

LE MESSIANISME DE JÉSUS
La contribution de Christian Duquoc
Bernard Lauret

Vrin | « *Revue des sciences philosophiques et théologiques* »

2008/4 Tome 92 | pages 737 à 752

ISSN 0035-2209

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2008-4-page-737.htm>

Pour citer cet article :

Bernard Lauret, « Le messianisme de Jésus. La contribution de Christian Duquoc », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 2008/4 (Tome 92), p. 737-752.
DOI 10.3917/rspt.924.0737

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.
© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LE MESSIANISME DE JÉSUS

LA CONTRIBUTION DE CHRISTIAN DUQUOC*

par Bernard LAURET

Christian Duquoc n'a jamais cessé de souligner le caractère particulier du messianisme de Jésus. Depuis sa *Christologie*, dont le second tome, paru en 1972¹, porte en sous-titre « le Messie » – ce qui était plutôt nouveau dans les christologies d'alors, même dans le contexte des théologies de la libération –, jusqu'à ses ouvrages les plus récents : *L'unique Christ*² (2002) et *Dieu partagé*³ (2006). Sa thèse s'appuie sur une lecture du « Jésus historique ». Je me limite ici à *Messianisme de Jésus et discréption de Dieu*⁴ (paru en 1984, et cité : MJ), où il développe le messianisme paradoxal de Jésus. Nous laisserons ici de côté de nombreux autres aspects de ce livre qui sont autant de débats avec des questions touchant à la pertinence du christianisme dans nos sociétés contemporaines et avec divers courants théologiques. Nous en resterons donc au thème messianique, ce qui, toutefois, n'est pas sans recouper des intérêts plus larges.

* Ce texte reprend en partie, mais plus en détail, une intervention au colloque organisé par les frères Alexis Pauly († 29 septembre 2008) et Michel Van Aerde à Mondorf (Luxembourg), du 25 au 27 janvier 2008, autour de Christian Duquoc († 28 septembre 2008). Cette invitation m'a donné l'occasion d'honorer un maître et un frère. Avec gratitude, j'ai repris avec lui une discussion sur messianisme et christologie ébauchée vingt-cinq ans plus tôt dans ma contribution à une « christologie dogmatique » parue dans *l'Initiation à la pratique de la théologie*, Paris, Éd. du Cerf, 1983, et rééditée dans Joseph DORÉ, Bernard LAURET, Joseph SCHMITT, *Christologie*, Paris, Éd. du Cerf, 2002. Une autre partie de cette intervention, entièrement remaniée, devrait développer une reprise réflexive du Logos messianique christologique en cohérence avec la grande Tradition sous le titre « La constitution messianique de la christologie ».

1. Christian DUQUOC, *Christologie. Essai dogmatique*, t. I : *L'homme Jésus*, Paris, Éd. du Cerf, 1968; t. II : *Le Messie*, 1972.

2. Id., *L'unique Christ. La symphonie différée*, Paris, Éd. du Cerf, 2002.

3. Id., *Dieu partagé. Le doute et l'histoire*, Paris, Éd. du Cerf, 2006.

4. Id., *Messianisme de Jésus et discréption de Dieu. Essai sur la limite de la christologie*, Genève, Labor et Fides, 1984.

I. LA THÈSE

En un mot, c'est pour avoir choisi le rôle de *prophète* et refusé tout messianisme temporel – surtout de type sociopolitique répondant aux aspirations nationalistes d'un peuple – que Jésus a pu être reconnu comme Messie après sa résurrection, mais selon un messianisme inachevé – laissant place à l'œuvre de l'Esprit pour un délai de grâce et l'offre du pardon (MJ, p. 219). Ce « messianisme » post-pascal de Jésus est paradoxal, non seulement parce que le titre messianique n'est attribué qu'après Pâques, mais aussi parce que la violence se poursuit dans l'histoire contrairement à l'espérance juive de l'ère messianique.

Cette position repose sur une série de différenciations résumées dans l'affirmation paradoxale du « *non-messianisme* historique comme fondement du sens de la *messianité* déclarée sur la base de Pâques » (MJ, p. 176⁵) (je souligne). Il ne s'agit pourtant pas de suggérer de manière « surréaliste » un « messianisme non messianique » au sens où Magritte peut peindre un gentleman debout, tenant un parapluie, en inscrivant dessous cette légende : « Ceci est un homme assis » ou peindre une pipe en écrivant « ceci n'est pas une pipe » (ce qui se comprend beaucoup mieux si on n'est pas platonicien). La démarche de Ch. Duquoc est plutôt « contrefactuelle » : rechercher les conditions de possibilité d'une affirmation pouvant éclairer, à partir de positions partielles ou même contradictoires, une expérience historique souvent opaque. Pour lui, Jésus a refusé le messianisme (sous-entendu : politique, basé sur la domination et la violence faite à d'autres) et c'est en ce sens que sa vie terrestre est « non messianique ». Cette restriction vise une interprétation purement sociologique de l'activité de Jésus au sens des phénomènes messianiques ou millénaristes dans les sociétés traversées par des crises profondes. Mais ce choix ne lève pas l'ambiguïté d'une interprétation du messianisme basée en premier lieu sur ses effets sociaux et historiques et non sur le sens premier (théologique) du messianisme comme interruption/accomplissement-rédemption de l'histoire par une intervention divine. Ce sens premier refusé au Jésus prépascal est seulement reconnu après Pâques pour le Christ ressuscité. C'est cette reconnaissance qui jette une lumière nouvelle sur la messianité de certaines pratiques libératrices de Jésus : celles-ci sont légitimées par la Résurrection et permettent ainsi de reconnaître en lui un Messie différent (qui ne correspond donc pas à des attentes nationalistes ou politico-sociales).

On pourrait se demander au passage si cette ambiguïté n'aurait pas gagnée à être précisée dès le départ, pour que le messianisme ne soit pas abordé en premier par sa « pathologie » (sa composante socio-politique liée à la violence par suite du désir mimétique : MJ, p. 176), avant d'être réinterprété au sens d'une « messianité » qui opère à la marge de l'histoire – et non comme interruption/rédemption de l'histoire marquée par les suites de la violence. C'est la difficulté majeure de la lecture « (non) messianique » du Jésus historique chez Ch.

5. Ou encore : « Pâques fait de la vie *non messianique* de Jésus la raison de sa gloire *messianique*, comme elle fait de son abaissement de serviteur la cause de sa gloire de Seigneur » (MJ, p. 160; je souligne).

