

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL

L'INSTITUTION ET L'ÉVÉNEMENT

*LES DEUX MODES DE L'ŒUVRE DE DIEU
SELON LE NOUVEAU TESTAMENT
LEUR DIFFÉRENCE
LEUR UNITÉ*

THÈSE

présentée à la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel
pour obtenir le grade de Docteur en Théologie

par

JEAN-LOUIS LEUBA

Licencié en Théologie
Pasteur de l'Eglise française de Bâle

IMPRIMERIE DELACHAUX ET NIESTLÉ S.A.
NEUCHÂTEL

1950

L'INSTITUTION ET L'ÉVÉNEMENT

*LES DEUX MODES DE L'ŒUVRE DE DIEU
SELON LE NOUVEAU TESTAMENT*

La Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel autorise l'impression de la présente thèse, sans toutefois exprimer d'opinion sur les propositions qui y sont énoncées.

Neuchâtel, le 10 octobre 1949.

Le Doyen de la Faculté de Théologie
PH.-H. MENOUD

Introduction

A la conférence œcuménique d'Amsterdam (1948), il est apparu que le problème théologique le plus ardu, pour la réunion des Eglises, était l'opposition doctrinale entre « catholicisme » et « protestantisme »¹.

La position « catholique » implique la continuité de l'Eglise, son caractère institutionnel et les multiples conséquences qui en découlent : notion sacramentelle du ministère, valeur de la tradition, affirmation (sous des formes d'ailleurs diverses) de la succession apostolique.

La position « protestante » met au contraire l'accent sur la liberté du Saint-Esprit, sur les initiatives constamment nouvelles par lesquelles Dieu, au moyen de sa Parole, juge, corrige, soutient, recrée et console son Eglise, sur le sacerdoce universel et la nature charismatique de tous les ministères.

On voudrait, dans l'étude qui suit, signaler certains aspects du témoignage néotestamentaire qui peuvent apporter une contribution utile à ce débat œcuménique. Si le Nouveau Testament est, avec l'Ancien dont il est l'accomplissement, le « canon » de l'Eglise, sa règle, on s'efforcera de le consulter avec d'autant plus d'objectivité, de sérénité et d'espérance que les questions en jeu sont plus décisives et plus controversées.

A dessein, l'on s'est abstenu de dépasser les limites d'une étude néotestamentaire. On s'est borné, dans la conclusion, à esquisser les conditions de validité, pour la théologie systématique et l'ecclésiologie, des résultats exégétiques obtenus, sans en donner l'exposé dogmatique. Celui-ci, tout nécessaire qu'il est, ne peut être abordé que sur le fondement du témoignage canonique, dont il est la conséquence. Pour éviter, dans la mesure du possible, que l'examen des données néotestamentaires ne soit troublé par le désir ou la crainte des conséquences qu'elles entraînent, il importe de diriger d'abord son attention sur ces données elles-mêmes, et elles seules.

Un mot encore sur la portée et les limites des hypothèses historiques pour la théologie biblique. A propos de la christologie, de l'apostolat et de l'Eglise,

¹ Cf. *Désordre de l'homme et dessein de Dieu. I. L'Eglise universelle dans le dessein de Dieu*, pp. 303-306. V. *La première assemblée du Conseil œcuménique des Eglises*, pp. 64-67, 73-80.

loci théologiques auxquels nous nous attacherons particulièrement, comme à propos de l'ensemble du Nouveau Testament, on a souvent considéré telle donnée néotestamentaire comme le résultat d'une évolution ou même comme une théorie ultérieure fort différente du fait primitif. Dans plusieurs cas concrets ¹, nous verrons que certaines hypothèses historiques soulèvent d'ailleurs parfois plus de difficultés qu'elles n'en résolvent. Mais là n'est pas la question, pour la théologie biblique. Ingénieuses, vraisemblables ou non, les hypothèses historiques sont d'un autre ordre que l'étude théologique. En plaçant au-dessus d'elle le canon de l'Écriture, l'Église ancienne n'a pas prétendu ne canoniser que le *point* de départ du développement de l'Église et de la théologie, mais bien la *ligne* tout entière de ce développement (y compris les théories ultérieures, attestées par les textes canoniques, qui pourraient en faire partie), jusqu'à la clôture de la période canonique ². Nul ne niera que l'étude historique, avec sa part inévitable et d'ailleurs légitime de conjectures, ne soit indispensable pour comprendre ce développement. Mais ce à quoi l'Église et le théologien se refuseront, c'est à se confier à l'étude historique pour déterminer ce qui est canonique et ce qui ne l'est plus. La décision a été prise une fois pour toutes. L'Église réformée, si fière, à juste titre, du fondement scripturaire de sa théologie, fera bien de s'en souvenir, la toute première.

¹ Par exemple l'antériorité souvent admise de l'apostolat-charisme par rapport à l'apostolat-institution, ou celle de l'Église charismatique par rapport à l'Église institutionnelle.

² Sur la différence essentielle entre le canon — tradition ancienne — et la tradition ultérieure, cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, pp. 118-123.

PREMIÈRE PARTIE

LE CHRIST

CHAPITRE PREMIER

Le dualisme christologique

§ 1. LES DEUX SORTES DE TITRES DE JÉSUS : INSTITUTIONNELS ET SPIRITUELS

Si l'on passe en revue les divers titres que porte Jésus, dans le Nouveau Testament, on est amené à constater qu'ils se répartissent en deux groupes.

Dès le début, le kérygma évangélique se constitue sur une double affirmation : Jésus est le Fils de David et il est le Fils de l'Homme.

Jésus est le *Fils de David*. Les malades l'invoquent parfois à ce titre (Matth. 9. 27; 15. 22; 20. 30-31 = Marc 10. 47-48 = Luc 18. 38-39). La foule se demande s'il n'est pas le Fils de David (Matth. 12. 23). C'est par ce titre aussi qu'il est salué aux Rameaux (Matth. 21. 9, 15). Il est « né de la postérité de David selon la chair » (Rom. 1. 3), « issu de la race de David » (2 Tim. 2. 8), de la « postérité de David » (Actes 13. 23). Il est fils (légal) de Joseph et Joseph est fils de David (Matth. 1. 20), de la « maison de David » (Luc 1. 27, 69; 2. 4). Dieu lui donnera « le trône de David, son père » (Luc 1. 32).

Les critiques modernes ont tenté de révoquer en doute l'historicité de l'origine davidique de Jésus. Outre la suspicion générale portée sur la « tradition évangélique », leurs arguments se réduisent à deux : le silence de l'Évangile de Jean en un endroit où il eût été indiqué de préciser l'origine davidique de Jésus (Jean 7. 41-42) et la péricope synoptique Matth. 22. 41-46 = Marc 12. 35-37 = Luc 20. 41-44).

A propos de Jean 7. 41-42, M. Goguel a bien posé le problème : « L'idée de la descendance davidique de Jésus postulée par la dogmatique juive a été, de bonne heure, si répandue et on y a attaché une importance telle qu'il est

impossible de supposer que Jean ait pu l'ignorer. La négation de cette descendance à laquelle équivalait pratiquement le morceau 7. 41-42 provient-elle de ce qu'il aurait connu une tradition autorisée d'après laquelle Jésus n'aurait pas été le fils de David, ou bien doit-on l'expliquer par le désir de détacher les chrétiens des idées juives? ¹ Il se décide pour la première explication en se fondant sur Matth. 22. 41-46 et par., où, selon l'interprétation qu'il considère comme la plus vraisemblable, « Jésus nie que le Messie doive descendre de David ». Pour M. Goguel, « on comprend malaisément qu'il ne soit pas indiqué comment elle (la question de Jésus Matth. 22. 43-44) peut être résolue du point de vue de la croyance à la descendance davidique » ². S'il en est ainsi, l'objection de Bousset ³ et de M. Bultmann ⁴ indiquée par M. Goguel lui-même ⁵ demeure : « Si Jésus avait parlé comme le disent les Synoptiques, la conception du Messie davidique n'aurait pas pu se constituer. »

Il faudrait donc admettre ou bien, avec Bousset et M. Bultmann, que ce texte est inauthentique et tardif, ou bien, avec M. Goguel, que la descendance davidique, attestée assez anciennement par Rom. 1. 3 malgré la parole de Jésus qui la niait, est « une conséquence de l'influence exercée par la dogmatique messianique juive sur le développement de la christologie chrétienne » ⁶. Comme il paraît décidément trop facile de suspecter l'authenticité de Matth. 22. 41-46 et par., c'est encore à l'opinion de M. Goguel qu'il vaudrait le mieux s'arrêter. Mais comment la soutenir valablement, si l'on songe que Paul, précisément, n'a pas fait grand usage de l'origine davidique de Jésus? Pourquoi l'aurait-il introduite dans la salutation, si lourde de sens théologique de Rom. 1. 1-7, si elle n'avait pas déjà fait partie de la plus ancienne tradition évangélique? De plus, si l'origine davidique de Jésus avait été contestable, les Pharisiens ne l'auraient-ils pas attaquée et Paul ne l'aurait-il pas mieux assurée? La brièveté de sa notice n'en est que plus significative ⁷.

Il est beaucoup plus naturel, avec M. K.-L. Schmidt ⁸, de ne pas voir dans Matth. 22. 41-46 et par. la négation de l'origine davidique du Messie. C'est une question par laquelle, à son habitude, Jésus voulait embarrasser ses interlocuteurs qui ne pouvaient encore entrer dans les secrets de Dieu.

Par ailleurs, si le messianisme davidique est passé sous silence dans l'Évangile de Jean, il est affirmé dans l'Apocalypse (5. 5; 22. 16), sous une forme à vrai dire un peu différente, mais qui ne laisse pourtant aucun doute sur l'origine davidique de Jésus. Étant données la parenté d'origine et parfois l'identité d'auteur qu'on s'est remis, à juste titre, à admettre aujourd'hui entre l'Évangile et l'Apocalypse de Jean ⁹, on ne conclura pas trop vite à un silence absolu qui d'ailleurs n'infirmait nullement le témoignage positif des Synoptiques et de Paul. Quant au silence de l'Évangile de Jean lui-même, on l'attribuera naturellement à la tendance de cet écrit qui, en général, souligne davantage la différence entre les deux alliances que la continuité qui les unit. On notera pourtant que

¹ GOGUEL, *Vie de Jésus*, p. 239.

² Id., *ibid.*

³ *Kyrios Christos*, p. 51.

⁴ *Geschichte der synoptischen Tradition*, pp. 144-146.

⁵ *Vie de Jésus*, p. 240.

⁶ Id. *ibid.*

⁷ Cf. Str.-B. III, p. 22.

⁸ Article βασιλεύς, Th. W. B. I, p. 577, note 62.

⁹ Cf. LOHMEYER, *Offenbarung*, p. 199.

Jésus est appelé « le roi d'Israël » (1. 49) et que le quatrième Evangile insiste, plus encore que les Synoptiques, sur le titre de « roi des Juifs » donné à Jésus (Jean 19. 19-22).

Jésus est le *Fils de l'Homme*, le « Barnasha » de Daniel 7. 13. Rappelons que le terme se trouve 69 fois dans les Synoptiques (38 après réduction synoptique), 13 fois dans Jean et une fois dans les Actes (7. 56). Dans les Evangiles, il est toujours placé dans la bouche de Jésus. Outre quelques passages où le contexte ne permet pas de déterminer la portée exacte de l'emploi du terme¹, on peut grouper sous trois chefs les textes évangéliques relatifs au Fils de l'Homme.

A. *Origine et destination céleste du Fils de l'Homme. Caractère eschatologique de son retour et de son jugement.*

Matth. 10. 23; 13. 37, 41; 16. 27 = Marc 8. 38 = Luc 9. 26.
 Matth. 16. 28; 19. 28; 25. 31.
 Matth. 24. 27 = Luc 17. 24.
 Matth. 24. 30 = Marc 13. 26 = Luc 21. 27.
 Matth. 24. 37 = Luc 17. 26.
 Matth. 24. 39 = Luc 17. 30.
 Matth. 24. 44 = Luc 12. 40.
 Matth. 26. 64 = Marc 14. 62 = Luc 22. 69.
 Luc 12. 8; 17. 22; 18. 8; 21. 36.
 Jean 1. 51; 3. 13; 6. 62; 3. 14; 8. 28; 12. 34; 5. 27; 6. 27; 6. 53; 12. 23; 13. 31².

B. *Souffrance, mort, et (parfois) résurrection du Fils de l'Homme.*

Matth. 12. 40 = Luc 11. 30.
 Matth. 17. 9 = Marc 9. 9.
 Matth. 17. 12 = Marc 9. 12.
 Matth. 17. 22-23 = Marc 9. 31 = Luc 9. 44.
 Matth. 20. 18-19 = Marc 10. 33-34 = Luc 18. 31-33.
 Matth. 20. 28 = Marc 10. 45.
 Matth. 26. 2.
 Matth. 26. 24 = Marc 14. 21 = Luc 22. 22.
 Matth. 26. 45 = Marc 14. 41.
 Marc 8. 31 = Luc 9. 22.
 Luc 19. 10; 22. 48; 24. 7.

C. *Puissance actuelle et liberté du Fils de l'Homme.*

Matth. 8. 20 = Luc 9. 58.
 Matth. 9. 6 = Marc 2. 10 = Luc 5. 24.
 Matth. 11. 19 = Luc 7. 34.
 Matth. 12. 8 = Marc 2. 28 = Luc 6. 5.
 Jean 9. 35.

¹ Matth. 12. 32 = Luc 12. 10, Matth. 16. 13, Luc 6. 22.

Quant à Matth. 18. 11 et Luc 9. 56, ce sont des gloses.

² Les passages de Jean montrent plus spécialement l'union de la gloire et de la croix, ainsi que le caractère présent de l'eschatologie.

La christologie primitive apparaît ainsi constituée par deux titres qui en révèlent l'essence : Jésus est d'une part le descendant et le successeur de David, d'autre part un homme céleste, transcendant, intervenant soudain dans la vie d'Israël, des nations et du cosmos tout entier, accomplissant son œuvre eschatologique avec la puissance et l'Esprit de Dieu. Dès le début de la christologie néotestamentaire apparaissent deux lignes distinctes : une ligne que nous appellerons *institutionnelle* et une ligne que nous appellerons *spirituelle*.

Les titres institutionnels

En tant que Fils de David, Jésus a part à la *royauté de David* (Marc 11. 10, Luc 1. 32, Actes 13. 23, Apoc. 3. 7). C'est ainsi qu'il est le *roi des Juifs* (Matth. 2. 2; 27. 11, 29, 37, Marc 15. 2, 9, 12, Luc 23. 3, 37, 38, Jean 18. 33, 39; 19. 3, 14, 15, 19, 21), le *roi d'Israël* (Matth. 27. 42, Marc 15. 32, Jean 1. 49; 12. 13). Il est l'héritier légal et le descendant « selon la chair » (Rom. 1. 3) de la dynastie davidique à laquelle la perpétuité a été promise. (Cf. 2 Sam. 7.)

Le même élément de continuité institutionnelle est attesté par l'emploi que les Synoptiques font des titres de Christ et de Fils de Dieu.

Le *Christ* doit naître à Bethléhem (Matth. 2. 4-6, cf. Jean 7. 42), ville de Juda, lieu d'origine de la maison de David (cf. 1 Sam. 16. 1 sqq.). Il est lui-même, en tant que Christ, descendant du « roi » David (Matth. 1. 1, 6). Le fait d'être Christ implique l'ascendance davidique (Matth. 22. 42 = Marc 12. 35 = Luc 20. 41). Il est le Christ, roi d'Israël (Marc 15. 32). On ne trouve jamais le couple Christ-Fils de l'Homme. Au contraire, le titre de Christ est visiblement distingué du titre de Fils de l'Homme. Quand Pierre a confessé que Jésus est le Christ (Matth. 16. 16 = Marc 8. 29 = Luc 9. 20), Jésus a reçu sa confession et l'a approuvée (Matth. 16. 17). Pourtant, la suite immédiate du récit montre que cette confession n'impliquait nullement, pour Pierre, la reconnaissance du Fils de l'Homme qui souffre et ressuscite (Marc 8. 31-33 = Luc 9. 22, cf. Matth. 16. 21-23). Même absence du titre de Christ dans les seconde et troisième annonces de la Passion, uniquement relatives au Fils de l'Homme (Matth. 17. 22-23 = Marc 9. 30-32 = Luc 9. 43-45, Matth. 20. 17-19 = Marc 10. 32-34 = Luc 18. 31-34). Même brusque passage du Christ au Fils de l'Homme dans les récits de la Passion que dans la première annonce. A la question du grand-prêtre : « Je t'adjure, par le Dieu vivant, de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu » (Matth. 26. 63, cf. Marc 14. 61 et Luc 22. 67), Jésus, après l'ambigu « Tu l'as dit » (Matth. 26. 64, cf. Marc 14. 62 et Luc 22. 70) en vient d'emblée à une affirmation toute différente, relative au Fils de l'Homme. Après la résurrection, certes, le titre de Christ sera lié aux faits qui sont le propre du Fils de l'Homme : la souffrance, la mort et la résurrection (cf. Luc 24. 26, 46, Actes 2. 31; 3. 18; 17. 3; 26. 23, 1 Cor. 15. 3-4). C'est, comme nous le verrons, qu'il aura reçu

un contenu nouveau, plus vaste que l'ancien titre, purement institutionnel, du Christ Fils de David. Cette notion nouvelle dominera la christologie de Paul. Mais on ne la comprend bien qu'en suivant, comme nous nous appliquerons à le faire, le processus des événements divins qui l'ont formée et dont le réceptacle est la notion purement institutionnelle du Christ Fils de David.

Le titre de *Fils de Dieu*, avant la résurrection, s'inscrit également parmi les titres institutionnels, à la suite du titre de Christ. Le couple Christ-Fils de Dieu est en effet assez fréquent dans les Évangiles (cf. Matth. 16. 16; 26. 63 = Marc 14. 61, Luc 22. 67-70, Luc 4. 41, Jean 11. 27). La distinction constatée plus haut entre le Christ et le Fils de l'Homme entraîne donc une différence identique entre Fils de Dieu et Fils de l'Homme (cf. en particulier Matth. 16. 16 et Matth. 16. 21-23, qui fait également éclater l'opposition Fils de Dieu — Fils de l'homme). Citons aussi le couple Fils de Dieu — Roi d'Israël (Matth. 27. 42-43, Jean 1. 49) et le couple Christ — Roi d'Israël, Marc 15. 32). Comme le titre de Christ, celui de Fils de Dieu recevra, après la résurrection, un contenu nouveau, plus vaste que son acception originelle. Il participera au caractère éternel, céleste, unique, du Fils de l'Homme et du Kyrios (cf. Rom. 8. 3; 8. 32, Col. 1. 13, etc., et plusieurs passages de Jean reflétant une réflexion doctrinale issue de la résurrection et de ses conséquences christologiques : Jean 1. 18; 3. 16, etc., 1 Jean 4. 9-10; 4. 14-15, etc.).

Les titres spirituels

Les titres institutionnels qui précèdent témoignent tous d'une conception statique et, si l'on peut dire, dynastique de la personne de Jésus. Jésus est le descendant de David, l'héritier d'une succession longuement préparée, d'une royauté qu'il possède de droit divin.

Nous abordons maintenant trois titres qui qualifient Jésus d'une manière toute différente. Il s'agit des titres : Fils de l'Homme, Kyrios (Seigneur) et Serviteur (de l'Éternel).

Nous les appelons spirituels, parce que tous les trois témoignent d'une conception de la personne de Jésus qui accorde une grande importance à l'intervention constante, souveraine et soudaine, de l'Esprit de Dieu¹.

Touchant le titre de *Fils de l'Homme*, on remarquera le fait caractéristique qu'il est toujours placé par les Évangiles dans la bouche de Jésus. Ceci indique déjà qu'il s'agit là non pas d'une notion statique, connue, officielle, mais d'une notion impliquant un élément de nouveauté constante, d'imprévu, de dynamisme créateur. Les trois grandes catégories de textes relatifs au Fils de l'Homme

¹ Ce point a été mis en évidence avec un rare bonheur par LOHMEYER, *Kyrios Jesus*, pp. 84-85, *Gottesknecht und Davidsohn*, p. 10.

confirment cette observation¹. Il s'agit là de la manifestation souveraine de l'activité de Dieu déployée en Jésus, soit par l'œuvre eschatologique de Jésus (textes A), soit par sa souffrance, sa mort et sa résurrection (textes B), soit par sa puissance actuelle et sa liberté à l'égard des contingences de ce monde (textes C).

Le titre de *Kyrios* atteste, lui aussi, la souveraineté miraculeuse de l'action opérée par Dieu en Jésus. « Le *Kyrios* est celui par lequel Dieu est intervenu dans le monde, sauvant et agissant. »² Cette intervention est, par excellence, la résurrection³. Le nom de *Kyrios* « conféré par Dieu (selon Philippiens 2. 5-11) désigne la totalité de la réalité divine, sa personne et son être »⁴. Il est dès lors tout naturel que ce titre ait une portée théologique beaucoup plus grande dans les Épîtres que dans les Évangiles, en d'autres termes après la résurrection qu'avant elle⁵.

Quant au titre de *Serviteur* (de l'Éternel), il est beaucoup moins fréquent dans le Nouveau Testament. On ne le trouve, *expressis verbis*, que dans cinq passages : Matth. 12. 18 (citation d'Ésaïe 42. 1), Actes 3. 13, 26; 4. 27, 30. Mais la conception qu'il implique du ministère de Jésus occupe une place plus importante dans le Nouveau Testament que ne le laisserait croire le petit nombre des passages où il est explicitement employé⁶. Ce titre, lui aussi, témoigne de l'action souveraine de Dieu en Jésus *Serviteur* (Actes 3. 13, 26), action qui n'est pas immanente à la personne du serviteur, mais dépend constamment de l'intervention vivante de Dieu. C'est pourquoi ce titre est mis en rapport avec celui de prophète (Actes 3. 22, cf. 7. 37)⁷.

Fils de David, roi des Juifs, roi d'Israël, Christ, Fils de Dieu, d'une part, Fils de l'Homme, *Kyrios* et *Serviteur*, d'autre part, n'épuisent pas les titres donnés à Jésus par le Nouveau Testament. Mais ce sont les titres les plus fréquents, ceux de la plus haute portée christologique. Ils expriment le dualisme christologique que nous développerons plus loin. Les autres titres donnés à Jésus s'inscriraient tous dans l'une ou l'autre de ces deux lignes fondamentales

¹ Cf. la liste des passages, p. 9.

² FÜRSTER, article *κύριος*, Th. W. B. III, p. 1090.

³ Id., *ibid.*, p. 1088.

⁴ LOHMEYER, *Kyrios Jesus*, p. 52.

⁵ Il faut même, avec FÜRSTER (*art. cit.*, pp. 1093-1094) distinguer nettement entre l'acception que ce titre revêt dans la plupart des passages des Évangiles où il apparaît et celle qu'il faut lui donner dans les Épîtres. Là, ce n'est, en général, qu'un titre d'honneur, analogue à celui de *διδάσκαλος*, ne comportant aucun contenu théologique particulier. Ici, il s'agit d'un terme éminemment théologique.

⁶ Les péricopes relevant du *Serviteur* sont examinées par LOHMEYER, *Gottesknecht und Davidsohn*, pp. 8-26. Cf. aussi O. CULLMANN, *Gesù, Servo di Dio* (dans la revue *Protestantismo*, 3^e année, 1948, N^o 2, pp. 49-58).

⁷ Cf. LOHMEYER, *Gottesknecht und Davidsohn*, pp. 18-21. Remarquer encore qu'il est explicitement distingué du titre de Christ qu'il implique si peu, Actes 4. 27, 30, que Pierre précise : ... *ἐπὶ τὸν ἅγιον πατέρα σου Ἰησοῦν, ὃν ἔχριστας*. Cf. HÉRING, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, p. 136, note 4.

du kérygma christologique primitif, quand ils ne reflètent pas l'union des deux lignes que nous avons déjà indiquée pour l'acception des titres de Christ et de Fils de Dieu après la résurrection. Ainsi, la notion paulinienne de second Adam, de l'homme céleste, est bien proche de celle de Fils de l'Homme dans les Évangiles¹. On rangera aussi dans les titres spirituels celui de grand-prêtre donné à Jésus par l'Épître aux Hébreux. Même intervention souveraine de Dieu se manifestant par l'obéissance du Fils (analogue à l'obéissance du Serviteur), même importance donnée à l'action de l'Esprit divin², même caractère intemporel et céleste de Jésus (cf. Hébreux 7. 1-3, 11-28). A cette même catégorie on attribuera aussi le titre de Logos, dernier aboutissement, dans le Nouveau Testament, de la ligne Fils de l'Homme - Kyrios³.

En revanche, le terme, déjà stéréotypé de *ὁ ἐρχόμενος* (celui qui vient) (Matth. 11. 3 = Luc 7. 19-20, Matth. 21. 9 = Marc 11. 9 = Luc 19. 38) viendrait s'ajouter aux titres institutionnels, puisqu'il équivaut au titre de Messie⁴.

On sait d'ailleurs qu'il ne faut pas considérer d'emblée comme un titre véritable tout nom appliqué à Jésus. Il s'agit parfois d'une simple désignation, purement formelle, n'impliquant pas, *comme telle*, de contenu christologique spécifique. Tel est le cas de l'appellation *διδάσκαλος* (maître), si fréquente dans les Évangiles⁵. Tel semble également le cas du nom de *σωτήρ* (sauveur) qui, issu sans doute de l'Ancien Testament, n'aurait jamais atteint de portée théologique s'il n'avait été bienvenu pour faire comprendre aux païens le salut donné par Dieu en Jésus-Christ⁶. Ces appellations-là — comme d'ailleurs les nombreuses images que le Christ johannique s'applique à lui-même — reçoivent tout leur contenu des autres titres christologiques qui ne désignent pas seulement formellement, mais substantiellement la personne et l'œuvre de Jésus.

Ne serait-il pas indiqué d'appeler titres *messianiques* ceux que nous avons appelés *institutionnels*? Tous ceux-ci sont en effet, indubitablement, des titres messianiques⁷ et ceci confirme la classification opérée uniquement sur la base du Nouveau Testament. Mais il n'est pas établi que certains des titres que nous avons appelés spirituels ne soient pas, eux aussi, ou n'aient pas été, à une certaine époque, des titres messianiques.

Il n'en est rien, certes, du titre de Kyrios. Le seul passage qui applique ce titre au Messie, dans toute la littérature juive, a été reconnu depuis longtemps comme une interpolation chrétienne⁸.

Mais la question est beaucoup plus compliquée et controversée pour les titres de Fils de l'Homme et de Serviteur.

¹ Cf. LOHMEYER, *Kyrios Jesus*, pp. 39-40.

² Cf. SCHRENK, article *ἀρχιερεύς*, Th. W. B. III, p. 281 et LOHMEYER, *Kyrios Jesus*, pp. 77-83. Lohmeyer remarque justement que la christologie de l'Épître aux Hébreux fusionne la notion du Fils de l'Homme avec l'idée du culte.

³ Cf. LOHMEYER, *Kyrios Jesus*, pp. 75-76.

⁴ Cf. SCHNEIDER, article *ἐρχομαι*, Th. W. B. II, pp. 666-667.

⁵ Cf. RENGSTORF, article *διδάσκαλος*, Th. W. B. II, pp. 154-155.

⁶ Cf. BOUSSET, *Kyrios Christos*, pp. 295-298. LIETZMANN, *Der Welttheiland*. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, pp. 311 sqq. BOUSSET-GRESSMANN, *Die Religion des Judentums*, pp. 225-226.

⁷ Sur le Fils de David, cf. Str.-B. I, pp. 11-13 et p. 525, II, p. 489. Sur le Fils de Dieu, cf. Str.-B. III, p. 17. Quant au titre de Christ, il n'est rien d'autre que la traduction du « Messie » hébreu ou araméen. (Cf. Jean 1. 41 et 4. 25.)

⁸ Il s'agit d'un passage du *Testament des Douze patriarches* (XII, Benjamin). (Cf. KAUTZSCH, *Pseudepigraphen*, p. 502-506.)

D'une part, les historiens ne s'accordent pas tous à refuser la dignité messianique au Fils de l'Homme de la tradition juive préchrétienne¹. D'autre part, ils ne s'accordent pas non plus sur le problème du « Messie souffrant »², plus ou moins proche du Serviteur, à l'époque du judaïsme tardif, ou même ancien³.

Quoi qu'il en soit, les partisans du « Messie souffrant » dans le judaïsme doivent admettre qu'une « désintégration » s'est produite « entre l'idée du Messie triomphant et du Messie souffrant. Unies à l'origine, ces deux notions se sont séparées »⁴. Au temps de Jésus, elles sont nettement distinctes. La question — historique — est donc de savoir si le dualisme christologique dont témoigne le Nouveau Testament offre un parallèle dans l'histoire du messianisme juif, ou si la personne de Jésus unit des notions qui ne l'avaient jamais été dans la tradition juive. Mais cette question, qui touche à l'histoire du judaïsme, est sans répercussions décisives sur la théologie du Nouveau Testament, puisque le témoignage du Nouveau Testament distingue lui-même, pour les mieux unir d'ailleurs, les deux lignes que nous avons constatées et que confirmera leur examen théologique. Seulement, en tout état de cause, on fera bien de ne pas hypothéquer d'emblée l'exposé de la christologie néotestamentaire en recourant systématiquement au terme de « messianique » pour qualifier les titres institutionnels de Jésus, à l'exclusion de ses titres spirituels. Pour cette raison aussi il convient de fonder l'exposé théologique du dualisme christologique sur le témoignage du Nouveau Testament lui-même, et non sur les hypothèses relatives au messianisme juif, sauf à recourir ensuite aux éléments de la pensée juive antérieure qui peuvent éclairer les données néotestamentaires, une fois constatées et assurées par l'exégèse interne.

§ 2. THÉOLOGIE DU DUALISME CHRISTOLOGIQUE

Le dualisme constaté à propos des titres de Jésus comporte un aspect théologique dépassant la simple titulature de Jésus. Aussi bien s'agit-il des fondements mêmes de la christologie néotestamentaire qu'expriment et dont témoignent ces titres. Sans prétendre donner un exposé complet de ces fonde-

¹ BOUSSET-GRESSMANN, *Die Religion des Judentums*, pp. 262-268, BOUSSET, *Kyrios Christos*, pp. 1-2, estiment que la figure juive du Fils de l'Homme s'est combinée avec celle du Messie dans le judaïsme déjà. HÉRING, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, pp. 75-83, estime au contraire que le Fils de l'Homme daniélique, pas plus que le Fils de l'Homme hénochien ne sont des personnages messianiques.

² Cf. par exemple : en faveur de l'hypothèse du « Messie souffrant » : JOACHIM JEREMIAS, *Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum*, H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, pp. 81 sqq. Contre cette hypothèse : DALMAN, *Der leidende und der sterbende Messias et Jesaja 53*. J. KLAUSNER, *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, Str.-B. II, pp. 282 sqq. BOUSSET-GRESSMANN, *Die Religion des Judentums*, pp. 230 sqq. J. HÉRING, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, pp. 67 sqq. P. HUMBERT, *Le Messie dans le Targum des prophètes* (*Revue de Théologie et de Philosophie*, 1911, pp. 5 sqq.), O. CULLMANN, *Gesù Servo di Dio*, pp. 50-51.

³ Dès avant l'exil, selon RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, p. 63.

⁴ RIESENFELD, *op. cit.*, p. 95.

ments, qui briserait le cadre de ce travail, nous pensons pouvoir en fixer comme suit les perspectives principales. Les diverses perspectives du contraste entre titres institutionnels et titres spirituels (comme celles que nous dégagerons ultérieurement à propos d'un contraste analogue dans l'apostolat et dans l'Eglise) sont étroitement relatives les unes aux autres. Force nous est pourtant de les distinguer pour la clarté de l'exposition. On voudra bien ne pas perdre de vue qu'elles s'impliquent mutuellement.

1. Institution et événement originels

Les titres institutionnels rendent témoignage à la *continuité* de l'œuvre divine manifestée en Jésus et ceci sous trois aspects comparables à trois cercles concentriques.

La personne de Jésus s'inscrit tout d'abord dans la continuité de l'histoire humaine, depuis Adam. Cet aspect de la personne de Jésus (avec tout ce que cela entraîne pour la portée et la compréhension de son œuvre) est mis en évidence spécialement par Luc (cf. Luc 3. 23-38). Il s'agit d'une ligne de continuité *naturelle* : la chair du Christ est reliée à la chair d'Adam¹.

Puis, la personne de Jésus s'inscrit dans la continuité de la race d'Israël, depuis Abraham (cf. Matth. 1. 1, Luc 1. 55, 73, Matth. 1. 2-17, Luc 3. 23-33). Il s'agit d'une ligne de continuité *raciale, nationale et israélite*.

Enfin, la personne de Jésus s'inscrit dans la continuité de la maison de David à laquelle la perpétuité a été promise (cf. Matth. 1. 1, 20, Luc 1. 27, 69; 2. 4, Actes 2. 29-30; 13. 22-23). Comme tel, il a part à la royauté de David (cf. Matth. 21. 9, 15, Marc 11. 10, Luc 1. 32-33, Actes 1. 6; 13. 34; 15. 16). Il s'agit ici d'une ligne de continuité *dynastique et héréditaire*. En effet, Jésus est Fils de David « selon la chair » (Rom. 1. 3).

Le témoignage rendu à Jésus par les titres spirituels est tout à l'opposé. Jésus n'est ni Kyrios, ni Fils de l'Homme, ni Serviteur en vertu de son origine naturelle, raciale, nationale, dynastique ou héréditaire. Il l'est en vertu de l'*action souveraine de Dieu* et de sa propre *obéissance*. Si Jésus est Kyrios, c'est parce que Dieu l'a élevé à cette dignité, récompensant ainsi par la résurrection l'obéissance qu'il a manifestée jusqu'à la mort (cf. Philippiens 2. 6-11², Actes 2. 36³, Hébreux 2. 6 sqq., Matth. 22. 44 = Marc 12. 36 = Luc 20. 42). S'il

¹ Cf. RENGSTORF, *Lukas*, pp. 49-50. Cette interprétation, communément admise, serait encore renforcée si, comme nous le croyons, avec F. CODET (*Saint Luc*, I, pp. 248 sqq.) et G. KUHN (*Die Geschlechtsregister bei Lukas und Matthäus*, Z. N. T. W., 1923, pp. 225 sqq.), Luc prétend donner, et donne en effet la généalogie de Jésus par Marie.

² Le « nom » mis en évidence par la répétition de l'article ne peut être que celui de Kyrios. Cf. FERSTER, article *κύριος*, Th. W. B. III, p. 1087.

³ Ici, le titre de « Christos » est déjà stéréotypé, rempli de toute la substance du Kyrios.

est Fils de l'Homme, c'est parce qu'il l'est, tout simplement. Jamais la moindre allusion ne permettrait de déduire sa dignité de *Barnasha* de son origine naturelle ou dynastique. Ceci est d'ailleurs conforme à la notion juive, pour laquelle le *Barnasha* n'est pas un Messie national, mais plonge par les deux bouts, passé et avenir, dans l'éternité¹. Quant au Serviteur, s'il est dans la lignée des prophètes israélites, ce n'est absolument pas en vertu de sa race que Dieu l'a glorifié (Actes 3. 13), mais parce qu'en lui Dieu a accompli les prophéties (Actes 4. 24-30)².

La différence entre les deux perspectives tombe sous le sens : d'une part, continuité immanente, de l'autre dynamisme transcendant. D'une part, œuvre divine déposée dans l'être de Jésus, de l'autre, œuvre divine éclatant, sans cesse à nouveau, dans les *initiatives divines* sans cesse renouvelées par Dieu et sans cesse acceptées avec obéissance par Jésus³. D'une part, « horizontalité » d'une tradition charnelle, nationale, raciale, dynastique, de l'autre, « verticalité » d'interventions divines constamment nouvelles, culminant dans la résurrection.

On pourrait être tenté de voir en cette différence un aspect du contraste entre la fidélité et la souveraineté de Dieu. Les titres institutionnels témoigneraient de la fidélité de Dieu, les titres spirituels de sa souveraineté. Mais cette systématisation ferait violence aux textes. En effet, les titres institutionnels et les péripécies afférentes montrent aussi la souveraineté de Dieu. Les généalogies de Matthieu et de Luc, par exemple, si nettement rythmées⁴, montrent tout autant la certitude souveraine avec laquelle s'accomplit le plan divin que la fidélité de Dieu à l'œuvre qu'il a commencée en Israël. D'autre part, les titres spirituels témoignent à leur manière de la fidélité de Dieu, tout autant que de sa souveraineté. L'Écriture déjà atteste le Fils de l'Homme (Marc 9. 12, Luc 18. 31, Matth. 26. 24 = Marc 14. 21 = Luc 22. 22). Ici aussi, il y a un rapport entre l'ancienne et la nouvelle alliance. De même, le Serviteur est mis en relation avec les prophètes du passé israélite (Actes 3. 22-26) et spécialement avec David le Serviteur (Luc 1. 69, Actes 4. 25)⁵.

Mais, si les titres institutionnels et les titres spirituels attestent tous deux la fidélité et la souveraineté de Dieu, ils le font de manière fort différente.

La souveraineté de Dieu, selon les titres institutionnels, est vue de manière linéaire, horizontale. C'est un dépôt que Dieu a donné en possession à l'homme, puis, plus spécialement, à Israël, puis, plus spécialement encore, à la maison

¹ Cf. LOHMEYER, *Kyrios Jesus*, p. 71 et HÉRING, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, pp. 75-83.

² Cf. LOHMEYER, *Gottesknecht und Davidsohn*, pp. 119 sqq.

³ LOHMEYER, *Kyrios Jesus*, p. 71 a fort bien vu la chose et l'a exprimée lapidairement : *Wunder des Seins — Wunder der Tat*.

⁴ Pour Matthieu 1. 2-17, rythme de quatorze (cf. SCHLATTER, *Matthäus*, p. 6), pour Luc 3. 23-38, rythme de sept (cf. KLOSTERMANN, *Lukas*, pp. 56-57).

⁵ Outre Jésus, David seul porte le titre de Serviteur, dans le Nouveau Testament.

de David, puis enfin uniquement à Jésus¹. Rien de semblable à propos des titres spirituels : la souveraineté de Dieu est ici un événement dû exclusivement à l'initiative divine. Le rapport de Jésus avec Adam est tout différent selon Luc 3. 23-38 et selon la notion paulinienne du second Adam (reprise, consciente ou inconsciente du *Barnasha*, avec, il est vrai, une dualité nouvelle entre homme terrestre et homme céleste²). Là, il s'agit d'une relation immanente, charnelle, historique, ici, d'une relation transcendante, extratemporelle.

De même, la fidélité de Dieu, selon les titres institutionnels, est liée à une ligne de continuité successorale. Mais, selon les titres spirituels, elle n'est pas liée à la nature humaine, ni aux institutions nationales et dynastiques d'Israël. Elle se produit sous l'effet de l'action immédiate de Dieu. Dieu confirme constamment, par des actes nouveaux, sa fidélité à ses promesses.

En somme, Jésus reçoit l'Esprit de Dieu de deux manières : d'une part, il le reçoit, de par son origine, *parce* qu'il est le Fils de David et le Fils de Dieu. Tel est le sens de l'effusion de l'Esprit sur lui à son baptême (Matth. 3. 16-17 = Marc 1. 10-11 = Luc 3. 22). D'autre part, il le reçoit, de par sa vocation, *pour* devenir le Serviteur, le Fils de l'Homme et le Kyrios (cf. Luc 4. 14-19, Matth. 12. 15-21, 28, Actes 10. 38³). Cet aspect prophétique de Jésus se retrouve dans plusieurs passages où l'Esprit de Dieu intervient dans sa vie comme il fondait sur Saül et sur David charismatique (Matth. 4. 1 = Marc 1. 12 = Luc 4. 1; 4. 14; 10. 21, cf. Luc 1. 17⁴). Le dualisme des titres de Jésus reproduit ainsi le dualisme que nous avons constaté ailleurs⁵ à propos de David. Jésus a reçu l'Esprit de Dieu parce qu'il est le successeur de David, roi dynastique de Juda. Mais, comme David roi d'Israël, il est serviteur et prophète parce que, sans cesse à nouveau, il reçoit l'Esprit de Dieu⁶.

¹ Ce n'est pas que Dieu abandonne sa souveraineté aux mains des pécheurs quand il la dépose dans leur nature. Il la conduit constamment. Elle passe par un chemin qualifié divinement. Elle rejette Caïn, passe par Seth, rejette Cham et Japhet, passe par Sem, etc. Mais ce qui importe ici, c'est de souligner qu'elle s'inscrit néanmoins dans une succession organique, dans une « postérité », dans une tradition, dans une ligne de continuité naturelle, nationale et dynastique.

² Cf. HÉRING, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, pp. 151 sqq.

³ Cf. LOHMEYER, *Gottesknecht und Davidsohn*, p. 10, et *Kyrios Jesus*, pp. 54-55, 84.

⁴ Dans ce dernier passage, l'Esprit prophétique d'Elie contraste avec la mention qui précède du fait que Jésus est rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère (Luc 1. 15). Même contraste entre Luc 4. 1 a et Luc 4. 1 b. Jésus est rempli de l'Esprit, mais en même temps l'Esprit fond sur lui.

⁵ Cf. notre article sur *Le dualisme Israël-Juda (Verbum caro, Vol. I (1947), N° 4)*, pp. 174-179.

⁶ Dans l'article cité note précédente, nous n'avions pas assez insisté (p. 176) sur l'aspect charismatique de David. En fait, en tant que roi de Juda, David est un *mélék*, mais en tant que roi d'Israël, il est un *nagid*.

2. Particularisme et universalisme

Les titres institutionnels témoignent du fait que la personne de Jésus, en tant que Messie, concerne *d'abord le peuple d'Israël* selon la chair.

Le Fils de David n'a été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël (Matth. 15. 21-28¹). Jésus n'envoie ses disciples qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël (Matth. 10. 5-8, cf. encore Matth. 10. 23, Actes 13. 26, Luc 1. 16; 2. 25, 34; 24. 21, Actes 2. 36; 4. 10; 5. 31). Il est le véritable souverain d'Israël et fait, comme tel, son entrée à Jérusalem (Matth. 21. 1-9 = Marc 11. 1-10 = Luc 19. 28-38 = Jean 12. 12-16; cf. aussi Luc 1. 32 sqq., 1. 54 sqq.; 2. 11; 19. 27). Il est le véritable maître du Temple (Matth. 21. 12-13 = Marc 11. 15-19 = Luc 19. 45-46²).

Les titres spirituels affirment d'emblée *l'universalité du salut* et du jugement manifestés en Jésus (cf. Philippiens 2. 9-11, Rom. 10. 12, Actes 10. 34-36, Matth. 9. 6 = Marc 2. 10 = Luc 5. 24 (sur la terre!), Matth. 25. 31-32, Luc 18. 8 (sur la terre!), Matth. 12. 18, 21, Actes 3. 25).

Cette différence ne signifie pas que les péripécies relevant des titres institutionnels refuseraient tout salut aux païens. Mais elles le présentent d'une manière autre, particulièrement visible dans la notion de foi présumée de part et d'autre.

L'histoire de la Cananéenne (Matth. 15. 21-28 = Marc 7. 24-30) est très significative à cet égard. Jésus ne supprime pas la barrière entre les païens et Israël. S'il accède à la demande de la Cananéenne, c'est par égard pour la grandeur de sa foi (Matth. 15. 28). La foi passe ainsi par-dessus la barrière, *qui subsiste*. On pourrait dire que la Cananéenne, par sa foi, fait partie de l'Israël spirituel, mais sans que les privilèges de l'Israël charnel soient le moins du monde abolis, ou encore qu'elle fait partie de l'« âme de l'Église » sans que l'exclusivisme ecclésiastique soit en aucune manière assoupli³. Même notion de la foi et de l'intégration à Israël dans le récit de la guérison du serviteur du centenaire (Matth. 8. 5-13 = Luc 7. 1-10).

Les passages relevant des titres spirituels ne conçoivent pas la foi de cette manière. Ici, la foi est uniquement l'attachement direct au Kyrios, au Fils de

¹ Le titre de Fils de David manque dans le passage parallèle de Marc 7. 24-30. Mais, d'après le genre de miracle, purement physique, que demande la Syrophénicienne, il est hors de doute que ce passage relève, dans Marc aussi, de la messianité de Jésus. Cf. N° 3 de ce paragraphe : *Physicisme et moralisme*.