Duquoc qui s'appuie davantage sur la critique des effets néfastes d'un messianisme politique que sur une valorisation de la dimension proprement théologique, notamment juive, de l'interprétation messianique de l'histoire. C'est donc, en partie, par manque d'une distinction plus marquée entre approche socio-politique et théologie de l'histoire considérée selon une perspective messianique que l'opposition entre messianisme et messianité – ou « messianisme réinterprété par Jésus » – peut être développée comme « ambiguïté inhérente à la confession messianique de Jésus » (MJ, p. 130). Toutefois, s'il n'a pas développé une valorisation théologique du messianisme, Ch. Duquoc définit clairement les risques d'une lecture « idéologique » : « La perversion du messianisme est ou bien son détournement vers le seul Eschaton, ou son rapatriement ici-bas, justificateur de la société civile » (MJ, p. 180)⁶.

Nous reprendrons donc d'abord plus en détail les attendus de sa thèse avant d'entreprendre une relecture de quelques points dans le sens d'une valorisation de la dimension proprement *théologique* du messianisme.

Jésus récuse donc dans le « messianisme », selon Ch. Duquoc, des modèles prédéfinis qui ne lui conviennent pas – messie national, messianisme davidique non politique et même la figure du Fils de l'Homme dans sa dominante sociopolitique⁷. Cependant, le refus de ce messianisme politique n'est pas non plus apolitique au sens où il déserterait l'histoire en devenir. Il est fondé sur un prophétisme qui change le sens de la messianité : celle-ci se manifeste comme autant de « marques anticipatrices de la foi pascale dans la vie du Nazaréen, dans sa pratique : la proximité avec les exclus, l'annonce de la bonne nouvelle messianique pour les opprimés, la liberté à l'égard de la Loi, la distance sinon l'opposition à l'égard des autorités instituées ». Et il faudrait ajouter : les expulsions de démons, même si leur réalité fait l'objet aujourd'hui d'interprétation divergentes, comme c'était déjà le cas au temps de Jésus accusé lui-même d'en être complice (*Lc* 11,15). Cette pratique de Jésus est fondée sur l'originalité de sa relation à Dieu et entraîne « des conséquences sociales » (MJ, p. 82-83). Ce qui distingue ce prophétisme du messianisme sociopolitique, c'est le *refus de la violence instituée*, particulièrement celle faite aux pauvres [« ce sont eux désormais qui mesureront de par leur dignité reconnue pratiquement ou non la messianité réelle ou fictive de l'annonce prétendue prophétique » (MJ, p. 169)]. Jésus lui-même meurt victime de cette violence que l'Évangile dénonce, mais il en surmonte les effets sur lui-même par l'intervention de Dieu en sa faveur : en le ressuscitant, Dieu le réhabilite et le manifeste comme son prophète légitime. Le

6. Notons au passage que « pathologie » et « perversion » du messianisme ne viennent pas le messianisme juif comme interruption de l'histoire ou même comme millénium, et qu'elles ne présentent pas le messianisme juif comme directement opposé à la christologie (comme le fera Carl Schmitt dans sa théologie politique ainsi que nous le verrons ci-dessous).

7. On ne discutera pas ici des nombreuses représentations messianiques dans l'Ancien et l'Inter-Testament qui ont fait l'objet de très nombreuses études. Il suffit de mentionner ici l'article « Messiah » par Joseph JACOBS et Mosès BUTTENWIESER dans la *Jewish Encyclopedia*.

« prophète assassiné » (selon l'expression de H. Cousin) peut être reconnu alors comme le vrai Messie, celui qui incarne le projet de Dieu sur l'histoire en faveur des exclus.

Il y a donc eu, selon Ch. Duquoc, une « inversion des titres de prophète et de Messie » après *Pâques* (MJ, p. 158 s.). C'est, à ce moment là, quand le titre de prophète est abandonné que celui de Messie resurgit, débarrassé de son enfermement politique nationaliste (assimilé au messianisme davidique et distingué du modèle apocalyptique du Fils de l'homme) pour « rendre la messianité à sa valeur prophétique : la promesse de Dieu à l'opprimé » (*ibid.*). C'est le paradoxe du messianisme de Jésus : le messianisme du Fils de l'homme, prophète serviteur, accomplit et abolit le messianisme davidique. « *Pâques* fait de la vie *non messianique* de Jésus la raison de sa gloire *messianique*, comme elle fait de son abaissement de serviteur la cause de sa gloire de Seigneur » (MJ, p. 160 ; je souligne).

Ce messianisme paradoxal de Jésus est déterminant pour les disciples de Jésus. Ceux-ci ne peuvent suivre ce chemin qu'en recevant le don de *l'Esprit* et par la « conversion des coeurs » (MJ, p. 219)⁸ : ils doivent renoncer à la violence, qu'elle soit personnelle, sociale ou même dogmatique, ce qui reviendrait à combler artificiellement l'écart qui subsiste entre le destin de Jésus et le « plan de Dieu » sur l'histoire. Nous savons seulement que nous entrons dans le temps de la patience de Dieu et de sa discrétion avant le jugement. C'est ce qui justifie *théologiquement* l'approche fragmentaire.

L'argumentation se termine sur une sorte de « christologie négative » qui maintient l'écart entre Jésus et le Christ, le Christ et Dieu, le temps de l'Église – voire des Églises – et la fin des temps selon l'accomplissement que Dieu seul connaît.

II. REBONDS

Je voudrais simplement relever ici quelques attendus de cette thèse et noter certaines difficultés qui peuvent découler d'une approche paradoxale du messianisme de Jésus centrée sur la dénonciation de la violence et en tension avec la christologie dite classique (comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage : « *Essai sur la limite de la christologie* »).

a) *La marginalité de Jésus*

Par le rôle du prophète Serviteur⁹ qu'il choisit délibérément, Jésus assigne au messianisme un lieu précis : « le messianisme opère dans la marge de l'histoire », en en supprimant la « pathologie » (MJ, p. 176) : « désirer ce que détient l'opresseur ». Mais cette marge n'est pas un hors-jeu sans relation au centre. C'est « une marge opératoire, la bles-
sure au flanc de la société, tant de celle qui affirme sa sacralité que de celle qui jouit de son innocence contingente. Tel est le destin du messianisme, Jésus l'a ancré définitivement dans la marge en incarnant l'Exclu ». (MJ, p. 190).

8. Voir aussi la convergence avec Walter Benjamin sur ce point (cf. ci-dessous).

9. Ceci est développé plus amplement dans *Dieu partagé*, Paris, Éd. du Cerf, 2006.

Pour nous, cette position sociale de Jésus se trouve largement confortée par nombre d'historiens critiques, en dépit des tentatives de lectures plus directement politiques comme celle assez récente de J. D. Crossan assimilant plus ou moins Jésus à un philosophe cynique itinérant, s'opposant à l'hellénisation et prônant l'égalitarisme¹⁰. On se référera ici en particulier à l'œuvre magistrale de J. P. Meier – *Jesus. A marginal Jew*¹¹ – sur le Jésus historique. Mais la notion de marginalité est ambiguë, puisqu'elle peut désigner aussi bien le dissident, le rebelle révolutionnaire qui veut changer la société, le hors-la-loi qui la méprise ou le paria privé de toute dignité¹². Il faut donc préciser que si Jésus incarne les exclus, comme le manifeste sa crucifixion hors les murs de Jérusalem entre deux hors-la-loi, c'est pour les réconcilier avec Dieu comme en témoigne sa pratique messianique : guérisons, exorcismes, repas avec les pécheurs, pratique du pardon, exorcismes. A sa suite, le chrétien est invité à se tenir sur les « lignes de fracture »¹³ de l'humanité pour y signifier l'anticipation de la rédemption. « Il appartient au Messie selon la Tradition de révéler la façon pour Dieu de se signifier présent à notre histoire. Le Messie est l'intermédiaire choisi par Dieu pour entreprendre son œuvre libératrice dès ce monde » (MJ, p. 215). Il donne à croire à un *monde meilleur* (*He* 11, 16.35.40).

Il est donc nécessaire de relier la pratique de Jésus – sa messianité – à sa personne, à « son lien particulier avec Dieu » et donc à une intervention divine personnalisée qui est le propre du Messie. Autrement dit, l'approche historique et sociologique doit être reliée plus nettement (et sans confusion des méthodes) à une approche spécifiquement théologique. Si Jésus incarne l'exclu par rapport aux divers lieux de pouvoir qui ne perçoivent ni leurs limites, ni leur précarité – ce qui est le propre de l'« idolâtrie » –, il incarne aussi le début, le centre et la fin de l'histoire comme celui qui ne cesse de rappeler que « tout pouvoir vient de Dieu » et que Dieu ne se désintéresse pas de ce qui se passe entre nous. C'est certainement cette relation à Dieu qui donne son caractère « opératoire » à la marge où se situe sociologiquement Jésus, mais en prétendant changer les règles du jeu social. Même lorsqu'il est question d'« impuissance de Dieu » (comme l'a développée Hans Jonas¹⁴), ce ne peut être que pour nous rappeler de manière paradoxale sa présence à l'histoire, non seulement de manière cachée, mais aussi

10. John Dominic CROSSAN, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco, Harper, 1991 (avec sa reprise plus grand public : *Jesus. Revolutionary Biography*, San Francisco, Harper, 1994).

11. John P. MEIER, *Jesus. A marginal Jew* (3 vol.), New York, Doubleday, 1991-2001 (Un quatrième volume, en préparation, devrait développer les questions qui restent); trad. française : *Un certain Juif. Jésus*, Paris, Éd. du Cerf (3 vol.), 2004-2005.

12. *Ibid.* : « Note marginale sur la marginalité », t. I, p. 16-19.

13. Selon l'expression développée par Jean-Jacques PÉRENNÈS, *Pierre Claverie, un algérien par alliance*, Paris, Éd. du Cerf, 2000.

14. Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Payot et Rivages, 1994. H. Jonas, spécialiste de la Gnose, semble ici trop concéder à cette dernière en développant une impuissance de Dieu dans l'histoire qui correspond à celle du Rédempteur dans la Gnose par opposition au démiurge. Le messianisme biblique se distingue de cette dichotomie puisque le Messie doit sauver ce qui était perdu dans l'histoire sans nier la sécularité de l'histoire humaine et de ses lois.

par des témoins visibles et agissants. Il est donc nécessaire de compléter l'approche de Jésus comme exclu par la mise au jour de sa centralité théologique : c'est par lui, comme Parole de Dieu rendue visible, que tout être exclu par des pouvoirs abusifs est appelé à prendre place aux premiers rangs. « Heureux les pauvres, les persécutés pour la justice », « mon ami, monte plus haut », « même les prostituées vous précéderont dans le Royaume des cieux »... C'est pourquoi l'Eglise chante le Magnificat au soir de chaque journée. L'inauguration de nouvelles règles du jeu, aujourd'hui même, frappe de précarité toutes les institutions qui abusent de leur pouvoir. Mais cette inauguration tient entièrement à la personnalité de celui qui les proclame et les vit. Il est impossible d'en rendre compte sans l'affirmation christologique selon laquelle Jésus, opérant dans les marges de l'histoire, est le « lieutenant » ou le représentant de Dieu, le Messie qui inaugure le Royaume de Dieu et, en définitive, comme le Fils partageant les prérogatives du Père qui est aux cieux. Même comme exclu, Jésus n'est pas tangentiel à l'histoire, mais celui qui la juge aujourd'hui et la jugera à la fin des temps. Le Jésus de l'histoire n'est pas seulement celui des historiens dont le travail rigoureux s'appuie sur le principe de l'analogie historique (cf. E. Troeltsch¹⁵⁾ – avec les ressemblances et les différences repérables dans un contexte donné –, mais aussi celui de la confession de foi qui se fonde sur l'interruption historique liée au messianisme. Le Jésus de la foi ne peut contredire celui des historiens, mais il s'impose par une approche différente : celle de la Parole de Dieu qui crée le monde, le soutient et l'arrache à sa perte. Le messianisme chrétien débouche ainsi sur une confession christologique, ce qui suppose une théologie de la Parole de Dieu développée en rapport avec l'expérience proprement messianique du monde et de Dieu (ce que nous nous proposons d'esquisser dans une prochaine contribution).

b) *La dénonciation de la violence et la thèse de René Girard*

La référence à la thèse de R. Girard sur la résolution de « violence mimétique » par le rite sacrificiel du bouc émissaire est mise en avant pour appuyer le refus de la violence en Dieu que pourrait représenter un Messie politique et un jugement vengeur à la fin de l'histoire. Cette thèse donne un éclairage critique sur les « textes de persécution », en particulier dans l'antisémitisme, mais, malgré son apport critique, elle me paraît toujours insuffisante pour caractériser théologiquement le messianisme de Jésus. En effet, c'est *librement* que Jésus choisit de donner sa vie : il n'est pas la simple victime d'une « violence mimétique » dont il serait le symbole, voire le symptôme, et non le Rédempteur. Même comme révélatrice privilégiée de cette violence, la mort de Jésus ne peut se limiter à un processus victimaire. Celui-ci renforcerait indirectement une logique de « victimisation » comme « soumission à la violence », ainsi que l'a fait remarquer J. Denny Weaver en reprenant les différentes théories de la rédemption magistralement exposées au

15. Ernst TROELTSCH, « À propos de la méthode historique et de la méthode dogmatique en théologie », dans *Histoire des religions et destin de la théologie*, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 39-62.

trefois par G. Aulén dans *Christus Victor*¹⁶. Contre la logique de victimisation, la théorie de la « rançon » payée au démon avait au moins le mérite, selon Weaver, d'écartier de Dieu – Père et Fils – toute violence, mais en cédant à une dramatisation mythologique qui innocentie Dieu en le rabaisant. Il propose donc de développer un « *Christus Victor narratif* » dans lequel Jésus s'affronte *volontairement* « pour nous » (cf. MJ, p. 172) aux puissances de mort représentées par Satan dont l'Apocalypse nous présente la défaite.