² Remarquer que Matthieu et Luc n'ont pas cité la fin de l'oracle d'Ésaïe 56. 7 : une maison de prière pour les nations. Marc, ici comme souvent ailleurs, se révèle l'évangéliste des païens. Matthieu et Luc représentent une tradition certainement antérieure, de tendance plus judéo-chrétienne.

³ Cf. LOHMEYER, *Gottesknecht und Davidssohn*, pp. 70-72.

l'Homme et au Serviteur ¹ (cf. Luc 18. 8, Matth. 9. 6 = Marc 2. 10 = Luc 5. 24, Actes 5. 14; 18. 8, Jean 1. 12; 2. 23; 3. 18; 1 Jean 5. 13, etc.). Jamais dans les péripécopes relevant des titres spirituels, on ne constate que le salut dépendrait d'une intégration à l'Israël historique.

3. *Physicisme et moralisme*

Une autre différence, également typique, apparaît à propos des miracles.

Dans les péripécopes afférant à des titres institutionnels, les miracles ont une portée exclusivement *physique*. Ce sont soit des guérisons, soit des prodiges matériels. Ils portent en eux-mêmes toute leur signification. Le caractère patent du miracle suffit à l'authentifier.

Dans les péripécopes relevant des titres spirituels, les miracles ont d'emblée une portée *morale* : ils sont le signe et l'expression du pardon des péchés.

Les récits de guérison relatifs au Fils de David ne comportent jamais la mention du pardon des péchés. La foi dont il est question Matth. 9. 27-31, c'est de croire que Dieu puisse guérir, rien de plus. De même, Matth. 20. 29-34 = Marc 10. 46-52 = Luc 18. 35-43 ². De même encore Matth. 12. 23 : si la foule est étonnée et si elle demande : « N'est-ce pas là le Fils de David? », c'est parce que Jésus vient de guérir le démoniaque aveugle et muet ³.

Les œuvres du Christ en tant que tel sont toutes purement physiques. « Les aveugles recouvrent la vue, les boiteux marchent, les lépreux sont nettoyés, les sourds entendent, les morts ressuscitent et les pauvres reçoivent une bonne nouvelle » (Matth. 11. 5 = Luc 7. 22). La dernière déclaration ne doit pas s'entendre de l'évangélisation des pauvres, mais bien de leur enrichissement matériel ⁴. Ce sont des miracles matériels, qu'on peut voir et entendre (cf. Matth. 11. 4 et surtout Luc 7. 18, 21-22 a).

Les péripécopes relevant du Fils de Dieu, dans les Synoptiques, témoignent également du caractère purement physique des divers miracles qu'elles relatent.

¹ En rapprochant la foi au Serviteur de la foi au Fils de David, LOHMEYER, *Gottesknecht und Davidsohn*, pp. 71 sqq. nous paraît négliger la différence essentielle entre les deux actes de foi : l'un qui passe par-dessus la barrière sacrale et l'autre qui la considère comme abolie.

² Marc 10. 52 et Luc 18. 42 disent, il est vrai : « Ta foi t'a sauvé (σέσωκεν). » Mais tout le contexte (de même que pour Matth. 9. 22 = Marc 5. 34 = Luc 8. 48, Marc 5. 23, Matth. 14. 36 = Marc 6. 56, Luc 7. 3; 8. 36; 8. 50, Actes 4. 9; 14. 9) montre qu'il s'agit d'une guérison purement physique. Ici, σφάζω doit se traduire par « guérir ». De même Marc 3. 4 = Luc 6. 9, Matth. 8. 25; 14. 30; 27. 40 = Marc 15. 30 = Luc 23. 37, Matth. 27. 42 = Marc 15. 31 = Luc 23. 35, Luc 23. 39, Matth. 27. 49, il est toujours question du « salut » de la vie physique. En revanche, on traduira σφάζω par « sauver » (au sens moral) dans des passages comme Luc 7. 50 ou Luc 17. 19. Aussi bien le premier passage ne relate-t-il pas de guérison et le second distingue-t-il la guérison du salut. Cf. encore CREMER, *Wörterbuch der ntllichen Gräcität*, p. 871.

³ La guérison des maladies était un élément du royaume messianique attendu par les Juifs, cf. Str.-B. I, pp. 593-596.

⁴ Cf. SCHLATTER, *Matthäus*, p. 361 et Matth. 5. 5, commenté pp. 135-136.

Dans le récit de la tentation (Matth. 4. 3 = Luc 4. 3, Matth. 4. 6 = Luc 4. 9), le diable admet, à juste titre, que le fait d'être le Fils de Dieu implique la possibilité de faire des prodiges : transformer des pierres en pains, se jeter du haut du Temple sans se tuer. Mais, chose extrêmement significative, le titre de Fils de Dieu ne se trouve pas lorsque Jésus est tenté d'adorer le diable (Matth. 4. 8-10 = Luc 4. 5-8). C'est que cette tentation est spirituelle, ne relevant pas, comme telle, du Fils de Dieu. De même Matthieu 27. 40 (Fils de Dieu) = Luc 23. 37 (roi des Juifs) : le miracle réclamé de Jésus est un miracle physique : que le crucifié descende de la croix ! (cf. Matth. 27. 42-43 (roi d'Israël et Fils de Dieu) = Marc 15. 32 (Christ, roi d'Israël) = Luc 23. 35 (Christ, élu de Dieu); cf. encore Luc 23. 39 (Christ)). C'est aussi toujours à propos de guérisons physiques que les démons confessent que Jésus est le Fils de Dieu (cf. Matth. 8. 29 = Marc 5. 7 = Luc 8. 28, Marc 3. 10-11, Luc 4. 40-41¹). Sous l'effet du prodige de la marche de Jésus, puis de Pierre, sur la mer, les disciples s'écrient : « Tu es véritablement le Fils de Dieu » (Matth. 14. 33). Au spectacle du tremblement de terre et de « tout ce qui était arrivé » (allusion à Matth. 27. 51), le centenier et les gardes, épouvantés, déclarent : « Véritablement, celui-ci était le Fils de Dieu » (Matth. 27. 54²).

Un seul récit de guérison, dans les Synoptiques, relève du Fils de l'Homme : c'est la péripécie Matth. 9. 1-8 = Marc 2. 1-12 = Luc 5. 17-26. La différence entre ce récit et ceux des guérisons dues au Fils de David apparaît immédiatement : la guérison du paralytique n'est pas un prodige qui aurait son sens en lui-même. Elle a un but : manifester la puissance que possède le Fils de l'Homme de pardonner les péchés (Matth. 9. 6 = Marc 2. 10 = Luc 5. 24). Le miracle n'est pas purement physique. Il a un but moral. Il est mis en relation avec le pardon des péchés. Même relation dans le récit johannique de la guérison de l'aveugle-né (Jean 9. 1-41, texte relevant également du Fils de l'Homme, cf. Jean 9. 35-38). Le miracle a pour but de manifester un jugement, d'appeler les hommes à la décision, et de pardonner leur péché, s'ils le confessent (Jean 9. 39-41, cf. Jean 5. 27). Même relation dans les guérisons opérées par le Serviteur (Actes 3. 1-26; 4. 27-30) et le Kyrios (Actes 9. 32-35, 36-42; 14. 3), dans la délivrance miraculeuse de Paul et de Silas (Actes 16. 1-34). Ici aussi, le miracle n'a pas son sens en lui-même : il invite à la repentance, à la conversion, au salut (Actes 3. 19; 9. 35; 9. 42; 16. 31), il confirme la parole (Actes 4. 29-30), le message de la grâce (Actes 14. 3). Il éveille le sentiment du péché et invite à saisir le pardon.

¹ Cf. encore Marc 1. 24 = Luc 4. 34. Le « Saint de Dieu » confessé par le démon est aussi un titre messianique, cf. KLOSTERMANN, *Markus*, p. 20.

² Le *ὄρθος* de Marc 15. 39 se rapporte aussi aux miracles physiques accompagnant la mort de Jésus, cf. KLOSTERMANN, *Markus*, p. 187. Selon Luc 23. 47, le centenier déclare : « Certainement, cet homme était juste. » Le terme de « juste » est également messianique. Cf. SCHRENK, article *δικαιος*, Th. W. B. II, pp. 188-191.

A cette différence entre miracles purement physiques et miracles à but moral correspond une différence dans la notion du mal, de l'œuvre de Jésus et du rôle de la foi.

Dans les péripécies relevant des titres institutionnels, le mal est d'abord et décidément, un mal physique, dont l'homme est la victime. Dans les péripécies relevant des titres spirituels, le mal est d'emblée un mal moral, un péché dont l'homme est responsable. Là, l'œuvre de Jésus consiste essentiellement dans des actes de puissance, des *opera operata* qui interviennent directement et miraculeusement dans la vie des hommes et dans les éléments. Ici, l'œuvre de Jésus se manifeste essentiellement par sa parole, que des miracles éventuels ne font que confirmer et qui appelle les hommes à la repentance et à la foi. Là, le miracle suit la foi, il est la réponse du souverain Roi à la demande suppliante du sujet qui l'implore. Ici, le miracle précède la foi : il est la confirmation, par le prophète, le Serviteur, le Fils de l'Homme, le Kyrios, de la parole qui engendre la foi, il en est le signe ¹.

4. Cadre et contenu du drame rédempteur

Quoi qu'il en soit du problème, encore non résolu, du « Messie souffrant » dans le judaïsme antérieur, les titres institutionnels, avant la résurrection, contiennent-ils, selon l'exégèse interne du Nouveau Testament lui-même, la notion de la souffrance, de la mort et de la résurrection de Jésus ?

Certains passages donnent d'emblée à cette question une réponse négative. Il s'agit, par exemple, de Matth. 16. 16 = Marc 8. 29 = Luc 9. 20 (cf. Matth. 16. 21-23 = Marc 8. 31-33 = Luc 9. 22). Mais, selon d'autres passages, il semble que la passion et la mort de Jésus soient la conséquence du fait qu'il était le Christ, le roi d'Israël et le roi des Juifs. Voici les textes, tous contenus dans les récits de la Passion : Matth. 26. 63-66 = Marc 14. 61-64 = Luc 22. 67-71, Matth. 27. 11-14 = Marc 15. 2-5 = Luc 23. 2-5 = Jean 18. 33-37, Matth. 27. 37 = Marc 15. 26 = Luc 23. 38 = Jean 19. 19-22, Jean 19. 7. Au premier abord, ces textes semblent tous considérer la condamnation de Jésus comme la conséquence de sa messianité. Les passages les plus caractéristiques sont Matth. 27. 37 = Marc 15. 26 = Luc 23. 38 = Jean 19. 19-22. Le motif de la condamnation de Jésus, indiqué sur le *titulus*, est exprimé par un titre messianique. De même, selon Jean 19. 7, Jésus « doit mourir, parce qu'il s'est fait le Fils de Dieu ». Il semble légitime, dès lors, de voir le blasphème (Matth. 26. 65 = Marc 14. 64) dans la prétention messianique de Jésus comme telle.

Mais cette interprétation massive ne résiste pas à un examen plus attentif

¹ Remarquer l'importance si grande des *σημεῖα* dans l'Évangile de Jean, où les miracles servent toujours à appeler les hommes à la décision. Or, on le sait, la notion du Fils de l'Homme occupe une place de choix dans la christologie johannique.

des textes. D'abord, il n'est pas certain que l'expression *ὃ ἐλάλες* (« tu l'as dit ») (Matth. 26. 64) ne soit pas évasive, n'équivaille pas à un refus de répondre ¹. Ensuite, même si — comme nous le croyons — la réponse de Jésus selon Matth. 26. 64a doit être comprise comme aussi catégoriquement affirmative que selon Luc 22. 70b et surtout selon Marc 14. 62a, il n'en reste pas moins qu'elle est suivie d'une déclaration toute différente, relative au Fils de l'Homme ². A notre avis, Jésus a reconnu être le Christ, le Fils de Dieu ³. Pourtant, si Jésus a été condamné, ce n'est pas à cause de sa prétention messianique, mais parce qu'il a fait suivre l'aveu de sa messianité d'une déclaration relative au Fils de l'Homme, qu'il a rempli la notion traditionnelle de Messie d'un contenu nouveau (tout au moins pour les Juifs de cette époque). Et ici, nous retrouvons M. Héring : « Lui, simple mortel (et, pourrions-nous ajouter, simple Messie), s'identifie avec une Puissance céleste assise à la droite de Dieu » ⁴. Voilà le blasphème, aux yeux de Caïphe et des prêtres ⁵.

En effet, on ne comprendrait pas que la messianité de Jésus pût constituer un chef d'accusation, puisqu'une proclamation messianique, comme telle, ne revêtait, dans le judaïsme, aucun caractère blasphématoire ⁶. Tout s'éclaire si le blasphème consiste, pour Jésus, à s'être identifié au Fils de l'Homme. D'autres passages des Evangiles viennent à l'appui de cette interprétation. Jamais on ne considère comme un blasphème que Jésus soit appelé Fils de David. Mais cette accusation surgit, typiquement, dans le seul récit de guérison relevant du Fils de l'Homme (Matth. 9. 3 = Marc 2. 7 = Luc 5. 21) ⁷.

L'interprétation de la comparution devant Pilate (Matth. 27. 11-14 = Marc 15. 2-5 = Luc 23. 2-5 = Jean 18. 33-37) et de l'épisode du *titulus* (Matth. 27. 37 = Marc 15. 26 = Luc 23. 38 = Jean 19. 19-22) résulte de ce que nous venons de voir. Si le titre messianique de « roi d'Israël », ou de « roi des Juifs » constitue le chef d'accusation, c'est parce que Jésus, en le mettant en rapport avec le Fils de l'Homme, lui a donné un contenu blasphématoire qu'il ne possédait pas comme tel ⁸.

¹ C'est ce que pense HÉRING, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, pp. 112-113.

² La différence est soulignée, dans Matthieu, par *ἀλλήν* dont le sens, ici, est adversatif (Matth. 27. 64). Dans Luc, la différence est marquée par les deux réponses de Jésus (22. 68-70).

³ Nous n'abordons pas ici la question de la conscience messianique de Jésus.

⁴ HÉRING, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, p. 115.

⁵ Cf. aussi ZAHN, *Matthäus*, pp. 695-696.

⁶ Cf. GOGUEL, *Vie de Jésus* : « Le fait de se déclarer Messie ne paraît pas avoir été considéré comme un blasphème, car il n'y a aucun indice qui permette de supposer que les nombreux prétendants messianiques que les procureurs eurent à combattre, aient eu des démêlés avec le sanhédrin » (p. 495).

⁷ Typique aussi la collusion, dans une perspective à vrai dire différente, du blasphème et du Fils de l'Homme, Matth. 12. 31-32 (= Marc 3. 28-29) = Luc 12. 10.

⁸ Quant à Jean 19. 7, le titre de Fils de Dieu qu'il contient n'est plus messianique, comme dans les Synoptiques. Il est au contraire opposé au titre de Messie. (Cf. LAGRANGE, *Saint Jean*, p. 482).

Les titres institutionnels, comme tels, n'impliquent pas la passion, la mort et la résurrection de Jésus. D'ailleurs, à cette époque tout au moins, la notion d'un Messie souffrant était inconnue des Juifs, soit qu'elle n'ait jamais existé, soit qu'elle ait été oubliée ou rejetée¹. Preuve en soient d'ailleurs, dans le Nouveau Testament lui-même, des passages tels que Matth. 16. 21 sqq. = Marc 8. 31 sqq. = Luc 9. 22 sqq., Matth. 17. 22-23 = Marc 9. 30-32 = Luc 9. 43-45, Matth. 20. 17-19 = Marc 10. 32-34 = Luc 18. 31-34, Luc 24. 20 sqq., Actes 17. 3, 1 Cor. 1. 23, Gal. 5. 11².

Les titres spirituels se rapportent d'emblée à la passion, à la mort et à la résurrection de Jésus. Tel est le cas du Fils de l'Homme³. Pour le Kyrios, on citera principalement Phil. 2. 6-11 (cf. Apoc. 5. 12), Rom. 10. 9, Actes 2. 36, Hébr. 2. 6 sqq. Pour le Serviteur, on pensera aux passages qui montrent la souffrance de Jésus dans la perspective de la souffrance des prophètes de l'ancienne alliance : Actes 3. 12-26; 7. 52, Matth. 23. 34-35 = Luc 11. 49-51; Matth. 23. 37-39 = Luc 13. 34-35. De même que Dieu, dans l'ancienne alliance soutient son serviteur (Esaïe 52. 13 à 53. 12), il a ressuscité Jésus le Serviteur (Actes 3. 26) et l'a glorifié (Actes 3. 13)⁴.

Les titres institutionnels apparaissent ainsi comme délimitant un cadre dans lequel l'initiative divine vient déposer le drame du salut, attesté par les titres spirituels. Quand donc Luc (Luc 24. 26, 46, Actes 2. 31; 2. 36; 3. 18; 17. 3; 26. 23) met le titre de Christ en rapport avec la mort et la résurrection de Jésus, on n'admettra pas que ces faits soient inhérents au titre de Christ. D'ailleurs, la manière dont Luc 24. 26 et 46, par exemple, parle de la souffrance, de la mort et de la résurrection du Christ montre bien que c'est là une chose absolument incompréhensible. Le titre de Christ reçoit donc un contenu nouveau, plus vaste, plus dynamique, plus vivant, que la notion messianique traditionnelle. Ce contenu deviendra le kérygma évangélique (cf. 1 Cor. 15. 3). Le titre de Christ recevra en lui toute la substance du Fils de l'Homme, du Kyrios et du Serviteur⁵.

Constataion plus significative encore, ce caractère de « cadre » que nous avons reconnu au titre de Christ subsiste même parfois après la résurrection.

¹ Cf. Str.-B. II, pp. 274-292 et RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, pp. 82 sqq., 95 sqq.

² Jean-Baptiste (Jean 1. 29) et Siméon (Luc 2. 35) sont les premiers à attester, pour cette époque du moins, l'idée d'un Messie souffrant. Cf. Str.-B. II, p. 370.

³ Cf. la liste B, de la page 9.

⁴ Cf. LOHMEYER, *Gottesknecht und Davidsohn*, pp. 17-18, 78.

⁵ Cf. O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétiennes* : « Par sa naissance davidique, le Christ a été manifesté comme Fils de Dieu, par sa résurrection, comme « Fils de Dieu en puissance », ou, ce qui revient au même : comme « Kyrios » (p. 45). « Ce n'est pas la filialité divine qui sert à expliquer l'élévation du Kyrios ressuscité; mais c'est à partir de la dignité de Kyrios ressuscité du Christ que le chrétien du premier siècle parle de son origine divine et, plus tard, de son retour » (p. 47). Cf. aussi LOHMEYER, *Gottesknecht und Davidsohn*, p. 110.

A preuve l'étonnant passage d'Actes 2. 24 : « Dieu l'a ressuscité, il l'a délivré des affres de la mort, *parce qu'il n'était pas possible* qu'elle le retînt en sa puissance. » Quelles que puissent être les vicissitudes de son existence, le Messie ne peut mourir à jamais. La mort et la résurrection apparaissent comme un drame, certes, mais inscrit dans un cadre aussi peu dramatique que possible : l'indestructibilité foncière de la nature du Messie ¹, indestructibilité à laquelle rend témoignage le psaume messianique qui suit (Actes 2. 25-28 = Psaume 16. 8-11 ²).

Autre aspect de la différence entre le cadre et le contenu du drame rédempteur : les titres institutionnels attestent l'œuvre que Dieu fait par le moyen du Christ, les titres spirituels insistent bien davantage sur l'œuvre divine que Jésus accomplit lui-même, par l'autorité qui est la sienne propre et qui est la récompense de son obéissance. Les premiers impliquent une théologie théocentrique, les seconds une théologie christocentrique.

Les péripécies relevant du Christ, Fils de Dieu, montrent un Jésus essentiellement passif, si l'on peut dire, instrument docile de la volonté de Dieu. Il est conçu, il est enfanté (Matth. 1. 18-25, Luc 2. 1-21), il est persécuté (Matth. 2. 1-13), il est délivré (Matth. 2. 14-15, 19-23), il est baptisé (Matth. 3. 13-17 = Marc 1. 9-11 = Luc 3. 21-22, cf. Jean 1. 24-28), il est tenté (Matth. 4. 1-11 = Marc 1. 12-13 = Luc 4. 1-13), il est transfiguré (Matth. 17. 1-8 = Marc 9. 2-8 = Luc 9. 28-36), il est acclamé (Matth. 21. 9 = Marc 11. 9 = Luc 19. 38), il est jugé par les Juifs (Matth. 26. 63 = Marc 14. 61 = Luc 22. 67) et par les païens (Matth. 27. 11-14 = Marc 15. 2-5 = Luc 23. 2-5, cf. Luc 23. 6-16) ³, il est condamné (Matth. 27. 15-26 = Marc 15. 6-15 = Luc 23. 17-25), il est maltraité (Matth. 27. 27-31 = Marc 15. 16-20), il est crucifié (Matth. 27. 33-44 = Marc 15. 22-32 = Luc 23. 33-43), il est ressuscité (Actes 2. 30-32; 4. 10, etc.). En Christ, Dieu accomplit son œuvre, mais de telle sorte que Jésus, le Christ, apparaît comme l'instrument dont se sert la souveraineté divine, comme le cadre de son action.

Quelle différence si l'on considère les titres spirituels ! Dès sa résurrection, le Kyrios, le Serviteur possède la puissance et il l'exerce lui-même (cf. Phil. 2. 11, Matth. 28. 18-20 ⁴, Actes 3. 16). Et même, dès avant sa résurrection, le Fils de l'Homme apparaît comme une puissance elle-même divine et elle-même souveraine. Son œuvre et sa personne se confondent. Il domine sur le monde

¹ LOHMEYER, *Gottesknecht und Davidsohn*, p. 102.

² Cf. Str.-B. II, p. 618.

³ Noter la passivité de Jésus dans tous ces interrogatoires. Il ne parle vraiment que pour témoigner du Fils de l'Homme.

⁴ La péripécie Matth. 28. 18-20 se rapporte au Kyrios, cf. FÆRSTER, article *κύριος*, Th. W. B. III, p. 1088.

et ses contingences ¹. Son retour est un événement absolu, qui contient en lui-même toute sa portée ².

5. Institution et événement eschatologiques

Dans les Évangiles, les titres institutionnels ne sont jamais employés en rapport avec la seconde venue de Jésus. L'occasion ne manquait pourtant pas. Dans l'apocalypse synoptique, par exemple (Matth. 24. 4-36 = Marc 13. 5-37 = Luc 21. 8-36), Jésus parle bien de l'apparition de faux Christs (Matth. 24. 5, Matth. 24. 23-24 = Marc 13. 21-22), mais, dès qu'il annonce sa propre venue, il recourt au titre de Fils de l'Homme (Matth. 24. 27 (= Luc 17. 24), Matth. 24. 30 = Marc 13. 26 = Luc 21. 27, Matth. 24. 37 (= Luc 17. 26), Matth. 24. 39 (= Luc 17. 30), Matth. 24. 44 (= Luc 12. 40)).

Les titres spirituels, au contraire, servent d'emblée à témoigner du retour de Jésus. Tel est le cas de toute une série de textes relatifs au Fils de l'Homme ³. Pour le Kyrios, on citera ici Matth. 24. 42-51, cf. Luc 12. 36-47, Marc 13. 35 ⁴. Quant au Serviteur, on notera que son action est éminemment eschatologique ⁵ et que le retour du Christ-Jésus (Actes 3. 20) dépend de l'audience accordée au prophète et Serviteur.

Ces différences ne sont que le symptôme de la distinction que le Nouveau Testament établit entre l'eschatologie du Christos et l'eschatologie du Kyrios-Serviteur. Un bon exemple de cette différence sera donné, si l'on compare ⁶ Actes 1-2 avec Actes 3-4.

Selon Actes 2. 1-41 (cf. Actes 1. 1-26), Jésus, par l'envoi unique de son Esprit à la Pentecôte (Actes 2. 1-13) confirme définitivement la fondation de son Église. En donnant une fois pour toutes son Esprit aux apôtres et à ceux qui les entourent, il rend l'Église capable de continuer la tâche qu'il a commencée sur la terre ⁷. En son nom, à sa place, l'Église accomplira l'œuvre de Dieu. Les apôtres, ayant reçu l'Esprit, seront les témoins de Jésus à Jérusalem, dans toute la Judée, et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre ⁸.

¹ Cf. textes C, p. 9.

² Cf. textes A, p. 9. Aboutissement caractéristique de la théologie du Fils de l'Homme, dans l'Évangile de Jean, la résurrection y est parfois comprise comme l'œuvre de Jésus lui-même. (Cf. Jean 2. 19, 21; 10. 17-18, et ΟΕΡΚΕ, article *ἐγείρω*, Th. W. B. II, p. 334.)

³ Cf. textes A, p. 9.

⁴ La comparaison de ces divers passages, soit dans les mêmes livres, soit d'un livre à l'autre, montre que les titres de Kyrios et de Fils de l'Homme sont ici interchangeables. Le Kyrios est, déjà ici, un titre théologique, contrairement à son emploi ordinaire dans les Synoptiques.

⁵ Cf. LOHMEYER, *Gottesknecht und Davidssohn*, pp. 37-38.

⁶ Cf. LOHMEYER, *Gottesknecht und Davidssohn*, p. 103.

⁷ Cf. Actes 1. 1 : *ὅν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν*.

⁸ Actes 1. 5-8 montre que la Pentecôte d'Actes 2 est bien conçue comme un événement unique. Il est question d'un baptême. Or tout baptême, par définition, est unique. D'autre part, l'extension mondiale du témoignage dont les apôtres seront chargés montre qu'il s'agit ici d'une autorisation unique et définitive.

Après avoir fait cette promesse, Jésus monte au ciel et, selon cette conception christologique, il n'interviendra plus dans la vie de l'Eglise jusqu'à la Parousie où il viendra rétablir le royaume d'Israël (Actes 1. 6) ¹. L'Eglise constitue elle-même la communauté eschatologique déjà existante, à laquelle le Seigneur ajoute tous les jours ceux qui sont sauvés (Actes 2. 47). Elle est un organisme, une institution vivante qui croît peu à peu. Dès lors, son histoire se confondra avec l'histoire du Christ sur la terre. Quand l'Eglise progressera, le Christ progressera, jusqu'au moment où il reviendra manifester visiblement sa royauté. L'eschatologie que suppose une telle notion du don de l'Esprit à l'Eglise, de la mission de l'Eglise et du retour du Christ, marche dans le même sens que le temps : il y aura progrès jusqu'au moment où, le royaume ayant « mûri » sous l'influence de l'Esprit déposé dans l'Eglise, le Christ viendra visiblement en prendre possession.

Cette notion d'un don unique de l'Esprit se retrouve plusieurs fois dans le livre des Actes. Outre les passages relatifs à la Pentecôte (Actes 1. 5, 8; 2. 4, 17, 18, 33, 38), citons Actes 10. 44-47; 11. 15-16, où l'Esprit est donné aux païens, comme il l'a été aux Juifs. Cette effusion est conçue comme unique, témoin le rapport établi entre l'Esprit et le baptême (Actes 10. 47, cf. Actes 15. 8). Remarquer aussi l'expression typique : mentir au Saint-Esprit (Actes 5. 3), ou tenter l'Esprit du Seigneur (Actes 5. 9), par laquelle est désigné le mensonge d'Ananias à Pierre. C'est parce que Pierre est rempli de l'Esprit divin qu'en lui mentant, Ananias ment à Dieu lui-même (Actes 5. 4) ². De même Pierre et Jean apparaissent comme ceux qui, détenant l'Esprit une fois pour toutes, peuvent aussi le conférer (Actes 8. 15, 17, 18, 19).

Selon Actes 3 et 4, bien que les apôtres soient déjà « remplis de l'Esprit saint » (cf. Actes 4. 8), l'Esprit leur est pourtant donné une nouvelle fois (Actes 4. 31). Serait-ce une nouvelle Pentecôte? Non pas, car cet Esprit leur est donné en réponse à une prière précise (Actes 4. 24-30) et en vue d'une tâche précise : annoncer la parole de Dieu avec hardiesse (Actes 4. 31). L'Eglise, ici, n'est plus considérée comme la communauté eschatologique déjà existante. « Elle ne devient événement et réalité que lorsque Dieu la fonde et la crée au retour de son Serviteur Jésus. ³ » En attendant ce retour, elle est conduite par les directives, sans cesse nouvelles, de l'Esprit. Par son Esprit, le Kyrios-Serviteur déploie dans l'Eglise ses initiatives sans cesse nouvelles. L'eschatologie que suppose une telle

¹ Cf. GOGUEL, *La naissance du christianisme* : « Cette christologie (celle du christianisme jérusalémite) a deux pôles, l'un dans le passé, le ministère de Jésus prophète et guérisseur, l'autre dans l'avenir, l'œuvre messianique et rédemptrice qu'il accomplira à son retour. Entre ces deux moments, il siège au ciel à la droite de Dieu mais il semble inactif, rien n'indique qu'il intervienne dans la vie soit individuelle, soit collective de ceux qui croient et espèrent en lui » (p. 120). Oui, certes, mais M. GOGUEL nous semble ignorer l'action immanente de l'Esprit déposé dans l'Eglise à la Pentecôte.

² Sinon, quel sens cela pourrait-il avoir de mentir à Dieu, qui sait tout ?

³ LOHMEYER, *Gottesknecht und Davidsohn*, p. 104.

notion du don de l'Esprit à l'Eglise, de la mission de l'Eglise et du retour du Seigneur, marche donc dans le sens contraire au temps : le Seigneur, déjà assis sur le trône de sa gloire eschatologique, vient sans cesse à nouveau susciter son Eglise et la rendre capable de témoigner de lui. Dans cette conception, l'Eglise n'agit pas elle-même, elle rend témoignage à l'œuvre déjà complètement terminée du Kyrios. Elle est totalement suspendue à la Parousie, d'où elle reçoit, par l'anticipation des charismes spirituels sans cesse nouveaux, sa force et sa substance. La Parousie, ici, sera moins un accomplissement qu'une révélation : elle manifestera enfin l'existence, cachée jusqu'alors, de l'Eglise eschatologique du Seigneur.

Cette notion de dons constamment nouveaux de l'Esprit est également attestée par le livre des Actes. Sans cesse, l'Esprit est à l'œuvre et se manifeste par des initiatives nouvelles : Actes 13. 4; 16. 6, 7; 19. 21; 20. 22-23; 8. 39; 21. 4; 21. 11; 8. 29; 13. 2; 11. 28.

Il n'est pas faux de dire, en gros, que la première notion, celle de l'Eglise-institution eschatologique, sera celle du judéochristianisme, et que la seconde, celle de l'Eglise-événement eschatologique, sera celle du paganochristianisme.

Il faut pourtant remarquer que la notion de l'Eglise-événement eschatologique se trouve déjà dans des textes, comme Actes 3 et 4, qui se rapportent au judéochristianisme. On en conclura qu'à cet égard certaines caractéristiques du paganochristianisme se trouvent préfigurées dans le judéochristianisme primitif.

Il en va de même du problème du pneumatisme. Quand M. Goguel soutient que le pneumatisme n'a joué, dans le christianisme jérusalémite, qu'un rôle « limité et peut-être pratiquement nul »¹, il sous-estime la différence entre Actes 1 et 2 d'une part, Actes 3 et 4 de l'autre. Certes, il est juste de constater, avec lui, que les interventions de l'Esprit seront beaucoup plus nombreuses sur terrain paganochrétien. Mais on aurait tort de restreindre le pneumatisme aux interventions de l'Esprit dans la vie de l'Eglise. Il y a, nous l'avons vu, un autre pneumatisme, non pas « vertical », mais « horizontal », l'Esprit agissant dans l'Eglise non pas par des interventions constamment nouvelles, mais par le dépôt spirituel mis en elle pour toujours à la Pentecôte. En d'autres termes, à côté du pneumatisme du Kyrios, on fera bien de reconnaître un pneumatisme, fort différent, du Christos².

¹ GOGUEL, *La naissance du christianisme*, p. 116.

² Pour M. LOHMEYER, *Galiläa und Jerusalem*, pp. 95 sqq., le don de l'Esprit caractérise la notion messianique du Christos, centrée sur Jérusalem et destinée à devenir plus tard celle de Paul. En revanche, la christologie du Kyrios, centrée sur la Galilée, puis sur les *desposunoi* de Jérusalem ne connaîtrait aucun pneumatisme. Sans entrer dans la discussion de cette hypothèse, remarquons que, pour l'admettre, il faudrait reconnaître l'existence de cette communauté chrétienne primitive de Galilée dont M. Lohmeyer s'est fait le champion. Or, cette communauté galiléenne est très improbable. (Cf. GOGUEL, *La naissance du christianisme*, pp. 198-199.) De plus, en suivant M. Lohmeyer, on serait conduit à rompre l'union, si souvent attestée, par tout le Nouveau Testament, et Paul en particulier, entre le Kyrios et les initiatives constamment nouvelles de l'Esprit. (Cf. par exemple 2 Corinthiens 3. 17-18.) L'ouvrage *Galiläa und Jerusalem* contient heureusement d'autres observations, mieux fondées, dont nous ferons plus tard notre profit.

La différence entre le Christos et le Kyrios, entre l'Eglise-institution eschatologique, déjà pleinement existante, détentrice de l'Esprit, et la communauté eschatologique constituée sans cesse à nouveau par les interventions de l'Esprit et révélée seulement à la Parousie, est confirmée par la différence entre les deux notions du Royaume de Dieu que contient le Nouveau Testament. Selon certains textes, le royaume de Dieu apparaît déjà présent, appelé à se développer en vertu de la loi immanente à laquelle Dieu a soumis son évolution. Selon d'autres textes, le royaume de Dieu apparaît nettement futur, mais projetant dès maintenant sa lumière sur la destinée humaine¹. Evolution et révolution, telle apparaît sur ce point la dualité fondamentale du Nouveau Testament. Evolution et révolution qui, toutes deux, sont eschatologiques, mais de manière différente : la première prenant son origine dans le présent et tendant vers la fin, la seconde prenant son origine dans la fin et tendant vers le présent².

Tel que nous l'avons déduit des titres de Jésus, le dualisme christologique se révèle le fondement du message néotestamentaire tout entier. Ce message s'inscrit dans le cadre, préparé par Dieu lui-même, du peuple élu, de sa race, de son histoire, de ses institutions. En même temps, il rompt ce cadre par un contenu nouveau, sans pourtant que le cadre lui-même devienne caduc. Le Nouveau Testament n'a pas aboli l'Ancien. Il l'a confirmé tout en le dépassant. Il l'a dépassé, tout en le confirmant. Le caractère fondamental de la théologie chrétienne est l'unité de la révélation biblique. Cette unité, la confession de foi la plus ancienne de l'Eglise³ l'atteste en disant : *Kyrios Christos*.

¹ Cf. HÉRING, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, pp. 34-36, et littérature citée.

² En d'autres termes, aussi bien en Jésus qu'en l'Eglise, le futur est déjà accompli, mais il reste néanmoins attendu. M. W. G. KUEMMEL a le mérite d'avoir dégagé ces deux aspects, pour Jésus (*Verheissung und Erfüllung*) et pour la communauté primitive (*Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus*).

³ Cf. O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, pp. 47-51.

CHAPITRE II

L'unité du Christ

Kyrios Christos! Cette confession porte en elle le dualisme christologique tout entier, tel que nous l'avons déduit à partir des titres de Jésus. Elle porte en elle, tout autant, l'unité du Christ. En effet, la dualité christologique dont témoigne le Nouveau Testament ne compromet nullement l'unité du Christ. « Il y a un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu » (Ephés. 4. 5-6).

Comment rendre compte, théologiquement, de l'unité essentielle du Christ? Deux chemins, également larges, peuvent tenter ici le chrétien.

Pour établir l'unité du Christ, nous pourrions être tentés, devant le dualisme christologique, de subordonner l'une des deux affirmations à l'autre, de préférer, par exemple, l'institution christologique à l'événement kyriologique, ou l'événement à l'institution, ou encore de comprendre l'une des deux affirmations comme l'expression négative de l'autre, comme la face de ténèbres destinée à rendre plus éclatante la face de lumière. Etablir ainsi l'unité du Christ serait introduire arbitrairement, dans le dualisme christologique, une échelle de valeurs inspirée non pas du Nouveau Testament, mais de nos préférences, de nos craintes ou de nos préjugés d'historiens ou de théologiens confessionnels. Ce serait introduire le Oui et le Non à l'intérieur du témoignage néotestamentaire. Or, « le Fils de Dieu, Christ-Jésus, celui qui fut annoncé au milieu de vous par notre intermédiaire, (...) n'a pas été Oui et Non. Mais c'est Oui qui a été en lui. Tout ce qu'il y a en effet de promesses de Dieu, elles sont Oui en lui. C'est pourquoi aussi, par son moyen, l'Amen se dit à Dieu, pour sa gloire, par nous » (2 Cor. 1. 19-20). Institution christologique et événement kyriologique sont des éléments également positifs, entre lesquels il n'est pas permis de choisir, qu'il n'est pas permis non plus de subordonner l'un à l'autre.

Nous pourrions être tentés, aussi, de considérer les deux affirmations christologiques fondamentales comme une thèse et une antithèse et chercher à établir l'unité du Christ par leur synthèse. Mais le Nouveau Testament lui-même n'offre pas une telle synthèse, bien plus il l'interdit absolument. On ne peut « dépasser » le Fils de David et le Fils de l'Homme pour établir, au-delà du dualisme, une unité que le Nouveau Testament ne conçoit pas sans

les éléments du dualisme qui la constituent. L'unité du Christ dont témoigne le Nouveau Testament est une unité vivante, l'unité d'une personne à la fois passée, présente et future, dont nous pouvons bien fixer l'anatomie, mais dont nous ne saurions dominer l'histoire. Établir une « synthèse » arbitraire ne serait rien d'autre que prétendre s'emparer de la personne de Jésus, la réduire à l'état d'un objet d'investigation.

Est-ce à dire que nous ne puissions connaître l'unité du Christ? Non pas, mais nous ne le pouvons qu'en restant à notre place de disciples du Christ, sans prétendre nous mettre au centre du mystère de son unité vivante. Rester à notre place de disciples signifiera ne pas prétendre résoudre la dualité christologique sur le plan inférieur d'un choix arbitraire ou sur le plan supérieur d'une synthèse transcendante, mais contempler comment l'unité du Christ se manifeste dans sa dualité. Incapables d'une connaissance autre que partielle (1 Cor. 13. 9), nous ne pouvons pas résoudre la dualité. Au contraire, c'est à partir d'elle seulement que nous pouvons connaître l'unité du Christ. Nous nous placerons donc successivement dans le plan de l'institution christologique et dans le plan de l'événement kyriologique. Du plan de l'institution christologique, nous regarderons quelles perspectives s'ouvrent sur l'événement kyriologique. Du plan de l'événement kyriologique, nous regarderons quelles perspectives s'ouvrent sur l'institution christologique. Ainsi, par des perspectives latérales, si l'on peut dire, nous pourrions contempler comment se manifeste l'unité ineffable du Christ. Le chemin étroit où l'on respecte le mystère de l'unité du Vivant (Apoc. 1. 18) peut seul nous conduire à la contemplation et à la connaissance de sa Vie.

§ 1. LE CHRIST EST LE SEIGNEUR

Nous prenons place dans le plan de l'institution christologique, telle que nous l'avons décrite au chapitre précédent. Nous sommes tout entourés par les aspects divers de l'affirmation néotestamentaire : Jésus est le Christ. De ce point de vue, où nous nous tenons, nous regardons vers l'événement kyriologique pour découvrir comment le Christ est le Seigneur, comment se révèle, de ce point de vue, son unité.

1. *La conception et la naissance*

Selon le Nouveau Testament, l'institution christologique existant au moment de la conception de Jésus est constituée par l'ascendance davidique de Joseph, fils de David et héritier de la promesse faite à Abraham, puis à David et aux rois de Juda (cf. Matth. 1. 1-17). C'est Joseph qui est le porteur de la promesse

divine du Messie. Or, Jésus sera conçu *en dehors* de la succession dynastique de David (Matth. 1. 18, 20, 25, Luc 1. 34-35). Si l'on admet que l'ascendance de Jésus selon Luc (3. 23-38) se rattache à David par Marie ¹, on constatera d'une part que l'ascendance charnelle de Jésus, par Marie, n'est pas celle des rois de Juda, seuls porteurs de la promesse, d'autre part que l'héritage davidique naturel, par Nathan, ne produit pas non plus Jésus sans l'intervention du miracle de la conception virginale.

Quoi qu'il en soit, ni l'hérédité naturelle, ni les antécédents raciaux, nationaux et dynastiques n'ont le pouvoir de produire par eux-mêmes le Messie dont ils détiennent pourtant la promesse. Joseph est stérile. Jésus ne sera le Christ que parce qu'il sera, en même temps, par l'intervention du Saint-Esprit, le Seigneur souverain.

La souveraineté du Saint-Esprit sur la lignée naturelle, raciale, nationale et dynastique du Messie se marque déjà, dans la généalogie de Matthieu, par la mise en évidence, si souvent remarquée, de quatre d'entre les femmes ancêtres de Joseph : Thamar (Matth. 1. 3), Rahab (Matth. 1. 5), Ruth (Matth. 1. 5) et la « femme d'Urie » (Matth. 1. 6). Ces quatre femmes manifestent l'intervention divine déjà dans l'ascendance du Messie, soit parce qu'elles sont étrangères à la race israélite (Rahab et Ruth, peut-être aussi Thamar et la femme d'Urie ²), soit parce qu'elles manifestent la puissance de Dieu qui peut œuvrer malgré le péché des détenteurs de la promesse ³. L'intention de Matthieu est claire : ces quatre femmes sont des *typi Mariae* ⁴. En Marie se répétera une suprême fois, résumant et accomplissant toutes les autres, le miracle de l'intervention de l'Esprit de Dieu dans l'histoire d'Israël.

C'est dans cette perspective qu'on lira les déclarations de Jésus relativement à sa famille : Matth. 12. 46-50 = Marc 3. 31-35 = Luc 8. 19-21. Jésus ne renie pas sa famille, mais il déclare qu'elle ne peut prétendre avoir avec lui une relation privilégiée du seul fait qu'elle est unie à lui par la communauté de la chair. La seule relation qu'il reconnaisse, c'est celle de la foi en lui. Or sa famille, à ce moment-là du moins, n'avait pas la foi et le tenait pour un homme hors de sens (Marc 3. 21). De même Jean 2. 4 : Jésus ne renie pas sa mère, mais lui donne à entendre qu'elle ne comprend pas encore le mystère de sa mission, et la prie de le laisser faire, d'une manière qui d'ailleurs ne rompt pas toute communauté. Dans Luc 11. 27-28, il n'y a pas d'opposition absolue entre les deux macarismes. Jésus ne déclare pas que sa mère n'est pas bienheureuse (cf. d'ailleurs Luc

¹ Cf. p. 15, note 1.

² Cf. LAGRANGE, *Saint Matthieu*, p. 2.

³ A preuve l'appellation dépréciative de « femme d'Urie », rappel significatif de l'adultère de David (2 Sam. 11. 2 à 12. 25, Psaume 51. 1-2). Sur Thamar, cf. Gen. 38. 12-26. A propos de Rahab (Josué 2. 1-21; 6. 17), noter qu'Hébreux 11. 31 et Jacques 2. 25 rappellent qu'elle était une prostituée.

⁴ GROTIUS, cité par KLOSTERMANN, *Matthäus*, p. 2.

1. 41-45). Il affirme seulement que, si elle est bienheureuse, ce n'est pas parce qu'elle a enfanté Jésus, mais dans la mesure où elle écoute et garde la Parole¹. Il ne suffit pas de connaître Jésus selon la chair, il faut encore discerner en lui l'intervention de l'Esprit de Dieu, il faut connaître ses « œuvres » (cf. Jean 9. 3-4; 10. 25-38; 14. 10-12).

Jésus n'est donc pas le Christ en vertu d'un automatisme héréditaire. Il l'est en vertu de l'intervention souveraine de Dieu dès sa conception. Et la foi en lui implique la reconnaissance de cette intervention. Il est le Christ parce qu'il est le Seigneur.

2. Le ministère

Selon le Nouveau Testament, l'institution christologique impliquait que le Messie régnerait d'abord, et spécifiquement, sur les Juifs (Luc 1. 32 sqq.; 1. 54 sqq.; 2. 11; 2. 34; 2. 38; 19. 14, 27; Matth. 22. 7), à Jérusalem (Matth. 21. 5 = Jean 12. 15, Matth. 21. 9 = Marc 11. 9-10 = Luc 19. 38 = Jean 12. 13) et que ses œuvres seraient publiques, visibles (Jean 7. 3-4) dans ce *forum* christologique qu'est la Judée, centrée sur Jérusalem².

Or Jésus commence son ministère dans la Galilée « des païens » (Matth. 4. 12, 15), c'est-à-dire *en dehors* du domaine qui est spécifiquement celui du Christ, ou, tout au moins, à son extrême périphérie. Au point de vue de l'institution christologique, c'est là un fait extraordinaire dont les Évangiles relèvent le caractère absolument contraire au messianisme courant (cf. Jean 1. 46; 7. 41-42; 7. 52, Matth. 2. 23).

L'interprétation de Matth. 2. 23 est difficile et contestée. Deux questions se posent : a) le rapport établi par Matthieu entre Nazareth et *Ναζωραῖος* est-il possible? b) Comment comprendre l'accomplissement de la prophétie?

a) Certains contestent³ que *Ναζωραῖος* soit le gentilice de Nazareth. Ils s'appuient sur le fait, généralement admis, que le terme araméen (comme en témoignent les traductions syriennes) portait un tsadé et non un zain, et que le tsadé se rend en grec par un sigma et non par un zêta. D'autre part, ils invoquent l'omega, prétendument impossible à expliquer si *Ναζωραῖος* provenait de Nazareth. Combinant ces difficultés philologiques avec la mention, dans Epiphane⁴, d'une secte préchrétienne qu'il appelle les « Nasaraïoi », on a parfois admis que le terme de Matth. 2. 23 trahissait l'appartenance de Jésus à une secte préchrétienne⁵. Lidzbarski⁶ sembla confirmer cette théorie lorsqu'il

¹ Bon commentaire de CODET (*Saint Luc* II, p. 90) : « Jésus, dans sa réponse, ne nie ni n'affirme le bonheur de celle qui lui a donné le jour. Tout dépend de savoir si elle se rangera dans la classe de ceux desquels seuls il affirme le bonheur. »

² Matth. 2. 1 et 2. 5 soulignent l'importance de la Judée pour la promesse messianique du Roi des Juifs.

³ Par exemple PREUSCHEN-BAUER, p. 839, et BULTMANN, *Jesus*, p. 26.

⁴ *Adv. Haer.*, 29. 6.

⁵ Cf. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, pp. 465, 475-476, 533-534.

⁶ Cité par SCHÆDER, article *Ναζωραῖος*, Th. W. B. IV, p. 880.

mit, d'ailleurs à juste titre, le terme de *Ναζωραῖος* en rapport avec « nasoraja », terme qu'il trouvait dans les textes mandéens et qui désignait, selon lui, une secte juive préchrétienne.

Ces constructions s'avèrent fragiles. Philologiquement, on rappellera avec Lagrange¹ et Schlatter² que le zêta peut servir à rendre le tsadé, avec Schæder³ que l'oméga peut servir, tout aussi bien que l'alpha, à transcrire un schewa sémitique, même simple. D'autre part, Epiphane lui-même distingue les « Nasaraïoi » des « Nazôraïoi », ce dernier terme désignant chez lui une secte empruntant son nom aux chrétiens primitifs⁴. Enfin, des textes mandéens très clairs⁵ appliquent de toute évidence le terme de « nasoraja » aux chrétiens.

En somme, rien ne s'oppose à ce que *Ναζωραῖος* — tout comme *Ναζαρηνός* soit le gentilece de Nazareth. Quoi qu'il en soit, chaque fois que ce terme est employé dans le Nouveau Testament, il est indubitablement le synonyme de *Ναζαρηνός*⁶.

b) Comment comprendre l'accomplissement de la prophétie? Ni Nazareth ni son gentilece ne sont nommés dans l'Ancien Testament, ni dans Josèphe, ni dans le Talmud. Ou bien donc la proposition *ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται* constitue un « jeu de mots »⁷, mais lequel? Ou bien, dans la pensée de Matthieu, elle ne constitue pas une citation. Car ce serait une hypothèse toute gratuite que de l'attribuer à une prophétie perdue.

De quelle citation ou, puisqu'il s'agit « des » prophètes, de quelle notion vétér testamentaire pourrait-il s'agir? On avance deux suggestions. Il y aurait jeu de mots entre *Ναζωραῖος* et *Néser* (Esaïe 11. 1), lui-même combiné avec la notion toute voisine de *sémach* (Jér. 23. 5; 33. 15, Zach. 3. 8; 6. 12). La méthode « Al-tiqri » (« Ne lis pas ») empruntée à l'exégèse rabbinique permettait en effet de telles combinaisons⁸. Et un texte curieux⁹ semble avoir conservé le souvenir que Jésus s'appelait *Néser*. Mais Schæder remarque¹⁰ que ce jeu de mots est totalement incompréhensible en grec, langue dans laquelle Matthieu, de toute évidence, a écrit son Evangile¹¹. Il donne la préférence à une explication du jeu de mots qui le rende compréhensible à des lecteurs grecs. Il croit la trouver dans le jeu de mots *Ναζωραῖος-Ναζωραῖος* (cf. Jugés 13. 5, 7), d'autant plus qu'une ancienne tradition, attestée par Tertullien, unissait le *nazir* hébreu au *Ναζωραῖος* grec¹². Seulement ceci soulève de nouvelles difficultés. Ou bien on prend *nazir* au sens général d'élu, de prince (cf. Gen. 49. 26, Deut. 33. 16, Amos 2. 11-12), mais le jeu de mots disparaît en grec, ou bien on comprend *nazir* dans le sens technique de naziréen, mais on ne voit pas comment le terme peut s'appliquer à Jésus, qui n'a rien d'un naziréen (cf. Matth. 11. 19 = Luc 7. 34).

¹ *Saint Matthieu*, p. 38.

² *Der Evangelist Matthäus*, pp. 49-50.

³ Art. cit., Th. W. B. IV, p. 882.

⁴ Cf. SCHWEITZER, op. cit., p. 475, et LAGRANGE, *Saint Matthieu*, p. 39.

⁵ *Ginza de droite*, 184. 20 à 185. 4, cité par SCHÆDER, art. cit., Th. W. B. IV, p. 882.

⁶ *Ναζωραῖος* : Matth. 2. 23; 26. 69, v. 1.; 26. 71, Luc 18. 37, Jean 18. 5; 19. 19, Actes 2. 22; 3. 6; 4. 10; 6. 14; 22. 8; 24. 5; 26. 9. *Ναζαρηνός* : Marc 1. 24; 10. 47; 14. 67; 16. 6, Luc 4. 34; 24. 19. (D'après le texte de Nestlé. Pour plusieurs de ces passages, les manuscrits varient.)

⁷ LOISY, *Evangiles synoptiques*, I, p. 375.

⁸ Str.-B. I, pp. 92-96.

⁹ *Traité Sanhédrin*, 43 a, cité Str.-B. I, p. 95, N° 4, cf. Str.-B. II, p. 417.

¹⁰ Art. cit., Th. W. B. IV, p. 883.

¹¹ Cf. JUELICHER, *Einführung in das N. T.*, p. 281.

¹² SCHÆDER, art. cit., Th. W. B. IV, p. 879, note 1.

Aucune de ces interprétations n'étant satisfaisante, on admettra¹ qu'il n'y a pas de citation à proprement parler, mais que la phrase a une portée explicative : en effet, il devait être appelé nazaréen (allusion au surnom qu'en fait les Juifs donnèrent à Jésus et aux chrétiens, cf. Actes 24. 5). Cette chose extraordinaire : un Christ nazaréen, Matthieu la considère comme déjà prophétisée dans l'Ancien Testament. L'ensemble du témoignage prophétique, selon lui, atteste déjà que le Christ commencera son ministère tout ailleurs que dans le domaine sacré de Juda et de Jérusalem, détenteur pourtant des promesses divines. L'humilité de cette résidence marque comment Jésus accomplit les prophéties relatives à l'humilité du serviteur promis.

La Galilée, Nazareth, ne sont pas seulement, dans les Evangiles, de simples désignations géographiques. Ces lieux ont une portée théologique. Ils marquent le caractère profondément « inofficiel » de Jésus, la manière souveraine et si peu classique dont il est le Messie promis. De là l'importance de la mention de la Galilée et de Nazareth dans les récits de la Passion (Matth. 26. 69 = Marc 14. 67, Luc 23. 6, Marc 14. 70 = Luc 22. 59, Matth. 26. 71, Jean 18. 5, 7). Selon les normes de l'institution christologique, il est extraordinaire, il est plaisant qu'un Galiléen, issu de Nazareth, prétende être le Messie. Jean l'a souligné, en faisant figurer le titre de Nazaréen sur le *titulus* (Jean 19. 19). Nous avons déjà remarqué que la prétention messianique de Jésus, à elle seule, n'aurait pas été une raison de le condamner. S'il a été condamné, c'est parce qu'il s'identifiait avec le Fils de l'Homme, puissance céleste assise à la droite de Dieu. Mais c'est aussi, comme nous le voyons ici, parce que son humilité galiléenne ne semblait nullement correspondre à la gloire messianique à laquelle il prétendait. Ce n'est pas comme Messie, mais bien comme Messie galiléen qu'il a été condamné.

D'autre part, à la publicité réclamée des œuvres du Messie, Jésus oppose le célèbre « secret » messianique, si souvent remarqué. Ce qui l'a moins été, c'est que ce secret caractérise précisément le ministère de Galilée.

Plusieurs fois, Jésus chasse les démons, parce que ceux-ci l'avaient reconnu (Marc 1. 23-25 = Luc 4. 33-35, Marc 1. 34 = Luc 4. 41, Marc 3. 12; 5. 19 = Luc 8. 39², Matth. 9. 30). Ou encore Jésus interdit à ses disciples de dire qu'il est le Christ (Matth. 16. 20 = Marc 8. 30 = Luc 9. 21, cf. Matth. 17. 9 = Marc 9. 9). Tous ces passages se rapportent au ministère de Galilée.

Combien il en va autrement du ministère jérusalémite ! Les péripécies qui s'y rapportent ne contiennent jamais la recommandation du secret. Au contraire, dans la seule guérison jérusalémite, selon les Synoptiques (Matth. 21. 14), Jésus encourage les enfants qui confessent sa messianité (Matth. 21. 15-16).

¹ Avec ZAHN, *Matthäus*, p. 111-117, et LAGRANGE, *Saint Matthieu*, p. 39.

² Bon et bref commentaire de ce dernier passage dans BOUSSET, *Kyrios Christos*, p. 80, note 3 : « Retourne chez toi et ne le raconte qu'aux tiens. »

Aussi bien, dès le début, le secret était-il la marque du ministère galiléen de Jésus de Nazareth. Sa messianité ne serait authentique que si elle se manifestait dans le mystère scandaleux du Serviteur et du Fils de l'Homme œuvrant inconnu dans la Galilée des Gentils ¹.

Ainsi, selon les Evangiles, Jésus est le Christ précisément parce qu'il commence son œuvre *en dehors* de l'institution christologique traditionnelle. Cette disposition étonnante, ce scandale ne tient pas à quelque volonté arbitraire de Jésus, mais à la volonté souveraine de Dieu. C'est Dieu lui-même qui envoie Jésus à Nazareth dès son enfance (cf. Matth. 2. 19-23).

3. La passion et la mort

Selon le Nouveau Testament, l'institution christologique implique que Jésus doit régner à Jérusalem, comme successeur de David (cf. Matth. 21. 5 = Jean 12. 15, Matth. 21. 9 = Marc 11. 9-10 = Luc 19. 38 = Jean 12. 13). Or, c'est précisément *en dehors* de l'institution christologique que Jésus constitue son œuvre et qu'il est reconnu, malgré le secret dont il s'entoure. Dès qu'il prend sa place dans l'institution christologique, il va au-devant du mépris, de la condamnation et de la mort. Ici aussi, la comparaison entre le ministère de Jésus en Galilée et à Jérusalem est très significative.

L'idylle galiléenne de Renan n'est pas entièrement imputable à l'imagination douceuse du romantique breton. Les textes évangéliques témoignent du succès de Jésus, pendant cette période de son ministère. Et ils attestent à nouveau l'importance théologique de la Galilée pour la compréhension de l'œuvre de Jésus tout entière.

Pendant tout le ministère de Galilée, selon les Synoptiques, de même que pendant le voyage de Galilée à Jérusalem, selon Luc, le peuple (*ὄχλος, ὄχλοι*) ne se montre jamais hostile. C'est le bon peuple évangélique et généreux de Lamennais. Le peuple dont Jésus a pitié (Matth. 9. 36, Matth. 14. 14 = Marc 6. 34, Matth. 15. 32 = Marc 8. 2), le peuple qui se presse autour de lui (Matth. 13. 2 = Marc 4. 1 = Luc 8. 4, Marc 2. 4 = Luc 5. 19, Marc 3. 9; 3. 32 = Luc 8. 19, Luc 19. 3, Marc 2. 13; 3. 20, Matth. 4. 25; 8. 1, Matth. 19. 2 = Marc 10. 1, etc.), le peuple qui est saisi, en face de Jésus, d'un sentiment de stupeur mêlée d'admiration (Matth. 7. 28; 9. 8; 9. 33; 12. 23, Luc 11. 14, etc.).

L'attitude du peuple changera pendant le ministère en Judée et à Jérusalem. Certes, le peuple acclame encore Jésus aux Rameaux (Matth. 21. 8; 21. 11), il l'écoute encore avec plaisir (Marc 12. 37), les chefs israélites ont encore lieu de le craindre au cas où ils s'opposeraient à Jésus (Matth. 21. 26 = Marc 11. 32,

¹ Bon commentaire dans ZAHN, *Matthäus*, pp. 116-117. Sur le secret du Fils de l'Homme et du Serviteur, cf. aussi LOHMEYER, *Gottesknecht und Davidsohn*, pp. 17, 73, 81, 111-112, et *Galiläa und Jerusalem*, pp. 40-41.

Matth. 21. 46 = Marc 12. 12¹). Mais, de plus en plus, le peuple cède à l'influence des chefs des prêtres (Matth. 26. 55, Luc 23. 4). Il réclamera Barrabas (Matth. 27. 20 = Marc 15. 11, Marc 15. 15). Après l'exécution de Jésus, il témoigne de sa culpabilité (Luc 23. 48). En Judée et à Jérusalem le peuple n'est plus le spectateur admiratif de Jésus, il devient de plus en plus son ennemi déclaré, l'allié des chefs des prêtres, des scribes et des pharisiens.

Ce n'est là qu'un des nombreux traits marquant la différence, à propos de la passion et de la mort de Jésus, entre la Galilée et Jérusalem. M. Lohmeyer en a finement noté une quantité d'autres².

La Galilée est le pays sacré de l'évangile, le palladium de son accomplissement eschatologique. Elle est le lieu où Jésus a choisi les Douze, où Pierre a confessé sa foi, le pays de la transfiguration, où Jésus a rencontré l'admiration croyante de beaucoup d'hommes (cf. Matth. 15. 27-28 = Marc 7. 28-29, Mat. 15. 31 = Marc 7. 37, Jean 4. 45)³.

Au contraire, la Judée et Jérusalem apparaissent comme le lieu du péché et de la mort, où Jésus sera livré aux mains des pécheurs (Matth. 16. 21, Matth. 20. 17-19 = Marc 10. 32-34 = Luc 18. 31-34). Jean, particulièrement, met en évidence le caractère pécheur de cette ville et des Juifs, opposés aux Galiléens (Jean 4. 45). Jérusalem et les Juifs, c'est le « monde » (Jean 7. 2-4), avec tout ce que ce terme signifie pour Jean : monde hostile, incrédule et pécheur (cf. Jean 5. 10-47; 6. 41-65; 7. 25-44; 8. 12-59; 9. 13-41; 12. 37-50).

Il y a donc une double rupture entre l'institution christologique et l'événement par lequel Jésus se révèle le Seigneur. Non seulement le Christ manifeste sa gloire et rencontre la foi *en dehors* de l'institution christologique, mais encore, dès qu'il entre dans l'institution christologique, dans la Judée, dans Jérusalem, au milieu des Juifs, il rencontre le péché, l'hostilité, l'incrédulité et la mort. Il n'est le Christ qu'en manifestant sa gloire, mais en Galilée (cf. Jean 2. 11; 4. 54). Il n'est le Christ qu'en étant, à Jérusalem, le roi couvert de blessures.

¹ Le parallèle de Luc, pour ces deux derniers passages (Luc 20. 6 et 20. 19) porte le terme sacré de *λαός*, beaucoup plus fréquent dans Luc et les Actes que partout ailleurs.

² Cf. LOHMEYER, *Galiläa und Jerusalem*, pp. 25-46. On regrette, ici aussi, que M. Lohmeyer ait bâti sur les faits qu'il constate si justement sa théorie d'une Galilée chrétienne dès les origines. C'est, à notre avis, méconnaître complètement le caractère purement eschatologique de l'évangélisation de la Galilée et de la foi des Galiléens. Pas plus que le jeune homme de Naïn (Luc 7. 11-17), la fille de Jaïrus (Matth. 9. 18-26 = Marc 5. 21-43 = Luc 8. 40-56) et que Lazare (Jean 11. 1-46) n'ont été gratifiés d'une vie définitive, par leur résurrection, l'évangélisation de la Galilée n'a eu de conséquences historiques définitives. Il s'agit, dans un cas comme dans l'autre, d'événements eschatologiques portant toute leur signification en eux-mêmes, mais n'inaugurant pas un état historique durable.

³ Sur l'opposition rencontrée par Jésus en Galilée, cf. LOHMEYER, *Galiläa und Jerusalem*, pp. 32-33. Cette opposition provient exclusivement soit des pharisiens et des scribes (venus de Jérusalem, Marc. 3. 22, Matth. 15. 1 = Marc 7. 1), soit de la famille et des compatriotes nazaréens de Jésus qui réclament des miracles à titre de privilèges spéciaux (Luc 4. 23-30) sans pourtant que leur opposition provienne d'une incrédulité foncière (Luc 4. 21-22).

4. La résurrection

Selon les Évangiles, Jésus apparut ressuscité en deux endroits différents : à Jérusalem et dans les environs, d'une part, en Galilée, d'autre part.

Les apparitions jérusalémites sont attestées par Luc (Luc 24. 13-53 et Actes 1. 1 à 2. 41) et par Jean (Jean 20. 1-31), les apparitions galiléennes sont attestées par Matthieu (28. 1-20), par Marc (16. 1-8) et par Jean (21. 1-25) ¹.

Les apparitions jérusalémites sont conformes à l'institution christologique, telle que nous l'avons constatée par ailleurs dans le Nouveau Testament. Elles possèdent en effet les cinq caractères suivants :

a) La résurrection est la preuve qu'il n'était pas possible que la mort retînt Jésus en sa puissance (Actes 2. 24). De là l'importance accordée par Luc et Jean à l'identité de Jésus, attestant la réalité indubitable de sa résurrection. Le Ressuscité est bien le même que celui que les disciples ont connu (Luc 24. 31-32, 38-40, Actes 1. 3, Jean 20. 20, 26-29).

b) La résurrection est la démonstration de l'accomplissement de l'Écriture (Luc 24. 26-27, 32, 44-46, Actes 2. 25-31, Jean 20. 9).

c) La résurrection est suivie de l'Ascension. Jésus entre dans un nouvel état, celui de la gloire, il a terminé son œuvre, il se sépare de ses disciples et remonte auprès de son Père (Luc 24. 51, Actes 1. 9, Jean 20. 17).

d) Pour suppléer à son absence, il promet l'envoi de son Esprit (Luc 24. 49, Actes 1. 5, 8) qu'il accorde en effet, peu de jours plus tard (Actes 2. 1 sqq.) ².

e) L'œuvre eschatologique qui s'accomplira dans l'Église sous l'influence de l'Esprit qui lui est donné une fois pour toutes a pour point de départ Jérusalem (Luc 24. 47). De Jérusalem, elle s'étendra à la Judée, à la Samarie, jusqu'aux extrémités de la terre (Actes 1. 8). Elle concerne d'abord Israël, qui en forme le centre.

Les apparitions galiléennes ont, au contraire, les caractères de ce que nous avons défini comme l'événement kyriologique.

a) La foi au Kyrios ressuscité ne se fonde pas sur des faits historiques, mais sur l'apparition soudaine, eschatologique, du Ressuscité. Mais le miracle ne cause pas automatiquement la foi. On peut encore douter, même après l'apparition du Kyrios ressuscité. Témoin la très caractéristique mention de Matthieu : *oi ôs êdiorasan* (Matth. 28. 17) ³. Ceci correspond au caractère moral que

¹ Paul (1 Cor. 15. 3-8) ne raconte pas les apparitions. Il en fait simplement le compte, sans indiquer les lieux où elles se produisirent.

² Malgré le problème exégétique que pose Jean 20. 22, la notion johannique de l'envoi de l'Esprit ne diffère pas de celle de Luc, cf. Jean 14. 16, 26; 16. 7, 13. Avec saint Augustin, *De Trinitate*, IV, cité par LAGRANGE (*Saint Jean*, p. 515), on interprétera Jean 20. 22 : *Flatus ille corporeus substantia Spiritus sancti non fuit, sed demonstratio per congruam significationem non tantum a Patre, sed etiam a Filio procedere Spiritum sanctum.*

³ Cf. GOGUEL, *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif*, pp. 278-280.

nous avons reconnu aux miracles, selon les titres spirituels : le miracle appelle la réponse de l'homme, sans rien lui enlever de sa responsabilité. Ou bien donc on confesse d'emblée le Seigneur ressuscité, on le reconnaît d'emblée (cf. Jean 21. 7, 12), ou bien on ne le connaît pas. L'élément d'identité entre le Jésus d'avant la résurrection et le Ressuscité ne constitue pas ici une démonstration probante.

b) La résurrection n'est mise nulle part en rapport avec l'Écriture. Elle s'atteste elle-même de manière suffisante.

c) Par la résurrection, Jésus prend place d'emblée à la droite de Dieu. Résurrection et Ascension ne font qu'un.

d) Dès sa résurrection, le Kyrios promet sa présence constante aux siens (Matth. 28. 20). Il les conduira constamment du haut du ciel¹.

e) L'œuvre du témoignage s'applique d'emblée à toutes les nations (Matth. 28. 19), sans qu'Israël soit spécialement mentionné. Mais ce témoignage est différent de celui confié à l'Église selon les récits jérusalémites. Il s'agissait là de la longue œuvre eschatologique de l'extension de l'Église, opérée grâce au Saint-Esprit donné une fois pour toutes. Ici, il s'agit de témoigner du fait que, déjà maintenant, et jusqu'à la Parousie, il ne se produira plus rien de nouveau, d'attester uniquement que Jésus règne, en attendant son retour qui ne fera que dévoiler un état de fait existant dès sa résurrection, de rester docile aux inspirations qu'il envoie du haut de son éternité.

En d'autres termes, la seigneurie du Christ, absolue, souveraine, définitive, éternelle, se manifeste en dehors des apparitions jérusalémites : dans les apparitions galiléennes. En d'autres termes encore, le Christ n'est le Seigneur qu'*en dehors* de l'institution christologique : dans l'événement kyriologique de Galilée, qui en rompt le cadre, qui en dépasse les limites, qui en anticipe le développement, de toute l'anticipation dont l'éternité anticipe le temps.

§ 2. LE SEIGNEUR EST LE CHRIST

Nous prenons maintenant place dans le plan de l'événement kyriologique. Nous regardons vers l'institution christologique et nous découvrons comment le Seigneur est le Christ, comment, de ce point de vue, se révèle son unité.

¹ On ne comprend pas comment M. LOHMEYER, *Galiläa und Jerusalem*, p. 23, peut admettre que l'Esprit soit absent de la christologie du Kyrios. Comment Jésus serait-il avec les siens jusqu'à la fin du monde, si ce n'est par son Esprit ? A vrai dire, il s'agit alors non plus d'une Pentecôte unique, mais d'inspirations sans cesse renouvelées.

1. *La conception et la naissance*

Jésus est conçu, nous l'avons vu, en dehors de l'institution christologique de la succession dynastique de David.

Mais il naît à l'intérieur de l'institution christologique¹. Il faut accorder autant d'importance à sa naissance davidique qu'à sa conception extradavidique. En effet, sa naissance à l'intérieur de la succession dynastique des rois de Juda n'est pas due au hasard : elle est voulue de Dieu. C'est Dieu lui-même, qui, envoyant son ange, dissuade Joseph de renvoyer Marie (Matth. 1. 18-21). L'événement de la conception virginale, dans le sein de Marie qui ne participe pas aux promesses de la royauté davidique, ne trouve donc son accomplissement que dans l'institution christologique. Pour être le Seigneur, il fallait que Jésus fût le Christ. En envoyant son ange, Dieu a pour but d'« enter » la vie de Jésus, déjà existante, mais encore à naître sur la lignée héréditaire des successeurs légitimes de David. Jésus participera dès lors à la plénitude des promesses dont Joseph est le porteur suprême, mais stérile. Il ne sera pas quelque Seigneur tombé du ciel dans le sein de Marie, quelque enfant miraculeux jeté comme un bolide sur la terre des hommes : il sera l'héritier (cf. Matth. 21. 38 = Marc 12. 7 = Luc 20. 14).

Il trouve son accomplissement dans l'institution christologique. Mais, du même coup, il la valorise. Il est le « un » créateur placé par Dieu devant la longue suite des zéros d'une promesse impuissante à se réaliser elle-même, à se porter elle-même à son accomplissement. Mais le chiffre total de la richesse de Jésus est d'autant plus grand que les zéros sont plus nombreux. D'un seul coup, voilà confirmées, accomplies, réalisées les existences successives des porteurs de la promesse, d'Adam à Joseph, par Abraham, David et Salomon. En même temps, voilà toute la richesse des alliances successives, de Noé à Abraham et d'Abraham à David, données à Jésus qui y trouve son ascendance, c'est-à-dire son histoire².

Mais, si l'événement de la conception virginale trouve son accomplissement dans l'institution christologique, il ne s'y répète pas. Joseph ne connaît pas Marie (Matth. 1. 25). Il ne consacre pas, par l'union charnelle, la messianité de Jésus. Le mariage de Joseph et de Marie n'a pas pour but de « reconsacrer » Jésus, mais d'enter sa seigneurie miraculeuse sur la lignée davidique³. Le rôle

¹ HOFMANN, *Weissagung und Erfüllung*, II, pp. 46 sqq., a bien dégagé la portée théologique de la naissance de Jésus à l'intérieur de la succession davidique.

² Cf. notre article *Note exégétique sur Matthieu 1. 1a* dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1942, pp. 56 sqq.

³ Il nous paraît dès lors conforme à la pensée du Nouveau Testament d'admettre, comme d'ailleurs les Réformateurs, la chasteté perpétuelle de Marie. Du moins, c'est, à notre sens, le témoignage explicite de Luc. Cf. LOISY, *Les Evangiles synoptiques*, pp. 290, sqq.

tout passif de Joseph témoigne bien du fait qu'il n'y a pas répétition du miracle, ni même « consécration » du miracle à l'intérieur de l'institution christologique. Il y a simplement reconnaissance du miracle. Joseph, d'abord exclu du mystère de la conception virginale, ne sera tiré de son embarras que par une révélation divine. Mais cette révélation — ceci encore est caractéristique — lui est faite en songe (Matth. 1. 20, cf. Matth. 2. 12, 13, 19, 22). Joseph est inférieur à Moïse, le seul à qui Dieu se soit donné à connaître directement (Nombres 12. 6-8). Il n'a même pas la puissance de choisir lui-même le nom de l'enfant. C'est l'ange qui le lui prescrit (Matth. 1. 21).

L'événement de la conception virginale subsiste donc, dans tout son caractère libre et souverain. Mais il trouve dans l'institution christologique la référence préparée par Dieu pour authentifier la messianité du Seigneur et donner à sa seigneurie l'histoire concrète que Dieu a préparée pour qu'elle s'y manifeste.

2. *Le ministère*

Après avoir commencé son ministère en dehors de l'institution christologique, Jésus le continuera et le terminera en entrant en elle.

Le texte capital est ici l'entrée de Jésus à Jérusalem aux Rameaux (Matth. 21. 1-9 = Marc 11. 1-10 = Luc 19. 28-38 = Jean 12. 12-19). Cette entrée a le caractère d'une intronisation messianique. On acclame Jésus, Fils de David (Matth. 21. 9), le roi (Luc 19. 38) qui vient inaugurer le règne de David, père d'Israël (Marc 11. 10). Luc donne à entendre que ceux qui acclament Jésus sont les disciples qui l'accompagnent, donc des Galiléens (Luc 19. 39¹). L'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem est ainsi le fruit de son activité prophétique en Galilée².

A maintes reprises, dans le ministère galiléen, et, selon Luc, dans le voyage de Galilée à Jérusalem, cette dernière ville apparaît comme le but mystérieux de Jésus, le point d'attraction où il trouvera tout ensemble la croix et la gloire (cf. Matth. 16. 21). La troisième annonce de la Passion, selon Marc, est particulièrement dramatique : « Ils étaient en chemin, montant à Jérusalem, et Jésus marchait devant eux, et ils étaient troublés, et ceux qui suivaient étaient saisis de crainte. Et Jésus, prenant à nouveau les Douze avec lui, commença à leur dire ce qui devait lui arriver... » (Marc 10. 32). En Galilée déjà, Jésus révèle aux Douze qu'il doit souffrir à Jérusalem. De manière générale, c'est Luc qui a le plus insisté sur cette sombre attirance de Jérusalem (cf. Luc 9. 31; 9. 51, 53; 13. 22; 17. 11). C'est lui qui nous atteste « qu'il ne convient pas qu'un prophète périsse hors de Jérusalem » (Luc 13. 33). Plus encore que Matthieu (Matth. 23. 37-39 = Luc 13. 34-35), il marque la sollicitude de Jésus pour

¹ Cf. GOGUEL, *Vie de Jésus*, p. 395.

² Cf. ZAHN, *Matthäus*, p. 613.

Jérusalem (Luc 21. 20, 24; 23. 28¹), sa souveraineté sur elle (Luc 19. 11-28).

Le Fils de l'Homme de Galilée doit souffrir, mourir et ressusciter à Jérusalem. C'est seulement en entrant dans l'institution christologique, en prenant sa place de Messie qu'il accomplira sa mission de Fils de l'Homme et qu'il révélera, à Jérusalem, le secret dont il s'entourait en Galilée. A preuve l'encouragement qu'il donne, aux Rameaux, à ceux qui l'acclament (Luc 19. 39-40, Matth. 21. 15-16), contrastant si visiblement avec le secret réclamé en Galilée². Tout ce qu'il a tenu secret en Galilée est destiné à être prêché sur les toits (Matth. 10. 26-27 = Luc 12. 2-3, cf. Marc 4. 22 = Luc 8. 17).

Jérusalem, le Temple, le trône messianique, autant d'éléments nécessaires, autant d'institutions divinement fondées pour révéler le secret du Fils de l'Homme.

L'œuvre du Fils de l'Homme, constituée en Galilée, n'est d'ailleurs pas modifiée, mais accomplie et révélée par les institutions jérusalémites. Ces institutions ne sont pas un carcan mis au Seigneur Jésus, elles ne le domestiquent pas, elles le révèlent. Il n'y a pas de contradiction entre la promesse divine reposant sur la « fille de Sion » (Matth. 21. 5, Jean 12. 15) et l'événement divin manifesté dans le Fils de l'Homme. Le Fils de l'Homme ne cesse pas d'être lui-même, intégralement, quand il prend visiblement sa place de Messie, révélant à la fois ce qu'est le Messie et ce qu'est le Fils de l'Homme, révélant ce qu'est le Fils de l'Homme en étant le Messie, et ce qu'est le Messie en étant le Fils de l'Homme.

De cette relation découle le droit divin dont il s'autorise pour purifier le Temple (Matth. 21. 12-13 = Marc 11. 15-17 = Luc 19. 45-46, cf. Jean 2. 13-17). Le Temple est son propre domaine (cf. surtout Marc 11. 16, Jean 2. 16-17). Il a le droit de le purifier parce qu'il est le Messie; il en a le pouvoir parce qu'il est le Fils de l'Homme. La souveraineté galiléenne du Fils de l'Homme subsiste donc à Jérusalem. Mais elle trouve dans les institutions christologiques de Jérusalem le point d'application préparé par Dieu, la référence publique destinée à divulguer le secret du Fils de l'Homme, la tribune d'officialité divine dévoilant l'incognito de Jésus.

3. *La passion et la mort*

Jésus, avons-nous vu, manifeste sa gloire et rencontre la foi en dehors de l'institution christologique. Mais dès qu'il entre en elle, il rencontre le péché, l'hostilité, l'incrédulité et la mort. C'est pourtant à l'intérieur de l'institution christologique que se dévoilent pleinement le secret, l'unicité et la puissance souveraine de sa seigneurie.

¹ Cf. LOHMEYER, *Galiläa und Jerusalem*, pp. 41 sqq.

² Cf. ZAHN, *Matthäus*, p. 613.

Que serait, en effet, le Fils de l'Homme s'il ne prenait visiblement la place du Christ? L'un quelconque de ces personnages miraculeux dont l'histoire des religions est si riche, qui paraissent soudain, souffrent, meurent, et ressuscitent, expressions sans cesse renouvelées d'un mythe idéal et abstrait. En occupant sa place de Messie, le Fils de l'Homme prend son inscription dans l'histoire qualifiée que Dieu a constituée en Israël. Celui qui va souffrir, mourir et, plus tard, ressusciter est le Christ d'Israël.

Ceci nous permet de comprendre pourquoi les titres institutionnels ont aussi leur importance dans les récits de la Passion (Roi des Juifs : Matth. 27. 11, 29, 37, Marc 15. 2, 9, 12, Luc 23. 3, 37, 38, Jean 18. 33, 39; 19. 3, 14, 15, 19, 21; Roi d'Israël : Matth. 27. 42, Marc 15. 32; Christ : Matth. 26. 63, Marc 14. 61; 15. 32, Luc 22. 67; Fils de Dieu : Matth. 26. 63, Marc 14. 61, Luc 22. 70, Matth. 27. 43). Les Evangélistes insistent sur la messianité de Jésus non pour indiquer (nous l'avons déjà vu) que la messianité de Jésus aurait été le motif de sa condamnation, mais pour attester que la passion et la mort du Fils de l'Homme sont rapportées au Messie d'Israël, s'accomplissent en lui et prennent ainsi toute leur portée. En entrant dans l'institution christologique, le Fils de l'Homme accomplit sa mission : il vient démontrer qu'il est bien l'accomplissement des promesses de Dieu faites à Israël, qu'il est bien le Christ, que sa mission concerne bien Israël au premier chef. Mais, en même temps, il montre ce qu'est le Christ. Il donne à l'institution christologique son contenu véritable¹. Le péché et l'hostilité rencontrés à Jérusalem par Jésus servent ainsi à le glorifier, à le manifester publiquement (cf. Jean 13. 31). Sa mort sera l'élévation à la gloire du Kyrios (cf. Jean 3. 14; 8. 28; 12. 32, 34).

L'« accomplissement » dont parlent les Evangiles ne signifie donc pas seulement que Jésus est le Serviteur (Matth. 8. 17; 12. 17) accomplissant sa mission dans le secret (Matth. 13. 14-15; 13. 35, Luc 4. 21) et qu'il est d'autre part le roi légitime de la fille de Sion (Matth. 21. 4). Il signifie encore et surtout cette chose nouvelle : le Serviteur, le Fils de l'Homme annoncé par les prophètes est précisément le Christ, fils de David. En Jésus, il se révèle enfin que le Fils de l'Homme et le Fils de David sont une seule et même personne. La nouvelle alliance accomplit et dépasse l'ancienne en faisant de Jésus la pierre de faite d'une voûte dont l'ancienne alliance n'offrait aux Juifs que les deux piliers, encore isolés².

¹ On comprendra en ce sens les passages affirmant, après la résurrection, la nécessité de la passion et de la mort du Christ. (Luc 24. 26, 46, Actes 2. 31; 3. 18; 17. 3; 26. 23, cf. 1 Cor. 15. 3).

² Même si l'on admet que le judaïsme connaît la notion d'un Messie souffrant, on doit accorder que ce Messie est alors distinct du Messie Fils de David. Cf. RIESENFIELD, *Jésus transfiguré*, p. 81.

4. *La résurrection*

La seigneurie de Jésus se manifeste dans les apparitions galiléennes du Ressuscité, c'est-à-dire en dehors de l'institution christologique.

Pourtant, c'est à *l'intérieur* de l'institution christologique que s'accomplira le témoignage rendu au Kyrios. Les apparitions galiléennes, comme telles, sont purement eschatologiques. Elles n'ont pas donné lieu à un témoignage particulier, indépendant de la communauté des Douze centrée sur Jérusalem, telle qu'elle apparaît dans les Actes. Toute la puissance, toute la souveraineté, toute l'indépendance du Kyrios seront attestées au monde par l'intermédiaire de la communauté de Jérusalem. En d'autres termes, le témoignage rendu au Kyrios trouvera sa forme concrète dans le témoignage rendu au Christ d'Israël. La mission primitive sur la terre d'Israël et parmi les païens, selon les Actes, marque bien cette relation : le kérygma s'adresse d'abord aux Juifs, puis ensuite aux païens. Les apôtres ne témoignent pas de la seigneurie de Jésus sans se référer d'abord au fait qu'il est le Christ d'Israël (cf. Actes 2. 22-36; 3. 12-26; 4. 8-12; 5. 29-32; 9. 15-16; 10. 34-43; 13. 5, 16-41, 46-48, etc.).

Certes, le Kyrios peut agir directement, sans passer par le témoignage de la communauté primitive de Jérusalem. Nous le verrons à propos de l'apostolat de Paul et de la fondation des Eglises paganochrétiennes. Mais, sans cesse à nouveau, ces interventions vivantes du Kyrios viendront se référer à l'institution de l'Eglise de Jérusalem, manifestant ainsi l'unité vivante du Seigneur-Christ. Pas plus que l'Esprit donné une fois pour toutes aux apôtres de Jérusalem à la Pentecôte n'empêche le Kyrios d'intervenir constamment par son Esprit dans la vie de l'Eglise et en dehors d'elle, ces interventions vivantes ne suppriment l'institution apostolique et ecclésiastique. Celle-ci au contraire confirme ces interventions par l'Esprit dont elle est dépositaire. De même qu'il n'y a qu'un seul Seigneur, il n'y a aussi qu'un seul Esprit (Eph. 4. 4).

Il n'y a pas de contradiction entre l'Esprit donné sans cesse à nouveau à l'Eglise et l'Esprit qui lui a été donné une fois pour toutes à la Pentecôte. Il y a au contraire confirmation constante et mutuelle : « L'Esprit lui-même (par ses interventions constantes) témoigne avec l'Esprit qui est nôtre (l'Esprit que le croyant, membre de l'Eglise fondée à la Pentecôte, a reçu une fois pour toutes) que nous sommes enfants de Dieu » (Rom. 8. 16) ¹.

* * *

¹ Pour l'interprétation de ce passage, cf. SCHLATTER, *Gottes Gerechtigkeit*, p. 266.

Pour résumer et conclure notre première partie, nous pouvons poser les thèses suivantes :

1. La messianité de Jésus, Fils de David, roi d'Israël, et la seigneurie universelle de Jésus Fils de l'Homme et Kyrios sont les deux piliers de la christologie néotestamentaire. La messianité de Jésus constitue le point d'aboutissement des institutions naturelles, nationales et dynastiques fondées par Dieu pour accomplir son œuvre. La seigneurie de Jésus est l'expression des événements souverains par lesquels se manifeste l'intervention sans cesse actuelle de Dieu.

2. Le témoignage néotestamentaire ne permet pas de supprimer les différences spécifiques entre la messianité et la seigneurie de Jésus.

Absorber la seigneurie dans la messianité serait le fait d'une hérésie judaïsante. Telle semble bien avoir été l'erreur du judéochristianisme postérieur, exclusivement attaché aux *desposunoi*, tant à cause de leur parenté avec Jésus qu'à cause de leur ascendance davidique.

Absorber la messianité dans la seigneurie serait le fait d'une hérésie marcionite. Telle est l'erreur, depuis Marcion, de tous ceux qui essaient de contester la validité théologique spécifique de la messianité du Christ, roi d'Israël, et de séparer Jésus de son peuple, de sa race, de sa dynastie, ou, du moins, de ne pas attribuer aux caractères institutionnels du Christ la portée théologique que le Nouveau Testament leur reconnaît. Ceci aboutit toujours, sous une forme ou sous une autre, au docétisme. Après avoir rejeté le Fils de David, on en vient fatalement, un jour ou l'autre, à rejeter le fils d'Adam, à nier l'humanité du Christ.

3. Il n'y a pas de contradiction entre la messianité et la seigneurie de Jésus. Nous ne pouvons connaître Jésus qu'en connaissant les caractères spécifiques de sa messianité et ceux de sa seigneurie. Ces caractères peuvent nous *paraître* contradictoires. Mais nous n'avons pas le droit de sacrifier à une logique purement formelle et d'élaborer une christologie développant un seul des deux éléments du message néotestamentaire relatif à Jésus.

4. Pour connaître l'unité du Christ, nous ne pouvons utiliser qu'une méthode : examiner comment le Nouveau Testament lui-même affirme cette unité. Or, cette unité se manifeste de manière vivante. Le Kyrios se révèle le Christos en entrant dans l'institution christologique. Le Christos se révèle le Kyrios en trouvant l'origine de son existence dans l'événement souverain extérieur à l'institution christologique. Dès que nous contemplons le Christos, nous sommes poussés vers le Kyrios. Dès que nous contemplons le Kyrios, nous sommes poussés vers le Christos. Jésus se révèle ainsi à la fois le fils et le seigneur de David (Matth. 22. 41-46 = Marc 12. 35-37 = Luc 20. 41-44). Dans le deuxième chapitre, nous avons examiné, sur quelques points caractéristiques, comment se manifeste l'unité du Christ. Des observations analogues pourraient

être faites à propos des autres aspects du dualisme christologique que nous avons dégagés dans le premier chapitre (par exemple, les miracles, la foi).

Les formules dogmatiques élaborées au Concile de Chalcédoine (451) pourraient servir, de manière typique, à exprimer le dualisme christologique tel que l'atteste le Nouveau Testament.

Ce que Chalcédoine affirme des différences et des rapports entre la nature humaine et la nature divine du Christ, nous pourrions le reproduire à propos du dualisme *Christos-Kyrios*.

Mais cette grande analogie entre le dualisme christologique néotestamentaire et le dogme des deux natures ferait apparaître aussi la grande différence qui distingue la pensée néotestamentaire de l'élaboration dogmatique ultérieure.

La formule conciliaire, aboutissement christologique de la théologie du *Logos*, participe du même substantialisme que le grand courant de pensée qui l'a engendrée. Elle use de notions purement statiques, telles qu'essence, nature, personne. L'unité du Christ qu'elle affirme est fixée, immobile, éternelle. Selon le Nouveau Testament, l'unité du Christ n'existe et ne se manifeste que dans son histoire, dans le déroulement de la conception, de la naissance, de la mort, de la résurrection, de l'élévation, du règne et du retour de Jésus.

Le dualisme ontologique de Chalcédoine apparaît comme la projection, sur le plan de la pensée grecque, d'un autre dualisme, qui appartient en propre au Nouveau Testament et ressortit à la pensée hébraïque. La projection a supprimé l'une des dimensions du *kérygma* évangélique : le temps.

Cela ne signifie pas que le dogme de Chalcédoine soit « faux », mais seulement qu'il n'est valable qu'à l'intérieur de la réduction qu'il implique. Il est à la christologie néotestamentaire ce qu'une gravure est à un tableau, un tableau à une statue ou, mieux encore, le dessin d'un mouvement au mouvement lui-même. A l'intérieur de cette relativité, il est absolument valable.

Le protestantisme moderne se serait émancipé d'une manière moins turbulente, moins dangereuse et plus légitime du joug des définitions conciliaires, s'il était toujours resté conscient et de l'absolu et de la relativité de la théologie du *Logos*, qui a malgré tout contribué à conserver intacts, à travers quatorze siècles au moins, plusieurs éléments essentiels de la christologie néotestamentaire. L'Église contemporaine retrouverait plus facilement le tableau si on ne lui avait présenté, trop souvent, la gravure comme une méprisable falsification.

DEUXIÈME PARTIE

LES APÔTRES

CHAPITRE PREMIER

Le dualisme apostolique

§ 1. L'APOSTOLAT INSTITUTIONNEL DES DOUZE ET L'APOSTOLAT SPIRITUEL DE PAUL

Si on lit le Nouveau Testament tel qu'il est, on y découvre une grande différence entre l'apostolat des Douze et l'apostolat de Paul. L'apostolat des Douze apparaît comme une institution créée par Jésus pendant son ministère et confirmée par le Ressuscité. L'apostolat de Paul comme un charisme, un don de l'Esprit donné par le Ressuscité à Paul et peut-être à d'autres apôtres qu'il est d'ailleurs impossible de nommer avec certitude.