Remarquons également que la solidarité de Jésus n'est pas seulement avec l'exclu (social), c'est-à-dire avec ceux qui sont victimes de rivalités ou de rejets plus ou moins violents, mais aussi avec les pécheurs qui renoncent à une violence erratique et une aliénation contraire à l'humanité et à l'amour de Dieu pour le monde. En un mot, Jésus n'est pas seulement le symbole d'une violence sociale généralisée ou ritualisée (telle qu'elle se trouve déjà dénoncée chez Marx, Freud et Tarde), mais il est d'abord le médiateur et le Sauveur, qui prend sur lui de subir la violence et de tendre la main aux coupables pour les rétablir dans l'amour du Père. Là encore il est impossible de distinguer le mécanisme victimaire du processus rédempteur sans faire appel au caractère particulier de la personne de Jésus, donc à une christologie. Jésus ne fait pas que représenter les victimes par une sorte d'autonomase où toutes les victimes seraient d'autres christs, mais il représente les victimes parce qu'il est celui qui arrache leurs souffrances et leurs stigmates à la pure perte pour donner à leur existence de s'accomplir.

Cette première réserve en entraîne donc une seconde sur la critique des théologies de la rédemption. Il faut bien ici approfondir la « représentation » du Christ sans retomber dans la théorie de la « satisfaction vicaire », si on interprète celle-ci – ce qui n'est pas la seule interprétation possible – comme soumission à la violence (et non comme son dépassement) par un odieux marchandage en vue d'échapper à la colère ou la « vengeance » de Dieu (cf. MJ, p. 172). Ce qui est en jeu ici, c'est de comprendre comment Jésus peut nous « représenter » sans se « substituer » à nous, – ce qui supprimerait notre inaliénable singularité, œuvre de l'Esprit. Il nous représente pourtant en prenant sur lui ce que nous ne pouvons nous-mêmes cacher, ni prétendre faire comme si cela n'avait pas eu lieu : le tort fait à autrui, l'ignorance de la miséricorde divine, nos péchés. Jésus assume les effets de la violence sans se substituer à nous. Ce qui le fait passer du statut de victime à celui de Rédempteur est cette assumption volontaire de la violence et de nos échecs en relation avec un appel à la conversion. Il est sauveur, et non simplement sauveur, grâce à cette « expiation » dont le sens premier est de « couvrir » ou d'« ôter », c'est-à-dire anéantir les funestes conséquences du péché qui conduit à la mort. Il n'est pas question ici de calmer la colère du Père ou toute forme de violence à notre égard, mais d'entrer dans une *situation nouvelle*, en rupture avec un passé mortifère. Même s'il faut recommencer chaque jour. Il est le nouvel Adam qui inaugure un recommencement.

16. G. AULÉN, *Le triomphe du Christ*, Paris, Aubier, 1970 et J. Denny WEAVER, « Violence in christian Theology », dans *Cross Currents* 51/2 (2001).

Certes, il peut y avoir un sens positif à une substitution temporaire et partielle, comme c'est le cas dans un sauvetage, comme par exemple dans le cas du père Maximilien Kolbe à Auschwitz ou pour de nombreux héros souvent anonymes. Mais Jésus fait autre chose : il surmonte l'éloignement de Dieu dont la face est cachée et sauve ce qui a été perdu dans l'histoire de la souffrance. Cela, et non l'idée de progrès ou de révolution sociale, est précisément l'apport de la conception messianique de l'histoire. La perte du sens de l'« expiation » et la critique des théories classiques de la rédemption s'explique peut-être par une réduction du péché à une culpabilité névrotique détachée des conséquences sociales et historiques et de la véritable conversion. « Mais tu veux au fond de moi la vérité; dans le secret, tu m'apprends la sagesse. Si j'offre un sacrifice, tu n'en veux pas. Le sacrifice qui plaît à Dieu, c'est un esprit brisé; tu ne repousses pas, ô mon Dieu, un cœur brisé et broyé.» (*Ps 50*).

On peut noter que c'est dans un cadre messianique non christologique que F. Rosenzweig réintroduit la notion de « substitution », mais en l'inversant d'une certaine manière : la relation de chacun à autrui est une relation de chacun à l'autre qui représente en définitive le Messie, la rédemption¹⁷. Telle est la pointe de la prière du Notre Père : « pardonne-nous comme nous pardonnons » en nous écartant du jeu du « Malin ». Cela rejoint *Mt 25* (que cite Rosenzweig) : « c'est à moi que vous l'avez fait ». Il y aurait, dans le messianisme, une relation de « représentation » pour autrui – sans exclure la responsabilité individuelle – qui oblige à reconsiderer la relation entre messianisme et violence autrement que sur le seul registre de la dénonciation d'un tort fait à autrui. Mais cette « substitution » horizontale si l'on peut dire est d'un autre ordre que la représentation assumée par Jésus comme Messie pour sauver ce qui était perdu. C'est cette notion d'*expiation* que l'on voit abordée aussi chez W. Benjamin en relation précisément avec la violence.

c) Une « violence pure » ou la fin (messianique) de la violence

Dans *Critique de la violence* (cité : CV)¹⁸, Walter Benjamin développe un raisonnement complexe, mais qui mérite d'être rappelé en détail tant il recoupe la question du rapport entre messianisme et violence et offre une autre approche de l'*expiation*. Il écrit que « la tâche d'une critique de la violence peut se définir en disant qu'elle doit décrire la relation de la violence au droit et à la justice ». Dans sa relation au droit, la violence est comprise habituellement comme « moyen au service d'une fin jugée légitime » (la justice). En fait, pour lui, la violence n'est pas seulement un moyen puisqu'elle fonde le droit (par ex. le traité ou l'accord qui concluent une guerre ou une grève). Non seulement

17. Franz ROSENZWEIG, *L'étoile de la Rédemption*. On peut se demander ici si Rosenzweig ne développe pas sur ce point une opposition artificielle entre judaïsme (où l'autre est le substitut du Messie à venir et donc à partir du plus lointain dans le temps, particulièrement : l'enfant et le vieillard) et le christianisme où chacun devient un frère parce qu'il en relation avec le Christ, étant précisé par ailleurs que, pour lui, le Christ se situe dans le passé (481-484).

18. Walter BENJAMIN, *Critique de la violence*, dans *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard, 2000, p. 210-243.

elle fonde le droit, mais elle le conserve par la coercition. Si la violence « en tant que moyen n'était pas soit fondatrice, soit conservatrice du droit », elle serait complètement illégitime. Mais Benjamin se demande s'il ne serait pas possible tout de même de l'éviter complètement : y a-t-il des moyens « purs » permettant d'arriver à un accord en évitant la violence ? Dans un premier temps, il répond par l'affirmative en invoquant une « culture du cœur » (CV, p. 227) dans les rapports entre les personnes privées (par la « courtoisie cordiale », l'amour de la paix, etc.). Mais cette « culture du cœur » passe par la confiance qui exclut le mensonge et la tromperie. Or, comme cela est loin d'être toujours le cas, la loi doit de nouveau intervenir, entraînant de nouveau la violence du droit. Et il conclut provisoirement : « aucune tâche humaine n'est réalisable si on écarte par principe la violence ».