En effet, il n'est pas possible, philologiquement, de nommer avec certitude d'autres apôtres que Pierre, les Douze et Paul.

Nommera-t-on *Barnabas* et les *frères du Seigneur* en invoquant 1 Cor. 9. 5-6? Il n'est pas certain que les droits dont parle Paul, 1 Cor. 9. 5-11 (vivre aux frais de la communauté et emmener sa femme avec soi) soient des privilèges spécialement apostoliques¹.

Andronicus et Junias? (Rom. 16. 7). Oui, si l'on traduit *ἐν τοῖς ἀποστόλοις* par : « parmi les apôtres ». Mais *ἐν* peut aussi signifier « aux yeux de » (cf. 1 Cor. 14. 11)².

Jacques, frère du Seigneur? (Gal. 1. 19). Oui, si l'on traduit : « Je ne vis aucun autre des apôtres, si ce n'est Jacques, » mais on peut aussi traduire : « Je ne vis

¹ CAMPENHAUSEN, *Der urchristliche Apostelbegriff*, p. 112, le conteste.

² Les versions D. et G., qui lisent *τοῖς πρὸ ἐμοῦ* après *ἀποστόλοις* témoignent en faveur de l'antiquité de l'interprétation de *ἐν* au sens de « aux yeux de ».

aucun autre des apôtres, mais je vis Jacques. » *εἰ μή* peut en effet signifier « excepté » (1 Cor. 8. 4, Rom. 7. 7). Il peut aussi signifier mais = *sed* (Rom. 14. 14, Gal. 1. 7). Quant à 1 Cor. 15. 7 (« Ensuite, il apparut à Jacques, puis à tous les apôtres »), on peut admettre qu'il y a, entre Jacques et « tous les apôtres » (dont Jacques ferait partie) la même relation qu'entre Céphas et les Douze (dont Céphas fait partie). Mais on peut aussi admettre que Jacques ne fait pas plus partie de « tous les apôtres » que n'en font partie les cinq cents frères nommés auparavant.

Apollon ? (1 Cor. 4. 6, 9). Mais Paul insiste précisément ici sur son propre travail (1 Cor. 4. 12) et nous savons qu'il était le seul, avec Barnabas, à travailler de ses mains (1 Cor. 9. 1 sqq.). Il y a tout lieu d'admettre qu'il s'agit d'un pluriel littéraire.

Silas et Timothée ? (1 Thess. 2. 7). Mais Paul évite soigneusement d'appeler apôtres ces deux collaborateurs (cf. 2 Cor. 1. 1, Col. 1. 1, Philém. 1, Phil. 1. 1, 1 Thess. 1. 1, 2 Thess. 1. 1). Ici encore, il s'agira probablement d'un pluriel littéraire qui se retrouve dans la même épître (3. 2, cf. 3. 5).

D'ailleurs, même si l'un de ces cas devait se résoudre par l'affirmative, il n'est pas encore certain que le terme d'*ἀπόστολος* (à part 1 Thess. 2. 7) doive s'entendre au sens étroit d'apôtre du Christ. On pourrait tout aussi bien le comprendre au sens large d'envoyé¹.

Ce qui est certain, en tout cas, c'est que le nombre des apôtres au sens étroit est strictement limité, comme sont limitées les apparitions du Ressuscité (cf. 1 Cor. 15. 7-8²). Pour expliquer l'emploi simultané, à une certaine époque, de la notion d'apôtre au sens large et au sens étroit, on admettra, avec M. K.-L. Schmidt³, que le terme d'apôtre, réservé d'abord aux Douze et à Paul, a ensuite été élargi, au cours de la première période missionnaire, pour être à nouveau restreint, canonisé, sous l'effet des faux docteurs qui abusaient de ce titre⁴.

Avant d'aborder un exposé théologique sur l'apostolat, il importe de résoudre la question suivante : est-il possible de faire fond sur le dualisme apostolique dont témoigne le Nouveau Testament ? Cette question ne se poserait pas si, depuis plus d'un siècle, on n'avait présenté le dualisme apostolique dont le Nouveau Testament témoigne avec évidence, comme le résultat tardif d'une évolution aboutissant à une notion de l'apostolat totalement nouvelle.

En effet, on admet souvent que l'apostolat institutionnel des Douze n'est pas un fait historique, mais une théorie de l'époque apostolique, survenue au cours de l'évolution de l'Église primitive. L'idée de l'apostolat-charisme — fondée

¹ C'est en ce sens qu'ALLO (1 Cor. p. 211) et LIETZMANN (1 Cor. p. 41) comprennent l'« apostolat » de Barnabas, LIETZMANN (Rom. p. 125) et MARKUS BARTH (*Der Augenzeuge*, p. 336) celui d'Andronicus et Junias, MARKUS BARTH (*ibid.*) celui de Jacques.

² Cf. PH.-H. MENOUD, *L'Église et les ministères*, p. 29.

³ *Kirche des Urchristentums*, pp. 290 sqq., et *Der Sinn der Apostelgeschichte (In Extremis)*, 1940, pp. 44 sqq.).

⁴ La *Didaché* (11. 3-6) atteste à la fois la survivance du terme d'apôtre, au sens large, et la méfiance dont on entourait alors ceux qui se prévalaient de ce titre, les précautions que l'on prenait pour examiner l'authenticité de leur ministère.

sur les faits — serait ainsi antérieure à celle de l'apostolat institutionnel, qui ne serait que pure construction théorique ultérieure. Telle est, par exemple, l'opinion de M. Goguel ¹. Il faut avouer qu'elle semble de poids.

« La conception de l'apostolat-charisme est certainement antérieure à celle de l'apostolat-institution. Si, au moment de la conversion de Paul, il avait été admis que, pour être apôtre, il fallait avoir accompagné Jésus pendant son ministère depuis le baptême de Jean jusqu'à l'ascension, comme le dit le livre des Actes (I. 22) et en outre avoir été choisi par lui, l'idée n'aurait jamais pu venir à Paul de se dire apôtre. Il aurait pu se proclamer prophète et soutenir que le prophète était bien au-dessus de l'apôtre. Mais il n'aurait pu prétendre à l'apostolat, lui qui n'a jamais cherché à dissimuler (et comment aurait-il pu le faire?) qu'il n'avait pas eu de contact avec Jésus pendant son ministère » ². Examinant les récits synoptiques relatifs aux Douze, M. Goguel conclut que « l'institution de l'apostolat est la projection dans l'histoire évangélique d'un ministère de l'âge apostolique. Elle répond au besoin de doubler d'une autorité de droit, l'autorité de fait dont jouissait l'apostolat » ³. Le conflit doctrinal de Paul et des apôtres de Jérusalem expliquerait comment ceux-ci ont été amenés à insister sur leur prérogatives. On ne contestait pas l'apostolat de Paul. On soutenait seulement « qu'il avait moins d'autorité que celui des Douze » et « qu'en cas de désaccord entre Paul et les Douze, c'étaient ceux-ci qu'il fallait suivre » ⁴. C'est donc « seulement quand il a éprouvé le besoin d'affermir son autorité vis-à-vis de Paul et de l'Eglise d'Antioche que le christianisme jérusalémite a précisé sa conception de l'apostolat, en appuyant sur une autorité de droit l'autorité de fait dont jouissaient les Douze » ⁵. Lorsque les charismes se furent atténués, « la conception paulinienne de l'apostolat ne put plus correspondre à rien d'actuel. C'est alors que l'idée d'institution, la théorie d'après laquelle les Douze ont été choisis et établis par Jésus, s'est précisée et a pris une importance décisive » ⁶.

Soit, mais cette argumentation nous paraît passer à côté du point décisif : si l'apostolat des Douze, au début, était aussi exclusivement charismatique que devait l'être celui de Paul, comment se fait-il que l'Eglise de Jérusalem ait pu reconnaître aux Douze, plus qu'à Paul, cette autorité de fait dont ils jouissaient? Si le fait n'était que d'avoir vu le Ressuscité, Paul pouvait y prétendre aussi bien que les Douze. L'autorité de fait des Douze était finalement basée sur une autorité de droit, non dégagée consciemment, peut-être, mais déjà existante. Et s'il

¹ Cf. GOGUEL, *L'Eglise primitive*, pp. 90-109.

² Id., *ibid.*, p. 91.

³ Id., *ibid.*, p. 93.

⁴ Id., *ibid.*, p. 97.

⁵ Id., *ibid.*, p. 99.

⁶ Id., *ibid.*, p. 100.

a pu y avoir une théorie ultérieure, c'est bel et bien parce qu'il y avait un fait qui pouvait la rendre plausible. Ce fait, c'est précisément que les Douze avaient été choisis par Jésus, dès avant sa résurrection. Sinon, pourquoi toute l'Eglise de Jérusalem n'aurait-elle pas salué Paul sans réserve, et accepté son enseignement? N'était-il pas la démonstration vivante de la puissance du Ressuscité?

M. Goguel estime que l'on peut « aisément comprendre comment s'est fait le passage de l'apostolat-charisme à l'apostolat-institution »¹. Il nous semble au contraire difficile de comprendre comment le ministère et la doctrine de Paul auraient pu être pareillement contestés, en Galatie, à Corinthe surtout, si la nature de son apostolat avait été identique à l'apostolat originel des Douze, conçu comme purement charismatique, identique à l'apostolat de Paul. Au contraire, on comprend bien que Paul, le tard venu, l'avorton (1 Cor. 15. 8) ait eu quelque peine à faire reconnaître sa doctrine si son apostolat représentait un *novum* par rapport à celui des apôtres de Jérusalem, s'il venait se heurter à une tradition déjà constituée lors de sa conversion et remontant au ministère de Jésus.

Si Paul a tenu au titre d'apôtre, c'est que ce titre seul, avec l'autorité qu'il impliquait déjà, convenait pour désigner la vocation qu'il avait reçue du Ressuscité. Paul était bien conscient du *novum* de son apostolat (Gal. 1. 1). Mais ce *novum* n'impliquait pas pour lui une autorité moindre que celle de l'apostolat des Douze.

On connaît aussi les hypothèses de Harnack, reprises par Monnier². Paul, pour appuyer son autorité contestée, se serait efforcé d'être reconnu apôtre à l'égal des Douze. Par là, il aurait contribué, sans le vouloir, à l'avènement d'une notion étroite et institutionnelle de l'apostolat, que l'on ne connaissait pas auparavant. Ici aussi, on remarquera que, si Paul éprouvait le besoin de faire accepter son apostolat en s'appuyant sur les Douze, il faut bien que les Douze aient possédé un apostolat différent du sien, et pouvant constituer pour lui une référence et une autorité.

Tout s'explique beaucoup mieux si l'on admet que les deux formes d'apostolat sont authentiquement primitives. Certes, tout n'est pas résolu par là. On ne sait pas, en particulier, si Paul considérait son apostolat charismatique comme une exception à côté de l'apostolat des Douze, ou s'il reconnaissait à d'autres que lui et les Douze la possibilité d'être apôtres. Quoi qu'il en soit, pour un exposé de théologie biblique, on ne peut partir que des apôtres qui le sont à coup sûr et que nous connaissons : les Douze d'une part, Paul de l'autre.

¹ Id., *ibid.*, p. 91, note 3.

² HARNACK, *Die Lehre der Zwölf Apostel*, pp. 111-118. MONNIER, *L'apostolat*, pp. 69-99.

§ 2. THÉOLOGIE DU DUALISME APOSTOLIQUE

1. *Les deux apostolats et le Christ*

Les deux apostolats sont l'œuvre du Christ, et spécialement du Christ ressuscité (1 Cor. 15. 1-8). Mais ils le sont de deux manières très différentes.

L'apostolat des Douze a son origine première dans un acte de fondation, opéré par Jésus assez au début de son ministère de Galilée (Marc 3. 13-19 = Luc 6. 12-16).

On connaît les difficultés exégétiques de ces passages, ainsi que de Matth. 10. 1-2 = Marc 6. 7 = Luc 9. 1 : la contradiction apparente entre les appels successifs de Jésus (cf. Marc 1. 16-20; 2. 13-14) et le choix des Douze, la phrase assez chaotique de Marc 3. 16-19, avec les onze noms à l'accusatif, sans que ces accusatifs puissent s'expliquer grammaticalement, le silence de Matthieu sur l'élection des Douze, puis la mention soudaine des Douze disciples (Matth. 10. 1) reprise immédiatement après par celle des Douze apôtres (Matth. 10. 2).

Quelles que soient ces difficultés et quelles que soient les hypothèses qu'on propose pour les résoudre, deux faits n'en subsistent pas moins : a) Il est certain que l'élection des Douze est historique ¹. b) Il est certain qu'après la résurrection les Douze furent apôtres.

Si même l'on admettait que le titre d'apôtre appliqué aux Douze déjà pendant le ministère de Jésus est une anticipation due aux évangélistes, on ne saurait nier l'identité de fait de ces douze personnes avant et après la résurrection. C'est cette identité qui confère à leur apostolat un fondement différent de celui de l'apostolat de Paul.

Selon le témoignage évangélique, l'élection des Douze leur confère un *character indelebilis*, que rien ne peut effacer, ni l'incrédulité (Thomas : Jean 20. 24-25), ni même la trahison (Judas, « l'un des Douze » : Matth. 26. 14 = Marc 14. 10 = Luc 22. 3, Marc 14. 20, Matth. 26. 47 = Marc 14. 43 = Luc 22. 47, cf. Jean 6. 71). Jésus les a choisis pour qu'ils soient toujours avec lui (Marc 3. 14). Il les instruit pendant tout son ministère. C'est à eux qu'il s'adresse spécifiquement ².

Certes, il n'est pas possible de fixer avec précision quelles péripécies des Évangiles se rapportent exclusivement aux Douze. Il y a trois cercles concentriques : la foule, les disciples, les Douze. On peut toutefois affirmer qu'en s'adressant à la foule, Jésus s'adresse toujours aux disciples, et qu'en s'adressant

¹ GOGUEL, *L'Église primitive*, p. 95. RENGSTORF, article *δώδεκα*, Th. W. B. II, pp. 325-326. WAGENMANN, *Stellung des Apostels Paulus*, pp. 3-7.

² Cf. WAGENMANN, *Stellung des Apostels Paulus*, p. 11.

aux disciples, il s'adresse toujours aux Douze. Les Douze sont présentés comme seuls à recueillir la totalité de son enseignement. C'est à eux seuls qu'il annonce sa mort et sa résurrection (Matth. 20. 17-19 = Marc 10. 32-34 = Luc 18. 31-34¹). Dans le quatrième Evangile, l'expression « les disciples » désignant un groupe de croyants (Jean 7. 3; 11. 7, 8, 12, 54; 12. 4, 16; 13. 5, 22, 23; 16. 17, 29; 18. 1, 2, 17, 19, 25; 20. 10, 18, 19, 20, 25, 26, 30; 21. 1, 2, 4, 8, 12, 14) s'applique toujours aux Douze depuis 6. 66-71, où Jésus met les Douze devant l'alternative de s'en aller ou de rester avec lui et où il fait allusion à leur élection².

Jésus n'a pas seulement choisi les Douze pour qu'ils soient avec lui (Marc 3. 14), mais aussi « pour les envoyer prêcher avec la puissance de chasser les démons » (Marc 3. 15). Les Synoptiques nous racontent cet envoi (Matth. 10. 1 sqq. = Marc 6. 7 sqq. = Luc 9. 1 sqq.). Il ressort de ces passages que cette mission est temporaire et que les évangélistes ne qualifient les Douze d'apôtres, avant la résurrection, qu'en rapport avec la mission précise qui leur est confiée : Matth. 10. 1-2 = Marc 3. 14 = Luc 6. 13, Marc 6. 30 = Luc 9. 10, Luc 17. 5 (qu'il convient de mettre en rapport avec son contexte, donné par Matth. 17. 14 sqq. = Marc 9. 14 sqq.³). Après leur retour, ils sont à nouveau appelés les Douze, sans plus (Matth. 20. 17 = Marc 10. 32 = Luc 18. 31, Marc 9. 35; 11. 11; 14. 17, Luc 8. 1; 9. 12) ou les Douze disciples (Matth. 11. 1; 26. 20). Ils ne sont plus apôtres. En effet, eux qui possédaient, pour le temps de leur mission, le pouvoir de chasser les démons et de guérir les maladies (Marc 6. 13 = Luc 9. 6) ne peuvent rien en faveur de l'enfant lunatique (Matth. 17. 14-21 = Marc 9. 14-29 = Luc 9. 37-43).

En d'autres termes, avant la résurrection, les Douze peuvent cesser d'être apôtres⁴. Ils ne sont revêtus que d'un apostolat temporaire. Leur élection seule est définitive dès le début. Elle précède l'apostolat définitif qui ne leur sera conféré que par le Ressuscité. Elle ne se confond pas avec lui. Sous ce rapport, l'élection des Douze apparaît comme un cadre dans lequel le Ressuscité déposera l'apostolat définitif.

M. Wagenmann a également signalé que les Douze se distinguent du reste des disciples parce que Jésus a institué la cène avec eux et qu'ils devaient devenir, de ce fait, les administrateurs réguliers de ce sacrement⁵.

¹ L'importance accordée au fait que Jésus ne s'adresse ici qu'aux Douze porte à croire qu'il en est de même lors des deux premières annonces Matth. 16. 21-23 = Marc. 8. 31-33 = Luc 9. 22, Matth. 17. 22-23 = Marc 9. 30-32 = Luc 9. 43-45).

² Cf. RENGSTORF, article *μαθητής*, Th. W. B. IV, p. 450. SCHLATTER, *Johannes*, p. 183, et BULTMANN, *Johannes*, p. 80, note 4.

³ Cf. RENGSTORF, article *ἀπόστολος*, Th. W. B. I, p. 428. Luc 22. 14 fait exception. Ici, le titre d'apôtre n'est pas mis en rapports avec une mission précise.

⁴ Et même ils ne sont pas les seuls à être envoyés. Cf. Luc 10. 1 sqq.

⁵ *Stellung des Apostels Paulus*, p. 11.

Quand donc le Ressuscité confèrera aux Douze l'apostolat définitif (Matth. 28. 18-20, Jean 20. 21-23), il ne fera pas surgir soudainement ces douze hommes hors de la masse de ses anciens disciples. Mais il confirmera une élection opérée antérieurement déjà¹. Cette simple constatation marque de manière irréfutable, à notre avis, le caractère spécifiquement institutionnel de l'apostolat des Douze. Ils reçoivent l'apostolat sur la base de leur élection passée. Et s'ils peuvent reconnaître le Ressuscité, c'est à cause de ce que Jésus leur a dit auparavant et de la communauté de vie dans laquelle ils ont vécu avec lui. (Cf. Luc 24. 6, 8, 39, 44, Jean 20. 20, Actes 10. 41, Jean 2. 22; 12. 16).

Combien est différente l'origine de l'apostolat de Paul! Elle est soudaine, immédiate, identique à sa rencontre avec le Ressuscité (Actes 9. 1-19; 22. 6-21; 26. 12-18, Gal. 1. 16). Quelle que soit l'interprétation que l'on donne de Rom. 7, on ne peut y lire que Paul aurait été préparé par le Christ historique à sa rencontre avec le Ressuscité. Paul n'est pas apôtre sur la base d'une élection historique, antérieure, qu'il aurait connue et qui aurait été confirmée par le Ressuscité. D'un seul coup, il accède à la plénitude de son apostolat et à la conscience de son élection éternelle (Gal. 1. 15). Ce n'est pas parce qu'il aurait connu le Christ historique qu'il reconnaît le Ressuscité, c'est au contraire parce qu'il a vu le Ressuscité qu'il est amené à croire au Christ historique, « fils de David selon la chair » (Rom. 1. 3), à recevoir avec foi la tradition relative à l'institution de la cène (1 Cor. 11. 23 sqq.), aux apparitions du Ressuscité (1 Cor. 15. 1 sqq.), à s'appuyer sur l'autorité des paroles prononcées par Jésus au cours de son ministère (1 Cor. 7. 10; 9. 14 (cf. 7. 25), Actes 20. 35, peut-être 1 Thess. 4. 15).

Paul devient apôtre d'une manière absolument soudaine et extraordinaire. Les circonstances mêmes de sa rencontre avec le Ressuscité soulignent encore le caractère absolument imprévu de son apostolat. Paul, transmettant le kérygma primitif (1 Cor. 15. 1-7), déclare que le Ressuscité est apparu à « tous les apôtres ». Quels que soient ces apôtres, qu'il s'agisse des Douze seulement, ou d'un groupe plus étendu, le sens obvie est indubitable : si quelqu'un est apôtre, le Christ lui est apparu avant d'apparaître à Paul. Bien plus, l'apostolat, dans son ensemble, est déjà constitué, avant que Paul ne voie le Ressuscité². Cette notion d'une limitation dans le temps des apparitions du Ressuscité est d'ailleurs conforme au témoignage du Nouveau Testament tout entier qui ne conçoit pas les appa-

¹ Le caractère institutionnel de l'apostolat des Douze est nettement marqué par Actes 1. 25. La place que Matthias va prendre est celle de l'« apostolat » de Judas, preuve que Judas est considéré comme apôtre dès avant la résurrection. Cf. WAGENMANN, *Stellung des Apostels Paulus*, pp. 66-67.

² Ce texte serait encore plus favorable à cette interprétation s'il fallait le mettre au compte non pas de la communauté primitive, mais au compte personnel de Paul, comme le propose HARNACK (*Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus und die beiden Christusvisionen des Petrus*, pp. 62 sqq.) qui réduit l'évangile reçu par Paul à 1 Cor. 15. 3-5 et attribue à Paul lui-même la rédaction relative aux apparitions que mentionnent les versets 6-8.

ritions du Ressuscité comme destinées à durer indéfiniment, mais en fait le compte (Jean 21. 14) et en marque la limite (Actes 1. 3). Quand tout est terminé, le Ressuscité apparaît encore à Paul (1 Cor. 15. 8). Deux faits caractérisent cette apparition et l'apostolat de Paul qu'elle fonde. D'une part, elle est la dernière (*ἔσχατον δὲ πάντων*¹). Après elle, il n'y en aura plus. Paul est le dernier apôtre. D'autre part, elle a été accordée à Paul, « l'avorton ». Qu'on le remarque : non pas un avorton, mais l'avorton. L'article défini marque la nature unique de son apostolat. Quant au terme d'avorton, il exprime le caractère anormal de la vocation de Paul, l'intervention bouleversante du Ressuscité dans sa vie. Rien ne laissait prévoir un tel accident².

Monnier³ estime que Paul n'a pas vu le Ressuscité, mais qu'il a eu seulement une vision pneumatique du Glorifié. Si toutefois l'apôtre présente sa vision du Glorifié comme une christophanie réelle, identique à celle des apôtres de Jérusalem, ce serait pour faire reconnaître son apostolat. Indépendamment des problèmes qu'elle soulève par ailleurs, cette théorie affaiblit tout l'extraordinaire de l'apostolat de Paul. En dévalorisant l'apostolat institutionnel des Douze et en affirmant en même temps que Paul tenait à se faire reconnaître d'eux, Monnier s'engage dans des contradictions insolubles. Au reste, la différence entre les apparitions du Ressuscité et les visions pneumatiques du Glorifié est établie par le Nouveau Testament et par Paul lui-même avec toute la netteté désirable⁴.

La comparaison de l'apostolat de Paul avec celui des Douze jette quelque lumière sur la manière dont il convient de poser le problème relatif à l'apostolat éventuel de Jacques, frère du Seigneur. L'on doit admettre, nous semble-t-il, l'alternative suivante. Ou bien Jacques est apôtre, mais alors il est l'un des Douze. Car, s'il n'avait reçu son apostolat que du Ressuscité, comme on l'admet assez communément⁵, Paul ne pourrait pas présenter son apostolat comme étant quelque chose d'aussi extraordinaire. Et, quand on le lui contestait, il aurait pu facilement répondre qu'à tout prendre l'apostolat de Jacques n'était pas si différent du sien.

Ou bien Jacques n'est pas apôtre, mais alors on comprend difficilement la position élevée qu'il occupe dans l'Église primitive. Sans entrer dans le détail de la question (qui comporterait aussi l'examen du degré exact de parenté entre Jésus et ses « frères »), bornons-nous à remarquer que l'on rencontre moins de difficultés à identifier, avec la tradition, Jacques frère du Seigneur avec Jacques d'Alphée, l'un des Douze, qu'à l'en distinguer⁶.

¹ Cf. KITTEL, article *ἔσχατος*, Th. W. B. II, p. 694.

² Cf. SCHNEIDER, article *ἔσπερωμα*, Th. W. B. II, p. 463-465.

³ *L'apostolat*, pp. 69 sqq.

⁴ Cf. GOGUEL, *La naissance du christianisme*, pp. 59-60.

⁵ Cf. HOLL, *Kirchenbegriff*, pp. 48-49.

⁶ Sur Jacques et les frères du Seigneur, cf. G. M. DE LA GARENNE, *Le problème des frères du Seigneur*, et MONNIER, *L'apostolat*, pp. 54-55, 61-62, 285-287 et littérature citée.

2. Les deux apostolats et Israël

Les Douze et Paul sont des Juifs. Leur qualité de Juif est constitutive de leur apostolat (cf. Actes 2. 22 sqq., Rom. 11. 1 sqq.). Les deux apostolats sont en relations avec l'Israël du passé. Mais cette relation est très différente de part et d'autre.

En choisissant les Douze, Jésus a confirmé l'alliance de Dieu avec Israël. En effet, le chiffre de Douze n'est pas approximatif¹, il est mis en rapport avec les Douze tribus d'Israël (Matth. 19. 27-30). Par l'acte de fondation, opéré du temps de son ministère, Jésus n'établit pas seulement la continuité, dans l'apostolat institutionnel, entre sa résurrection et sa vie terrestre, mais encore entre l'œuvre nouvelle qu'il va commencer et l'œuvre ancienne faite par Dieu en Israël. Comme réceptacle de l'apostolat définitif qu'il confèrera plus tard aux Douze, il crée une institution qui affirme la solidarité de ce qu'il va faire avec ce que Dieu a déjà fait. Il n'entend pas renverser l'alliance de Dieu avec son peuple, mais la confirmer et l'accomplir. Cette alliance subsistera jusque dans le royaume de Dieu. « Le renouvellement de toutes choses » (Matth. 19. 28) la laissera intacte et les Douze régneront² sur les Douze tribus d'Israël.

Fondé sur l'alliance irrévocable de Dieu avec Israël, l'apostolat des Douze s'adressera d'abord à Israël³. L'envoi temporaire des Douze n'est fait qu'à Israël (Matth. 10. 5-6). L'évangile annonçant l'accomplissement de l'alliance s'adresse à Israël, et même, pour commencer, à Israël exclusivement. Après la résurrection, les Douze seront chargés de l'évangélisation de toutes les nations païennes (Matth. 28. 19). Mais Luc (Luc 24. 47, Actes 1. 8) montre de quelle manière le Ressuscité entendait que cette évangélisation s'accomplisse : il s'agissait d'aller d'abord vers les Juifs, puis vers les païens.

Par rapport à Israël, l'apostolat des Douze a donc une tendance centrifuge. Les Douze sont au centre d'Israël et se dirigent vers les païens. Leur formulation doctrinale du message évangélique va sans rupture de l'ancienne alliance à la nouvelle (cf. Actes 2. 14-36; 3. 12-26).

Paul présente, au contraire, son apostolat comme lui ayant été donné non pas parce qu'il était Juif, mais quoiqu'il le fût. Sa qualité de Juif est opposée à sa

¹ Comme le pense MONNIER, *L'apostolat*, p. 118 : « Ils se sont trouvés douze : a priori, ils auraient aussi bien pu être onze, ou treize. » Mais cet auteur doit suspecter l'authenticité de Matth. 19. 27-30 = Luc 22. 28-30. C'est un peu facile.

² Le parallèle de Luc 22. 28-30 invite à comprendre le « jugement » au sens large de règne sur Israël plutôt qu'au sens étroit de jugement porté contre lui. Cf. KLOSTERMANN, *Matthäus*, p. 159.

³ GODET, *Saint Luc*, p. 370, pense que « le Seigneur n'en vient à constituer un nouvel Israël que lorsqu'il reconnaît la nécessité de rompre avec l'ancien. Il a en vain travaillé à transformer; il ne lui reste qu'à substituer. » Cette interprétation néglige Matth. 10. 5-6 et ne rend pas compte du caractère spécifique ultérieur de l'apostolat des Douze, centré sur Israël.

vocation chrétienne. Il doit abandonner ses privilèges de Juif, s'il veut « gagner Christ » (Phil. 3. 4-11).

Mais Paul ne considère pas que, depuis la résurrection du Christ, l'élection d'Israël ait perdu sa validité. Sa pensée à cet égard est extraordinairement audacieuse et géniale. D'une part il admet que les Juifs continuent à posséder les promesses divines (cf. Rom. 9. 1-5). D'autre part, il constate qu'ils n'ont pas accepté le Christ (Rom. 11. 11). Leur vocation subsiste mais c'est, si l'on peut dire, une vocation à l'envers. Ils ne peuvent se sauver eux-mêmes. Le salut, l'accomplissement des promesses ne peuvent leur venir que d'ailleurs que d'eux-mêmes. L'apostolat de Paul reflète le drame du peuple juif. Paul n'est apôtre que parce que le Ressuscité lui a montré son endurcissement, type de l'endurcissement d'Israël. C'est *en dehors* de son judaïsme que Paul a trouvé le salut. Mais, ce salut une fois trouvé, Paul reconnaît que c'est bien aussi le salut pour les Juifs. Par rapport à Israël, l'apostolat de Paul a donc une tendance centripète. La vocation apostolique de Paul, née en dehors du judaïsme, en rupture avec lui, concerne finalement, elle aussi, les Juifs au premier chef (cf. 1 Cor. 1. 24, Rom. 1. 16), mais par le détour de la conversion des païens (Rom. 11. 25-32). L'apostolat des Douze montrait comment le salut s'étend d'Israël aux païens. L'apostolat de Paul montrera comment le salut va des païens à Israël.

Ceci jette un surplus de lumière sur l'apparition du Ressuscité à Paul. Elle a eu lieu, nous l'avons vu, en dehors du temps limité à l'intérieur duquel s'étaient produites les autres apparitions. Cet « en dehors » est significatif pour l'apostolat de Paul, non seulement par rapport aux autres apôtres, mais par rapport à l'ancienne alliance et à la conversion des païens. « Le chiffre de quarante signifiant, dans l'histoire d'Israël, un temps complet, terminé, la rupture de ce chiffre marque la destruction du mur de séparation entre Juifs et païens. Si la mention des quarante jours dans les Actes signifie, très particulièrement, l'unicité, la totalité et la perfection de l'apparition du Christ, la mention de la journée de Damas signifie la grâce offerte aux païens, la porte ouverte à cause de laquelle on pourra et on devra encore annoncer l'évangile dans le monde entier, sur ordre du Ressuscité. ¹ »

Conformément à son apostolat, l'évangile de Paul sera caractérisé par l'opposition entre l'ancienne et la nouvelle alliance, entre la loi et la grâce, puis par l'affirmation que la mort et la résurrection du Christ ont créé un nouvel Israël et enfin seulement par les perspectives de salut pour les Juifs ².

Peut-être n'est-il pas sans intérêt, non plus, de remarquer que Paul est Benjamite (Rom. 11. 1, Phil. 3. 5), et qu'il porte le même nom que le roi Saül,

¹ MARKUS BARTH, *Der Augenzeuge*, p. 152.

² Le plan de l'épître aux Romains est caractéristique à cet égard. Paul parle de l'universalité du salut — justice de Dieu manifestée sans la loi — avant d'en venir au salut des Juifs.

« le seul roi d'Israël issu de la tribu de Benjamin »¹. De même que Benjamin représente, dans le royaume de Juda, le royaume charismatique du Nord, issu de l'ancien royaume de Saül, et, de manière générale les païens², de même la présence de Paul aux côtés des Douze représente d'une part l'élargissement de l'évangile du côté des païens, d'autre part l'avertissement prophétique adressé par l'apostolat charismatique à l'apostolat institutionnel.

3. Les deux apostolats et l'Esprit

L'esprit de Dieu, ou de Jésus, joue un rôle important dans les deux apostolats. Mais il importe de noter, ici aussi, plusieurs différences dans la manière dont sont conçus les rapports entre l'Esprit et l'apôtre dans l'apostolat institutionnel des Douze et dans l'apostolat charismatique de Paul.

Tout d'abord, les Douze n'ont pas reçu le Saint-Esprit au moment de l'acte de fondation par lequel Jésus a posé en eux la première condition de leur apostolat, leur élection (Marc 3. 13 sqq. = Luc 6. 12 sqq.). Ils ne l'ont reçu que plus tard, après l'Ascension (cf. Luc 24. 49, Actes 1. 5, 8; 2. 1 sqq.)³. Ils reçoivent ainsi leur apostolat graduellement. Ils sont d'abord institués, en tant que collège sacré des Douze, puis ils voient le Ressuscité, puis ils reçoivent l'Esprit.

Dans le cas de Paul, il n'y a pas d'institution, et le Saint-Esprit lui est donné immédiatement après l'apparition du Ressuscité (Actes 9. 17).

Cette différence se marque également dans le rapport temporel entre l'apostolat et le don de l'Esprit. C'est parce que les Douze sont apôtres qu'ils ont reçu le Saint-Esprit. Mais c'est parce qu'il a reçu le Saint-Esprit que Paul est apôtre⁴.

On cite assez souvent 1 Cor. 12. 4-11⁵ pour soutenir que Paul aurait conçu tous les ministères (donc aussi l'apostolat des Douze, dont on sait par ailleurs qu'il le reconnaissait 1 Cor. 15. 5) comme découlant uniquement du don de l'Esprit. Mais Paul s'exprime avec plus de prudence. Il ne dit pas, et c'est caractéristique, que l'Esprit donne l'apostolat. Il ne parle que des charismes qui étaient tous, sans exception, de purs dons de l'Esprit, quels que fussent les hommes qui les recevaient.

Nous avons vu plus haut⁶ que le Nouveau Testament connaît deux manières dont le Saint-Esprit est communiqué à l'Eglise : un don unique (correspondant à la christologie du Christos) et des envois sans cesse renouvelés et soudains

¹ GOGUEL, *La naissance du christianisme*, p. 232, note 5.

² Cf. notre article *Le dualisme Israël-Juda*, pp. 185-186.

³ Sur Jean 20. 22, cf. p. 37, note 2.

⁴ Cf. GOGUEL, *L'Eglise primitive*, pp. 98-99. Mais l'auteur oppose la réalité de l'apostolat charismatique de Paul à une théorie sur l'apostolat institutionnel.

⁵ Par exemple GOGUEL, *L'Eglise primitive*, p. 90.

⁶ Cf. pp. 25 sqq.

(correspondant à la christologie du *Kyrios*). On pourrait être tenté de n'accorder aux Douze que l'envoi unique de l'Esprit du Christ et à Paul que les envois sans cesse renouvelés de l'Esprit du Seigneur. Mais cette répartition serait trop schématique. D'une part, après la Pentecôte, l'Esprit continue à intervenir dans l'apostolat des Douze (cf. Actes 4. 31). D'autre part, Paul se considère, lui aussi, comme ne dépendant pas seulement des interventions de l'Esprit. Il affirme « avoir », lui aussi, l'Esprit de Dieu (1 Cor. 7. 40) ¹.

En revanche, il y a une différence dans la manière dont sont conçus et présentés les rapports de l'Esprit avec la personne des apôtres. Les Douze et Paul sont tous des organes de l'Esprit, ses intermédiaires. Mais le caractère médiateur de l'apôtre n'est pas le même dans les deux cas. Chez les Douze, on ne voit pas de distinction entre l'Esprit lui-même et la personne de l'apôtre agissant par l'Esprit. Ceci est particulièrement typique dans les premiers chapitres du livre des Actes, surtout Actes 5. 1-11 (mentir à Pierre, c'est mentir au Saint-Esprit). Nulle part n'est visible une séparation, une distinction entre ce que veut l'Esprit, d'une part, et ce que veut et fait l'apôtre, de l'autre ². Dans le ministère de Paul, même selon les Actes, apparaît en revanche une distinction entre ce que l'apôtre voudrait faire et les directives de l'Esprit (cf. Actes 16. 6, 7 ³).

Paul lui-même souligne aussi fort qu'il le peut la différence entre sa personne et l'œuvre de l'Esprit en lui (cf. 1 Cor. 2. 1-5, 2 Cor. 3. 4-6). Si l'on peut dire, à propos des Douze, que l'Esprit fait son œuvre grâce à eux, il y a lieu de dire, à propos de Paul, que l'Esprit agit malgré lui, malgré son indignité et sa faiblesse (1 Cor. 9. 16; 15. 10, 2 Cor. 12. 8-10).

4. Les deux apostolats et l'Eglise

L'apostolat des Douze et l'apostolat de Paul sont tous deux en étroites relations avec l'Eglise. Aussi bien l'Eglise repose-t-elle « sur le fondement des apôtres et des prophètes, Jésus-Christ lui-même étant la pierre de faite grâce à laquelle tout l'édifice, bien coordonné, s'élève pour être un temple saint dans le Seigneur » (Eph. 2. 20 ⁴). Mais le rapport entre l'apostolat et l'Eglise n'est pas le même de part et d'autre.

¹ Et il peut le transmettre, Actes 19. 6. Eu égard à 1 Cor. 7. 40, on hésitera à mettre ce dernier passage au compte de l'auteur des Actes.

² Cf. l'étonnant texte d'Actes 15. 28 : « Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous » (cf. Actes 5. 32). Pour Paul, une telle formule serait incompatible avec la conception qu'il a de l'autorité exclusive du Saint-Esprit.

³ Ceci encore doit donner à réfléchir à ceux qui estiment que l'apostolat de Paul, dans les Actes, est artificiellement rendu conforme à celui des Douze.

⁴ Avec RENGSTORF, article *ἀπόστολος*, Th. W. B. I, p. 423, nous pensons que les prophètes dont il est parlé ici sont les prophètes de l'ancienne alliance (cf. en ce sens Polycarpe, Phil. 6. 3). Jésus-Christ est la pierre de faite qui fait tenir ensemble les deux piliers de l'ancienne et de la nouvelle alliance, formant ainsi l'Eglise.

Le Nouveau Testament présente l'apostolat des Douze comme constituant le centre même du corps de l'Eglise. C'est sur les Douze que Jésus souffle pour qu'ils reçoivent son Esprit et le pouvoir de remettre les péchés (Jean 20. 22). C'est à eux, par excellence, qu'il promet le Saint-Esprit (Luc 24. 48-49, Actes 1. 8)¹. Ce sont eux qui, spécifiquement, sont chargés de témoigner du Ressuscité (Actes 1. 22). L'élection de Matthias est significative à cet égard : elle fait apparaître le collège des Douze comme un cercle fermé, doté d'une place particulière et centrale dans la vie de l'Eglise et dans le témoignage que l'Eglise devra rendre au Ressuscité. C'est aux Douze seulement que Jésus a ouvert l'esprit pour leur faire comprendre les Ecritures et avec eux qu'il s'est entretenu après sa résurrection (Actes 1. 1-3, cf. Luc 24. 45)².

Pourtant les Douze ne possèdent rien que d'autres croyants témoins du Ressuscité n'aient pu posséder eux aussi. Parmi les cent vingt frères réunis à Jérusalem (Actes 1. 15), d'autres que Matthias satisfaisaient aux mêmes conditions que lui, Joseph Barsabas, le Juste, par exemple. D'ailleurs, le pouvoir que Jésus a conféré aux Douze (Jean 20. 23), il l'a aussi conféré à un groupe de disciples indéterminé (Matth. 18. 18) qu'il serait abusif d'identifier avec les Douze. Il n'est pas certain non plus que le don de l'Esprit, à la Pentecôte (Actes 2. 1-13) n'ait été accordé qu'aux Douze. A plusieurs reprises, Luc parle de ceux qui étaient avec les Douze ou les Onze (Luc 24. 9; 24. 33) et qui ont aussi assisté à l'apparition du Ressuscité (Luc 24. 36 sqq.). Rappelons aussi les cinq cents frères de 1 Cor. 15. 6. Ces constatations permettent de se faire une idée plus précise du caractère restrictif des Douze. Ils ne sont pas les seuls témoins du Christ historique et du Ressuscité, mais ils en sont les seuls témoins autorisés. Cela ne signifie pas, d'ailleurs, que les autres disciples qui, comme les Douze, ont connu Jésus pendant son ministère et l'ont vu ressuscité ne puissent et ne doivent témoigner, eux aussi. Mais, pour que leur témoignage soit valable, il faut qu'il soit conforme à la « doctrine des apôtres », il faut que tous les disciples du Christ demeurent unis « dans la communion des apôtres » (Actes 2. 42)³. Les Douze constituent ainsi non pas la totalité de l'Eglise, mais la référence centrale de toute l'Eglise, de sa vie et de son témoignage.

D'autre part, Pierre, par rapport aux Douze, a la même place que ceux-ci par rapport à l'Eglise. A lui, le premier, est promis le pouvoir de lier et de délier (Matth. 16. 19)⁴. Le Ressuscité en fait le chef, le berger de toute l'Eglise

¹ La notion restrictive du témoin Actes 1. 22 montre bien qu'il faut appliquer aux Douze seulement (ou tout au moins aux Douze par excellence) la promesse d'Actes 1. 8.

² Cf. WAGENMANN, *Stellung des Apostels Paulus*, pp. 67-68.

³ Pour Luc, les apôtres signifient toujours les Douze. Sur la relation du génitif τῶν ἀποστόλων non seulement avec τῆ διδαχῆς mais avec τῆ κοινωνίᾳ et même les deux notions suivantes (fraction du pain et prières), cf. F. SPITTA, *Die Apostelgeschichte*, p. 72. Ce sens est confirmé par 1 Jean 1. 3.

⁴ Il n'importe pas de savoir ici ce que signifie exactement ce pouvoir, mais de marquer qu'il a été donné à Pierre comme aux Douze et au groupe plus étendu de Matth. 18. 18.

(Jean 21. 15 sqq.¹). Dans les Actes, Pierre apparaît très souvent comme occupant la première place dans le collège apostolique (cf. Actes 1. 13, 15; 2. 14, 37, 38; 3. 6, 12; 4. 8; 5. 3, 8, 9, 15, 29; 8. 20; 15. 7) au nom duquel il s'exprime.

Quoi qu'il en soit des difficultés d'interprétation de plusieurs des passages cités, le tableau d'ensemble est très cohérent : l'Eglise est un corps hiérarchique dans lequel les Douze, Pierre à leur tête, ont une place centrale et un pouvoir de gouvernement². Pierre et les Douze ne font donc pas seulement partie de l'Eglise : ils en constituent le fondement, la norme apostolique, l'axe autour duquel, à des distances diverses, gravitent les autres disciples du Christ.

Il n'y a pas un moment où les Douze auraient été en dehors de l'Eglise. Avant la résurrection, ils en ont constitué le prototype, après la résurrection le centre³.

Il en va tout autrement de Paul. D'abord, l'Eglise a existé avant Paul et sans lui. Il y a eu un moment où Paul était en dehors de l'Eglise, où il la persécutait (1 Cor. 15. 9, Gal. 1. 13, Phil. 3. 6). Paul met lui-même ce fait en rapport avec son apostolat pour en souligner le caractère extraordinaire par rapport aux autres apôtres (1 Cor. 15. 9-11). Puis, Paul a vu le Ressuscité en dehors des temps et des lieux où il est apparu aux autres apôtres : sur le chemin de Damas, plus d'une année⁴ après les apparitions du Ressuscité à Jérusalem et en Galilée. Enfin, Paul a été baptisé (Actes 9. 18; 22. 16, cf. Rom. 6. 2 sqq.) ce qui n'est pas dit des Douze, et pour cause : Paul devait entrer dans l'Eglise, les Douze y étaient, les Douze « l'étaient » dès l'origine.

¹ Cf. LOHMEYER, *Galiläa und Jerusalem*, p. 19 et littérature citée.

² Cf. en ce sens HOLL, *Kirchenbegriff*, pp. 54 et 56. Il serait étonnant que cette conception fût postérieure, comme on l'admet parfois. S'il en était ainsi, comment se ferait-il que les Douze soient ensuite si rarement mentionnés dans les Actes et que Pierre lui-même disparaisse de l'horizon ? On n'invente pas une théorie pour oublier ensuite de l'exploiter.

³ Si les Douze n'ont jamais été en dehors de l'Eglise, il faut remarquer, en revanche, que l'Eglise (paganochrétienne) peut naître en dehors de leur apostolat, cf. notre troisième partie.

⁴ Cf. GOGUEL, *La naissance du christianisme*, pp. 39-40 et *Vie de Jésus*, pp. 210 sqq.

CHAPITRE II

L'unité des apôtres

Quand Paul déclare que les chrétiens sont édifiés « sur le fondement des apôtres et des prophètes » (Eph. 2. 20), quand le croyant confesse, avec l'Église ancienne et dans l'unité de la foi chrétienne : *credo ecclesiam apostolicam*, ils ne se représentent pas un apostolat divisé, qui ne se trouve nulle part dans le Nouveau Testament. Comme Jésus-Christ est un, l'apostolat est un. Le dualisme apostolique que nous avons constaté ne met pas en question l'unité de l'apostolat. Au contraire, il en montre la manifestation concrète, les conditions, l'exercice.

Comment saisir cette unité? De même que pour Jésus, nous pourrions être tentés d'établir l'unité en choisissant arbitrairement l'un des deux termes du dualisme, en préférant l'un des deux apostolats et en considérant l'autre comme une forme embryonnaire ou une dégénérescence du premier. Selon les préjugés plus ou moins conscients de son origine confessionnelle¹, le théologien courra le risque d'exalter l'apostolat institutionnel au détriment de l'apostolat charismatique ou de considérer l'apostolat charismatique comme la seule forme valable, authentique et primitive de l'apostolat. Ou bien il inclinera à les synthétiser tous deux, en rassemblant ce qu'ils ont de commun et en négligeant leurs différences.

Le Nouveau Testament s'oppose à ces deux manières d'exprimer théologiquement l'unité des deux apostolats. Il ne marque lui-même aucune préférence pour l'un ou l'autre, et n'établit pas non plus de synthèse entre les deux. Mais il montre comment s'est établie l'unité des apôtres.

Pour connaître cette unité, on n'essaiera donc pas de « dominer son sujet », de se placer au-dessus des deux apostolats ou de les synthétiser arbitrairement. Mais on examinera successivement comment les Douze se sont unis à Paul et comment Paul s'est uni aux Douze. On découvrira ainsi la démarche par laquelle s'est manifestée leur unité vivante.

L'unité des apôtres diffère de l'unité du Christ sur un point très important : dans le Christ, c'est la même personne qui porte en elle toute l'institution et

¹ CAMPENHAUSEN, *Der urchristliche Apostelbegriff* a justement signalé l'importance regrettable des préjugés confessionnels dans la notion que l'on se fait de l'apostolat (p. 97).

tout l'événement de l'œuvre de Dieu. Ici, institution et événement sont répartis sur diverses personnes, l'institution sur les Douze, l'événement sur Paul, signe qu'aucun homme ne peut assumer à lui seul la totalité de l'œuvre du Christ et du témoignage de l'Eglise. Nous pouvions dire : le Christ est le Seigneur, le Seigneur est le Christ. Nous ne pourrions pas dire : Les Douze sont Paul, Paul est les Douze. Unis dans la seule personne du Christ, l'institution et l'événement sont unis non pas dans chacun des apôtres, mais dans l'union, la communion vivante de tous les apôtres.

§ I. L'UNION DES DOUZE AVEC PAUL

Nous nous plaçons maintenant au point de vue de l'apostolat institutionnel des Douze¹ et nous regardons vers l'apostolat charismatique de Paul, pour découvrir comment se manifeste, selon les textes néotestamentaires, l'union des Douze avec Paul.

1. La reconnaissance de l'apostolat de Paul par les Douze

Nous avons déjà indiqué que l'apostolat de Paul prend son origine en dehors des Douze et en dehors de l'Eglise. Paul lui-même accorde à ce fait la plus haute importance. L'un de ses objectifs, en écrivant aux Galates, est d'affirmer l'indépendance originelle de son apostolat. Il n'est pas apôtre de la part des hommes, ni par l'intermédiaire d'un homme, mais a reçu son apostolat de Jésus-Christ lui-même et de Dieu qui a ressuscité Jésus d'entre les morts (Gal. 1. 1). L'évangile qu'il a annoncé, il ne l'a pas reçu d'un homme et n'en a pas été instruit par un maître humain, mais il l'a reçu directement d'une révélation de Jésus-Christ. (Gal. 1. 12). De plus, dès sa conversion, il n'est pas monté à Jérusalem auprès de ceux qui avaient été apôtres avant lui, mais il s'en est allé en Arabie, puis à Damas (Gal. 1. 17). Ce n'est que trois ans après qu'il est monté à Jérusalem, pour se borner à faire la connaissance de Pierre², chez lequel il n'est resté que

¹ En continuant à parler des Douze, nous sommes bien conscient du petit rôle joué par les Douze, comme tels, dans l'affrontement des deux apostolats. Il s'agissait surtout de Pierre, Jean et de ce Jacques, frère du Seigneur, que nous serions assez disposé à compter au nombre des Douze. Si toutefois nous pensons devoir parler des Douze, c'est que l'apostolat institutionnel, tel que nous l'avons défini, ne se comprendrait qu'imparfaitement si l'on oubliait que les apôtres de Jérusalem étaient précisément les Douze et si l'on ne tenait compte de l'apport dogmatique de cette désignation pour la compréhension de leur apostolat.

² *ἰστορήσαι* signifie simplement « visiter quelqu'un pour faire sa connaissance » et non « aller s'instruire auprès de quelqu'un ». Cf. BUECHSEL, article *ἰστορέω*, Th. W. B. III, p. 399; cf. LAGRANGE, *Galates*, p. 17. Le but de la visite est très modeste. Il n'a pas le poids qu'on lui a souvent attribué. (Cf. par exemple BOSSUET, *Sermon sur l'Unité de l'Eglise, Sermons*, tome IV, p. 429.)

quinze jours, sans voir d'autre apôtre que Jacques, frère du Seigneur (Gal. 1. 18-19).

Ici, Paul interrompt son récit pour affirmer solennellement qu'il ne ment pas, tant il désire que les Galates soient persuadés de l'indépendance originelle de son apostolat (Gal. 1. 20).

Quatorze ans après seulement, Paul monte à Jérusalem une seconde fois. Il expose aux apôtres l'évangile qu'il prêche parmi les païens (Gal. 2. 2). Jacques, Pierre et Jean reconnaissent que la mission de prêcher l'évangile aux païens lui a été confiée par Dieu et lui tendent la main d'association, ainsi qu'à Barnabas (Gal. 2. 7-9). C'est reconnaître son apostolat¹.

Ainsi s'opère l'un des miracles les plus étonnants qui se produisirent dans l'Église primitive : des hommes qui avaient connu Jésus, qui avaient été choisis par lui du temps de son ministère, qui se considéraient, à juste titre, comme les dépositaires de la tradition évangélique et de l'esprit du Christ, admettent qu'est valide l'apostolat d'un homme qui n'a pas été témoin de la vie de Jésus, qui a persécuté l'Église naissante et auquel le Ressuscité n'est apparu que dix-huit mois environ après avoir cessé d'apparaître aux premiers disciples². Ils ne lui imposent pas les mains, ils ne le consacrent pas, ils lui tendent d'emblée la main d'association (Gal. 2. 9)³.

Concrètement, la reconnaissance de l'apostolat de Paul par les apôtres de Jérusalem se manifeste dans le fait qu'à Paul est laissée l'évangélisation des païens tandis que Pierre et sans doute les autres apôtres de Jérusalem⁴ gardent pour eux l'évangélisation des Juifs⁵.

Pourtant, les Douze avaient reçu du Ressuscité l'ordre d'aller évangéliser toutes les nations païennes (Matth. 28. 19). Et Dieu lui-même avait révélé à Pierre que la séparation lévitique entre Juifs et païens n'avait plus d'objet, dans

¹ On ne peut déduire de l'omission d'*ἀποστολή* après *εἰς* (*τὰ ἔθνη*) que les apôtres de Jérusalem n'auraient pas reconnu l'apostolat de Paul puisqu'il s'agit, dans ce verset, d'une remarque de Paul lui-même. Cf. LIETZMANN, *Galaterbrief*, p. 13.

² La reconnaissance de l'apostolat de Paul par les Douze ne signifie pas d'ailleurs que toute l'Église de Jérusalem se soit de plein cœur associée à ses apôtres. Il semble bien qu'alors déjà se soit manifestée envers Paul une certaine réserve de la part des judaïsants stricts (cf. GOGUEL, *La naissance du christianisme*, p. 325), réserve à laquelle Jacques fera plus tard allusion (Actes 21. 18 sqq.) et qui expliquerait l'étonnante passivité de l'Église de Jérusalem lors de l'arrestation de Paul. Elle semble n'avoir rien fait pour tenter de le libérer.

³ Ceux qui ont imposé les mains à Paul et Barnabas (Actes 13. 1-3) ne sont pas les apôtres, mais des « prophètes et des docteurs » de l'Église paganochrétienne d'Antioche. Cette imposition des mains est antérieure à la visite de Paul à Jérusalem de Gal. 2. 1. Cf. pp. 66-67.

⁴ De la comparaison entre Gal. 2. 7-8 et Gal. 2. 9, il ressort que Pierre n'est pas seul à avoir un apostolat pour les Juifs. Ici, comme toujours dans les Actes, il est le *primus inter pares*.

⁵ Bien que la division du champ d'évangélisation soit géographique et non ethnographique (cf. ZAHN, *Galater*, pp. 106-107), elle ne laisse pas d'être théologiquement significative, d'autant plus qu'à cette époque existait encore, sinon un État indépendant, du moins une nation juive, groupée sur la terre d'Israël. Cf. LAGRANGE, *Galates*, pp. 38-39.

la nouvelle alliance, que les païens, comme les Juifs, pouvaient recevoir l'Esprit de Dieu et le baptême (Actes 10. 1 à 11. 18).

En reconnaissant la mission apostolique de Paul envers les païens, en le laissant continuer ses voyages missionnaires, travailler en toute indépendance, en s'engageant à ne point encourager des judéo-chrétiens étroits de Jérusalem à venir troubler les Eglises qu'il avait fondées et qu'il fonderait ¹, les apôtres de Jérusalem reconnaissaient que Paul avait été appelé par Dieu à accomplir en dehors d'eux, librement, une part importante de leur propre travail. Ils constataient avec gratitude que Paul était celui grâce auquel ils pouvaient s'acquitter de l'évangélisation universelle que le Christ leur avait confiée. Ils confessaient ainsi ne pas avoir le monopole d'une mission qui était pourtant spécifiquement la leur.

En d'autres termes, ils reconnaissaient que l'apostolat de Paul, né *en dehors* de leur collège, était aussi destiné par Dieu à accomplir *en dehors* d'eux la tâche qui était la leur. En un mot : ils reconnaissaient que l'apostolat de Paul était l'accomplissement du leur et que l'union avec Paul leur était indispensable s'ils désiraient se montrer fidèles à leur propre apostolat.

2. La reconnaissance de l'évangile de Paul par les Douze

Lors de sa visite à Jérusalem (Gal. 2. 1 = Actes 15. 4), Paul a exposé aux frères de cette Eglise l'évangile qu'il prêchait parmi les païens. Dans un entretien particulier ², il a développé son message devant les notables de la communauté, c'est-à-dire devant Jacques, Pierre et Jean (Gal. 2. 1-2 ³). Après avoir entendu cet exposé, les notables ont reconnu son apostolat (Gal. 2. 7-8). Ils ont donc reconnu aussi son évangile.

En quoi cet évangile de Paul consistait-il ? Paul, dans la même épître aux Galates, le présente comme un message absolu, unique et définitif (Gal. 1. 6-9). Il n'y a qu'un seul évangile, le vrai. Tous les autres messages qu'on pourrait présenter sous ce nom sont de faux évangiles. Nul doute que Paul n'ait présenté son évangile d'une manière aussi exclusive aux apôtres de Jérusalem. Si ceux-ci l'ont reconnu, c'est donc qu'il n'y avait aucune divergence entre l'évangile des Douze et l'évangile de Paul.

Le témoignage des épîtres de Paul confirme cette concordance fondamentale (cf. surtout 1 Cor. 15. 1-10 ⁴). Il n'y a pas deux évangiles parce que le contenu

¹ ZAHN, *Galater*, p. 107, a bien dégagé ces divers aspects de la reconnaissance de l'apostolat de Paul envers les païens.

² Gal. 2. 2 suppose en effet deux entretiens : le premier avec la communauté dans son ensemble, le second avec les notables seuls. Cf. LAGRANGE, *Galates*, pp. 26-27.

³ Les *δοκούντες* de Gal. 2. 2 sont bien évidemment les mêmes que ceux de Gal. 2. 9. Cf. LIETZMANN, *Galater*, pp. 9-10.

⁴ Cf. FRIEDRICH, article *εὐαγγέλιον*, Th. W. B. II, pp. 726-733.

de l'évangile est Jésus-Christ et que Jésus-Christ est unique. Les Douze l'ont connu historiquement, puis l'ont vu ressuscité. Paul l'a vu ressuscité, puis a reçu le témoignage de la communauté primitive sur l'institution de la cène (1 Cor. 11. 23-29) et les apparitions du Ressuscité antérieures à celle qu'il a eue lui-même (1 Cor. 15. 1-7).

Étant donnée cette concordance fondamentale, on pourrait s'étonner de l'importance que Paul donne à la reconnaissance de son évangile par les notables, et de la tournure « mon évangile » (Rom. 2. 16; 16. 25, 2 Tim. 2. 8) ou « notre évangile » (2 Cor. 4. 3, 1 Thess. 1. 5, 2 Thess. 2. 14¹) qu'il emploie à plusieurs reprises dans ses lettres. Y aurait-il finalement deux évangiles : l'évangile « du prépuce » et l'évangile « de la circoncision » (Gal. 2. 7)? Non pas, mais la prédication aux païens entraînait une explicitation du message évangélique qui, pour être fondée dans l'évangile que les Douze connaissaient aussi bien que Paul, n'en constituait pas moins un aspect nouveau de l'évangile.

Sur les conséquences de l'évangile pour les Juifs, Paul avait la même conviction que les Douze : les Juifs qui devenaient chrétiens restaient soumis aux exigences de la Loi. Il gardera toujours cette conviction. Preuve en soient la circoncision de Timothée (Actes 16. 3), le vœu de Paul (Actes 21. 23-26) et la déclaration très catégorique de 1 Cor. 9. 19-20².

Mais un grave problème surgit quand l'évangélisation des païens fut devenue un fait assez généralisé. Fallait-il les obliger à passer par le judaïsme pour devenir chrétiens, fallait-il les soumettre à l'observation des lois rituelles?

Les Douze n'étaient pas démunis d'instructions. Ils savaient que cela n'était pas nécessaire. La lutte de Jésus contre le ritualisme formaliste des pharisiens était sans doute encore dans leur mémoire, et l'épisode de Pierre et de Corneille (Actes 10. 1 à 11. 18) leur avait récemment rappelé que l'observation de la loi rituelle n'était pas requise des païens qui se convertiraient. Pourtant c'est Paul qui leur mit le problème sous les yeux, dans toute son urgence. Il avait été en contact, lui, avec de nombreux païens et le problème lui était apparu dans toute son ampleur : il s'agissait de l'évangélisation des païens ni plus ni moins. Forcer les païens à passer par le judaïsme, c'eût été nier que Dieu, en Christ, s'adressât aussi aux gens « du dehors » (Eph. 2. 19). Dans cette perspective, l'évangile de Paul apparaissait non plus comme une simple répétition de l'évangile des Douze, mais comme une explication audacieuse, mais fidèle, de l'unique évangile du Christ.

¹ Pluriel littéraire, évidemment.

² C'est une fantaisie de l'école de Tubingue que de suspecter l'historicité de la circoncision de Timothée et du naziréat de Paul, sous prétexte que Paul, en observant la loi juive, aurait désavoué sa doctrine. Il faut avoir bien mal compris Paul pour juger ainsi. (Cf., dans notre sens, WENDT, *Apostelgeschichte*, pp. 241 et 304 et LIETZMANN, *Histoire de l'Église ancienne*, I, p. 66, qui estime qu'Actes 21. 20-26 est « l'un des récits les plus sûrs que renferme le livre des Actes ».)

C'est bien ainsi que l'ont compris les apôtres de Jérusalem. Ils n'ont pas contraint Tite à se faire circoncire, puisqu'il n'était pas Juif (Gal. 2. 3). Et Paul, trop heureux de leur compréhension, n'a pas, en effet, circoncis Tite (Gal. 2. 4-5¹). Ils ne se sont pas mis du côté des « faux frères » qui parcouraient les Eglises pauliniennes en réclamant que Paul oblige les paganochrétiens à se faire circoncire. Au contraire, ils ne lui ont rien imposé².

Le texte d'Actes 15. 1-33 s'inscrirait-il en faux contre l'accord parfait dont témoigne Gal. 2. 1-10? Y aurait-il lieu d'opposer à la déclaration de Paul « Ils ne m'imposèrent rien » (Gal. 2. 6) les conditions rituelles recommandées aux communautés pauliniennes par les apôtres de Jérusalem, les anciens et les frères (Actes 15. 29, cf. 15. 20)?

Pour répondre à cette question, il faut d'abord fixer deux points : a) l'identité entre la conférence de Jérusalem d'Actes 15 et la rencontre mentionnée par Paul Gal. 2. 1-10; b) le texte et le sens exact d'Actes 15. 20 et 15. 29.

a) L'identité d'Actes 15 et de Gal. 2. 1-10 est assurée sur la base des constatations suivantes. 1. Les personnages sont les mêmes. Il s'agit d'une part de la communauté de Jérusalem, dans son ensemble (Actes 15. 4; 15. 22, Gal. 2. 2) et spécialement de Pierre et Jacques (Actes 15. 7; 15. 13, Gal. 2. 9), d'autre part de Paul et Barnabas (Actes 15. 2; 15. 12, Gal. 2. 9) qui retourneront ensuite à Antioche (Actes 15. 30, Gal. 2. 11). — 2. L'objet essentiel de la rencontre est le même : la circoncision des paganochrétiens, réclamée par ces pharisiens convertis au christianisme que Paul appelle de faux frères (Actes 15. 5, Gal. 2. 4). — 3. La solution donnée est la même : on s'accorde à ne pas exiger que les paganochrétiens soient circoncis (Actes 15. 6 sqq.; 15. 28, Gal. 2. 5-6). En même temps, les apôtres de Jérusalem prennent connaissance de la mission de Paul (Actes 15. 12, Gal. 2. 2) et l'approuvent (Actes 15. 23, 25, Gal. 2. 9).

La seule différence notable consiste dans la mention, par les Actes, des conditions recommandées, mais non imposées (Actes 15. 29), aux communautés paganochrétiennes : Actes 15. 20; 15. 29³.

b) Quelles sont ces conditions? On sait qu'il existe deux versions d'Actes 15. 20 : le texte alexandrin porte : *τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ πικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος*. La version occidentale ne

¹ Tel nous paraît être le sens de ces versets, attesté par la meilleure tradition textuelle. Cf. LIETZMANN, *Galater*, pp. 10-11, et LAGRANGE, *Galates*, pp. 28-33.

² « Rien de plus », traduit-on souvent. Rien de plus que quoi? C'est ce qu'on ne dit pas toujours. Même si l'on admettait (avec ZAHN, *Galater*, pp. 87 sqq.) l'in vraisemblable circoncision de Tite, on ne pourrait y voir une allusion ici, puisqu'en tout cas cette circoncision n'a pas été imposée, mais que Paul s'y serait résolu par égard pour les apôtres de Jérusalem. Faudrait-il traduire *προσανέθεντο* par « Ils ne me consultèrent en rien », sens de ce verbe, Gal. 1. 16? Mais on ne voit pas ce que cela signifierait et surtout le complément direct s'y oppose. Ou bien l'on traduira par « imposer » sans accorder au préfixe une portée quelconque, ou bien (avec WENDT, *Apostelgeschichte*, p. 235 et HOLL, *Kirchenbegriff*, p. 61) on rapportera « rien de plus » à la collecte de Gal. 2. 10. « Ils ne m'imposèrent rien de plus... que de nous souvenir des pauvres. » La vivacité du style de Paul, en ce passage, rendrait plausible une telle interprétation.

³ Les Actes ne mentionnent pas la collecte. En fait, elle existait déjà (cf. Actes 11. 27-30 et la manière dont Paul, Gal. 2. 10, en parle comme d'une chose déjà connue). Si Paul la met en évidence Gal. 2. 10, c'est pour montrer son accord avec les apôtres. Cf. ALLO, *2 Cor.*, pp. 204-205.

porte pas *καὶ πικτοῦ* et ajoute la règle d'or « et de ne pas faire aux autres ce qu'ils ne veulent pas qu'on leur fasse à eux-mêmes ». Variantes textuelles semblables Actes 15. 29 et 21. 25 (dans ce dernier passage la règle d'or n'est pas ajoutée). La différence des deux textes est évidente : l'alexandrin parle de prescriptions rituelles, comme en témoigne le mot *πικτόν*. Il s'agit de l'interdiction lévitique de manger des animaux étouffés (*πικτόν*), du sang, de contracter des mariages interdits par le Lévitique (*πορνεία*) et de se souiller en mangeant des idolothytes. En supprimant *καὶ πικτοῦ* et en ajoutant la règle d'or, le texte occidental donne à toutes les interdictions une portée morale et non plus rituelle ; les souillures des idoles se rapportent à l'idolâtrie païenne, la *πορνεία* désigne l'impudicité et le sang signifie le meurtre.

On comprend bien que les prescriptions rituelles aient pu être infléchies en prescriptions morales à une époque où les premières n'avaient plus de portée pratique dans l'Eglise. L'inverse serait incompréhensible. De plus, il serait bien étrange que les apôtres aient pu dire, à propos de l'idolâtrie, du meurtre, de l'adultère « vous ferez bien de vous en garder ». On parle sur un autre ton des obligations morales. Enfin la règle d'or se rattache malaisément au contexte (surtout Actes 15. 29 : *ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὐφραζέτε*. Faudrait-il aussi se garder de la règle d'or ? !)

Ces prescriptions rituelles seraient-elles un lourd fardeau que les apôtres de Jérusalem auraient imposé à Paul, selon les Actes ? Pour répondre affirmativement à cette question, il faudrait oublier que Paul lui-même a recommandé les mêmes prescriptions aux communautés qu'il avait fondées (1 Cor. 8. 1-13; 10. 14-33, Rom. 14. 1-23). En parlant des idolothytes, il ne donne pas l'impression d'appliquer un décret qui n'aurait pas rencontré l'adhésion entière de sa conscience. Il n'y avait donc, dans les prescriptions rituelles recommandées par les apôtres de Jérusalem aux communautés paganochrétiennes rien qui pût brider sa liberté. Il ne s'agissait que d'appliquer aux paganochrétiens la pratique juive à l'égard des *σεβόμενοι* ou *φοβούμενοι τὸν θεόν*, ces païens qui, sans être circoncis, se rattachaient aux communautés juives et en fréquentaient les assemblées ¹. Le décret proposé par Jacques (Actes 15. 13-21) et accepté par l'Eglise de Jérusalem et par Paul ne visait qu'à permettre aux judéo-chrétiens de s'assembler avec les paganochrétiens et de manger avec eux sans devoir s'exposer à enfreindre la Loi qui restait valable pour eux. Si le décret n'est adressé qu'aux paganochrétiens d'Antioche, de Syrie et de Cilicie (Actes 15. 23), c'est qu'à ce moment-là ces régions étaient, par excellence, celles où l'évangile avait été prêché aux païens (cf. Gal. 1. 21). Plus tard, l'exemple de Paul le prouve (1 Cor. 8-10, Rom. 14, Actes 16. 4; 21. 25), les mêmes prescriptions furent appliquées aux autres communautés qui groupaient des paganochrétiens et des judéo-chrétiens.

Actes 15 n'amoindrit donc en aucune manière l'accord complet des apôtres de Jérusalem et de Paul, attesté par Gal. 2. 1-10.

La communauté des apôtres de Jérusalem avec Paul aurait-elle été rompue par l'« incident d'Antioche » (Gal. 2. 11-14) ? On l'a souvent admis ². C'est que

¹ Cf. WENDT, *Apostelgeschichte*, pp. 235-237.

² Par exemple OVERBECK, *Ueber die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. 2. 11 ff.) bei den Kirchenvätern*, pp. 6-7, 72-73.

l'on transporte à Antioche le trône papal du moyen âge et que l'opposition de Paul à Pierre apparaît une chose si inouïe qu'on en déduit d'emblée une rupture irréconciliable. Tenir tête à Pierre, n'est-ce pas se séparer immédiatement de lui? Pour lire le passage de Gal. 2. 11-14, il faut s'efforcer de faire abstraction des préjugés et des sentiments qui s'attachent à ces hypostases ultérieures : Pierre le premier pape infallible et Paul l'apôtre du libre esprit et le premier réformateur ¹.

De quoi s'agissait-il au juste? Voici les faits : Pierre était venu à Antioche et s'était naturellement joint à l'Eglise de cette ville, qui, paganochrétienne d'origine, comprenait aussi des Juifs convertis. Judéochrétiens et paganochrétiens prenaient leurs repas ensemble, repas auxquels Pierre, dès son arrivée, participa sans scrupules. Sur ces entrefaites arrivèrent à Antioche des judéochrétiens envoyés par Jacques ² on ne sait exactement dans quel but ni chargés de quelles recommandations. Ces Jérusalémites pressèrent-ils Pierre de ne plus fréquenter ces réunions, qui ne leur paraissaient pas offrir aux judéochrétiens des garanties suffisantes de pureté lévitique? Et, s'ils le firent, agissaient-ils au nom de Jacques ou interprétaient-ils trop étroitement ses directives, ou encore intervenaient-ils sans mandat de Jacques sur ce point? Le court texte de Gal. 2. 11-14 ne permet pas de répondre avec précision. Quoi qu'il en soit, dès l'arrivée de ces Jérusalémites à Antioche, Pierre s'abstint de paraître aux réunions communes des paganochrétiens et des judéochrétiens, ceci pour éviter de froisser les convictions rituelles des Jérusalémites. Entraînés par son exemple, les judéochrétiens d'Antioche, Barnabas lui-même, cessèrent de se mêler aux paganochrétiens.

Alors, Paul intervint, reprochant à Pierre, à Barnabas et aux judéochrétiens d'avoir agi contre leur conviction. Puisque Pierre, quoique juif, n'avait pas craint de fréquenter les paganochrétiens, pourquoi, par son changement d'attitude, semblait-il soudain rompre la communion avec eux et leur imposer de se soumettre à toute la loi rituelle? Tout porte à croire que Paul adressa ce reproche à Pierre non pas devant toute l'Eglise d'Antioche, mais devant les judéochrétiens de cette Eglise, réunis en assemblée particulière (cf. Gal. 2. 14-15).

Le sens général de Gal. 2. 11-14 est clair. Ce qui l'est moins, c'est le rapport historique entre Gal. 2. 1-10 = Actes 15 et Gal. 2. 11-14. L'accord sur les prescriptions rituelles n'avait-il pas pour but, précisément, de rendre possibles

¹ Le jugement de Luther sur l'incident d'Antioche est typique de cette manière passionnée d'interpréter l'histoire de l'Eglise primitive en identifiant d'emblée les notions bibliques avec des notions dogmatiques ultérieures. Il est vrai qu'on en faisait de même du côté romain... Sur l'exégèse donnée par Luther de Gal. 2. 11-14, cf. HOLL, *Der Streit zwischen Petrus und Paulus zu Antiochien in seiner Bedeutung für Luthers innere Entwicklung*.

² C'est la traduction la plus probable de ἐλθεῖν τινας ἀπὸ Ἰακώβου. Cf. LAGRANGE, *Galates*, p. 42 et, pour le sens d'ἀπὸ, Marc 5. 35, Matth. 26. 47, 1 Thess. 3. 6, Jean 13. 3.

les réunions communes entre judéo-chrétiens et paganochrétiens? Si Galates 2. 11-14 raconte un épisode postérieur à Gal. 2. 1-10, on a peine à comprendre, parfois, que le *modus vivendi* adopté à Jérusalem n'ait pas empêché, *a priori*, tout incident semblable à celui de Gal. 2. 11-14.

Pour résoudre la difficulté, on a proposé de voir dans Gal. 2. 11-14 le récit d'un incident antérieur à la conférence de Jérusalem d'Actes 15, soit qu'Actes 15 et Gal. 2. 1-10 ne se rapportent pas au même événement, soit que Gal. 2. 11-14 doive chronologiquement être placé avant Gal. 2. 1-10, qui, dans ce cas, pourrait rester identique à Actes 15¹.

Comme il arrive souvent, on suscite de multiples difficultés pour en résoudre une seule. Il est très difficile de ne pas identifier la rencontre mentionnée Gal. 2. 1-10 avec la conférence de Jérusalem d'Actes 15². Il est plus difficile encore de considérer Gal. 2. 11-14 comme étant, réellement, au plus-que-parfait par rapport à Gal. 2. 1-10. Si l'on ne cherche pas la complication, on admettra³ que tout n'avait pas été réglé par l'accord d'Actes 15. Valable pour les réunions eucharistiques, il ne s'étendait pas aux multiples occasions de contact entre judéo-chrétiens et paganochrétiens dans la même Eglise. L'incident d'Antioche devait avoir pour résultat, précisément, d'étendre la validité du décret de Jérusalem à toute la vie communautaire des Eglises mixtes.

Nous pouvons exprimer comme suit les principaux aspects de l'incident d'Antioche.

1. Il ne s'agit pas d'une opposition doctrinale. L'attitude de Pierre, au début de son séjour à Antioche, montre qu'il était exactement d'accord avec Paul sur le fond. Sinon il n'aurait jamais pu se mêler d'emblée aux paganochrétiens de cette ville. Si ensuite Pierre s'est trompé, ce n'est pas une erreur doctrinale, mais une inconséquence dans sa conduite⁴. On n'a pas le droit de voir en Gal. 2. 11-14 l'opposition d'une doctrine paulinienne et d'une doctrine pétrinienne.

2. Pourtant Paul résiste en face à Pierre (Gal. 2. 11). C'est une opposition réelle, non feinte⁵. Mais, pas plus que l'opposition de deux doctrines, ce n'est l'opposition de deux personnes. Paul ne « s'oppose » pas à Pierre. Il constate une opposition entre la doctrine et la conduite de Pierre et la met en évidence⁶.

¹ Cf. en ce sens ZAHN, *Galater*, pp. 110 sqq.

² Cf. pp. 66-67.

³ Avec WENDT, *Apostelgeschichte*, p. 236, et LAGRANGE, *Galates*, p. 42.

⁴ Cf. le commentaire pertinent de Tertullien (*Praescr.* 23), cité par LAGRANGE, *Galates*, p. 44 : *conversationis fuit vitium, non praedicationis*.

⁵ Saint Jérôme, à la suite d'Origène et des théologiens orientaux, en général, a cru pouvoir déduire de *κατὰ πρόσωπον* de Gal. 2. 11 qu'il se serait agi d'une comédie imaginée par les deux apôtres pour expliquer aux paganochrétiens les vraies raisons de la conduite de Pierre se mêlant à eux. Saint Augustin et les théologiens occidentaux ont maintenu la véracité de l'opposition. *κατὰ πρόσωπον* signifie d'ailleurs sans conteste : « en face » et non « en apparence » (références dans ZAHN, *Galater*, p. 113, note 41).

⁶ A l'appui de cette interprétation, trois remarques exégétiques.

1. *κατεγνωσμένος* (Gal. 2. 11) ne signifie pas « répréhensible » qui se dirait *καταγνωσ-*

3. L'issue de l'incident d'Antioche fut, sans doute, que Pierre reconnut l'inconséquence de sa conduite ¹. Sinon, comment s'expliquerait le développement ultérieur de l'Eglise où furent unis judéo-chrétiens et paganochrétiens si Pierre, et les autres apôtres de Jérusalem, n'avaient pas reconnu la liberté des paganochrétiens par rapport à la loi rituelle et la possibilité, pour les judéo-chrétiens, de vivre en communion avec eux sans se souiller? L'histoire ultérieure de l'Eglise d'Antioche et des Eglises pauliniennes, où le même problème devait se poser (1 Cor. 8-10, Rom. 14) montre que la tendance judaïsante, sur ce point en tout cas, ne s'appuya jamais sur les apôtres de Jérusalem. Et pour cause! Les apôtres de Jérusalem devaient reconnaître le bien-fondé de l'évangile paulinien qui soustrayait les paganochrétiens à l'observation de la Loi puisqu'ils avaient eux-mêmes une doctrine identique sur ce point comme sur les autres à celle de Paul et que les divergences d'Antioche n'étaient pas relatives à la doctrine, mais à la conduite.

L'évangile paulinien n'est donc pas opposé à l'évangile des Douze. Mais il n'en est pas non plus la simple reproduction. Paul met les Douze en face des conséquences de l'évangile pour les païens, il leur montre l'actualité de ce qu'ils ne possédaient que comme une connaissance implicite, toute théorique encore. Il les place en présence de l'accomplissement de leur propre évangile chez les païens.

De même que l'apostolat de Paul accomplit celui des Douze en dehors de leur collègue, l'évangile de Paul accomplit l'évangile des Douze en dehors de leur prédication. En reconnaissant l'évangile de Paul, les Douze n'ont rien renié de l'évangile qui était le leur. Mais ils ont accepté avec reconnaissance pour l'œuvre du Christ manifestée en Paul, que leur évangile prenne toute sa puissance, toute son explicitation en dehors de leur propre ministère.

Il n'entre pas dans le cadre de ce travail d'examiner le contenu théologique de l'évangile de Paul. Toutefois un point particulier doit être signalé ici. Paul n'oppose jamais son évangile, ni l'évangile tout court à la Loi de l'Ancien Testament ². Ce qui s'oppose à la Loi, pour lui, ce n'est pas l'évangile, c'est la

τέος mais « jugé par sa propre conduite ». Pierre s'était mis dans son tort, non pas par rapport à une doctrine tenue par Paul seulement, mais par rapport à sa propre doctrine.

2. *συνυπεκρίθησαν... τῇ ὑποκρισει* (Gal. 2. 13). L'hypocrisie, c'est justement d'agir contre sa propre conviction. Cf. Rom. 14. 23. La question de savoir si *τῇ ὑποκρισει* dépend de la préposition *συν* (*απὸχθῆ*) (se laissa entraîner à leur hypocrisie) ou doit être compris comme un instrumental (se laissa entraîner par leur hypocrisie) ne modifie pas sensiblement l'interprétation.

3. Gal. 2. 14 : Pierre vit *ἐθνηκῶς*. Présent rhétorique. « Toi qui, à l'occasion, vis en païen » (cf. LIETZMANN, *Galater*, p. 44-45). Si Pierre peut vivre en païen, à l'occasion, c'est que sa doctrine le lui permet. Pourquoi, dès lors, le raidissement subit de sa conduite à l'égard des paganochrétiens ?

¹ Cf. ZAHN, *Galater*, p. 119, et LAGRANGE, *Galates*, p. 53.

² Cf. FRIEDRICH, article *εὐαγγέλιον*, Th. W. B. II, pp. 731-732.

promesse, la grâce et la foi (cf. Rom. 1-8, Gal. 3-6). On ne peut s'autoriser de Paul pour identifier, comme on le fait souvent en théologie systématique, l'évangile avec la grâce. L'évangile paulinien est loi et grâce, loi et promesse, loi et foi. Il contient en lui-même les deux alliances. Il s'applique aux Juifs et aux païens. Paul n'invoque pas son évangile pour déclarer la Loi périmée. Ce qui est périmé, c'est une loi qui ne serait pas accomplie dans la grâce. Mais, accomplie dans la grâce et la foi, la Loi subsiste (Rom. 3. 31). L'évangile de Paul n'est pas plus antinomiste que légaliste. Il est chrétien. Devant les zéros de la Loi, le Ressuscité a mis le « un » souverain et créateur qui, d'un coup, la valorise à salut. Le légalisme oublie que le « un » seul valorise la Loi. L'antinomisme en reste au « un » sans voir tout le privilège d'Israël auquel il s'applique, qu'il valorise et qu'il donne aux païens ¹.

§ 2. L'UNION DE PAUL AVEC LES DOUZE

Nous nous plaçons maintenant au point de vue de l'apostolat charismatique de Paul et nous regardons vers l'apostolat institutionnel des Douze pour découvrir comment se manifeste, selon les textes néotestamentaires, l'union de Paul avec les Douze.

1. La reconnaissance de l'apostolat des Douze par Paul

L'apostolat de Paul prend son origine en dehors des Douze, en dehors de l'Eglise, en dehors des temps et des lieux où apparut le Ressuscité à tous les autres apôtres. Mais il n'en résulte pas que Paul ait exercé son ministère d'apôtre sans se soucier des Douze. Il ne s'est pas autorisé de l'origine totalement indépendante de son apostolat pour rester indépendant. Lui, l'apôtre charismatique, n'a pas porté un regard de mépris, de condescendance ou d'hostilité sur les apôtres institutionnels. Ce n'est pas non plus l'un des moindres miracles qui se produisirent dans l'Eglise primitive que la reconnaissance de l'apostolat des Douze par Paul.

Cette reconnaissance se manifeste tout d'abord par le fait que Paul, dès le début de son ministère apostolique, n'a pas pensé pouvoir annoncer l'évangile du Ressuscité sans parler aussi de ceux qui avaient été, avant lui, les témoins de la résurrection ². Le texte de I Cor. 15. 1-5 est significatif à ce sujet aussi. Parmi les

¹ Marcion, le premier, a opposé la loi et l'évangile. Reste à savoir si c'est un « mérite » et s'il a vraiment tiré cette opposition d'une lecture correcte de Paul, comme le soutient HARNACK, dans son article sur *Evangelium*, (*Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes*, pp. 232-234).

² Cf. WAGENMANN, *Stellung des Apostels Paulus*, pp. 31-50.

« points principaux » de la foi chrétienne ¹, Paul a parlé de Pierre, des Douze, des apparitions qu'ils avaient eues du Ressuscité, de la constitution de la toute première Eglise. Peut-être même connaissait-il les Douze avant sa conversion ². Quoi qu'il en soit, l'apostolat des Douze faisait partie de l'évangile (1 Cor. 15. 1) que Paul annonçait.

Ceci explique l'attitude si nuancée, mais si ferme de Paul à l'égard des Douze. D'une part, nous l'avons vu, il affirmait hautement l'indépendance de son propre apostolat. D'autre part, il s'estime inférieur à eux, le moindre des apôtres, indigne de s'appeler apôtre, parce qu'il a persécuté l'Eglise de Dieu (1 Cor. 15. 9). Pourtant, la grâce de Dieu a suppléé à son indignité et finalement Paul a travaillé plus qu'eux tous (1 Cor. 15. 10). La même attitude, qui n'est contradictoire qu'en apparence, se retrouve dans 2 Cor. 11. 5, 22-23; 12. 11 ³. En face des Corinthiens qui, sous l'influence de missionnaires judaisants, exaltaient l'apostolat des Douze et diminuaient le sien, Paul affirme ses avantages, qui valent bien les leurs (2 Cor. 11. 22 sqq.). Mais, en même temps, au moment même où il se « glorifie » ainsi (2 Cor. 11. 16-18), il avoue « parler en insensé » (2 Cor. 11. 23; 12. 11). En effet, Paul était bien conscient que son apostolat, tout égal qu'il était à celui des Douze en autorité, ne pouvait lui être comparé pour la dignité première. Les travaux de Paul au service de l'Eglise pouvaient seuls compenser l'indignité foncière de celui qui, en persécutant l'Eglise, avait persécuté le Ressuscité lui-même (1 Cor. 15. 9, Actes 9. 5; 22. 7-8; 26. 14-15).

Mais Paul ne s'est pas borné à reconnaître seulement l'apostolat des Douze comme un des points essentiels du contenu de son évangile. Il a tenu à travailler en communion avec eux. Si, comme nous l'avons remarqué, l'un des objectifs de Paul écrivant aux Galates est d'affirmer l'indépendance originelle de son apostolat, il en a un second : attester sa communion avec les Douze.

Certes, on aurait tort, à notre avis, d'accorder ici une importance décisive à la première visite de Paul à Jérusalem après sa conversion (Gal. 1. 18). Il ne s'agissait, nous l'avons vu, que de faire la connaissance de Pierre. Tout le passage

¹ ἐν πρώτοις, 1 Cor. 15. 3 est neutre et non masculin. (ALLO, 2 Corinthiens, p. 390.) Mais il est préférable de l'entendre du rang et non d'une priorité temporelle. (LIETZMANN, 2 Cor., pp. 76-77.)

² Cf. WAGENMANN, *Stellung des Apostels Paulus*, p. 32.

³ Nous pensons, avec GOGUEL (*La naissance du christianisme*, pp. 337-340) et WAGENMANN (*Stellung des Apostels Paulus*, p. 30, note 2) qu'il faut distinguer entre les ὑπερλίαν ἀπόστολοι (2 Cor. 11. 5; 12. 11) et les ψευδαπόστολοι (2 Cor. 11. 13). Les premiers sont les Douze, les seconds des apôtres au sens large qui abusaient du crédit qu'ils avaient rencontré auprès des Corinthiens. Le principal argument en faveur de cette interprétation, qui est communément celle des Pères, a été bien exprimé par F. C. BAUR : « Si pour affirmer son autorité apostolique, il (Paul) s'était borné à dire qu'il n'était inférieur à aucun égard à des adversaires comme ceux qu'il caractérise au chapitre 11, quelle petite idée il se serait fait de lui-même et de sa dignité apostolique ! » (Cité par MONNIER, *L'apostolat*, p. 67.) La plupart des exégètes modernes (dont ALLO, 2 Corinthiens, pp. 271-274, 280-281) ne paraissent pas sensibles à la force de cette argumentation et au poids de l'interprétation traditionnelle.

de Gal. 1. 13-24 doit s'entendre d'une manière restrictive : les rapports de Paul avec les apôtres de Jérusalem se réduisirent pendant plus de dix ans en tout cas ¹ à cette visite qui ne dura que deux semaines. En revanche il en va autrement de la visite de Paul à l'Eglise de Jérusalem et aux apôtres, racontée Gal. 2. 1-10.

Paul monte à Jérusalem pour obéir à une « révélation » (Gal. 2. 1) qu'il a reçue de Dieu. Encore une fois : affirmation de son indépendance. Il n'éprouvait pas, par lui-même, l'impression que son apostolat eût été incomplet sans cette visite. Mais en même temps : constatation du fait divin. Dieu lui révélait qu'il devait aller à Jérusalem et Paul agit conformément à cette révélation. Le verset Gal. 2. 2 expose le but de la visite, tel que Paul le reconnut après avoir donné suite à la révélation divine : « Je leur exposai (leur = à toute l'Eglise de Jérusalem) l'évangile que je prêche parmi les païens, en prenant à part les notables, de peur de courir ou d'avoir couru en vain. »

Philologiquement, deux traductions sont possibles de la proposition *μη πως εις κενον τρεχω η εδραμον*. On peut prendre le *μη* pour une conjonction finale. *Τρεχω* serait alors au conjonctif. La phrase coordonnée *η εδραμον* à l'indicatif s'expliquerait par une liberté de construction qui n'est pas sans exemple ² et qui se légitimerait d'autant mieux que le passé est dans les choses acquises et indubitables. Ou bien, on peut considérer *μη πως* comme un adverbe introduisant une proposition interrogative indirecte, l'équivalent du latin *num forte*. Zahn ³ et Lagrange ⁴ optent pour le second sens en faisant remarquer que Paul, qui affirme l'indépendance de son apostolat, ne peut exprimer la crainte d'avoir travaillé en vain si l'accord des Douze ne venait reconnaître son effort. Mais la seconde traduction évite-t-elle cette objection? On ne voit pas mieux pourquoi Paul irait demander aux Douze si peut-être il aurait travaillé en vain, et accorderait quelque importance à leur opinion. Les deux traductions reviennent pratiquement au même.

En quel sens Paul peut-il penser qu'il aurait couru en vain, s'il n'avait pas exposé son évangile aux apôtres de Jérusalem et si ceux-ci ne l'avaient pas approuvé, reconnaissant ainsi son apostolat? Etant donnée la place qu'il accordait à l'apostolat des Douze dans sa prédication, la réponse est évidente : il lui était nécessaire de s'assurer de l'accord de ceux-là mêmes dont l'existence constituait, par ailleurs, un des points essentiels de sa prédication. Mais comment ceci est-il compatible avec l'indépendance que Paul affirme si nettement? Son attitude n'est-elle pas contradictoire? Ne faut-il pas choisir entre une inter-

¹ Et même, pensons-nous, pendant quinze ans si, avec LIETZMANN (*Galater*, p. 9) on rapporte l'*επειτα* de Gal. 2. 1 à la première visite et si l'on additionne les trois ans de Gal. 1. 18 (deux ans selon notre manière de compter) aux quatorze ans (= treize ans) de Gal. 2. 1.