Pourtant, son raisonnement ne s'arrête pas là, car il fait intervenir aussitôt le messianisme, sans le nommer, en recourant à l'hypothèse révolutionnaire (ou anarchiste?) de la suppression des lois qui fondent un état d'oppression. Il reprend la distinction, formulée par G. Sorel, entre la « grève politique », qui revient à remplacer un pouvoir par un autre en instaurant à son tour la violence, et la « grève prolétarienne » ayant pour but l'abolition de l'État et de la violence. Dans ce dernier cas, la violence n'est plus considérée comme moyen légitimé par une fin supposée servir une justice, mais comme une « violence pure », légitime, mettant fin à une violence illégitime. Cette « violence pure » dépasserait le cadre du droit qui suppose comme « dogme » que « des moyens légitimes permettent d'atteindre à des fins justes » (CV, p. 233), mais elle conduit à l'expérience décevante du « caractère finalement indécidable de tous les problèmes de droit » (ibid.). Se pose alors la question de savoir *qui décide* non plus seulement de la légitimité des moyens, mais de la justification de cette fin. Pour Benjamin, – et ici, il sort du cadre socio-politique – ce n'est pas la raison commune (qui suppose toujours que la violence puisse être justifiée par un droit possible), mais la raison mythologique pour la première (légitimité des moyens), ou Dieu pour la seconde (justification de la fin). Ainsi, dans la mythologie, la violence du *châtiment* qui frappe Prométhée, ne s'enracine pas dans un droit écrit et n'inscrit pas la violence dans une médiation, mais *manifeste* directement la colère des dieux devant une « transgression reconnue ». Ce châtiment ne manifeste ni une fin, ni le vouloir des dieux (soumis eux-mêmes au destin), mais simplement l'existence de ceux-ci. Toutefois, ici encore, la violence du châtiment qui sanctionne une transgression se retrouve instrumentalisée au profit d'un droit : la violence n'est donc pas congédiée, mais se trouve à nouveau fonder un droit, fût-il divin.

Comment donc en finir avec la violence ? Existe-t-il une « violence pure et immédiate capable d'endiguer la violence mythique ? » (CV, p. 238). C'est dans la Bible que Benjamin veut trouver ce modèle d'une violence pure, « destructrice du droit », « sans limites », « mortelle sur un mode non sanglant ». Il prend comme exemple la révolte de Coré (Nb 17) et l'anéantissement des lévites qui avaient défié l'autorité de Moïse. « Il [Dieu] frappe des privilégiés, des lévites, les frappe sans les avoir avertis, sans menace et n'hésite pas à les anéantir. Mais dans cet anéantissement même, il lave la faute et l'on ne peut méconnaître une

profonde corrélation entre le caractère non sanglant et le caractère expiateur de cette violence » (CV, p. 238) qui « délivre le coupable du droit ».

Naturellement, on peut s'interroger sur l'absence de caractère non sanglant dans cet épisode et sur cette violence divine, non instrumentalisée, qui seule peut s'appeler « souveraine » (CV, p. 243) (sous-entendu : par opposition à la souveraineté de l'État décidant de la « situation exceptionnelle » et instrumentalisant la violence, selon C. Schmitt)¹⁹. Mais ce qui intéresse ici Benjamin, c'est le fait que la suppression de la violence va de pair avec la suppression pure et simple de la faute et non comme son châtiment. C'est pourquoi elle reste cachée. « Car seule peut se connaître avec certitude la violence mythique, non la violence divine, sinon dans ses effets incomparables, car la force de la violence, celle de pouvoir laver la faute, ne saute pas aux yeux pour les hommes » (CV, p. 242-3). La violence est si grave qu'il ne suffit pas qu'elle soit canalisée, ou punie (car la sanction ne supprime pas le tort fait aux victimes), mais il faut qu'elle soit extirpée. Il s'agit là, pour Benjamin, d'une « violence pure », car elle n'est pas au service d'une fin extérieure à elle. Dans l'exemple donné, l'anéantissement des lévites manifeste que Dieu lui-même est en cause, qu'il a été atteint et qu'il doit agir. Cette « colère de Dieu », dirions-nous, n'a pas pour but de châtier des coupables, mais d'anéantir une faute contre lui et contre le coupable²⁰.

Ce raisonnement de Benjamin ne vise pas un discours sur Dieu et la rédemption, mais s'inscrit plutôt dans une logique révolutionnaire de dépassement du droit existant²¹ et il n'est pas sans instrumentaliser Dieu. Pourtant, sans faire aucune allusion au messianisme, il s'en inspire doublement : d'une part en supposant un dépassement de la loi dans une « révolution prolétarienne » qui anticiperait l'ère messianique – mais qui supposerait aussi la fin de l'histoire humaine – et, d'autre part, en distinguant l'expiation – qui restaure un droit non violent et réhabilite les victimes – et un simple châtiment qui exemplifie peut-être un droit, mais ne peut entièrement réparer le tort fait à la victime.

C'est par l'expiation que le Messie peut être celui qui écarte toute idée de violence comme moyen pour arriver à une fin même légitime. Benjamin s'arrête ainsi au seuil de la christologie, là où le Christ est présenté comme celui qui endosse les effets de la violence pour la ré-

19. « La violence divine, qui est insigne et sceau, mais jamais moyen d'exécution sacrée, peut être appelée souveraine » (*Œuvres*, t. I, *op. cit.*, p. 143).

20. Remarquons d'ailleurs que cette interprétation rejoue en partie le sens de la théorie de la satisfaction de saint Anselme, réinterprétée certes dans le cadre du droit féodal, mais qui se base sur la conception vétérotestamentaire de la satisfaction : Helmut STEINDL, *Genugtuung*, Éd. Universitaires de Fribourg, Fribourg (Suisse), 1989.

21. La question de l'intégration de la violence dans un système de droit est au centre d'une discussion serrée entre C. Schmitt (comme on le rappellera plus loin) et Benjamin qui conservera sa position jusque dans son dernier texte – « Le concept d'histoire » (1941) – en écrivant : « La tradition des "opprimés" nous enseigne que l'état d'exception est la règle... Nous découvrirons alors que notre tâche consiste à instaurer le véritable état d'exception; et nous consoliderons ainsi notre position dans la lutte contre le fascisme. » (W. BENJAMIN, *Œuvres*, t. III, 427-443; ici, p. 433).

duire à néant comme moyen (la victime expiatoire dont parle le NT²²), voire celui qui permet de sauver²³ ce qui était erroné et perdu : l'histoire de la souffrance (rédemption).