² Cf. RADEMACHER, pp. 159, 178.

³ *Galater*, pp. 81-83.

⁴ *Galates*, pp. 26-27.

prétation qui satisfasse à l'indépendance de Paul et une interprétation qui admette sa reconnaissance des Douze?

Poser un tel dilemme, c'est oublier la situation concrète et, en particulier l'enjeu de l'évangile de Paul à ce moment : la question de la circoncision des paganochrétiens. Pour Paul, la question était claire : il ne fallait pas les circoncire. Mais qu'en penseraient les apôtres de Jérusalem? Paul ne le savait pas à l'avance. Certes, il puisait dans sa connaissance de l'évangile la certitude que les apôtres de Jérusalem seraient d'accord avec lui. Mais enfin ceux-ci ne s'étaient pas encore exprimés à ce sujet. Or si, par hasard, ils s'étaient exprimés en faveur de la circoncision des païens, Paul estime que toute son œuvre aurait été vaine. Parce qu'il aurait eu tort sur ce point? Non pas, mais parce qu'alors c'en aurait été fait de l'unité des apôtres, et de l'unité de l'Eglise. Bien plus, la prédication de Paul aurait été mise en question non point sur la circoncision, mais *sur l'apostolat des Douze*. Paul n'aurait plus pu intégrer l'apostolat des Douze ni l'origine de l'Eglise à sa prédication. Il aurait dû devenir le fondateur d'une nouvelle Eglise et le représentant unique de l'apostolat. Cela, selon sa conviction, eût anéanti son œuvre.

Paul ne pouvait renoncer ni à la non-circoncision des païens, ni à l'accord avec les Douze. Il n'y a là rien de contradictoire. Il fallait seulement que Paul eût la démonstration irréfutable que le Ressuscité agissant en lui n'était pas contraire au Ressuscité agissant dans les premiers disciples. Sinon, l'œuvre paulinienne s'écroulait. On mesure ici le respect de Paul pour l'œuvre du Ressuscité dans les Douze, respect qui, répétons-le, n'impliquait en aucune manière pour Paul le moindre doute sur l'œuvre du Ressuscité à son égard.

On pourrait dire, *cum grano salis*, que si les apôtres de Jérusalem n'avaient pas reconnu son apostolat et son évangile, Paul « n'y aurait plus rien compris ». Il eût été placé devant l'alternative de choisir entre le Ressuscité révélé en lui (Gal. 1. 16) et le Ressuscité révélé aux Douze, entre l'événement et l'institution, entre son apostolat et l'Eglise de Jérusalem, entre son inspiration et la tradition. Choix impossible, impensable, aux yeux de Paul. Pour lui, les deux modes de l'œuvre de Dieu en Christ et dans l'apostolat étaient liés, devaient se confirmer mutuellement.

La confirmation s'est produite : les Douze ont reconnu l'apostolat et l'évangile de Paul. Et Paul a reconnu les apôtres et l'Eglise de Jérusalem, acceptant de se charger de la collecte (Gal. 2. 10), signe de sa communion avec les Douze et de la communion des Eglises pauliniennes avec l'Eglise de Jérusalem. Il a été manifesté, de manière éclatante, que celui qui avait agi en Pierre était le même que celui qui avait agi en Paul (Gal. 2. 8).

On a parfois cru voir une certaine dévalorisation de l'apostolat des Douze dans quelques expressions que Paul leur applique Gal. 2. 1-10.

Il s'agit d'abord du terme *οἱ δοκοῦντες* (Gal. 2. 2) repris Gal. 2. 6 b, Gal. 2. 6 a (*οἱ δοκοῦντες εἶναι τι*) et Gal. 2. 9 (*οἱ δοκοῦντες στυλοὶ εἶναι*). Rappelons¹ que les quatre mentions des *δοκοῦντες* se rapportent aux mêmes personnes et que ce sont celles nommées Gal. 2. 9 : Jacques, Pierre et Jean. La répétition du terme semble indiquer que cette expression était usuelle à Jérusalem pour désigner les apôtres. En tout cas, il n'y a pas lieu d'y voir une ironie, puisque ce terme, même accompagné de *εἶναι τι* s'entend ordinairement en grec d'une bonne réputation méritée². D'ailleurs, pourquoi Paul aurait-il ironisé à propos des apôtres de Jérusalem au moment où il racontait qu'ils avaient reconnu son apostolat?

M. Goguel, à la suite de nombreux commentateurs, accorde beaucoup d'importance à l'incise : *οποῖοι ποτε ἦσαν οὐδὲν μοι διαφέρει πρόσωπον [σ] θεοῦ ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει* (Gal. 2. 6), qu'il traduit : « Ce qu'ils ont été autrefois ne compte pas pour moi. Dieu n'a pas égard à l'apparence. » Les colonnes de l'Église se seraient prévaluées de leur passé pour imposer à Paul leur manière de voir et Paul aurait refusé de reconnaître une supériorité due à l'ancienneté³.

Ὅποιοι se rapporte aux *δοκοῦντες* de Gal. 2. 6 a et non aux faux frères de Gal. 2. 4-5⁴. Mais c'est une erreur de donner à *ποτέ* un sens temporel qu'il n'a jamais après *οποῖος*. On traduira donc : « quels qu'ils fussent (au moment de l'entretien de Gal. 2. 1-10), cela ne compte pas pour moi ». Mais, même ainsi, n'est-ce pas une dépréciation des apôtres de Jérusalem?

On pourrait en effet s'étonner que Paul, au moment même où il va dire que les apôtres de Jérusalem ne lui ont rien imposé et ont reconnu son apostolat envers les païens parle d'eux en ces termes. Mais il tenait à prévenir une fausse interprétation de son accord avec eux. Cet accord ne fondait pas son apostolat, il ne faisait que le reconnaître. Tous, les Douze et Paul, n'étaient devant Dieu que des instruments pour opérer l'œuvre divine. Après Gal. 2. 2 b, une telle précision était bien nécessaire pour prévenir une interprétation judaisante, selon laquelle Paul n'aurait soudain tenu son apostolat que des Douze. Ce n'est pas parce qu'ils ne lui ont rien imposé que la non-circconcision des païens devenait légitime. Elle l'était auparavant déjà. L'unité des apôtres et de l'évangile est fondée dans le plan de Dieu et non dans la dignité des apôtres de Jérusalem. C'est donc par la grâce de Dieu et non par la grâce des Jérusalémites que l'accord a pu se faire. Mais il devait se faire pour que l'apostolat et l'évangile de Paul ne fussent pas vains.

En d'autres termes, ce n'est ni dans l'institution comme telle, ni dans l'événement comme tel que reposent les conditions de l'unité apostolique, mais en Dieu qui unit les deux apostolats et les confirme l'un par l'autre.

2. La reconnaissance de la tradition évangélique primitive par Paul

Bien qu'il ait reçu son apostolat du seul Ressuscité, en dehors des Douze, de l'Église, des temps et des lieux où Jésus était apparu vivant aux autres apôtres,

¹ Avec LIETZMANN, *Galater*, p. 10, et LAGRANGE, *Galates*, p. 26.

² Cf. KITTEL, article *δοκέω*, Th. W. B. II, p. 236.

³ GOGUEL, *L'Église primitive*, p. 97.

⁴ Contre l'hypothèse séduisante de WEBER, citée et réfutée par LIETZMANN, *Galater*, pp. 11-12.

Paul, « le tard venu dans le cercle apostolique, n'a pas été un frère du libre esprit. Il a été bien plutôt l'homme de la tradition ecclésiastique. ¹ » Nous en avons un signe déjà dans le fait que Paul connaît la tradition évangélique de l'Eglise primitive. Il cite plusieurs fois des paroles du Seigneur. Il prescrit aux chrétiens mariés de ne pas se séparer (1 Cor. 7. 10, cf. Matth. 5. 32, Matth. 19. 6 sqq. = Marc 10. 9 sqq.). Il affirme le droit du ministre de l'évangile à vivre de l'évangile (1 Cor. 9. 14, cf. Matth. 10. 10, Luc 10. 7). Il fait allusion (Actes 20. 35) à des « paroles » de Jésus — qui n'ont pas été conservées par la tradition écrite ² — selon lesquelles il y a plus de joie à donner qu'à recevoir. Peut-être aussi Paul fait-il allusion (1 Thess. 4. 15) à quelque parole de Jésus non conservée par les Evangiles, mais qui n'est pas, en tous cas, un oracle communiqué à Paul par le Ressuscité ³.

Pour saisir la portée que Paul attribue à la tradition évangélique, il faut d'abord se demander comment il se représente l'avoir lui-même reçue. Deux passages nous éclairent sur ce dernier point : 1 Cor. 11. 23-29 et 1 Cor. 15. 1-3. Le texte de 1 Cor. 15. 1-3 est très clair : *παρέδωκα* et *παρέλαβον* désignent une tradition reçue et transmise. Il y a correspondance entre la transmission et la réception. Paul n'a pas reçu l'évangile dont il parle ici d'une autre manière que celle dont il l'a transmis. Marcion déjà comprenait le texte ainsi, puisqu'il a supprimé *δ καὶ παρέλαβον* pour faire disparaître toute dépendance de Paul par rapport aux apôtres de Jérusalem et à la première Eglise ⁴. Paul affirme donc avoir reçu par tradition l'évangile dont il parle ici.

L'interprétation de 1 Cor. 11. 23 est plus contestée. Le texte porte : *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, δ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι* etc. On a parfois admis ⁵ que Paul affirmerait ici avoir reçu une communication directe du Seigneur, indépendante de toute tradition humaine. Mais on remarquera ⁶ que Paul aurait employé *παρά* et non *ἀπό*, s'il avait voulu dire que le Seigneur ressuscité était celui qui lui avait transmis le récit de l'institution de la cène; que le verbe *παραλαμβάνειν* indique partout ailleurs, chez Paul, la communication d'un homme à un autre homme; que le parallèle frappant avec 1 Cor. 15. 1, 3 et la présence, dans les deux cas, d'un *καὶ* qui identifie le mode de réception au mode de transmission incite à interpréter 1 Cor. 11. 23 d'après 1 Cor. 15. 1, 3; qu'enfin Paul n'aurait pu recevoir cette révélation que dans le très court intervalle séparant sa conversion de sa rencontre avec Ananias qui vint le guérir, l'instruire et le

¹ PH.-H. MENOUD, *L'Eglise et les ministères*, p. 16, et WAGENMANN, *Stellung des Apostels Paulus*, pp. 44-49.

² Cf. WENDT, *Apostelgeschichte*, p. 295.

³ Cf. DIBELIUS, *1 Thess.*, p. 25.

⁴ Cf. LIETZMANN, *1 Cor.*, p. 77.

⁵ Par exemple REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, pp. 48-58.

⁶ Avec ALLO, *1 Cor.*, pp. 309-316, p. 277.

baptiser, ce qui est bien invraisemblable. D'ailleurs, Paul ne vise-t-il pas, dans ce chapitre, à rappeler aux Corinthiens les « traditions » (*παράδοσεις*) qu'il leur a transmises (1 Cor. 11. 2)?

On traduira, avec la grande majorité des commentateurs : « J'ai reçu une tradition qui remonte au Seigneur et que je vous ai d'ailleurs transmise. ¹ » Le Seigneur est l'origine première de l'institution de la cène. Mais cela n'exclut nullement que Paul tienne ce récit de la communauté primitive ².

Il y a tout lieu d'admettre que Paul a reçu par la même voie traditionnelle les paroles de Jésus qu'il cite ou auxquelles il fait allusion occasionnellement. Sinon, pourquoi distinguerait-il les ordres du Seigneur des directives qu'il donne lui-même, en précisant d'ailleurs qu'il a, lui aussi, l'Esprit de Dieu? (cf. 1 Cor. 7. 10; 7. 12; 7. 25; 7. 40). C'est bien la preuve « qu'il y avait une tradition fixe » et que « les prédicateurs s'attachaient à transmettre l'enseignement historique du Christ » ³.

Quelle importance Paul accorde-t-il à cette tradition primitive? Ce que nous venons de voir permet déjà d'affirmer qu'elle a pour lui une autorité inconteste. Une parole du Christ historique, une tradition de la communauté primitive obligent d'emblée les paganochrétiens des Eglises pauliniennes. Mais Paul va plus loin encore dans un passage dont on ne relève pas toujours assez explicitement les termes, pourtant très catégoriques : 1 Cor. 15. 2 : *ἐκτός εἰ μὴ εἰκὴ ἐπιστεύσατε*.

La phrase 1 Cor. 15. 1-2 est embrouillée. Peut-être n'est-elle pas en ordre. On peut construire de trois manières.

a) *γνωρίζω ... τὸ εὐαγγέλιον ... δι' οὗ καὶ σφύεσθε εἰ κατέχετε τινὶ λόγῳ εὐηγγελισάμεν ὑμῖν, ἐκτός εἰ μὴ εἰκὴ ἐπιστεύσατε*. Soit : « Je vous rappelle ... l'Évangile ... par lequel aussi vous êtes sauvés si vous retenez sur quel fondement (*τίνι λόγῳ*) je vous ai évangélisés, faute de quoi vous auriez cru en vain. » Le sens est clair, mais le rejet d'*εἰ κατέχετε* après la subordonnée peut surprendre.

b) On peut rattacher *τίνι λόγῳ* directement à *γνωρίζω* dont il serait le second objet direct, implicitement coordonné à *τὸ εὐαγγέλιον* : « Je vous rappelle l'Évangile et sur quel fondement je vous ai évangélisés, si vous (le) retenez, faute de quoi », etc. Mais alors *κατέχετε* n'a pas d'objet direct explicite.

c) Ou encore on met un point après *σφύεσθε*. *Τίνι λόγῳ* introduirait une interrogative : « Je vous rappelle l'Évangile par lequel vous êtes sauvés. Sur quel fondement vous ai-je évangélisés, si du moins vous (le) retenez, faute de quoi », etc. Même absence d'objet direct explicite pour *κατέχετε* que traduction b).

¹ Traduction de HÉRING, excellente ici comme souvent. 1 Cor., p. 97.

² Sur le rapport entre l'évangile de Paul et la tradition, cf. E. MOLLAND, *Das paulinische Evangelium*.

³ ALLO, 1 Cor., p. 177.

Quoi qu'il en soit, l'idée générale est visible : la notion exprimée par *τὴν λόγον* est toujours le complément, explicite ou implicite, de *κατέχευε*. *Τὴν λόγον* s'entend tout à la fois de la forme et du fond du message évangélique annoncé par Paul. Ce fondement, c'est la tradition évangélique qu'il va rappeler.

Si la foi des Corinthiens n'était fondée sur le kerygma traditionnel reçu et transmis par Paul, il s'avérerait qu'ils ont cru en vain. Paul pouvait-il exprimer plus nettement l'importance de la tradition primitive pour lui et pour les Corinthiens ?

On peut donc croire en vain : c'est quand la foi ne prend pas appui sur le fondement de la tradition catéchétique de l'Eglise primitive. On distingue alors entre une *fides qua creditur* et une *fides quae creditur* et l'on s'autorise de la première pour rejeter la seconde. Pour Paul, ces deux fois doivent toujours être unies. L'Esprit de Dieu a fait jaillir la foi, l'abandon de l'homme à Christ, chez les Corinthiens. Mais cette foi doit venir se nourrir du contenu objectif de la foi traditionnelle déposée en l'Eglise primitive et formulée par elle.

Mais Paul affirme ailleurs (Gal. 1. 12) qu'il n'a pas reçu ni appris d'un homme l'évangile annoncé aux Galates, mais qu'il l'a reçu au moyen d'une révélation de Jésus-Christ. N'y a-t-il pas une contradiction entre Gal. 1 et 1 Cor. 15 ? Marcion n'aurait-il pas eu raison de biffer *ὁ καὶ παρέλαβον* de 1 Cor. 15. 3 ?

Posé ainsi, le dilemme est trop dur ici aussi. Paul pouvait parler de l'évangile « à côté duquel il n'y en a point d'autre » (Gal. 1. 6-7) de deux manières différentes. S'agissait-il de défendre la validité de son apostolat et de l'explicitation qu'il donnait de l'évangile en annonçant ses conséquences pour les païens ? Il insistait sur son indépendance. S'agissait-il de l'évangile lui-même, de son contenu doctrinal et historique ? Il insistait sur la tradition évangélique. La confirmation mutuelle de son évangile et de la tradition primitive ne lui apparaissait pas comme une contradiction, mais comme une preuve de la vérité de sa prédication, comme de celle des Douze. De même qu'il aurait couru en vain si son apostolat n'avait pas été reconnu des Douze (Gal. 2. 2), il aurait cru et incité à croire en vain si son évangile n'était venu prendre appui sur le leur.

Avant sa conversion, la tradition évangélique, dont il connaissait certains éléments¹, n'était pour lui qu'une suite de zéros que devait valoriser d'un seul coup l'apparition du Ressuscité. Dès sa conversion, les zéros n'étaient plus sans valeur pour lui. Plus il connaîtrait la tradition primitive et mieux il pourrait s'acquitter de l'apostolat que le Ressuscité lui avait confié. L'événement de la christophanie extraordinaire dont il avait été gratifié le conduisait vers la tradition de l'Eglise primitive.

¹ Cf. WAGENMANN, *Stellung des Apostels Paulus*, p. 46, et LAGRANGE, *Galates*, p. 11.

Le passage 2 Cor. 5. 16 opposerait-il un démenti au respect de Paul pour la tradition évangélique qui lui transmettait les actes et les paroles du Christ historique? Beaucoup d'historiens l'admettent, surtout quand ils considèrent Paul comme un apôtre exclusivement pneumatique. Selon eux, Paul dénierait toute importance au « Christ selon la chair », au Christ historique, pour suspendre toute sa foi au seul Glorifié, qu'il identifierait avec l'Esprit¹.

Le passage offre de multiples difficultés. Contentons-nous de fixer ce qui peut l'être. Deux points sont évidents : a) Les deux expressions *κατὰ σάρκα* doivent s'entendre dans le même sens. Or, la première se rapporte indubitablement à la manière de connaître et non à l'objet connu. La seconde désigne donc la manière de connaître le Christ et non un qualificatif du Christ. Ceci est confirmé par la place du second *κατὰ σάρκα*. Partout ailleurs où Paul rattache *κατὰ σάρκα* à un nom, il le met après le nom et non avant (cf. Rom. 9. 3, 1 Cor. 1. 26; 10. 18) à moins que la présence de l'article ne permette de l'intercaler (cf. Rom. 8. 5, Gal. 4. 29). Il ne s'agit donc en tout cas pas du « Christ selon la chair » mais d'une connaissance, selon la chair, de Christ².

b) D'après l'usage constant de Paul, le titre de Christ s'applique à Jésus et non au Messie idéal des Juifs³. On paraphraserait donc : « De la sorte, nous, à partir d'à présent, nous ne connaissons plus personne d'une connaissance charnelle; si même nous avons connu Jésus-Christ d'une connaissance charnelle, à présent, cependant, nous ne le connaissons plus de cette manière. »

Mais que signifie « à partir d'à présent »? Qui est le « nous » dont il est question, est-ce Paul seulement ou tous les apôtres? La phrase conditionnelle est-elle réelle ou irréaliste?

L'explication dépend essentiellement du sens de l'expression « connaître selon la chair ». D'après l'usage de Paul, cette expression désigne une relation fondée sur la nature et l'histoire considérées pour elles-mêmes. Connaître quelqu'un selon la chair, c'est le connaître en n'ayant comme moyens de connaissance que sa propre nature et sa propre histoire. C'est partir de ce que l'on est soi-même. Connaître Christ d'une connaissance charnelle, c'est donc être, pour parler comme Kierkegaard, spectateur du Christ. Cela ne signifie pas d'ailleurs que ce spectacle soit illusoire, mais seulement que le Christ reste toujours un simple objet de connaissance. A quel moment, selon Paul, était-il possible de connaître le Christ de cette manière? C'était, évidemment, avant sa mort et sa résurrection (cf. 2 Cor. 5. 14-15). Depuis sa mort et sa résurrection, le Christ n'est plus un objet de connaissance, il est le sujet de la connaissance qu'on peut avoir de lui et c'est ainsi qu'il établit la communion avec les hommes. Ceux-ci ne sont plus l'un pour l'autre de simples objets de connaissance. Mais ils puisent dans le prochain lui-même — à cause de la résurrection du Christ — la connaissance qu'ils en peuvent avoir. Depuis la résurrection, il est possible que l'homme ne soit plus spectateur du Christ et du prochain, mais soit en communion avec eux et reçoive d'eux la connaissance qu'il en a. Le « nous » désigne donc ceux qui auraient été les spectateurs du Christ avant sa résurrection. Et la phrase est une réelle hypothétique : « A supposer même que nous

¹ Cf. par exemple BOUSSET, *Kyrios Christos*, pp. 142-148, 155. Interprétation analogue chez MARKUS BARTH, *Der Augenzeuge*, pp. 101-102. Selon M. BARTH, Paul aurait tiré, avec plus de rigueur que Pierre, les conséquences de la résurrection.

² ALLO, 2 Cor., p. 167.

³ Cf. ALLO, 2 Cor., p. 181, et LIETZMANN, 2 Cor., p. 125-126.

ayons eu du Christ une connaissance charnelle »¹. Paul ne dit pas si c'est ou non le cas pour lui.

En somme, ce verset ne se rapporte pas au « Christ historique », mais à la connaissance que certains contemporains de Paul, et peut-être Paul lui-même, pouvaient avoir eu du Christ avant sa résurrection. *Ce n'est pas le Christ historique qui est dépassé, c'est le mode de connaissance qu'on en peut avoir.* Par sa résurrection, le Christ a inauguré un nouveau mode de connaissance, qui permet aux croyants de le connaître et de se connaître mutuellement, connaissance où l'objet connu devient le sujet de la connaissance, la détermine et la rend possible. Il n'y a donc pas de dévalorisation du « Christ historique » mais seulement l'affirmation que le Christ historique n'est connu qu'*a posteriori*, du fait de sa résurrection. C'est, on le voit, tout autre chose qu'une négation de l'importance du Christ historique : l'affirmation, au contraire, que la résurrection ouvre au croyant la connaissance des trésors existant déjà auparavant, mais cachés dans le Christ historique².

* * *

Pour résumer et conclure notre deuxième partie, nous pouvons poser les thèses suivantes.

1. L'apostolat institutionnel des Douze et l'apostolat charismatique de Paul sont les deux piliers de l'apostolat selon le Nouveau Testament. L'apostolat institutionnel des Douze est le lien qui unit d'une part la nouvelle alliance à l'ancienne, d'autre part l'Eglise primitive au ministère du Christ en Galilée et en Judée. L'apostolat charismatique de Paul exprime la rupture entre le particularisme de l'ancienne alliance et l'universalisme de la nouvelle, de même que la différence entre l'œuvre, encore cachée, du Christ historique et l'œuvre éclatante du Ressuscité. L'apostolat des Douze marque la continuité de l'œuvre du Christ depuis son ministère à son Ascension et à l'envoi de l'Esprit. Il se développe dans le même sens que le temps. La résurrection n'est le point de départ de l'apostolat définitif que parce qu'elle est, en même temps, la confirmation de l'élection antérieure des Douze. L'apostolat de Paul marque l'intervention souveraine et première du Ressuscité. Paul ne sera amené au Christ historique que par le Ressuscité. Son apostolat se constitue dans un sens contraire à celui du temps.

¹ LIETZMANN, 2 Cor., p. 125.

² ALLO, qui a si bien commencé (2 Cor., p. 167) en montrant la relation de *κατὰ σάρκα* avec *ἐγγνώκαμεν* et non avec *Χριστόν* nous paraît mal finir (*ibid.*, pp. 181-182). Il retombe dans une exégèse qui rattache *κατὰ σάρκα* au Christ. Il s'agirait du fait que le Christ a été « Israélite, Fils de David, Galiléen, parent ou ami de tel ou tel ». C'est postuler à nouveau un « Christ selon la chair » négligeable par rapport au Ressuscité et ne plus tenir compte de la relation que cet auteur vient d'établir si solidement plus haut.

2. Le témoignage néotestamentaire ne permet pas de supprimer les différences spécifiques entre l'apostolat institutionnel des Douze et l'apostolat charismatique de Paul. Supprimer l'apostolat de Paul au profit de celui des Douze, ou l'identifier au leur serait le fait d'une hérésie judaïsante. Supprimer l'apostolat des Douze au profit de celui de Paul ou l'identifier au sien serait le fait d'une hérésie marcionite.

3. Il n'y a pas de contradiction entre l'apostolat institutionnel des Douze et l'apostolat charismatique de Paul. Nous ne pouvons connaître l'apostolat néotestamentaire qu'en tenant compte de la dualité apostolique. Si les deux apostolats peuvent parfois paraître contradictoires, nous n'avons pas le droit de résoudre la contradiction en préférant arbitrairement l'un à l'autre.

4. Pour connaître l'unité des apôtres, nous ne pouvons qu'examiner comment elle s'établit selon le Nouveau Testament qui l'atteste, et qui montre comment les Douze se sont unis à Paul, comment Paul s'est uni aux Douze et comment chacun des deux apostolats a trouvé en l'autre son propre accomplissement.

Le développement ultérieur de l'histoire de l'Eglise confirme de multiples manières le fait du dualisme apostolique. On a toujours su et senti qu'il y avait là deux types d'apostolats différents. Souvent, on s'est efforcé de fonder l'unité des apôtres non pas en suivant le Nouveau Testament, mais en ramenant arbitrairement l'un des deux types à l'autre, ou en dévalorisant l'un au profit de l'autre ou encore même en supprimant purement et simplement l'un pour n'admettre que l'autre. Mais dans ses errements mêmes, que cette histoire est révélatrice!¹

Il n'est pas question de l'esquisser ici. Bornons-nous à en relever quelques points typiques.

Le judéochristianisme, toujours plus isolé de la grande Eglise après 70 a de plus en plus exalté l'autorité des Douze jusqu'à considérer parfois Paul comme un apostat².

Marcion, au contraire, a exalté Paul au détriment des Douze³. Il en fut de même, en général, des gnostiques qui s'autorisaient de Paul, considéré comme antinomiste et « spirituel » pour contester toute autorité aux Douze et finalement à Paul lui-même⁴.

Pendant ce temps, la grande Eglise établissait sa défense. Elle constatait l'insistance des hérétiques à se réclamer de Paul. En même temps, elle ne pouvait rejeter Paul, dont on possédait les lettres, dont on savait qu'il avait été apôtre et dont l'autorité était incontestable. Le problème était donc « d'imposer le schéma des Douze tout en reconnaissant Paul »⁵. Comment faire? En couvrant son

¹ Elle a été fort bien faite par M. WAGENMANN, *Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten*.

² WAGENMANN, *Stellung des Apostels Paulus*, p. 141-144.

³ Id., *ibid.*, pp. 122-134.

⁴ Id., *ibid.*, pp. 113-122.

⁵ Id., *ibid.*, p. 155

autorité par celle de Pierre, de telle sorte que les hérétiques ne puissent s'en réclamer. 2 Pierre 3. 15-16 (vers 150) est caractéristique à cet égard. On reconnaît Paul, mais on précise que ses lettres sont difficiles à comprendre. De plus en plus, Paul sera mis à l'ombre des Douze et ceci au fur et à mesure que s'accroîtra la défense de l'Église contre l'hérésie. Chez Irénée enfin, Paul est apôtre mais « ne fait toutefois pas partie des apôtres ». Il est une autorité apostolique mais a besoin d'une légitimation¹. C'est ainsi qu'on aboutit, quatorze siècles plus tard, au décret romain promulgué sous Innocent X, en 1647 : *sanctissimus ... propositionem hanc* : « s. PETRUS et s. Paulus sunt duo Ecclesiae principes, qui unicum efficiunt » vel : « sunt duo Ecclesiae catholicae coryphaei ac supremi duces summa inter se unitate coniuncti », vel : « sunt geminus universalis Ecclesiae vertex, qui in unum divinissime coalescent », vel : « sunt duo Ecclesiae summi pastores ac praesides, qui unicum caput constituunt » ita explicatam, ut ponat omnimodam aequalitatem inter s. PETRUM et s. Paulum sine subordinatione et subiectione s. Pauli ad s. PETRUM in potestate suprema et regimine universalis Ecclesiae, haereticam censuit et declaravit².

L'Église romaine range définitivement Paul sous l'autorité de Pierre. Cette dévalorisation de Paul par rapport à Pierre s'accompagne du soulignement croissant, toujours plus exclusif, du caractère institutionnel de l'Église.

On assiste, semble-t-il, à une évolution exactement inverse dans le protestantisme. Si, au XVI^e siècle, les Réformateurs furent les ennemis acharnés des « spirituels » qui niaient le caractère institutionnel de l'Église, de plus en plus, les Églises protestantes, s'autorisant abusivement de Paul, nièrent le caractère institutionnel de l'Église. Parallèlement, l'apostolat institutionnel des Douze fut dévalorisé, soit qu'on l'ait considéré comme inférieur à celui de Paul³, soit qu'on ait prétendu démontrer qu'il était une théorie ultérieure sans portée historique⁴. Ne pourrait-on pas exprimer aujourd'hui le *consensus* moyen du protestantisme, surtout réformé, en retournant simplement les termes du décret romain de 1647 ? Il ne s'agirait pas, bien sûr, d'une juridiction de Paul sur Pierre. Car l'idée de juridiction serait encore une idée ... pétrinienne. Il s'agit, plus subtilement, d'une assimilation de l'apostolat institutionnel à l'apostolat charismatique. On ne reconnaît l'apostolat de Pierre et des Douze qu'en l'imaginant identique à celui de Paul. Erreur exactement opposée à celle du romanisme, mais non moins funeste.

¹ Id., *ibid.*, p. 217.

² Texte dans DENZINGER, N° 1091, p. 360.

³ Typique à cet égard est l'ouvrage de MONNIER sur *L'apostolat des origines à Irénée*.

⁴ Cf. GOGUEL, *L'Église primitive*, pp. 90 sqq.

TROISIÈME PARTIE

L'ÉGLISE

CHAPITRE PREMIER

Le dualisme ecclésiastique

§ 1. L'ÉGLISE INSTITUTIONNELLE DU JUDÉOCHRISTIANISME ET L'ÉGLISE SPIRITUELLE DU PAGANOCHRISTIANISME

Vers la fin du siècle dernier, l'avant-garde des théologiens protestants, dans la mesure où elle s'intéressait encore à l'Église, considérait celle-ci comme purement spirituelle, « charismatique ». Il fut réservé à un juriste luthérien allemand, Rudolf Sohm, d'exprimer cette conception dans toute sa rigueur et, il faut le dire, dans toute son impressionnante cohérence logique ¹.

Selon Sohm, la communauté reçoit toujours ses conducteurs directement de Dieu lui-même, qui, en leur donnant son Esprit, leur confie un service particulier au sein de la communauté. La communauté a le pouvoir, par le même Esprit, de reconnaître les vocations que Dieu a suscitées, mais elle n'est en aucune manière dépositaire de cet Esprit. Les prophètes eux-mêmes, comme ceux de l'ancienne alliance, ne peuvent parler que lorsque Dieu les inspire et d'ailleurs les révélations qu'il leur envoie n'ont qu'une valeur temporaire : elles peuvent fort bien être dépassées, corrigées ou annulées par des révélations ultérieures. La vie de l'Église tout entière est ainsi suspendue à l'instant. Sous aucun rap-

¹ Cf. R. SOHM, *Kirchenrecht*, I (1892), *Wesen und Ursprung des Katholizismus* (1909), *Weltliches und Geistliches Recht* (1914), *Das altkatholische Kirchenrecht* (1918). Signalons au reste que, si Sohm enlève toute structure juridique à l'Église, il considère d'autant plus délibérément l'État comme la source unique et absolue du Droit. (Cf. surtout *Weltliches und Geistliches Recht*, 1914).

port, elle ne dépend de son passé. En conséquence aucune révélation ne peut *a priori* faire loi pour l'avenir. Les services ne se fixent pas dans des fonctions permanentes et définitives. En un mot, l'Eglise n'a pas de caractère institutionnel. Elle dépend uniquement des directives, sans cesse nouvelles, de l'Esprit. Ces directives ne se contredisent pas, puisqu'elles viennent toutes de Dieu. Mais elles ne découlent pas l'une de l'autre, elles ne sont pas reliées entre elles par un lien continu. Il n'y a pas de tradition ecclésiastique et doctrinale.

Selon cette conception, cet état paradisiaque, comme l'autre, devait prendre fin par une chute lamentable : l'introduction d'une organisation ecclésiastique, à la fois dogmatique et juridique. Dans le ciel bleu de l'Eglise primitive tombe soudain, on ne sait d'où, le météore bouleversant de la première épître de Clément romain, avec une conception qui est à l'opposé du spiritualisme charismatique. Et c'est le catholicisme qui commence, longue histoire des extinctions successives de l'Esprit. Luther, par bonheur, sapera les bases de cet édifice humain pour rétablir, dans sa pureté originelle, l'Eglise spirituelle des premiers temps.

Pourtant, la réaction d'historiens mieux informés devait bientôt battre en brèche la construction de Sohm. Il suffit à notre orientation de nommer ici Harnack ¹ et Holl ². Sans contester ce qu'il pouvait y avoir de juste dans les vues de Sohm ³, Harnack constate qu'une Eglise purement spirituelle est une idée théorique, que le groupement des croyants, dans le christianisme comme dans toute communauté religieuse, entraîne nécessairement une organisation extérieure juridique durable. A ces considérations générales s'ajoutent des constatations historiques : l'Eglise primitive ne connaissait pas la différence entre Eglise visible et Eglise invisible. Elle possède, dès le début, des éléments d'organisation fixe, de droit durable. Sans nier que l'Eglise primitive ait eu aussi un caractère charismatique, Harnack ne pense pas que la structure ecclésiastique attestée par I. Clément soit essentiellement nouvelle. Elle ne témoigne que d'un progrès dans le développement commencé dès le début de l'histoire de l'Eglise. Harnack en appelle ici aux notions théocratiques du judaïsme passées telles quelles dans le christianisme judéo-chrétien, à l'institution des Douze qui jouissaient sans conteste d'un certain droit permanent, aux droits que Paul lui-même s'attribue à l'égard des communautés qu'il a fondées. En somme, Harnack reproche à Sohm de s'être laissé involontairement influencer par la notion luthérienne de l'Eglise, qu'il transporte artificiellement au premier siècle du christianisme ⁴.

¹ HARNACK, *Urchristentum und Katholizismus* (« Geist » und Recht) dans *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, pp. 121-186.

² K. HOLL, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seiner Verhältnis zu dem der Urgemeinde* (1921).

³ HARNACK cite ici la parole de Leibniz : « La plupart des savants ont raison dans ce qu'ils affirment, mais tort dans ce qu'ils rejettent. » (*Urchristentum und Katholizismus*, p. 143.)

⁴ HARNACK, *Urchristentum und Katholizismus*, p. 162.

Holl a précisé la critique faite par Harnack à Sohm. Alors que Harnack tendait plutôt à considérer le caractère institutionnel de l'Eglise comme la forme vers laquelle devait nécessairement, et très tôt, évoluer le charisme, Holl distingue, dès le début, une Eglise institutionnelle et une Eglise charismatique. L'Eglise institutionnelle, il la trouve dans la communauté primitive de Jérusalem, centrée autour des Douze. L'Eglise charismatique n'est autre que l'Eglise paganochrétienne, identique, à cette époque, aux communautés pauliniennes¹. Selon Holl, Sohm a raison dans ce qu'il dit de l'Eglise charismatique, mais ceci n'est valable que des communautés pauliniennes². Or celles-ci ne se confondent pas avec l'Eglise primitive.

La distinction de Holl est l'évidence même, si on lit le Nouveau Testament en se dégageant autant que possible des préjugés confessionnels. Aussi Holl a-t-il été suivi, à juste titre, par la plupart des historiens de l'Eglise³.

Mais, s'il convient de suivre Holl dans la distinction qu'il constate entre l'Eglise institutionnelle du judéochristianisme et l'Eglise spirituelle du paganochristianisme paulinien, on remarquera toutefois que cet historien ne rend pas compte de l'unité qui n'a cessé d'exister, au premier siècle, entre l'Eglise judéochrétienne et l'Eglise paganochrétienne. Il n'explique pas non plus comment finalement l'Eglise du second siècle a pu adopter une structure si différente de celle des Eglises pauliniennes du premier siècle. Il constate lui-même que la notion paulinienne de l'Eglise n'a eu qu'une importance temporaire et que la conception primitive, jérusalémite, a joué un rôle essentiel dans l'organisation des Eglises paganochrétiennes du second siècle⁴. Pourtant, ces Eglises n'étaient-elles pas issues, en plusieurs endroits importants (Corinthe, par exemple, ou l'Asie mineure) des missions de Paul? Comment s'expliquerait l'influence de la conception jérusalémite sur l'organisation des Eglises paganochrétiennes ultérieures, si l'on rompt tout lien entre les deux conceptions? En poussant la

¹ HOLL, *Kirchenbegriff*, p. 62, nous paraît accorder trop peu d'importance à l'Eglise d'Antioche. Mais ceci n'entraîne pas de conséquences notables pour la validité de sa critique de la théorie de SOHM.

² HOLL, *Kirchenbegriff*, pp. 44-45, remarque avec beaucoup de pertinence que SOHM base sa notion d'Eglise uniquement sur des textes de Paul.

³ En particulier par GOGUEL : *Jésus et l'Eglise* (*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1933, pp. 197 sqq.), *La conception jérusalémite de l'Eglise et les phénomènes de pneumatisme* (Mélanges F. Cumont, I, 1936, pp. 209 sqq.); *Le problème de l'Eglise dans le christianisme primitif* (R. H. P. R., 1938, pp. 293 sqq.), *Einige Bemerkungen über das Problem der Kirche im Neuen Testament* (*Zeitschrift für Syst. Theologie*, 1938, pp. 525 sqq.), *Unité et diversité du christianisme primitif* (R. H. P. R., 1939, pp. 1-54), *L'Eglise primitive*, pp. 23-38.

L'opposition postulée par M. KUEMMEL (*Kirchenbegriff*, pp. 1-2) entre les thèses de HOLL d'une part, de KATTENBUSCH de l'autre, et de leurs divers représentants ultérieurs, nous paraît trop exclusive. Il ne s'agit pas du même problème. HOLL s'attache au christianisme primitif. KATTENBUSCH essaie de remonter à la notion d'Eglise telle que Jésus pouvait l'avoir. Il n'y a pas de divergences marquées à propos du christianisme jérusalémite.

⁴ HOLL, *Kirchenbegriff*, p. 67.

distinction jusqu'à une opposition presque irréductible, Holl ne tire pas tout le bénéfice qu'elle lui aurait donné pour comprendre l'évolution de l'Eglise aux deux premiers siècles, s'il l'avait établie d'une manière moins exclusive.

Le mérite de Holl n'en reste pas moins très grand. Il a critiqué Sohm non pas, comme Harnack, en s'appuyant sur la nécessité abstraite d'une institution, d'un droit dans l'Eglise, ni sur quelques survivances de la théocratie juive, mais sur la réalité constatée d'une Eglise institutionnelle distincte d'une Eglise charismatique.

D'une manière générale, nous sommes renseignés sur l'Eglise judéo-chrétienne par Actes 1. 1 à 11. 18, sur les communautés paganochrétiennes par Actes 11. 19 à 28. 31 et par les épîtres de Paul. Cette division n'a d'ailleurs rien d'absolu, puisque la fondation de l'Eglise d'Antioche, par exemple, remonte à la dispersion des Sept (Actes 11. 19 sqq., cf. Actes 6. 1 à 8. 3) et que l'apôtre Paul est loin d'ignorer la communauté primitive de Jérusalem. Elle est utile toutefois pour fixer les choses et délimiter, en gros, les sources textuelles d'information théologique sur le dualisme ecclésiastique.

§ 2. THÉOLOGIE DU DUALISME ECCLÉSIASTIQUE

1. Les deux Eglises et Israël

L'Eglise judéo-chrétienne et l'Eglise paganochrétienne sont toutes deux en relations avec l'Israël du passé, mais chacune d'une manière différente.

L'Eglise judéo-chrétienne, et particulièrement la communauté de Jérusalem qui en forme le centre, est, à ses débuts tout au moins, juive au plein sens du terme. Les croyants continuent à fréquenter le Temple chaque jour (Actes 2. 46; 3. 1). Ils ne rompent pas avec les Juifs, qu'ils continuent à appeler leurs frères et qui les appellent ainsi (Actes 2. 29; 2. 37; 3. 17, etc.). Ils donnent aux Juifs leur titre d'honneur, chargé des promesses divines : Israélites, maison, peuple ou fils d'Israël (*Ἰσραηλίται* : Actes 2. 22; 3. 12; 5. 35. *Οἶκος Ἰσραήλ* : Actes 2. 36; *λαὸς Ἰσραήλ* : Actes 4. 10; 4. 27; *υἱοὶ Ἰσραήλ* : Actes 5. 21; 7. 23, etc.)¹. L'initiative de la rupture entre les Juifs et les judéo-chrétiens viendra non de ceux-ci, mais de ceux-là, par leur refus de recevoir le message apostolique (Actes 4. 1-31; 5. 17-42). La prédication de la communauté primitive s'adresse

¹ A remarquer que les titres d'Israël et d'Israélites dominent dans la première partie des Actes et le titre, en général péjoratif, de Juifs dans la seconde. Cf. GUTBROD, article *Ἰσραήλ*, Th. W. B. III, pp. 388-389.

en premier lieu aux Juifs, aux Samaritains, aux prosélytes et enfin à ces païens plus ou moins rattachés au judaïsme qu'on appelait les *φοβούμενοι* ou *σεβόμενοι τὸν θεόν*. Les auditeurs mentionnés Actes 2. 5 sqq. sont tous des Juifs ou des prosélytes (Actes 2. 11) comme le prouve d'ailleurs le qualificatif d'*εὐλαβεῖς* qui leur est donné à tous (Actes 2. 5) et qui s'applique toujours à des Juifs ¹. Aucun païen n'est supposé présent, c'est la grande diaspora juive réunie à Jérusalem pour la Pentecôte.

On a souvent entendu l'expression *εἰς μακρὸν* (Actes 2. 39) des païens auxquels s'étendrait la promesse. Mais cette interprétation est contraire au contexte qui parle de la repentance réclamée des Juifs (Actes 2. 36). De plus, en changeant *μακρὸν* d'Esaië 57. 19 en *εἰς μακρὸν*, Luc marque que ceux dont il est question — les pèlerins juifs de la diaspora — sont déjà repartis. Dans Esaië, il s'agit aussi exclusivement des Juifs (cf. Esaië 57. 17-21). L'adjonction de *ὁ θεὸς ἡμῶν* dans les Actes confirme cette interprétation. Quant à Actes 2. 21, on l'entendra également de Juifs exclusivement. Bien qu'élus, ils n'appartiennent pas automatiquement à l'Eglise du Christ. Ils doivent y entrer (cf. Actes 2. 47; 17. 4), se joindre aux chrétiens ².

De même, le peuple (*λαός*) mentionné Actes 2. 47; 3. 9, 11, 12; 4. 1, 2, 17, 21; 5. 13, 20, 25, 26, 37; 10. 41-42; 12. 4 est composé exclusivement de Juifs, conformément d'ailleurs à l'acception étroite, sacrale que ce terme a ordinairement dans le Nouveau Testament. L'eunuque éthiopien (Actes 8. 27) venu à Jérusalem pour adorer n'est pas un prosélyte, les eunuques ne pouvant faire partie du peuple de Dieu (cf. Deut. 23. 2). Mais c'est, comme Corneille (Actes 10. 2) un *φοβούμενος τὸν θεόν*.

L'évangélisation des païens, dans l'Eglise judéo-chrétienne, apparaît comme l'étape finale extrême qui découlera de l'évangélisation des Juifs, puis des prosélytes, puis des *σεβόμενοι τὸν θεόν*. La vision de Pierre Actes 10. 1 sqq. ne se rapporte même pas à un pur païen. Corneille est déjà en relations avec Israël. Il « craint Dieu ». L'évangélisation des païens est donc rapportée à celle d'Israël qui la précède et dont elle est la conséquence extrême. Ici, l'Eglise est d'abord constituée par des Juifs. Ce sont des Juifs qui en forment le noyau central.