Le refus d'intégrer la violence dans le droit chez W. Benjamin, contrairement à C. Schmitt, suppose une logique messianique qui n'apparaît pas au premier abord, mais dont la dénégation apparaît en creux dans le débat entre eux. La *Théologie politique* et la *Théorie du partisan* de Schmitt partent du principe politique selon lequel la décision souveraine de l'État se caractérise par le pouvoir de désigner l'ennemi qui le menace et qu'il réfère ailleurs non seulement à la nécessité de contenir les débordements dus aux conséquences du péché originel (comme Hobbes), mais surtout au fameux *katechon* de Paul (2 Th 2,7), c'est-à-dire à « ce qui retarde » ou « retient » le mystère d'impiété (dans l'attente du retour du Messie). Le passage de cette lettre attribuée à Paul est assez obscur, mais Schmitt en tire un enseignement théologique qui fonde sa théorie politique. Pour lui, ce *katechon* s'applique plus précisément à l'ère chrétienne qui tarde l'arrivée de l'Antéchrist devant précéder la venue du Messie et s'opposerait ainsi à la conception juive du temps selon laquelle le Messie peut se manifester à tout moment. Le danger est alors représenté par les « Juifs » qui n'ont pas reconnu le Christ et s'opposent à l'Évangile.

22. La mort de Jésus comme « expiation pour les péchés » est reprise dans tous les textes du NT (sauf dans *Ac*, *Jc*, *Jude* et *2 P*) : R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, Mohr, 1984, p. 87. En tout cas, il ne paraît guère possible de parler de fin de la violence et de la messianité de Jésus sans évoquer cette « expiation » qui n'est pas un marchandage supposant une violence exercée par Dieu, mais bien l'abolition d'une faute contre Dieu et cause de violence

23. Les critiques formulées contre les notions de « sacrifice », et surtout de sacrifice « propitiatoire » et de « substitution » ont été nombreuses, voir en particulier Xavier LÉON-DUFOUR, Antoine VERGOTE, René BUREAU et Joseph MOINGT, *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Bruxelles, Publications de l'Université Saint-Louis, 1976, 1984). Le rejet de la notion de substitution au profit de la formule « pour nous » est ambigu. Jésus ne peut pas se « substituer » à nous car la vie/mort de chacun est singulière et non interchangeable sous peine de réduire la liberté et la responsabilité à néant. Pour autant, il me semble trop faible et inadéquat d'interpréter le « pour nous » comme amour pour autrui, voire une pure intention de servir, allant même, comme chez Pannenberg, à rapprocher ce « pour nous » du modèle de la division sociale du travail : en forçant le trait, on dirait que Jésus meurt pour nous en nous assurant le service de prendre sur lui nos péchés comme le boulanger cuit du pain pour nous. Le « pour nous » de la cène et de la croix est inséparable de la résurrection et doit également s'interpréter à partir de la scène quasi eucharistique du lavement des pieds et de la cène elle-même où le maître se fait serviteur pour manifester un amour qui va jusqu'à épouser la condition d'autrui (« il s'est fait péché pour nous ») pour nous réconcilier avec Dieu. Cette agapè est d'origine divine et dépasse tout amour d'amitié même le plus désintéressé : c'est un amour qui est à l'origine de la création comme de la récréation. C'est parce que Jésus est le Fils de Dieu et fils de l'homme qu'il se situe au croisement de la mort et de la vie et qu'il peut nous tendre la main d'au-delà de la mort qu'il traverse en premier en détruisant le mur de séparation construit par le péché. La « propitiation » est celle d'un sauveur – qui prend sur lui nos péchés conduisant à la mort – et non pas celle d'un simple sauveur qui sauve provisoirement la mort sans pouvoir prendre sur lui d'arracher notre destin à une perte probable.

Nous rencontrons ici le paroxysme de l'opposition entre messianisme juif et christologie chrétienne. En effet, si l'autorité de l'État qui contient la violence est absolue parce qu'elle est seule capable de désigner souverainement ses ennemis, c'est qu'elle représente pour Schmitt une autorité aussi incontestable que l'est celle du Christ qui représente Dieu. Le messianisme juif qui suppose soit une interruption de l'histoire, soit un royaume terrestre universel²⁴, qui mettraient l'un et l'autre en cause la souveraineté de l'État national, constitue donc l'« ennemi ». En fait, nous trouvons bien là, au fondement d'un raisonnement politique, une opposition entre messianisme utopique (représenté par l'Antéchrist) et une christologie de type autoritaire²⁵.

24. Ici, Schmitt ignore (délibérément?) le millénarisme « chrétien » défendu par Justin, Irénée et d'autres. Au Juif Tryphon qui l'interpelle sur le Messie et Jérusalem, Justin répond (*Dialogue*, 80) : « Pour moi et les chrétiens d'orthodoxie intégrale, tant qu'ils sont, nous savons qu'une résurrection de la chair adviendra, pendant mille ans, dans Jérusalem rebâtie, décorée et agrandie, comme les prophètes Ezéchiel, Isaïe et les autres l'affirment ». De même, Irénée dans *l'Adversus haereses*, I, V, et beaucoup d'autres si l'on en croit les propos de Papias rapportés par EUSÈBE DE CÉSARÉE qui ne manque pas de marquer sa perplexité : *Histoire Ecclésiastique*, III, 39, 11-13 (« Sources Chrétaines » 31, p. 154) : « Le même *Papias* ajoute d'autres choses qui seraient parvenues jusqu'à lui par une tradition orale, certaines paraboles étranges du Sauveur et certains enseignements bizarres et d'autres choses tout à fait fabuleuses. Par exemple, il dit qu'il y a aura mille ans après la résurrection des morts et que le règne du Christ aura lieu corporellement sur la terre [...] Il a été cause qu'un très grand nombre d'écrivains ecclésiastiques après lui ont adopté les mêmes opinions que lui, confiants dans son antiquité : c'est là ce qui s'est produit pour Irénée et pour d'autres qui ont pensé la même chose que lui. »

25. Rappelons que Schmitt s'appuie aussi sur le dogme de l'infraémissibilité pontificale dans le sens d'une autorité qui se prononce de manière indiscutable. Pour Schmitt, « Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle » (*Théologie politique* (1922), p. 215). Voir Bernard LAURET, « l'idée d'un christianisme pur » dans Adolf VON HARNACK, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger*. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique, Paris, Éd. du Cerf, 2003, p. 360 *sq*. Ce texte était écrit quand j'ai pris connaissance du livre de Tristan STORME, *Carl Schmitt et le marcionisme*. L'impossibilité théologico-politique d'un dialogue judéo-chrétien, Paris, Éd. du Cerf, 2008. Il analyse avec beaucoup de précision l'évolution de Carl Schmitt – dans sa jeunesse, dans la période nazie et dans sa retraite à Plattenberg – concernant cette question dans son rapport au judaïsme en accordant une attention précise au *katechon*, p. 186-202 et *passim*. Il éclaire aussi la relation entre sa théorie de l'État souverain, marqué par des frontières sur terre, et le peuple juif, en diaspora sur la mer et sans État. L'animal terrestre Béhémoth s'oppose ainsi au Léviathan qui vient de la mer : le *Nomos* comme prise de possession de la terre s'oppose à la *Loi* universaliste (voir en particulier p. 116-140), que Schmitt dénoncera encore dans le rôle des juristes américains d'origine juive faisant le procès des nazis à Nuremberg, et aussi dans la victoire de la technique sans frontières. Ce dernier trait recoupe d'ailleurs la vision heideggerienne que l'on a pu rapprocher de la gnose, elle-même adversaire du messianisme comme concrétisation du salut dans l'histoire (voir Hans-Dieter KITTESTEINER, *Heidegger et Marx. Les philosophies gnostiques de l'histoire*, Paris, Éd. du Cerf, 2007). T. Storme montre aussi l'évolution de C. Schmitt vers un dépassement des Etats nationaux dans un « pluriwers », mais en insistant sur l'importance qu'il donne à la défense d'une sorte de *Reich* – succédant plus ou moins à l'empire romain (l'Europe?), d'inspiration « chrétienne ». (p. 186-202 et conclusion). Pour une autre idée de « l'Europe chrétienne », sans rapport avec cette « christologie », mais en référence à une reconstruction des singularités (notamment avec les droits de

Finalement, dans ces théories extrêmes, la question de la violence reste en suspens entre droit et non-droit, alors qu'il faut faire la part de ce qui relève du Messie – ce qui est perdu par la violence est déjà et définitivement sauvé par lui – et ce qui relève de l'histoire qui se poursuit avec les différentes instances qui ont pour rôle de contenir et de contrer ces violences : le droit, les institutions, le débat public, et les relations personnelles.

La vision utopique d'une histoire sans violence reste une utopie. Augustin lui-même, dans la *Cité de Dieu*, et sans référence au *katechon*, a clairement attribué à la cité terrestre un rôle positif sur ce point pour contenir les violences. En effet, la logique messianique nous donne de croire et d'œuvrer au dépassement de la violence, par sa mise au jour où qu'elle se niche, par le travail sur soi-même (conversion), par le pardon sincère, par la certitude qu'elle sera vaincue.

d) *La fondation trinitaire du messianisme chrétien*

Ch. Duquoc assigne à juste titre un rôle déterminant à l'Esprit saint pour marquer non seulement la conversion individuelle – « la conversion du cœur » (MJ, p. 219) –, mais aussi pour qualifier la relation entre Jésus et le Christ, entre celui-ci et Dieu (Père), mais aussi l'écart entre le monde et le Royaume : « Le don de l'Esprit garde le messianisme de Jésus d'une triple tentation : éliminer le monde au profit d'un Règne dans la seule trans-histoire; immerger le Règne dans les structures socio-politiques; équivaloir le Règne et l'Église. » (MJ, p. 255) La mention de l'Esprit a ici pour fonction de rejeter l'illuminisme des « fanatiques de l'Apocalypse » (Cohn), qui confondraient le Royaume et une projection imaginaire et mortifère. L'Esprit Saint, en effet, lien du Père et du Fils, est Celui qui donne à Jésus, dans son cheminement humain face au Père, de n'être pas un simple porte-parole ou un exécutant, mais d'avoir un destin *singulier* et de choisir *librement* de réaliser la parole de Dieu en devenant ainsi le Messie promis. L'Esprit représente aussi l'écart – et donc aussi le lien – entre la transcendance absolue du Père et l'immanence humaine du Fils de sorte qu'on ne peut comprendre le messianisme chrétien à partir de la seule relation Père-Fils, au risque d'opposer l'un à l'autre comme le font ceux qui opposent la sévérité du Père à l'amour ou à la révolte du Fils. Enfin, l'Esprit s'inscrit dans la différence des temps, dans l'écart entre les promesses et l'accomplissement, pour restituer l'in-attendu ou l'in-accompli d'une intervention extérieure à l'histoire. Ces développements de Ch. Duquoc sur l'Esprit sont décisifs pour ne pas confondre messianisme et idéologie de progrès. L'écart qu'il souligne ainsi – *théologiquement* – rend compatibles et complémentaires une affirmation de la Providence divine et de la sécularité des entreprises humaines. Cela suppose bien une christologie qui construit l'identité entre Jésus et le Christ et qui interprète l'« écart » entre Jésus et Dieu (le Père) en termes de relation formant l'identité ultime de Jésus *Christ*.

Cette prise de position très nette montre bien que le messianisme de Jésus ne peut être interprété théologiquement que par relation à la

l'homme), voir Joseph H. H. WEILER, *L'Europe chrétienne? Une excursion*, Paris, Éd. du Cerf 2007.

christologie et réciproquement. On pourrait rappeler ici l'axiome peut-être le plus décisif de la théologie du xx^e siècle, celui formulé par Karl Rahner : « La Trinité qui se manifeste dans l'économie du salut est la Trinité immanente, et réciproquement »²⁶. C'est dans la manière dont Jésus manifeste l'accomplissement messianique de la Parole de Dieu dans notre histoire que nous découvrons avec émerveillement et stupeur qu'il y a une vie en Dieu qui surpassé toute connaissance : un Dieu Père à l'origine de la création et qui nous parle par son Fils pour nous réconcilier avec lui dans l'Esprit. La théologie s'est toujours gardée de parler de Dieu comme Personne (ce qui l'enfermerait dans une définition et une limitation, comme l'a pensé Fichte). C'est ce qui fonde la *discretio de Dieu*. Les trois « personnes divines » qu'elle reconnaît ne sont identifiables qu'en terme de relations vivantes formant une communion indissociable : un Dieu unique. Telle est la seule divinité pleinement révélée et à laquelle il nous est donné d'être associés dans notre contingence radicale et cela grâce à la Pâque pentecostale du Fils qui vainc le dernier obstacle que constitue la mort (non comme phénomène naturel, mais comme séparation d'avec Dieu par suite du péché). C'est ce qui fonde le *messianisme* dans l'histoire tel qu'il est inauguré en acte par la prédication du Royaume accompagnée des pratiques messianiques de pardon, de réconciliation, de guérisons et d'exorcismes. Un *monde meilleur* est possible. La question n'est plus tellement de savoir si l'on fait appel à une « ontologie » ou à une « métaphysique » dont on peut dire le meilleur (l'Acte pur transcendant toute définition essentielle; la liberté qui transcende toute nécessité) comme le pire : la réduction à l'état d'objet et la mise hors jeu de l'histoire. La vie de Jésus comme Christ avant et après Pâques est un acte de communication. Et communiquer c'est « dire quelque chose à quelqu'un à propos de quelque chose » (Benveniste), ce qui suppose