Dans l'Eglise paganochrétienne, l'évangélisation des païens n'est pas la conséquence dernière de l'évangélisation des Juifs, mais la conséquence première de leur endurcissement. L'origine des communautés paganochrétiennes manifeste toujours cette rupture d'avec Israël. Elles naissent *en dehors* d'Israël (cf. la fondation des Eglises pauliniennes, selon les Actes : Antioche de Pisidie Actes 13. 13-48, Icone 14. 1-5, Thessalonique 17. 1-9, Bérée 17. 10-15, Corinthe 18. 1-11, Ephèse 19. 8-12). Chaque fois, Paul s'adresse d'abord aux Juifs. Mais

¹ Cf. Actes 8. 2; 22. 12, Luc 2. 25 et WENDT, *Apostelgeschichte*, p. 81.

² Cf. WENDT, *Apostelgeschichte*, p. 96.

chaque fois la majorité des Juifs repousse l'évangile. Le centre de ces communautés sera composé, en majorité, de païens ou de *φοβούμενοι τὸν θεόν*. (Par exemple Lydie, Actes 16. 14, ou quelques Grecs « craignant Dieu », Actes 17. 4, ou Titius Justus, 18. 7.) La fondation de l'Eglise d'Antioche de Syrie est la conséquence d'une rupture analogue (Actes 11. 19-21). Elle est due à la persécution que les Juifs de Jérusalem ont fait subir à l'Eglise de cette dernière ville (cf. Actes 8. 1).

La fondation de l'Eglise d'Antioche soulève de multiples problèmes qui sont loin d'être résolus. Elle est due à une mission de quelques-uns « parmi ceux qui avaient été dispersés par la persécution survenue à l'occasion d'Étienne » (Actes 11. 19).

Mais qui sont ces dispersés? Selon Actes 8. 1, ce seraient tous les fidèles de l'Eglise de Jérusalem, hormis les apôtres. On se demande s'il faut prendre ce passage à la lettre. Car ensuite, on ne voit pas que l'Eglise de Jérusalem ait été reconstituée. Les textes qui parlent de cette Eglise immédiatement après la supposent toujours existante, comme auparavant (Actes 9. 31; 11. 2, 22). On incline donc à admettre que la persécution ne s'est adressée qu'aux « Hellénistes » (Actes 6. 1) groupés autour des Sept, et particulièrement d'Étienne. Actes 11. 19, en mentionnant la persécution survenue à l'occasion d'Étienne, serait à l'appui de cette hypothèse, de même que l'origine chypriote et cyrénéenne des premiers missionnaires d'Antioche (Actes 11. 20).

Que sont les Hellénistes? Nouveau problème. L'auteur des Actes emploie ce terme sans donner d'explication à ce sujet (cf. Actes 6. 1; 9. 29 et 11. 20). Dans ce dernier passage la leçon *Ἑλληνιστάς* est mieux attestée que la variante *Ἑλλήνας*. Pour fixer le sens, tenons-nous-en aux deux premiers textes qui ne comportent pas de variante textuelle. Deux points paraissent établis :

a) Les Hellénistes sont des Juifs, sinon la conversion de Corneille n'aurait pas le poids que l'auteur des Actes lui attribue et la mention du fait que l'un des Sept (le dernier mentionné, Actes 6. 5) était prosélyte surprendrait. Ils ne diffèrent des « Hébreux » (Actes 6. 1) que par la langue. Ce sont des Juifs hellénisés de la diaspora. Les Sept portent tous des noms grecs (Actes 6. 5). Comme les « Hébreux », les « Hellénistes » sont donc des judéo-chrétiens ¹.

b) Les Hellénistes chrétiens, issus des synagogues grecques dont il est parlé Actes 6. 9 avaient hérité de leur origine une attitude plus critique à l'égard de la Loi et du culte israélites. Les accusations portées contre Étienne (Actes 6. 11-15) et le discours de celui-ci (Actes 7. 1-53) contrastent avec le conformisme israélite des apôtres.

Il faut donc admettre, semble-t-il, que la communauté de Jérusalem ait compris deux groupements judéo-chrétiens : les Hébreux et les Hellénistes. S'il s'agit de deux groupes différents, on comprend mieux qu'une brouille ait

¹ Selon CADBURY (*The Beginnings of Christianity*, Part I, vol. V (1933), pp. 59-74, vol. IV (1933), p. 64), cité par WINDISCH, article *Ἑλληνιστάς*, Th. W. B., II, p. 509, les Hellénistes seraient des pagano-chrétiens. Hypothèse mise en doute par WINDISCH lui-même, de même que par GOGUEL, *La naissance du christianisme*, pp. 190-193 et BAUERNEFELD, *Apostelgeschichte*, pp. 101-105.

pu éclater entre eux (Actes 6. 1) et que la persécution des Juifs ne se soit d'abord appliquée qu'aux Hellénistes, plus critiques à l'égard du judaïsme.

Bien des problèmes subsistent, que nous ne pouvons que signaler ici. Comment expliquer par exemple la leçon *Ἑλληνιστάς*, très bien attestée Actes 11. 20? ¹ Comment ces deux groupes se sont-ils constitués? Leur différence remonte-t-elle à la résurrection, en ce sens que, parmi les Hellénistes, se trouveraient peut-être certains des Soixante-dix de Luc 10 ou des cinq cents frères de 1 Cor. 15. 6? Sinon, comment s'expliquer leur orientation théologique différente de celle de Pierre? Leur provenance des synagogues grecques en serait-elle une raison suffisante? Mais en ce cas, qu'en serait-il de l'unité des premiers apôtres, qui semble bien établie par Paul, 1 Cor. 15? On en est réduit à des conjectures. Quel est au juste le rôle des Sept? Ils sont élus pour remplir un rôle analogue à celui qui devait, plus tard, être celui des diacres, mais en fait les deux seuls que nous connaissions bien exercent le ministère d'évangéliste (Etienne : Actes 6. 8 à 7. 60; Philippe : Actes 8. 5-40). Comment concilier ces fonctions, si différentes?

Quoi qu'il en soit de ces problèmes, deux faits sont indubitables : l'Eglise d'Antioche doit son existence à la persécution d'une partie tout au moins de l'Eglise de Jérusalem. Elle n'a pas été fondée par les apôtres, elle l'a même été à leur insu (Actes 11. 22-23) ².

Une différence analogue se retrouve dans la place qu'Israël occupe par rapport à l'évangile. Dans l'Eglise judéochrétienne, la communauté de la nouvelle alliance est considérée comme le prolongement direct de la communauté de l'ancienne alliance. Pierre, dans ses discours au peuple juif (Actes 2. 14-36; 3. 12-26) et à ses autorités (Actes 4. 8-12) invite les Juifs à reconnaître en Jésus leur Messie. Centralement, le nouvel Israël sera composé des mêmes personnes que l'ancien Israël. Le fait que les Juifs ont mis Jésus à mort n'implique pas qu'ils soient rejetés. Au contraire, la promesse de Dieu à son peuple est encore plus valable maintenant qu'avant la résurrection (Actes 2. 39; 3. 19-26). Pierre exhorte les Juifs à croire sans leur faire grief d'avoir mis Jésus à mort : ils ne savaient pas, ils ont agi par ignorance (Actes 3. 17), accomplissant à leur insu les prophéties. Maintenant que le Christ est ressuscité, que les apôtres en sont les témoins, et que sa puissance se manifeste par des miracles, le temps est venu que les Juifs se repentent et croient en Jésus-Christ.

Dès qu'on est sur terrain paganochrétien, la perspective change. Certes, les Juifs sont les premiers auxquels s'adressent les promesses. Mais, dans leur grande majorité, ils n'ont pas accepté le Christ. Qu'en résulte-t-il? L'écroulement de l'œuvre de Dieu? Non pas, mais son extension aux païens (Actes 13. 46-48; 18. 5-6; 22. 21, Rom. 11. 11-15).

¹ WENDY, *Apostelgeschichte*, p. 190, pense que la correction d'*Ἑλληνας* en *Ἑλληνιστάς* est une très ancienne correction, explicable par le désir d'attribuer à Paul la conversion effective des premiers païens. Cf. dans le même sens BAUERNEFEIND, *Apostelgeschichte*, pp. 101-105.

² La communauté de Damas, en revanche, est nettement judéochrétienne puisque ses membres sont soumis à la juridiction du Sanhédrin (Actes 9. 1-2).

L'Église paganochrétienne, comme l'Église judéochrétienne, est donc dans une relation précise avec Israël. Mais cette relation est différente. L'Église judéochrétienne tire son origine du fait que quelques Juifs ont cru, l'Église paganochrétienne du fait que beaucoup de Juifs n'ont pas cru.

La prédication d'Étienne, Actes 7. 1-53, occupe, dans cette perspective, une place intermédiaire. Elle dénonce, avec plus de violence que les discours de Pierre la responsabilité des Juifs. Mais elle ne va pas jusqu'à proclamer d'emblée le rejet des Juifs et un salut qui parvienne aux païens indépendamment de la conversion des Juifs ou même à cause de leur incrédulité. Le témoignage d'Étienne s'inscrit donc encore dans la ligne prophétique de l'ancienne alliance. Tout comme chez les anciens prophètes, l'universalisme n'en est pas exclu, même s'il ne s'y trouve pas *expressis verbis* (sauf peut-être dans la mention surprenante du « Fils de l'Homme », Actes 7. 56).

La relation opposée avec Israël se reproduit dans celle dans laquelle se trouvent, chez les judéochrétiens et les paganochrétiens, l'enseignement (*διδασκαλία*) et la prédication (*κήρυγμα*). L'enseignement, selon le Nouveau Testament, se base essentiellement sur l'Ancien Testament¹. La prédication proclame l'événement du salut². Il n'est pas étonnant que le verbe *διδάσκω* se trouve si rarement chez Paul. On ne commence pas par enseigner les païens : on leur annonce l'évangile. Au contraire, l'enseignement aux Juifs est le moyen par lequel on leur annonce Christ³. Quant aux païens, c'est la prédication qui les poussera vers l'enseignement. Ayant entendu parler du Christ, ils seront prêts à comprendre l'Ancien Testament, et à en nourrir leur foi.

2. Fondation et surgissement de l'Église

Quelle est l'origine de l'Église ? L'Église a-t-elle été fondée ? Et de quand date cette fondation ? A ces questions, le Nouveau Testament offre deux réponses, selon qu'il s'agit de l'Église judéochrétienne ou de l'Église paganochrétienne.

Qu'en est-il de l'Église judéochrétienne ? On admet assez souvent qu'elle a été fondée à la Pentecôte, par l'effusion de l'Esprit sur les premiers disciples. Mais c'est une vue trop sommaire des choses, peu conforme au témoignage du livre des Actes. En effet, les apôtres et ceux qui les entourent n'ont pas été subitement réunis par l'intervention du Saint-Esprit. Ils étaient réunis déjà avant la Pentecôte (Actes 1. 12-15). Que leur réunion ait eu une portée déjà ecclésiastique, c'est ce que l'auteur des Actes indique Actes 2. 4] : « En ce jour-là, environ trois mille âmes furent ajoutées. » Ajoutées à quoi ? A l'Église, bien

¹ Cf. RENGSTORF, article *διδάσκω*, Th. W. B. II, pp. 147-148.

² Cf. FRIEDRICH, article *κήρυξσω*, Th. W. B. III, pp. 701-703.

³ Cf. RENGSTORF, article *διδάσκω*, Th. W. B. II, p. 149.

évidemment ¹ (cf. Actes 2. 47, texte reçu). La réunion entre l'Ascension et la Pentecôte des mêmes personnes dans la chambre haute « où elles se tenaient d'ordinaire » (Actes 1. 13) montre bien qu'il s'agit là d'une réunion déjà usuelle, dès la résurrection. L'Eglise daterait-elle de la résurrection? Cela signifierait que le Ressuscité a opéré alors l'élection du premier groupe de disciples. Nous savons qu'il n'en est rien. Le Ressuscité est apparu à ceux qu'il avait « choisis d'avance » (cf. Actes 10. 41). Les mêmes personnes qui ont accompagné Jésus dès la Galilée (Actes 13. 31) ont été témoins de sa résurrection. L'origine première de l'Eglise judéochrétienne remonte ainsi au groupe des premiers disciples et spécialement des Douze. Quelles qu'aient pu être les intentions de Jésus à ce moment-là, le fait est patent : il a choisi des hommes au début de son ministère et ces mêmes hommes ont été témoins de son ministère, de sa mort, de sa résurrection, de son Ascension avant de recevoir l'Esprit qui leur avait été promis. En d'autres termes, l'Eglise judéochrétienne tire son origine d'un acte de fondation. Les premiers disciples sont le fondement de l'Eglise judéochrétienne, posé par Jésus durant son ministère, confirmé par le Ressuscité et par l'envoi de l'Esprit.

L'origine de l'Eglise paganochrétienne est fort différente. L'Eglise d'Antioche et les communautés pauliniennes n'ont pas un fondement analogue. Il n'y a pas, en elles, un certain nombre de personnes que Jésus aurait choisies, qui auraient été les témoins de sa vie, de sa mort, de sa résurrection, de son Ascension et qui pourraient ainsi constituer l'axe de l'Eglise. Leur origine dépend entièrement du message apostolique apporté par les missionnaires et confirmé par le Saint-Esprit. Paul lui-même, leur apôtre par excellence, n'a pas fait partie de l'Eglise primitive dès la résurrection. Les communautés paganochrétiennes sont suscitées par l'action souveraine de l'Esprit du Ressuscité confirmant la prédication apostolique. Elles surgissent soudain, sans que rien ni personne, en elles, ne constitue un fondement déjà donné, que l'Esprit n'aurait qu'à confirmer et à étendre.

Les Juifs qui se convertissaient à Jérusalem et dans les autres Eglises judéochrétiennes de Judée étaient « ajoutés » à l'Eglise (Actes 2. 41, 47), ils entraient dans une Eglise déjà existante. Les païens qui se convertissent à Antioche, en Asie Mineure, en Grèce, à Rome, deviennent eux-mêmes Eglise. Certes, ces premiers croyants, dans chaque endroit, forment ensuite une Eglise à laquelle s'ajouteront les convertis ultérieurs. Mais nous examinons ici l'origine de l'Eglise. Et cette origine est double, comme on le voit : d'un côté, fondation d'une institution qui recevra les convertis, de l'autre surgissement des convertis qui formeront ensuite (mais seulement ensuite) une institution.

¹ Cf. GOGUEL, *L'Eglise primitive*, pp. 36-37.

3. Centre sacré et congrégationalisme

Un autre aspect du dualisme ecclésiastique se manifeste à propos de Jérusalem.

Dans l'Église judéochrétienne, Jérusalem est, dès l'origine, le centre sacré de la nouvelle communauté, comme il l'était de l'ancienne. Holl ¹ a noté les principaux éléments de la primauté de Jérusalem dans l'Église primitive du judéochristianisme.

Les apôtres ont reçu du Seigneur l'ordre de ne pas s'éloigner de Jérusalem, mais d'y attendre l'accomplissement de la promesse. Qu'il s'agisse seulement de l'envoi de l'Esprit, ou encore du retour du Seigneur ², l'importance théologique de Jérusalem est attestée par Actes 1. 4 : l'œuvre du Christ parviendra à son accomplissement dans l'endroit même où le Christ est mort. La ville de ténèbres, d'incrédulité et de mort sera transformée en une ville de lumière, de foi et de vie. Jérusalem retrouve ainsi la primauté qu'elle avait dans l'ancienne alliance. La « nouvelle » Jérusalem, la Jérusalem d'« en haut » deviendra une notion théologique non négligeable dans la doctrine et la liturgie chrétiennes (Gal. 4. 26, Hébr. 12. 22, Apoc. 3. 12; 21. 2; 21. 9 à 22. 5). Cette Jérusalem nouvelle n'est d'ailleurs pas uniquement future. Dès maintenant la ville de Jérusalem a une portée actuelle : elle est le centre de la communauté nouvelle. C'est en elle que résident les apôtres. Même après la Pentecôte, la première tâche des apôtres n'est pas de s'en aller à travers le monde, mais de rester à Jérusalem, même si des persécutions y éclatent (cf. Actes 8. 1). Paul confirme le fait : pour voir les premiers apôtres, il faut aller à Jérusalem (Gal. 1. 17; 2. 1-2). De Jérusalem, les apôtres font rayonner leur témoignage en Judée et en Samarie. Il semble qu'en général ils se soient fait aider par des auxiliaires. C'est ce rôle en tout cas que devaient bientôt jouer les Sept élus, Actes 6. Etienne s'occupait activement de l'évangélisation de Jérusalem et Philippe apporta l'Évangile aux Samaritains.

Mais — il faut le souligner à la suite de Holl ³ — l'évangélisation de la Judée et de la Samarie n'aboutit pas à créer des centres nouveaux. Toutes les Églises ainsi fondées sont l'extension de la communauté de Jérusalem. De Jérusalem partent les missionnaires des contrées judéochrétiennes et ils y reviennent leur mission terminée. L'Église judéochrétienne présente ainsi, dès l'origine, une structure hiérarchique et centralisée. Elle est groupée autour d'un centre tout ensemble géographique et dogmatique. Ce centre n'est pas seulement l'Église *qui est à Jérusalem*, c'est l'Église *de Jérusalem*.

¹ *Kirchenbegriff*, pp. 55-62.

² Comme le pense HOLL à la suite de WELLHAUSEN, *Kirchenbegriff*, p. 55.

³ *Kirchenbegriff*, p. 56.

Les communautés paganochrétiennes, nous le verrons, auront aussi un lien, un rapport spécifique avec Jérusalem. Mais ce lien n'existe pas dès l'origine. Les communautés paganochrétiennes ne naissent pas comme des extensions successives de l'Eglise de Jérusalem. Elles naissent *en dehors d'elle*. La communauté d'Antioche, par exemple, se forme à l'insu de l'Eglise de Jérusalem (Actes 11. 22). Il en est évidemment de même des communautés fondées par Paul et de la communauté de Rome ¹. Une Eglise naît, sur terrain paganochrétien, quand « deux ou trois sont assemblés » au nom de Jésus (Matth. 18. 20 ²). Cette notion, purement pneumatique, de l'origine de l'Eglise, suppose également une structure congrégationaliste originelle. L'Eglise n'est pas liée à un lieu particulier. Elle se trouve partout où des hommes sont convertis et rassemblés par l'Esprit du Christ vivant, confirmant la parole apostolique. Et elle s'y trouve partout totalement. Ici, l'Eglise n'est pas originellement une section d'un tout, qui a un centre géographique et dogmatique. Elle est un groupe de croyants qui se rassemblent en un endroit et elle est en même temps le rassemblement de tous les croyants. Elle est à la fois la communauté locale et la communauté universelle, répandue par toute la terre (cf. 1 Cor. 1. 2) ³. L'unité originelle des diverses communautés paganochrétiennes repose uniquement sur l'unité du Christ ⁴, elle ne s'exprime pas d'abord dans leur dépendance du centre sacré.

4. Tradition et inspiration

Que le kérygma primitif transmis par Paul, 1 Cor. 15, s'étende à toutes les apparitions du Ressuscité, ou que Paul ait lui-même formulé les versets 1 Cor. 15. 5-7, une chose est certaine : la tradition primitive conçut très tôt, et peut-être dès le début la durée des apparitions du Ressuscité comme limitée. On fit une distinction très nette entre les apparitions du Ressuscité et les visions du Glorifié. La vision d'Etienne, par exemple, ne fut jamais considérée comme une christophanie (Actes 7. 55-56) et les visions des martyrs ultérieurs ne furent jamais mises sur le même rang que les apparitions du Ressuscité aux apôtres.

Comment apparurent les conséquences de cette limitation, dans le message de la communauté primitive ?

¹ On peut discuter sur la question de savoir lequel des deux, Pierre ou Paul, est venu le premier à Rome. Mais il est hors de doute qu'une communauté paganochrétienne (Rom. 1. 5-6) y existait avant la venue de ces deux apôtres. (Cf. LIETZMANN, *Eglise ancienne*, I, pp. 115-116, 139.)

² Telle est, pour M. GOGUEL, *L'Eglise primitive*, p. 40, la définition de la notion paulinienne de l'Eglise.

³ Cf. K. L. SCHMIDT, article *ἐκκλησία*, Th. W. B. III, p. 508.

⁴ Cf. GOGUEL, *L'Eglise primitive*, pp. 41-43, et HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung*, pp. 34-40.

On constatera d'abord la mise en évidence de l'Ascension de Jésus. Le Ressuscité n'est resté que quarante jours parmi ses disciples et encore les Actes ne supposent-ils pas une présence constante, mais une suite d'apparitions particulières (Actes 1. 3). Puis, dix jours après, l'Esprit est envoyé aux disciples et ceux-ci commencent à rendre leur témoignage au Christ ressuscité, en s'appuyant sur les apparitions dont ils ont été les témoins (Actes 2. 32; 3. 15, etc.). Ils ne peuvent rien faire valoir d'autre que leur témoignage, confirmé par des miracles. L'Église qu'ils groupent autour d'eux dépend entièrement de leur témoignage. Elle puise, en d'autres termes, son origine dans la tradition apostolique. Certes, le Saint-Esprit est toujours à l'œuvre dans ce témoignage (cf. Actes 5. 32). Mais sa fonction se borne à le confirmer. On ne voit pas que l'Esprit dans la communauté jérusalémite domine la tradition apostolique, la juge et se serve d'elle comme d'un instrument subordonné. Il est conçu comme déposé en elle¹. Les apôtres sont ainsi les uniques dépositaires de l'Esprit. Ils agissent non sans autorisation de sa part, certes, mais de telle sorte que leur action se confond avec la sienne.

Qu'en est-il dans l'Église paganochrétienne, et particulièrement dans les communautés pauliniennes qui sont les plus nombreuses et les plus représentatives du paganochristianisme dans le Nouveau Testament?

La doctrine de Paul, qui les a formées, n'est pas plus antitraditionnelle qu'antinomiste ou antijuive. Paul aussi était convaincu de la durée limitée des apparitions du Ressuscité, et, en conséquence, de l'unicité de l'apostolat. Il reconnaît, nous l'avons vu, la tradition de l'Église jérusalémite. Et même, il exige des Églises qu'il a fondées la fidélité aux directives qu'il leur a données. Il attend d'elles qu'elles l'imitent (cf. par exemple 1 Cor. 4. 17-21; 11. 1, Phil. 3. 17, 1 Thess. 1. 6, Eph. 5. 1, Gal. 4. 12, 2 Thess. 3. 4-9, etc.). C'est exiger que son propre enseignement, lui aussi, fasse tradition.

Pourtant, la place et la portée de la tradition apostolique ne sont pas les mêmes chez Paul que dans la communauté primitive. La tradition témoigne du Christ, soit. Mais chez Paul, le Christ n'est pas lié à cette tradition, il peut agir en dehors d'elle, il reste vivant au-dessus d'elle. Le croyant est uni au Christ à tel point que le Christ habite en lui, par son Esprit (Gal. 2. 20). Tout homme en qui le Christ habite et auquel il a donné son Esprit, tout homme « pneumatique » peut ainsi « juger de toutes choses » et « lui-même n'est jugé par personne » (1 Cor. 2. 15). Le croyant domine ainsi toute tradition, car tout lui appartient, même les apôtres, et il ne relève lui-même que du Christ (1 Cor. 3. 22-23).

Paul serait-il finalement l'un de ces enthousiastes qui, au nom du Christ vivant, récusent toute tradition? Se contredirait-il lui-même en affirmant d'une part l'importance de la tradition et d'autre part la souveraineté sur la tradition

¹ Cf. HOLL, *Kirchenbegriff*, pp. 50-51.

du Christ habitant dans les croyants? Non pas, mais, à la différence du christianisme jérusalémite, la tradition n'est pas pour lui le réceptacle définitif et exclusif du Christ et de son Esprit. Elle n'est — de même que la personne des apôtres qui en sont les porteurs — que l'instrument dont le Christ se sert pour attester sa présence. Mais elle n'est pas cette présence elle-même. Elle est le poteau indicateur, elle n'est pas le chemin. Elle apporte à l'homme la connaissance du Christ, mais, une fois que l'homme possède le Christ en lui, il devient capable de juger même de la tradition et des serviteurs dont le Christ s'est souverainement servi pour entrer dans sa vie.

Pourtant, même alors, la tradition n'est pas considérée comme dépassée et caduque. Le croyant reste lié à celui qui l'a engendré dans le Christ (1 Cor. 4. 15). Ce n'est qu'à la fin des temps que la connaissance, et par conséquent la tradition disparaîtront (1 Cor. 13. 8-9) et que Dieu sera tout en tous, dans l'immédiateté pure (1 Cor. 15. 28).

La notion paulinienne d'inspiration immédiate du croyant ne contredit donc pas celle de tradition, à laquelle Paul accorde aussi son importance. Mais elle s'en distingue nettement. Et cette distinction est l'une des caractéristiques de l'Eglise paulinienne. Le pneumatisme des Eglises paganochrétiennes manifestera cette immédiateté de la présence du Christ et de l'action transcendante, sans cesse actuelle, de l'Esprit.

5. *Fonctions et charismes*

Quoi qu'il en soit des multiples problèmes posés par l'organisation de l'Eglise au premier siècle, par la délimitation des différents ministères et par la définition des termes qui les désignent, il est indubitable que les ministères dans le Nouveau Testament, se présentent sous deux aspects différents, le ministère institutionnel et le ministère charismatique, et que cette différence correspond, d'une manière générale, à la différence entre Eglise judéo-chrétienne et Eglise paganochrétienne¹.

Le ministère fondamental, l'apostolat, présente déjà, nous l'avons vu, cette différence. On comparera utilement la conception du ministère que suppose l'apostolat de Matthias à celle dont témoigne l'apostolat de Paul.

Paul reçoit son apostolat directement du Ressuscité. Il ne le reçoit pas de l'Eglise. Certes, il devra ensuite lutter parfois pour le faire reconnaître, aussi bien par les communautés qu'il fondera que par les apôtres de Jérusalem. En ce sens, son apostolat est aussi une fonction ecclésiastique. Mais il ne le devient qu'une fois qu'il existe déjà.

L'apostolat de Matthias suppose une origine différente. Certes, le Seigneur est aussi celui qui le lui donne. Tel est le sens de la prière et du tirage au sort

¹ Cf. GOGUEL, *L'Eglise primitive*, pp. 110-114.

mentionnés Actes 1. 23-26. Mais le Seigneur ne lui donne son apostolat que par l'intermédiaire de l'Église et des autres apôtres. Dès le début, son apostolat est une fonction ecclésiastique. L'apostolat de Paul représente donc un type de ministère qui naît en dehors de l'Église, qui est donné immédiatement par le Christ vivant et reconnu seulement ensuite par l'Église. L'apostolat de Matthias représente un type de ministère que le Christ donne par l'intermédiaire de l'Église. Son origine divine et sa reconnaissance ecclésiastique sont identiques.

Actes 13. 1-3 contredirait-il ces vues, ou faudrait-il admettre que l'auteur des Actes a combiné la notion paulinienne du ministère donné par le Christ vivant avec la notion jérusalémitique de la fonction ecclésiastique conférée par l'imposition des mains? Ni l'un ni l'autre ne nous semble nécessaire. Le texte dit que Paul et Barnabas ont déjà été appelés à la tâche qui va leur être confiée (Actes 13. 2). Il n'en est pas de même de Matthias. Celui-ci ne satisfait qu'aux conditions générales de l'apostolat qui lui sera conféré. Il n'a pas reçu du Christ un appel personnel et préalable. L'imposition des mains reconnaît la vocation personnelle de Paul et de Barnabas. Elle ne la crée pas.

La même différence, touchant les ministères, se retrouve entre l'Église judéochrétienne et l'Église paganochrétienne. Les Sept sont présentés non seulement comme n'exerçant aucun ministère avant leur élection par l'Église, mais encore comme ne possédant pas de vocation antérieure particulière. On les choisit au sein d'un groupe plus étendu, composé de chrétiens qui offraient les mêmes garanties extérieures de sagesse et de spiritualité (Actes 6. 3).

Dans les communautés pauliniennes, le ministère est conçu comme un don immédiat du Saint-Esprit (1 Cor. 12. 4-11). Certes, pour s'exercer dans l'Église, ce charisme doit être reconnu par elle. Mais le fait même de cette reconnaissance prouve que le charisme est donné par l'Esprit, sans que l'Église joue ici un rôle d'intermédiaire. Elle exercera un contrôle sur le charisme déjà existant. Si la prophétie requiert un contrôle particulier, du fait qu'elle est plus spécialement exposée à des falsifications (cf. 1 Cor. 12. 10; 14. 29), les autres charismes n'en doivent pas moins être contrôlés, eux aussi (cf. 1 Cor. 12. 1-3). Le charisme, donné par Dieu sans la médiation de l'Église, devient ensuite — mais seulement ensuite — une fonction ecclésiastique.

Il n'y a pas d'opposition irréductible entre la fonction ecclésiastique et le charisme. Il y a pourtant une différence entre le ministère institutionnel et le ministère charismatique. La fonction ecclésiastique est constitutive du premier. Elle ne l'est pas du second. Le ministère institutionnel de l'Église judéochrétienne n'est pas soumis à un contrôle ultérieur de l'Église, puisque l'Église est à l'origine du ministère et qu'elle a opéré le contrôle au moment où elle le constituait, agissant par l'Esprit au nom de Dieu.

Cette différence dans la relation de l'Eglise et des ministères entraîne une différence dans la structure sociologique de l'Eglise. Si paradoxal que cela puisse paraître, « un ministère charismatique est en relation avec une conception autocratique ou aristocratique de l'Eglise, un ministère institutionnel en relation avec une conception démocratique »¹. En effet, le ministère charismatique, né en dehors de l'Eglise, s'impose de soi, s'il est authentique. Le ministre inspiré tenant ses droits et ses pouvoirs directement de Dieu ne dépend pas de l'Eglise qui ne peut que se courber sous son autorité, au cas où elle la reconnaît, ou la récuser, si elle en suspecte l'origine divine. Le ministère institutionnel, au contraire, dépend de l'Eglise qui l'établit. L'opinion, les sympathies, les suffrages des membres de l'Eglise et de ses autorités sont ici autant de moyens dont l'Esprit se sert pour appeler certains fidèles à tel ministère particulier. On « nomme » un ministre institutionnel, on « reconnaît » un ministre charismatique. Dans les deux cas, le Christ est le véritable auteur du ministère. Mais, dans le ministère institutionnel, il agit dès le début par le moyen de l'Eglise, dans le ministère charismatique, il agit sans recourir d'abord à l'Eglise, sauf à donner ensuite à celle-ci les moyens de reconnaître son action souveraine.

Le dualisme ecclésiastique pourrait encore comporter une sixième perspective que nous ne pouvons que signaler, puisqu'un exposé complet déborderait le cadre de ce travail. Il s'agit de la cène. M. O. Cullmann nous paraît avoir démontré de manière convaincante² que la distinction, déjà constatée par Spitta et Lietzmann³ entre une cène jérusalémite, joyeuse, et une cène paulinienne rappelant la mort du Seigneur, s'impose, à condition qu'à la différence de ces deux derniers historiens on ne considère pas les deux types de cène comme exclusifs l'un de l'autre. La cène joyeuse (*ἀγαλλιασις*) des Actes (2. 46) provient du souvenir des apparitions du Ressuscité à ses disciples entre Pâques et l'Ascension, au cours de repas qui sont à l'origine de la fraction du pain et qui préfigurent le banquet final du Royaume. Pourtant cette cène joyeuse n'est pas sans lien avec le dernier repas pris par Jésus et ses disciples avant la Passion. C'est parce qu'ils s'étaient réunis avec Jésus pour prendre la Pâque que les disciples se sentent poussés à se réunir ensuite (Luc 24. 14). Paul ne conteste pas la validité de la fraction du pain primitive, mais il rappelle que, s'il y a lieu de fêter la victoire du Ressuscité, cette victoire est précédée par la mort nécessaire du Christ, à laquelle les croyants doivent participer d'abord. D'où l'attitude de tristesse digne et de repentir qu'il recommande 1 Cor. 11. 27-34.

¹ Cf. GOGUEL, *L'Eglise primitive*, p. 112. Cette conséquence du caractère charismatique du ministère a été méconnue par HARNACK (*Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung*, pp. 34-38) qui, en considérant les communautés paganochrétiennes comme des « démocraties pneumatiques » diminue à l'excès l'autorité des charismes donnés par l'Esprit.

² O. CULLMANN, *La signification de la Sainte Cène dans le christianisme primitif* (*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1936, pp. 1 sqq.). *Le culte dans l'Eglise primitive*, pp. 14 sqq.

³ F. SPITTA, *Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, 1, p. 289.

LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, pp. 249 sqq.

Parmi les divers aspects de la différence entre ces deux notions de la cène, relevons celui qui se rapporte le plus immédiatement à notre propos. La cène joyeuse est l'affirmation de la puissance souveraine du Seigneur ressuscité. Le miracle de la victoire divine en Christ est là, patent dans l'eucharistie. Paul rappelle que ce miracle convie à la foi et à la repentance, sans lesquelles il ne produit pas ses fruits salutaires.

Ainsi, d'une part, c'est le miracle dont on jubile, d'autre part, le miracle qui pousse à la foi. Cette différence ne fait que reproduire celle qui distinguait, nous l'avons vu, les miracles « physiques » des miracles « moraux » opérés tous deux par Jésus¹.

¹ Cf. pp. 19 sqq.

CHAPITRE II

L'unité de l'Eglise

De même que le dualisme christologique n'est pas la négation de l'unité du Christ, mais son fondement, que le dualisme apostolique ne signifie pas une rupture entre les deux apostolats, mais exprime au contraire la forme de leur unité, le dualisme ecclésiastique fondamental n'implique en aucune manière que le schisme soit à la base de l'Eglise, ni même qu'il puisse, sous une forme quelconque, être, à certains moments, l'une des expressions de sa vie. De même que Jésus-Christ est un, son corps est un (Ephésiens 4. 4). Il n'y a qu'une Eglise ¹.

Comment connaître cette unité? Ici encore, nous pourrions être tentés d'établir l'unité ecclésiastique en choisissant arbitrairement l'une des deux formes sous lesquelles nous est apparue l'Eglise néotestamentaire et en considérant l'autre comme une dégénérescence ou une manifestation antérieure et provisoire de la première. Ici encore, les préjugés confessionnels pourraient induire le théologien en erreur et lui faire préférer l'Eglise institutionnelle à l'Eglise spirituelle, ou celle-ci à celle-là ². Ici encore, un préjugé philosophique pourrait l'inciter à établir une synthèse arbitraire, une unification qui négligerait les différences constatées ou les infléchirait vers une concordance logique et abstraite.

Le Nouveau Testament ne permet pas de parvenir ainsi à la connaissance de l'unité de l'Eglise. Il ne marque pas de préférence pour l'une ou l'autre des deux formes de l'Eglise qu'il atteste, il n'établit pas non plus entre elles une synthèse transcendantale. Mais il montre comment l'unité de l'Eglise s'est établie, dès le premier jour, comment l'Eglise institutionnelle du judéochristianisme et l'Eglise charismatique du paganochristianisme ne se sont ni confondues, ni séparées, comment, bien plutôt, elles ont constitué, dès l'origine, une unité vivante, due aux différences mêmes qui les distinguaient.

¹ Cf. PH.-H. MENOUD, *Μία ἐκκλησία* (Homage et reconnaissance à Karl Barth, pp. 87-91).

² M. COGUEL (*L'Eglise primitive*, p. 110) a signalé les jugements contradictoires auxquels on parvient, à propos des ministères et de l'organisation de l'Eglise, si l'on se laisse entraîner par des préjugés confessionnels.

§ I. L'UNION DE L'ÉGLISE JUDÉOCHRÉTIENNE AVEC L'ÉGLISE
PAGANOCHRÉTIENNE

Nous nous plaçons maintenant au point de vue de l'Église judéochrétienne et nous regardons vers l'Église paganochrétienne. Comment apparaît, dans cette perspective, l'unité de l'Église?

1. *La reconnaissance de l'Église paganochrétienne par l'Église judéochrétienne : son expression historique*

L'Église paganochrétienne est née en dehors de l'Église judéochrétienne. La communauté d'Antioche s'est formée à l'insu de l'Église de Jérusalem et Paul a évangélisé l'Asie Mineure avant que les Douze lui aient tendu la main d'association. Certes le kérygma primitif a joué un rôle dans la diffusion de l'Évangile parmi les païens. Mais ce rôle n'est pas comparable à une source. Il est comparable, tout au plus, à celui d'un instrument qui n'a eu de puissance que parce qu'il était manié par la main souveraine du Seigneur vivant. D'ailleurs, quelle résonance nouvelle l'évangile reçut en terre païenne! Les païens pouvaient entrer dans l'alliance sans se soumettre à la loi cérémonielle prescrite par Dieu à son peuple. Si l'Église judéochrétienne attestait que Dieu avait renouvelé son alliance avec Israël, l'Église paganochrétienne attestait que cette alliance était nouvelle. A côté des Juifs et des païens surgissait un « troisième peuple »¹. Sur terrain paganochrétien, il apparaissait clairement que la nouvelle alliance débordait l'ancienne, que l'Église n'était pas simplement une dissidence juive, que les croyants constituaient une communauté nouvelle, celle des « chrétiens » (Actes 11. 26)².

Or, cette Église, née en dehors de l'Église judéochrétienne, composée en majeure partie de païens incirconcis, l'Église judéochrétienne l'a reconnue. Les Juifs chrétiens de Jérusalem ont considéré comme des frères les Grecs chrétiens d'Antioche, d'Asie Mineure et d'Europe. Il faut s'arrêter pour mesurer ce que cela signifie, pour adorer le miracle de l'unité de l'œuvre divine chez les Juifs et chez les païens. Il faut s'arrêter sur ce sommet pour se faire une idée juste des proportions du paysage et ne pas en déformer les lignes générales. On le fait, peut-être inconsciemment, quand on se plonge d'emblée dans les tensions, les malentendus et les disputes, théologiques et personnelles, qui accompagnèrent

¹ Cf. HARNACK, *Mission und Ausbreitung*, I, pp. 238 sqq.

² Cf. GOGUEL, *La naissance du christianisme*, pp. 209-211.

cette reconnaissance. On oublie qu'à leur manière ces disputes témoignent encore de la sollicitude des Juifs chrétiens pour les païens convertis et que cette sollicitude est une preuve éclatante de solidarité.

Cette reconnaissance se manifeste par l'envoi de délégués de l'Eglise jérusalémite dans les diverses communautés paganochrétiennes. Aussitôt que l'Eglise de Jérusalem apprend l'existence de la communauté d'Antioche, elle y délègue Barnabas (Actes 11. 22). Pour communiquer aux chrétiens d'Antioche les décisions de la conférence de Jérusalem, elle délègue Silas, Jude-Barsabas pour accompagner Barnabas et Paul (Actes 15. 22, 25; 15. 32-33). Plus tard, Pierre lui-même vient à Antioche (Gal. 2. 11) bientôt suivi d'envoyés de Jacques (Gal. 2. 12). Semblablement, des prophètes descendent de Jérusalem à Antioche et leur visite n'est pas sans rapports avec la communauté de Jérusalem. La visite des prophètes dont faisait partie Agabus et la prophétie de celui-ci ont pour résultat la collecte en faveur des frères de Judée (Actes 11. 27-30). Peut-être aussi la seconde visite d'Agabus (Actes 21. 10) a-t-elle eu lieu au nom des frères de Judée ¹.

Si l'on compare la visite de Pierre et Jean aux communautés samaritaines (Actes 8. 14-17) avec les visites successives des envoyés de l'Eglise jérusalémite à Antioche, on constate que Pierre et Jean ont imposé les mains aux convertis samaritains pour que le Saint-Esprit leur soit donné, mais que rien de semblable n'a été fait à Antioche. L'on peut en déduire, pensons-nous, que la reconnaissance n'est pas la même dans les deux cas. L'imposition des mains aux Samaritains a pour but de mettre fin au schisme samaritain et d'intégrer les Samaritains convertis à l'Eglise judéo-chrétienne ². Les délégués jérusalémites, même l'apôtre Pierre, n'ont pas procédé semblablement à Antioche. De même que les apôtres de Jérusalem n'ont pas imposé les mains à Paul, ils n'ont pas imposé les mains aux païens convertis d'Antioche. Aussi bien s'agissait-il, dans le cas des chrétiens d'Antioche comme dans celui de Paul, de la reconnaissance d'une vocation déjà pleinement existante, due à l'action du Saint-Esprit et non d'un acte destiné à transmettre le Saint-Esprit. L'Eglise judéo-chrétienne reconnaissait le miracle de Dieu parmi les païens; elle ne prétendait pas l'opérer elle-même, ni même le confirmer après coup. Il importait au contraire que les Samaritains, des Juifs schismatiques, fussent pleinement réintégrés dans la communion d'Israël.

Les textes néotestamentaires — les seuls, rappelons-le, qui nous renseignent sur l'Eglise primitive — ne permettent pas de se faire une idée complète des visites faites par les délégués de l'Eglise de Jérusalem aux communautés pagano-chrétiennes. On ne sait pas, en particulier, si Pierre a visité l'Asie Mineure et la

¹Cf. HOLL, *Kirchenbegriff*, p. 61.

²Cf. HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung*, p. 21.

Grèce avant d'aller à Rome. Les historiens sont divisés. Ce qui est sûr, en tout cas, c'est que Pierre est venu en Asie Mineure après Paul, s'il y est venu ¹.

Les visites des émissaires jérusalémites aux communautés paganochrétiennes n'ont pas été sans provoquer parfois de vives tensions au sein du christianisme primitif, visibles dans plusieurs des lettres de Paul. Paul se plaint que des faux frères (sans doute les pharisiens convertis d'Actes 15. 5) se soient introduits cauteleusement dans la communauté d'Antioche pour épier (*κατασκοπήσαι*) sa liberté chrétienne (Gal. 2. 4). Il y a tout lieu de se demander ² si Paul, par un jeu de mots analogue à celui de *κατατομή-περιτομή* (Phil. 3. 2) ne désigne pas de ce verbe étrange ce que les Jérusalémites appelaient *επισκοπεῖν* : accomplir une visite de surveillance. En tout cas, les gens envoyés ensuite par Jacques (Gal. 2. 12) firent impression, preuve que leur mission — sinon les recommandations qu'ils jugèrent bon de faire aux Antiochiens — avait un caractère officiel. A Corinthe arrivent de même des envoyés que Paul considère comme de faux apôtres (2 Cor. 11. 13), terme caractéristique qui montre que ces gens étaient des délégués officiels, des apôtres au sens large. Ils sont accrédités par des « lettres de recommandation » (2 Cor. 3. 1). Ces émissaires contestaient l'apostolat de Paul et surtout son évangile. De tendance nettement judaisante, ils auraient voulu, en Galatie, soumettre les païens convertis à la circoncision (Gal. 5. 2-12) et rencontrèrent un certain crédit.

La « reconnaissance » des communautés paganochrétiennes par les Juifs convertis ne s'est donc pas passée sans disputes. Toutefois, on remarquera ³ que Paul ne s'en prend jamais aux apôtres de Jérusalem. Nous avons tout lieu d'admettre que les apôtres de Jérusalem n'étaient pas les instigateurs de la propagande judaisante, que les émissaires de l'Eglise de Jérusalem, si même ils dépendaient d'eux directement, outrepassaient leurs fonctions et couvraient abusivement de l'autorité apostolique leur propagande judaisante.

Ces disputes ne doivent pas étonner. La conversion des païens, l'abandon de la loi cérémonielle juive représentaient une telle révolution que bien des fidèles de l'Eglise de Jérusalem devaient avoir quelque peine à suivre leurs apôtres mieux informés, et à reconnaître, comme eux, la validité de l'évangile de Paul et de toutes ses conséquences.

2. La reconnaissance de l'Eglise paganochrétienne par l'Eglise judéochrétienne : sa portée théologique

Un coup d'œil sur l'histoire de l'Eglise judéochrétienne permet de comprendre quel était l'enjeu de son union avec l'Eglise paganochrétienne. Jusqu'en 44, l'Eglise de Jérusalem est au centre de la chrétienté d'alors. Les Douze y ont leur résidence ordinaire et rayonnent occasionnellement en Judée. En 44, une brusque, mais brève persécution éclate à Jérusalem contre les chrétiens. Jacques, fils de Zébédée, est mis à mort et Pierre arrêté ne devra sa délivrance qu'à un miracle (Actes 12. 1-19). Dès lors, les apôtres se répandront de plus en plus dans

¹ Cf. GOGUEL, *La naissance du christianisme*, pp. 177-178.