26. Karl RAHNER, *Dieu Trinité, Fondement transcendant de l'histoire du salut*, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p. 29 (la première publication, dans *Mysterium salutis*, date de 1971). Voir l'étude très précise du frère Emmanuel DURAND : « "Trinité immanente" et "Trinité économique" selon Karl Barth », *Rev. Sc. ph. th.* 90 (2006), p. 453-478, qui commençait par rappeler ce mot de K. Barth : « Il n'y a pas de « rationalisation » possible [du *mysterium trinitatis*], ni sur le plan philosophique, à cause de l'inadéquation fondamentale des concepts humains par rapport à leur objet, ni sur le plan théologique, parce que c'est la vérité elle-même qui, à travers la faiblesse de notre langage, crée sa propre évidence. » (Karl BARTH, *Dogmatique*, vol. I, § 9. 2, p. 70). C'est justement la « faiblesse de notre langage » qui est assumée par le Verbe fait chair et donc à partir de la seule Parole de Dieu qui s'est révélée pleinement en Jésus qu'il nous est donné de nommer le Père, de reconnaître l'Esprit qu'il envoie et le Fils qui en manifeste le visage de miséricorde. Cela nous est donné dans une visée unique qui reconnaît les trois personnes divines dans leur unité intime, unique et indissociable. Autant l'axiome rahnérian me semble incontestable en termes bibliques, car Jésus révèle une immanence divine et transcendance dans sa relation unique au Père et le don de l'Esprit, autant les catégories barthiennes – « Dieu en soi » et « Dieu pour nous » – me semblent en décalage avec l'économie de la révélation qui ne présente jamais de « Dieu en soi », puisqu'il ne nous est connu que par sa parole dans la création, dans la révélation et la rédemption. C'est ce que Grégoire de Nysse avait déjà indiqué, dans un autre contexte (contre Eunome) par la distinction entre l'essence inconnaisable de Dieu en lui-même et les énergies divines (incrées) auxquelles il nous est donné de participer.

une réalité extérieure à nous-mêmes à propos de laquelle on peut « s'entendre », donc une certaine « ontologie » ou « métaphysique » au sens d'un dépassement qui transcende la connaissance que l'on en a. Ce peut être aussi dire quelque chose à quelqu'un à propos de quelqu'un d'autre. C'est donc bien à partir de l'accomplissement messianique dans le Fils et l'Esprit qui nous communiquent cette vie divine que nous pouvons confesser Jésus comme Messie – « ce qui signifie le Christ » (*Jn* 1,41 ; 4,25).

CONCLUSION

Christian Duquoc a développé depuis longtemps une approche fragmentaire²⁷ de la théologie fondée sur la « discréption de Dieu » et plus de retenue. Cette limitation caractérise depuis la modernité tout véritable « savoir » humain, eût-il Dieu pour sujet et précisément parce qu'il est le sujet qui fonde et transcende toutes les représentations que l'on peut s'en faire ou reconstruire comme objet. Cette approche fragmentaire entre plus facilement en résonance avec divers points de vue – historiques, sociologiques, philosophiques, anthropologiques et théologiques – sur les messianismes divers que l'on rencontre par ailleurs dans différentes religions. Nous avons simplement voulu souligner la spécificité plus que l'ambiguïté de la messianité de Jésus. L'ambiguïté conduit à insister sur la déconstruction d'une christologie an-historique qui serait fondée sur un modèle ontologique trop étroit. La spécificité requiert une reconstruction du discours proprement théologique qui ferait entrer en ligne de compte différentes grammaires de la Parole de Dieu dans notre rapport au monde (la sécularité de la création), nos relations interpersonnelles dans la justice qui contient la violence et l'amour qui la surmonte (dans la révélation), et notre propre rapport à nous-mêmes qui trouve son authenticité dans la justice et la miséricorde divine (rédemption).

4 ter, avenue Anatole France
94220 Charenton-le-Pont

27. L'importance de la structuration fragmentaire de la théologie est spécialement soulignée dans Christian DUQUOC, *L'Unique Christ*. La symphonie différée, Paris, Éd. du Cerf, 2002, p. 272 et elle est liée au travail de l'Esprit – donc à la reconnaissance des singularités historiques, à l'interaction et à la communion – en lien avec la présence kénotique du Christ dans le monde et dans l'Église. Voir par exemple : « L'Esprit dévoile de façon originale le mouvement de notre histoire, il assure que Dieu y est présent sans être disponible, il maintient les fragments hors de liens clairs à la totalité imaginée » (p. 220). « L'Esprit, d'une part, travaille à la maturation de chaque fragment en respectant son identité propre; le Ressuscité, d'autre part, par son absence, évite l'intégration prématurée à l'institution qui le confesse; par son retrait, il laisse faire l'Esprit » (p. 240).

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE. — Le messianisme de Jésus. La contribution de Christian Duquoc. Par Bernard LAURET.

Ch. Duquoc développe une critique du messianisme comme utopie imaginaire et source de nouvelles violences possibles dans l'histoire. Cette interprétation suppose que le titre « Christ » n'aurait plus le même sens que le titre « Messie » ; cela marquerait une rupture entre la pratique messianique de Jésus avant Pâques (que Ch. Duquoc reconnaît) et son destin postpascal et rendrait difficile un dialogue constructif avec le judaïsme. Elle réduirait trop le messianisme à une dimension politique ou utopique au détriment de son sens originel : la rédemption de l'histoire de la souffrance (W. Benjamin) et le salut de ce qui est perdu (au-delà de la dénonciation de la violence chez R. Girard). La « discréption de Dieu » est inséparable de sa révélation comme accomplissement messianique et communion trinitaire.

MOTS CLEFS : *W. Benjamin – christologie – expiation – R. Girard – Jésus – messianisme – souffrance – Trinité – violence – rédemption.*

ABSTRACT. — Title. By Bernard LAURET.

Ch. Duquoc criticizes messianism as imaginary utopia and a risk of producing new violence in history. This interpretation supposes that the « Christ » title no longer has the same meaning as the Messiah title ; that would signify a break between the messianic acts and practices of Jesus before Easter and his destiny after the Resurrection and would make a constructive dialogue with judaism difficult. It reduces messianism to a political or utopical dimension at the cost of his original meaning which precisely challenges the historical violence : the redemption of the history of suffering (W. Benjamin) and the salvation of what was lost (this goes beyond the denunciation of violence by R. Girard). « God's discretion » in history is linked to his revelation as messianic fulfillment and trinitarian communion.

KEY WORDS : *atonement – W. Benjamin – christology – R. Girard – Jesus – messianism – redemption – suffering – Trinity – violence.*