² Avec HOLL, *Kirchenbegriff*, p. 57.

³ Avec GOGUEL, *La naissance du christianisme*, pp. 331-343.

les communautés paganochrétiennes, sans qu'il soit possible de donner à ce sujet des précisions géographiques. Seul, Jacques frère du Seigneur reste à Jérusalem. Autour de lui se groupe l'Église de cette ville. Il y joue un rôle important et la tradition ultérieure qui en fait le premier évêque de Jérusalem, est en général acceptée par les historiens¹.

Sous l'impulsion de Jacques, l'Église de Jérusalem reste fidèle à la loi cérémonielle juive, sans pourtant exiger que les païens convertis s'y soumettent (cf. Actes 15). Mais on remarque, dans l'Église jérusalémite, le commencement d'une évolution qui devait lui être fatale : elle se replie sur elle-même, elle n'accueille la visite de Paul (Actes 21. 20 sqq.) qu'avec une certaine réserve, l'obligeant à manifester publiquement son attachement à la Loi. Puis Jacques lui-même est mis à mort par le grand-prêtre (62, d'après Josèphe). Vers 70, les chrétiens quittent la ville assiégée par les Romains et se réfugient à Pella. Il est possible qu'ils soient revenus ensuite à Jérusalem. Quoi qu'il en soit, le rôle de l'Église judéo-chrétienne est terminé : la communauté palestinienne, groupée autour des *desposunoi* cultivera dès lors un christianisme étroitement conservateur qui aboutira à l'ébionitisme et mettra deux siècles à mourir. Dès 70, l'élément vivant du judéo-christianisme a passé dans les communautés paganochrétiennes.

Quelles sont les raisons du déclin et de la disparition de l'Église judéo-chrétienne de Palestine? Elle a certes été victime de circonstances très défavorables : la guerre juive de 66-70, le raidissement du judaïsme en un pharisaïsme toujours plus étroit et toujours moins favorable aux Juifs chrétiens. Pourtant ces raisons, à elles seules, n'expliquent pas complètement la ruine du judéo-christianisme. Très tôt, des communautés paganochrétiennes purent se constituer et vivre, dans les mêmes régions. La raison décisive doit être cherchée ailleurs : en prétendant se constituer sur sa propre tradition, sur les *desposunoi* et sur l'observation de la loi juive, en négligeant l'œuvre de Dieu chez les païens, le judéo-christianisme se privait de ce qui, en réalité, lui eût assuré la vie : la foi en l'intervention sans cesse actuelle du Christ vivant², intervention manifestée de façon éclatante par la conversion des païens. L'« institution » privée de « l'événement » ne pouvait que se pétrifier et disparaître.

La reconnaissance de l'œuvre de Dieu chez les païens s'avère ainsi, pour les judéo-chrétiens, la condition même de leur vie. C'est le mérite de Pierre de l'avoir compris. Sans rien renier, sans doute, de ses convictions judéo-chrétiennes, il a passé la dernière moitié de sa vie dans les communautés paganochrétiennes³. C'est là, il le savait comme Paul (cf. Rom. 11. 25-32) que se jouait l'évangélisation des Juifs eux-mêmes.

¹ GOGUEL, *La naissance du christianisme*, p. 170.

² Cf. GOGUEL, *La naissance du christianisme*, pp. 167, 171.

³ Cf. GOGUEL, *La naissance du christianisme*, p. 129, 173 sqq.

§ 2. L'UNION DE L'ÉGLISE PAGANOCHRÉTIENNE AVEC L'ÉGLISE
JUDÉOCHRÉTIENNE

Nous nous plaçons maintenant au point de vue de l'Église paganochrétienne et nous regardons vers l'Église judéochrétienne. Comment apparaît, dans cette perspective, l'unité de l'Église?

1. *La reconnaissance de l'Église judéochrétienne par l'Église paganochrétienne : son expression historique*

Les communautés paganochrétiennes, bien que nées à l'insu de l'Église de Jérusalem et composées en majeure partie de païens incirconcis, ne se sont pourtant pas considérées comme déliées de toute obédience à l'égard de l'Église de Jérusalem, de ses apôtres et de ses membres. L'œuvre de l'Esprit parmi les païens n'a pas eu pour effet d'élargir le fossé entre Juifs et païens. Au contraire, de même que les judéochrétiens ont reconnu le miracle souverain de Dieu chez les païens, les paganochrétiens, après avoir reçu l'Évangile, ont été amenés à reconnaître que leur propre vocation ne faisait que manifester la fidélité de Dieu aux promesses faites à Israël, à concevoir pour les judéochrétiens, porteurs fidèles de cette promesse, des sentiments de respect et de gratitude, inspirés du plus pur message évangélique, et à ne pas s'autoriser de l'« événement » divin dont ils avaient été les bénéficiaires pour rejeter ou mépriser l'« institution », également divine, dans laquelle l'œuvre de Dieu s'était accomplie chez les Juifs.

L'expression historique la plus éminente de la reconnaissance de l'Église judéochrétienne par l'Église paganochrétienne est la collecte faite dans les communautés pauliniennes en faveur de l'Église de Jérusalem.

Cette collecte est mentionnée dans les passages suivants : Actes 11. 27-30 (cf. 12. 25); 24. 17, 1 Cor. 16. 1-3, 2 Cor. 8. 1 à 9. 15, Rom. 15. 25-31, Gal. 2. 10¹.

Quels sont, selon ces textes, les destinataires de la collecte et quel en est le but exact?

Selon Gal. 2. 10, la collecte est destinée aux « pauvres ». Selon Romains 15. 26, aux « pauvres des saints qui sont à Jérusalem » (*εις τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ*). Il n'en fallait pas plus pour faire admettre à beaucoup d'historiens qu'il s'agissait d'une simple manifestation de la charité chrétienne². En réalité, il s'agit de beaucoup plus et même, à proprement parler, d'autre chose.

¹ Peut-être aussi Hébr. 6. 10. Cf. ZAHN, *Einleitung in das NT.*, II, pp. 129 et 141.

² Par exemple MONNIER, *L'apostolat*, pp. 75 et 83.

Paul parle cinq fois de cette collecte sans mentionner qu'elle est destinée à des pauvres. Elle est destinée aux « saints » (1 Cor. 16. 1, 2 Cor. 8. 4; 9. 1, Rom. 15. 25, 31). Ces « saints » sont, de toute évidence, les membres de la communauté de Jérusalem (cf. Rom. 15. 25-26) ou de Judée (Actes 11. 29). Le but de la collecte était de leur venir en aide (cf. 2 Cor. 9. 12). Mais pourquoi exclusivement à eux? C'est ce qu'on n'explique pas en considérant la collecte comme une œuvre de pure assistance chrétienne. Avec Holl¹, on soulignera aussi que la famine annoncée par Agabus (Actes 11. 27) s'étendra à toute la terre et que pourtant les Antiochiens décident de n'envoyer des secours qu'aux frères de Judée, comme si la même pauvreté ne devait pas régner partout.

Comme l'a fort bien dit M. K.-L. Schmidt², la collecte n'a pas pour but d'aider les *pauvres* de Jérusalem, mais bien les *pauvres de Jérusalem*. Paul donne lui-même la raison de cette préférence exclusive : « Si les païens ont eu part aux biens spirituels des Juifs, ils doivent à leur tour les assister de leurs biens temporels » (Rom. 15. 27). En faisant des libéralités à l'Église de Jérusalem et aux Églises de Judée groupées autour d'elle, les paganochrétiens montreront qu'ils les considèrent bien, malgré l'œuvre de l'Esprit opérée directement en eux, comme les détentrices premières des biens spirituels auxquels ils ont part eux-mêmes, ils exprimeront l'unité de leur foi et la communion dans laquelle ils sont avec elles (2 Cor. 9. 12-14). Ils reconnaîtront à la communauté primitive sa qualité de centre sacré de la chrétienté tout entière et son droit de recevoir, à ce titre, les dons de tous les paganochrétiens. Certes, Paul insiste sur le caractère volontaire de cette assistance (2 Cor. 8. 12-13; 9. 7). Pourtant, il présente la collecte comme un droit de l'Église de Jérusalem. Il ne la désigne pas seulement par des termes religieux (*κοινωνία*, Rom. 15. 26, 2 Cor. 9. 13; *διακονία*, Rom. 15. 31, 2 Cor. 8. 4; 9. 1; 9. 13, peut-être 1 Cor. 16. 15); *χαρίς*, 2 Cor. 8. 6, 7, 19); *εὐλογία*, 2 Cor. 9. 5), mais aussi par des termes plus juridiques. (*ἀδρότης*, 2 Cor. 8. 20; *λειτουργία*, 2 Cor. 9. 12; *λογία*, 1 Cor. 16. 1, 2³). Il dit que cette collecte — déjà instituée selon Actes 11. 27-30 — lui a été spécialement recommandée par les apôtres de Jérusalem (Gal. 2. 10), qui ne lui ont rien imposé de plus (Gal. 2. 6). De même que chaque communauté doit entretenir son père spirituel, l'apôtre qui travaille en elle, les communautés paganochrétiennes doivent entretenir leur mère spirituelle, l'Église de Jérusalem. Quand bien même elles ont été fondées directement par l'Esprit, elles n'en sont pas moins redevables à l'Église qui leur atteste la fidélité du plan de Dieu et leur a transmis la tradition évangélique.

¹ *Kirchenbegriff*, p. 61.

² *Kirche des Urchristentums*, p. 302 sqq. et article *ἐκκλησία*, Th. W. B. p. 510.

³ Cf. HOLL, *Kirchenbegriff*, pp. 60-61.

S'il convient d'approuver Holl dans l'importance théologique qu'il a recon nue à la collecte (à la suite, il le dit lui-même, de l'école de Tubingue), on a quelque peine à admettre avec lui ¹ que le terme *οἱ πτωχοί* soit ici *exclusivement* un titre courant, fixe, analogue au titre *οἱ ἔθνη* pour désigner les membres de la communauté de Jérusalem. Il est probable que le titre *οἱ πτωχοί* (traduction des « Ebionim ») ait en effet désigné parfois les judéo-chrétiens ². Et l'usage de Gal. 2. 10 renforce cette probabilité. Mais c'est aller trop loin que de rompre tout rapport entre ce titre (Gal. 2. 10 et Rom. 15. 26) et la pauvreté réelle des Jérusalémites, comme le fait Holl, pour lequel ceux-ci n'étaient pas plus pauvres que n'importe quelle communauté chrétienne. Il faudrait alors non seulement supposer que Paul (Rom. 15. 26), mal à l'aise pour réclamer de l'argent en faveur des Jérusalémites, dissimule leur aisance réelle et ne parle plus que de leurs pauvres ³, mais encore faire abstraction des autres passages attestant sans ambages la pauvreté de la communauté primitive ⁴.

La manière dont Paul parle de la collecte, l'importance qu'il lui accorde montrent bien qu'elle était pour lui, selon le mot d'un commentateur ⁵ « l'une des grandes entreprises de sa carrière ». Elle était, par excellence, le témoignage visible de l'union que les paganochrétiens savaient avoir avec les judéo-chrétiens, le signe de l'unité de l'Église. Elle était destinée, par là, à couper court aux méfiances des judaïsants de Jérusalem en leur montrant l'attachement de Paul et des communautés paganochrétiennes pour le centre sacré (cf. Romains 15. 31). On mesure encore mieux l'importance que Paul accordait à la collecte quand on remarque que l'apôtre a tenu à l'apporter lui-même à Jérusalem, malgré les sombres prophéties des disciples de Tyr (Actes 21. 4) et d'Agabus (Actes 21. 10-14). C'est à cause de la collecte que Paul a été à Jérusalem (Rom. 15. 25, Actes 24. 17, cf. Actes 20. 24; 21. 19 ⁶), c'est à la collecte qu'il a finalement sacrifié sa vie et son ministère puisqu'il a été arrêté à l'occasion de cette visite. En d'autres termes, Paul n'a pas hésité à compromettre tout son avenir et l'exercice de son ministère futur en faveur de l'union de ses communautés avec l'Église de Jérusalem. L'œuvre d'unité lui paraissait alors plus importante que toutes les missions ultérieures qu'il eût pu entreprendre, s'il était resté libre ⁷.

¹ Id. *ibid.*, p. 59.

² Cf. HARNACK, *Mission und Ausbreitung*, I, p. 384.

³ Cf. HOLL, *Kirchenbegriff*, p. 59.

⁴ Cf. 2 Cor. 8. 13-14; 9. 12 et ALLO, 2 Cor., pp. 204-210. (Excursus sur la collecte.)

⁵ ALLO, 2 Cor., p. 204.

⁶ WENDT, *Apostelgeschichte*, pp. 291, 300 et 327 voit dans la *διανομία* mentionnée, Actes 20. 24 et 21. 19 une allusion à la collecte.

⁷ Si l'on maintient la valeur du témoignage des Actes, on poussera jusqu'à cette conclusion la portée de la collecte pour Paul. Il aurait ainsi abandonné les projets dont il faisait encore part aux Romains 15. 22 sqq. Sinon, on constatera qu'en fait la collecte — que Paul a tenu à apporter lui-même à Jérusalem — a eu une importance décisive dans sa vie. Quoi qu'il en soit, la portée théologique qu'il lui accordait ne serait pas diminuée.

Cet aspect de la collecte importe beaucoup plus que le résultat financier et final de l'opération. Il semble en effet que Paul n'eut pas le temps de remettre lui-même le produit des dons à l'Église de Jérusalem. Ses compagnons l'aurait fait à sa place, plus tard, et dans le secret, par crainte des Juifs, si bien qu'elle n'eut pas, matériellement, le succès escompté. Cette interprétation d'Allo¹ sur le silence des Actes à propos de la remise de la collecte nous paraît préférable à celle de Goguel qui imagine que « les conditions dans lesquelles s'effectua cette remise furent, pour l'apôtre, l'occasion d'une amère déception »². S'il en était ainsi, l'auteur des Actes ne se serait-il pas gardé de la mentionner Actes 24. 17?

2. La reconnaissance de l'Église judéo-chrétienne par l'Église paganochrétienne : sa portée théologique

Paul a développé la portée théologique de l'union des paganochrétiens avec les judéo-chrétiens dans les chapitres 9-11 de l'Épître aux Romains, un texte dont Harnack a pu dire que « rien, dans le Nouveau Testament, ne portait plus nettement la marque du judéo-christianisme »³. Ces chapitres, comme d'ailleurs toute l'Épître aux Romains, s'adressent à une communauté essentiellement paganochrétienne (cf. Rom. 1. 5-6; 1. 13; 11. 13⁴). Paul y montre comment la vocation des païens est indissolublement liée à Israël. Le passage essentiel à ce sujet est Rom. 11. 11-24.

Paul use de deux comparaisons. Nous examinons d'abord la seconde, plus développée (Rom. 11. 16 b-24). L'apôtre se sert d'une image agricole. Deux oliviers, un olivier franc et un olivier sauvage. Chacun porte des branches. Or, certaines branches de l'olivier franc ont été retranchées et des branches de l'olivier sauvage, coupées de leur propre racine, ont été greffées sur l'olivier franc pour avoir part à la racine et à la sève de l'olivier franc. Il n'est pas exclu au reste que les branches retranchées de l'olivier franc puissent être à nouveau greffées sur leur propre olivier.

Les branches retranchées de l'olivier franc représentent évidemment les Juifs qui n'ont pas cru à l'Évangile, celles qui ont été coupées de l'olivier sauvage et greffées sur l'olivier franc représentent les païens qui ont cru. Venues *du dehors*, elles participent au salut que Dieu n'a établi, une fois pour toutes, qu'en Israël. Le caractère extraordinaire de la vocation des païens apparaît dans l'image contre nature que Paul emploie consciemment (Rom. 11. 24 : *παρά φύσιν*), et à propos de laquelle il n'y a pas lieu de remarquer⁵ qu'il est un... homme de la ville. A réalité contre nature, image contre nature.

¹ 2 Cor., p. 209.

² Article *La collecte en faveur des saints* (R. H. P. R., 1925, p. 318).

³ *Dogmengeschichte*, I, p. 317-318.

⁴ Sur les destinataires paganochrétiens de l'épître, cf. LIETZMANN, *Römerbrief*, pp. 26-27.

⁵ Comme LIETZMANN, *Römerbrief*, p. 105.

Mais que représentent concrètement la racine de l'olivier franc et l'opération par laquelle les branches sauvages sont greffées sur l'olivier franc? Si l'on admet que la racine est les patriarches¹ et que les judéo-chrétiens sont exclusivement les branches demeurées attachées à l'olivier franc, on ne voit pas où les païens pourraient trouver la racine du véritable Israël. Devraient-ils se faire Juifs à leur tour? Telle ne peut être la pensée de Paul. Il faut donc admettre que la racine n'est pas seulement les patriarches, mais toute la communauté fidèle d'Israël, des patriarches aux judéo-chrétiens inclus². Concrètement, c'est donc dans l'Eglise judéo-chrétienne que les païens trouvent la racine d'Israël. Ils n'ont pas besoin de devenir Juifs, mais l'acte par lequel ils sont greffés sur Israël, c'est leur union avec les judéo-chrétiens. C'est là, dans la communauté chrétienne de Jérusalem, qu'ils trouvent l'Israël véritable, l'Eglise de Dieu.

Cette interprétation est confirmée par l'image qui précède immédiatement (Rom. 11. 16 a) : « Si les prémices sont saintes, la masse l'est aussi. » Paul fait allusion aux prescriptions cultuelles de Nombres 15. 18-21. Pour que la farine fût pure, il fallait d'abord en offrir une partie, les prémices, à Dieu, sous forme de gâteau. La « masse » est la totalité de la pâte, sanctifiée par l'offrande d'une partie. Que représente la masse et que représentent les prémices? La masse, sans contredit, c'est la totalité des Juifs. Si les prémices représentent Abraham, ou les patriarches³, l'image n'a pas de sens, puisque Paul vient de parler du rejet des Juifs qui n'ont pas cru. Affirmer, dans ce contexte, que tous les Juifs sont saints parce qu'ils dépendent tous des saints patriarches équivaldrait à nier le rejet de ceux qui n'ont pas cru. Au contraire, ce verset prend tout son sens si l'on admet⁴ que les prémices représentent les judéo-chrétiens. La conversion de quelques Juifs à l'évangile est la garantie que tous les autres Juifs, quoique rejetés temporairement, ne sont pas à jamais exclus du salut. En vertu du parallélisme de Rom. 11. 16 (« Si les prémices sont saintes, la masse l'est aussi; si la racine est sainte, les branches le sont aussi »), racine et prémices doivent désigner la même réalité. Les prémices désignant les judéo-chrétiens, c'est ceux-ci aussi que représente la racine. Remarquons enfin que la comparaison ne mentionne pas explicitement les branches demeurées attachées à l'olivier après que quelques-unes seulement (Rom. 11. 17 : *τινές*) en ont été arrachées, preuve de plus que les branches ne sont pas distinguées de la racine.

Ainsi, en reconnaissant l'Eglise judéo-chrétienne, les paganochrétiens ont part aux promesses de Dieu faites à Israël. Nés en dehors d'Israël, appelés à la foi en dehors de l'Eglise judéo-chrétienne, ils seraient des branches détachées de leur propre racine, mais non entées sur une nouvelle racine, s'ils ne s'unis-

¹ LIETZMANN, *Römerbrief*, p. 104.

² Avec SCHLATTER, *Gottes Gerechtigkeit*, p. 324.

³ Comme on l'admet parfois, par exemple Str.-B. III, p. 290.

⁴ Avec LIETZMANN, cette fois, *Römerbrief*, pp. 103-104.

saient à la communauté judéo-chrétienne. Ils seraient nés à la foi, mais ne pourraient vivre dans la foi, privés du climat qui l'entretient. L'« événement » de leur foi, ne trouvant pas l'« institution » qui en recèle les trésors serait bientôt destiné à disparaître.

On arrive à une conclusion identique si l'on fait porter son attention sur le titre *οἱ ἄγιοι* par lequel le Nouveau Testament désigne souvent les membres de la communauté de Jérusalem et des Eglises judéo-chrétiennes groupées autour d'elle.

Οἱ ἄγιοι désigne exclusivement des judéo-chrétiens dans les passages suivants : a) tous les textes des Actes où le terme se trouve (Actes 9. 13, 32, 41; 26. 10); b) les textes de Paul relatifs à la collecte (Rom. 15. 25, 26, 31, 1 Cor. 16. 1, 2 Cor. 8. 4; 9. 1; 9. 12, peut-être 1 Cor. 16. 15), c) peut-être Hébreux 6. 10¹.

On admet assez souvent² que, si les judéo-chrétiens sont appelés saints, c'est exactement dans le même sens où les paganochrétiens le sont aussi, puisque Jésus-Christ les a sanctifiés les uns et les autres. Mais cette interprétation se heurte à plusieurs faits.

D'abord, il est extrêmement étonnant que les Actes n'emploient jamais le titre de saints pour désigner les paganochrétiens, mais celui de « frères » (qu'ils appliquent d'ailleurs aussi aux judéo-chrétiens). Ensuite, on ne comprendrait pas que Paul ait pu, en plusieurs endroits, parler des saints, tout court (1 Cor. 16. 1, 2 Cor. 8. 4; 9. 1; 9. 12) pour désigner les saints de Jérusalem, si ceux-ci ne portaient pas ce titre. Il faut donc conclure³ que l'expression *οἱ ἄγιοι* désignait spécifiquement les judéo-chrétiens de la communauté de Jérusalem et des petites communautés palestiniennes groupées autour de leur centre sacré.

Cette acception spécifique du terme de « saints » permet de comprendre un autre passage qui vient réciproquement à l'appui de notre interprétation. Il s'agit de 1 Cor. 14. 33. « Comme dans toutes les Eglises des saints, que les femmes se taisent dans vos assemblées ». La proposition comparative se rapporte au verset 34 qui suit et non à ce qui précède⁴. Pour le sens, on l'identifie parfois, mais trop hâtivement, à des expressions voisines, mais nullement identiques (par exemple 1 Cor. 4. 17 ou 1 Cor. 7. 17). La différence, c'est que Paul 1 Cor. 14. 33 ne présente pas ce qu'il va dire comme une disposition émanant de lui, mais comme un usage déjà établi « dans toutes les Eglises des saints ». Où pourrait bien se trouver cet usage déjà établi sinon dans les Eglises judéo-chrétiennes? Paul invite donc les paganochrétiens à suivre une coutume déjà en vigueur chez les judéo-chrétiens. Le verset 36a vient à l'appui de cette interprétation, puisqu'il rappelle aux Corinthiens que ce n'est pas d'eux qu'est sortie la parole de Dieu. Ce n'est pas la seule fois d'ailleurs que Paul recommande aux paganochrétiens d'imiter les Eglises judéo-chrétiennes (cf. 1 Thess. 2. 14). Au reste, quand Paul veut parler exclusivement des Eglises paganochrétiennes, il les appelle les « Eglises des païens » (Rom. 16. 4).

¹ Cf. p. 104, note 1.

² Par exemple PROCKSCH, article *ἄγιος*, Th. W. B. I, pp. 107-108.

³ Avec HOLL, *Kirchenbegriff*, pp. 59-60.

⁴ Cf. LIETZMANN, *1 Corinthier*, p. 75 et ALLO, *1 Cor.*, pp. 371-372.

Même différence I Cor. 11. 16. « Si quelqu'un aime la discussion, nous, nous n'avons pas une telle habitude, non plus que les Églises de Dieu. » La principale a deux sujets : « nous » et les « Églises de Dieu ». Le plus naturel est d'admettre que les deux sujets coordonnés représentent tous deux des Églises. « Nous », ce sont les Églises fondées par Paul, et les Églises de Dieu sont les communautés judéo-chrétiennes fondées par les apôtres de Jérusalem ¹. Il n'est pas nécessaire de suppléer ² les « autres » Églises de Dieu si l'on admet que les judéo-chrétiens sont, par excellence, les Églises de Dieu de même que, par excellence, ils sont les saints.

Si les paganochrétiens sont saints à leur tour, c'est parce qu'ils ont part à la sainteté des judéo-chrétiens, qu'ils trouvent en leur union avec eux la racine de l'Israël de Dieu. On n'a pas toujours accordé assez d'attention aux passages qui attestent la manière dont les païens obtiennent la sainteté. Plusieurs sont très caractéristiques.

Eph. 2. 19 parle des païens qui, autrefois « privés du droit de cité en Israël, étrangers aux alliances de la promesse, sans espérance et sans Dieu dans le monde » (Eph. 2. 12) ne sont plus maintenant « étrangers et métèques ³, mais concitoyens des saints et membres de la famille de Dieu ». Il y a donc un groupe de saints existant déjà au moment où les païens viennent s'y joindre. Quels sont ces saints ? Ce ne peuvent être les Juifs dans leur ensemble, ni même les patriarches. Car le Nouveau Testament ne désigne jamais de ce terme (substantifié) la communauté de l'ancienne alliance. De plus, s'il en était ainsi, ce texte signifierait que les païens doivent devenir juifs. Les « saints » désignent donc les judéo-chrétiens ⁴. D'autres passages donnent un sens analogue. Eph. 1. 18 parle de « la richesse de la gloire de son héritage « dans » les saints » (*ἐν τοῖς ἁγίοις*). Col. 1. 12 est plus précis : le Père rend les païens capables d'avoir « part à l'héritage des saints dans la lumière ». Les saints ont un héritage (*κλήρος*) et Dieu rend les païens capables d'avoir part (*μερίς*) à cet héritage. De même Actes 20. 32 et 26. 18 ⁵. Les païens ont part à un héritage qui existe déjà et qui se trouve « parmi les sanctifiés ». Tous ces textes impliquent une différence entre les paganochrétiens et un groupe antérieur de « saints », à la sainteté desquels ils ont part.

C'est dans l'Église judéo-chrétienne que les païens convertis trouvent le salut

¹ Cf. ALLO, *I Cor.*, p. 263.

² Comme le propose LIETZMANN, *I. Cor.*, p. 55.

³ C'est ainsi qu'avec CREMER (p. 661), on traduira *πάροιχος*, surtout si on entend le terme français dans le sens désobligeant que lui a donné Charles Maurras.

⁴ Cf. CREMER, p. 661 et DIBELIUS, *Epheser*, p. 53.

⁵ A remarquer que *πίστει τῇ εἰς ἐμέ*, Actes 26. 18 dépend de *λαβεῖν* et non de *ἡγιασμένοις* car *ἀνάσω* dans le Nouveau Testament n'est jamais suivi d'un instrumental au datif sans préposition. Par la foi en Jésus-Christ les païens reçoivent une part parmi les sanctifiés. Ceci encore implique une différence entre le groupe des païens convertis et celui des sanctifiés antérieurs.

auquel Dieu les a appelés en dehors de cette Eglise. De même que l'apostolat de Paul serait vain si Paul n'était uni aux Douze, la vocation des païens serait vaine s'ils n'étaient greffés sur le tronc perpétuel d'Israël, existant concrètement pour eux dans l'Eglise judéochrétienne, s'ils ne reconnaissaient concrètement la primauté de la communauté de Jérusalem et n'obtenaient, par leur union avec celle-ci, la substance de toutes les promesses faites à Israël.

* * *

Pour résumer et conclure notre troisième partie, nous pouvons poser les thèses suivantes :

1. L'Eglise institutionnelle du judéochristianisme et l'Eglise spirituelle du paganochristianisme sont les deux piliers de l'ecclésiologie néotestamentaire. L'Eglise judéochrétienne groupée autour de Jérusalem, son centre sacré, constitue à la fois l'aboutissement de l'Israël du passé et le point de départ du nouvel Israël. L'Eglise paganochrétienne manifeste la rupture entre l'ancien et le nouvel Israël. Ces deux caractéristiques fondamentales commandent toutes les différences qu'on observe entre les deux Eglises : l'Eglise judéochrétienne se développe selon un principe immanent qui n'est autre que l'Esprit déposé en elle. L'Eglise paganochrétienne surgit partout où, chez les païens, l'Esprit manifeste son activité souveraine.

2. Le témoignage néotestamentaire ne permet pas de supprimer les différences spécifiques entre l'Eglise institutionnelle du judéochristianisme et l'Eglise spirituelle du paganochristianisme. Considérer les communautés paganochrétiennes comme une simple extension de l'Eglise judéochrétienne serait le fait d'une interprétation judaisante de l'histoire de l'Eglise primitive. Considérer l'Eglise judéochrétienne comme une survivance temporaire d'un judaïsme définitivement dépassé dès la résurrection du Christ serait le fait d'une interprétation marcionite ou gnostique de l'histoire de l'Eglise primitive.

3. Il n'y a pourtant pas de contradiction entre l'Eglise institutionnelle du judéochristianisme et l'Eglise spirituelle du paganochristianisme. Nous ne pouvons connaître dans sa plénitude la notion néotestamentaire de l'Eglise qu'en tenant compte du dualisme ecclésiastique, de telle manière que les caractères des deux expressions de l'Eglise soient pleinement respectés.

4. Pour connaître l'unité de l'Eglise primitive, nous ne pouvons qu'examiner comment elle s'établit selon le Nouveau Testament qui l'atteste en nous montrant comment l'Eglise judéochrétienne s'unit à l'Eglise paganochrétienne, comment l'Eglise paganochrétienne s'unit à l'Eglise judéochrétienne et comment chacune des deux trouve en l'autre son propre accomplissement.

Conclusion

L'étude qui précède ressortit à la théologie biblique. L'élaboration systématique des résultats obtenus réclamerait un nouveau travail, qui devrait également prendre en considération l'histoire de l'Eglise et de la théologie, depuis le deuxième siècle. Elle comporterait probablement un plan différent de celui que nous a imposé l'examen exégétique des données néotestamentaires. L'on devrait sans doute, par exemple, considérer simultanément les perspectives que nous avons retrouvées dans nos trois parties.

Nous ne pouvons traiter, dans cette conclusion, des conséquences dogmatiques résultant de notre étude. Aussi bien faut-il déjà envisager les données néotestamentaires pour elles-mêmes et que la discussion reste limitée à l'exégèse et à l'histoire, sans engager immédiatement l'enjeu plus visible, plus actuel et, par conséquent, plus menacé de préjugés confessionnels, des conséquences doctrinales et ecclésiologiques.

Notre conclusion se bornera donc d'une part à mettre en évidence les principaux éléments des données néotestamentaires que nous avons constatées, d'autre part à en examiner les conditions générales de validité ultérieure.

§ 1. L'INSTITUTION ET L'ÉVÉNEMENT SELON LE NOUVEAU TESTAMENT

Notre enquête exégétique a montré que l'œuvre de Dieu, selon le Nouveau Testament, s'accomplit selon deux modes différents et pourtant conjugués : le mode de l'institution et le mode de l'événement.

L'œuvre de Dieu est, d'une part, une institution. Dieu dépose son œuvre dans des éléments de sa création, qu'il a lui-même choisis. Il a choisi Adam, l'homme, pour en faire par excellence le dépositaire de son œuvre. La ligne d'élection se continue par Noé, Abraham, David et Joseph, jusqu'au Christ. Le Christ lui-même confirme cette élection en choisissant les Douze, représentants du peuple élu et en s'adressant d'abord aux Juifs. Dans l'institution, l'œuvre de Dieu est liée aux créatures élues : Dieu ne se renie pas.

D'autre part, l'œuvre de Dieu est un événement. En dehors des institutions qu'il a lui-même établies, Dieu agit par sa puissance souveraine. La conception du Christ a lieu en dehors de la lignée dynastique de la maison de David, son ministère se constitue en dehors de Jérusalem et de la Judée, et la seigneurie du Ressuscité s'atteste en dehors de Jérusalem. De même, l'origine de l'apostolat de Paul est indépendante de l'apostolat institutionnel des Douze et les païens sont convertis à l'évangile en dehors du peuple d'Israël. Dans l'événement, l'œuvre de Dieu n'est pas liée aux créatures élues. Dieu est libre et souverain.

Mais l'institution et l'événement, les deux modes de l'œuvre de Dieu, bien qu'étant distincts ne sont pas séparés, ni contradictoires. Ils sont unis, ils s'accomplissent mutuellement, procédant tous deux de la même volonté divine. L'institution sans l'événement serait comparable à une suite de zéros. L'événement sans l'institution serait comparable à un « un ». Par l'union constante de l'institution et de l'événement, Dieu met le « un » de l'événement devant les zéros de l'institution. Le « un » de l'événement valorise d'un seul coup les zéros de l'institution. Mais ceux-ci, réciproquement, donnent à l'événement une matière à valoriser : le vaste et riche contenu divin déposé dans l'institution.

La promesse faite à David et dont Joseph est le dépositaire serait sans force si elle n'était valorisée par la conception virginale. Jésus ne serait que l'un quelconque des prétendants messianiques s'il n'était le Fils de l'Homme qui meurt et ressuscite. La mission des Douze resterait inopérante au-delà d'Israël si Dieu n'avait fait surgir l'apostolat de Paul et l'explicitation de l'évangile qui en résulta. La vocation des Juifs n'aboutirait pas à la gloire du nouvel Israël, si les païens n'avaient été appelés à la conversion.

Mais aussi, Jésus, le Fils de l'Homme, trouve dans la lignée davidique, puis dans la ville sainte d'Israël toute la substance du Messie. Paul trouve dans l'apostolat des Douze et dans la tradition primitive sa référence et la substance de son propre apostolat et de son propre évangile. Les païens trouvent dans l'alliance promise à Israël la substance de leur propre salut.

Le dualisme de l'institution et de l'événement, loin de créer une séparation dans le Christ, dans l'apostolat et dans l'Église, est au contraire la condition de leur unité.

Parmi les nombreux éléments qu'implique le dualisme néotestamentaire, relevons les trois suivants, qui en expriment les perspectives maîtresses.

1. *L'alliance et son renouvellement*

En étudiant le Christ, l'apostolat et l'Église, nous avons constaté que leur unité procède d'un dualisme constitutif. Dans les trois cas, le dualisme n'affecte pas tel aspect secondaire ou occasionnel de l'élément envisagé. Il est le fondement de son existence.

D'autre part, ce dualisme n'a pas été constaté à propos d'éléments secondaires ou périphériques du témoignage néotestamentaire, mais à propos des trois éléments essentiels et centraux qu'il atteste : la personne du Christ, l'apostolat et l'Eglise. Ce que nous venons de dire ne signifie pas que la théologie chrétienne doive considérer comme accessoires les autres éléments du témoignage néotestamentaire, par exemple sa doctrine de Dieu (sa « théologie » au sens restreint), sa doctrine de l'Esprit, sa morale ou son anthropologie. Mais tous ces éléments, et d'autres encore, ne sont pas spécifiquement néotestamentaires. Ils sont bibliques et relèvent autant de l'ancienne alliance que de la nouvelle. Ils ne sont pas eux-mêmes les éléments spécifiques, moteurs du renouvellement. Ce qui fait au contraire la nouveauté de la nouvelle alliance, c'est l'épiphanie du Christ, la constitution de l'apostolat et, sur lui, de l'Eglise.

Constater un dualisme à propos du Christ, de l'apostolat et de l'Eglise, c'est donc constater un dualisme inhérent à la nouvelle alliance.

Or, le dualisme institution-événement ne fait que démarquer le dualisme ancienne alliance - nouvelle alliance. Jésus est le Fils de David promis aux Juifs, mais il est aussi le Fils de l'Homme, qui régnera sur toutes les nations. Les Douze sont le signe du renouvellement de l'alliance avec Israël d'abord, mais Paul l'avorton est envoyé pour annoncer la bonne nouvelle aux païens. Les judéo-chrétiens trouvent dans l'évangile l'accomplissement de leur élection israélite, mais les paganochrétiens, bien que ne faisant pas partie du peuple élu, ont aussi part au même évangile. Chaque fois, la nouvelle alliance apparaît à la fois comme la confirmation et comme le débordement de l'ancienne. L'unité de la nouvelle alliance dépend de ces deux faits : en Jésus-Christ est apparu le roi des Juifs, le Christ promis au peuple élu ; en Jésus-Christ est apparu le Sauveur de tous les hommes, qui ont dès lors tous part aux promesses faites à Israël.

Une interprétation fidèle du Nouveau Testament devra toujours tenir également compte de ces deux faits, sans sacrifier l'un à l'autre pour satisfaire à quelque besoin de logique procédant d'une autre autorité que du Nouveau Testament lui-même.

Ces deux faits, qui sont distincts, doivent toujours être conjugués : Jésus n'est pas d'une part le roi des Juifs et d'autre part le Seigneur des hommes et du monde. Il est le roi des Juifs parce qu'il est le Seigneur du monde, et le Seigneur du monde parce qu'il est le roi des Juifs. Les apôtres ne sont pas, d'une part, les Douze qui évangéliseraient de leur côté les Israélites, et d'autre part Paul qui évangéliserait les païens. Mais Paul accomplit — à sa manière — l'apostolat universel confié aux Douze et les Douze accomplissent — à leur manière — l'apostolat de Paul en constituant la référence valable de son apostolat et de son évangile. Les judéo-chrétiens ne participent pas seulement aux promesses faites à Israël, mais ils bénéficient du surplus de grâce accordé aux païens, et les paganochrétiens ne participent pas seulement à l'illumination de l'Esprit qui les arrache

à leur cité terrestre, mais ils trouvent en Israël la cité qui leur est préparée depuis Abraham, depuis Noé, depuis Adam. Si, comme nous avons dû le faire pour comprendre le message néotestamentaire, il faut distinguer entre la confirmation et le débordement de l'ancienne alliance par la nouvelle, il faut se garder de les séparer.

Mais, tout autant, faut-il se garder de les confondre, soit dans un sens soit dans l'autre. Ici, l'interprétation du Nouveau Testament est menacée par les deux hérésies mères de toutes les hérésies chrétiennes : l'hérésie judaisante et l'hérésie marcionite.

L'hérésie judaisante consisterait à considérer la vocation des païens comme un simple élargissement de la vocation des Juifs. Il n'y aurait, à proprement parler, pas de différence entre la nouvelle alliance et l'ancienne. Simplement le Messie promis à Israël serait apparu, et l'invitation adressée par Dieu aux païens de devenir prosélytes d'Israël, s'ils veulent obtenir le salut, n'en serait que plus pressante. Mais il n'y aurait pas de vocation adressée spécifiquement aux païens *en dehors* de l'ancien Israël, pas de miracle *extérieur* au développement immanent du peuple élu. Coïncidence typique : c'est chez les ébionites qu'on rencontre la négation de la conception virginale.

L'hérésie marcionite consisterait à penser que la vocation des Juifs est identique à celle des païens, que les privilèges d'Israël sont non seulement incapables de procurer le salut — ce qu'ils sont en effet — mais qu'ils sont pur néant. Le salut tout entier se serait opéré à l'extérieur d'Israël. Les privilèges d'Israël ne seraient pas des zéros valorisés par le Ressuscité : ils ne seraient *rien*. Il n'y aurait plus ni Juif, ni Grec, non pas, comme Paul l'entend, parce que le Christ les a *unis* dans la participation au même salut¹ mais parce que l'œuvre de Dieu serait tombée sur la terre comme un bolide, sans préparation, sans élection préalable. Coïncidence typique : Marcion nie l'humanité du Christ auquel il n'attribue qu'une existence angélique.

Le dualisme néotestamentaire fondamental est donc indiqué par ces mots : nouvelle alliance. C'est la même alliance, mais elle est renouvelée².

L'élément institutionnel dans le Christ, l'apostolat et l'Église, affirme la présence et la permanence de *l'alliance*. L'événement de l'intervention divine affirme le *renouvellement* de cette alliance.

¹ Est-il besoin de préciser que Paul n'est pas... marcionite? Il n'entend pas plus nier les privilèges des Juifs (Cf. Rom. 3. 1 sq., 9. 1-5) que confondre les Juifs, les Grecs, les hommes, les femmes, les esclaves, les hommes libres dans quelque magma angélique, abstrait et anarchique. (Cf. Gal. 3. 27-29, Col. 3. 11.) Ils sont « un » parce qu'ils sont unis, non parce qu'ils seraient confondus.

² Les termes d'« ancienne alliance » et de « nouvelle alliance » pourraient donner à entendre qu'il s'agit de deux alliances successives. En réalité, il s'agit d'une seule alliance, préparée, puis accomplie. Certes, l'accomplissement la renouvelle, mais ne la détruit pas. C'est en ce sens qu'elle est la « nouvelle » alliance. La substance du substantif, c'est le cas de le dire, n'est pas anéantie par l'adjectif.

Mais on pourrait s'imaginer que l'ancienne alliance, parce qu'elle est accomplie dans le Christ, est définitivement abolie et n'a plus de portée pour les chrétiens. On opposerait alors l'ancienne alliance à la nouvelle comme une grandeur passée à une grandeur présente et future. Le Christ seul porterait en lui l'institution et l'événement. Lui seul participerait aux deux alliances. Dès sa résurrection, et par elle, l'ancienne alliance serait abolie et remplacée par une alliance nouvelle.

S'il en était ainsi, tout élément d'institution disparaîtrait à la résurrection du Christ. Le cercle des Douze serait pulvérisé, les privilèges d'Israël anéantis, l'Ancien Testament totalement dévalorisé. Or, il n'en est rien. Le dualisme ancienne alliance - nouvelle alliance (ou, plus précisément alliance - accomplissement de l'alliance) subsiste dans l'apostolat et dans l'Eglise, sous la forme du dualisme apostolique et ecclésiastique que nous avons constaté. La permanence de l'élément institutionnel dans l'apostolat et dans l'Eglise est donc la preuve irréfutable de la permanence de l'ancienne alliance dans la nouvelle, ou, pour mieux dire, de l'alliance dans son accomplissement.

Il n'est pas étonnant, dès lors, que l'on retrouve à propos du dualisme apostolique et ecclésiastique, des erreurs judaïsantes et marcionites exactement correspondantes aux erreurs affectant la christologie ou le rapport des deux alliances.

Les judaïsants niaient la conception virginale, extradavidique de Jésus, et l'origine indépendante de la vocation des païens. Ils nieront en conséquence l'apostolat et l'évangile de Paul. Marcion niait l'humanité du Christ et l'élection divine du peuple juif. Il rejettera en conséquence la portée spécifique de l'apostolat des Douze et les privilèges permanents des Juifs. L'idée que l'on se fait des rapports entre l'alliance et son accomplissement entraîne automatiquement l'idée que l'on se fait du rapport entre l'institution et l'événement dans l'apostolat et dans l'Eglise. Ne voit-on que l'alliance jurée par Dieu à Abraham? On ne verra que l'apostolat des Douze et l'Eglise judéo-chrétienne dans laquelle les païens ne pourraient entrer qu'en devenant juifs eux-mêmes. Conçoit-on l'accomplissement de l'alliance comme un commencement absolu? On n'accordera d'importance qu'à l'apostolat de Paul et à l'Eglise paganochrétienne. Voit-on, avec le Nouveau Testament, l'unité de l'alliance et de son accomplissement? On respectera le dualisme apostolique et ecclésiastique, et l'on accordera une attention égale à l'institution et à l'événement.

Si l'on opposait à cette interprétation des rapports entre l'alliance et son accomplissement des passages tels que 2 Cor. 3. 4-18, Gal. 3. 15-29; 4. 21-31, ou, de manière générale, l'évangile de Paul (surtout Romains et Galates), et le message de l'Épître aux Hébreux, on démontrerait seulement qu'on est incapable de lire le Nouveau Testament avec d'autres yeux que ceux de Marcion. Les Épîtres de Paul et celle aux Hébreux ne considèrent pas l'ancienne alliance comme

réduite au néant par la résurrection du Christ. Certes, l'ancienne alliance est incapable de donner le salut. Elle est, nous l'avons vu, une suite de zéros. Mais, en Christ, cette suite de zéros prend précisément sa valeur, et c'est ainsi qu'elle subsiste dans la nouvelle alliance. Ce qui est aboli par la mort et la résurrection du Christ, ce n'est pas l'ancienne alliance comme telle, mais l'illusion que cette alliance ait quelque puissance si le Christ ne l'accomplit pas, ne la scelle pas de son propre sang et ne l'assure pas à tous les hommes par sa résurrection.

Pour le dire d'un mot : s'il fallait considérer que l'accomplissement de l'ancienne alliance par la nouvelle anéantit celle-là, il faudrait que l'Eglise chrétienne rejette de son canon tout l'Ancien Testament. L'élection d'Abraham et de sa descendance n'aurait plus aucune portée. On pourrait alors chercher en vain parmi tous les biens que l'Esprit donnerait aux chrétiens : on n'y trouverait pas les richesses promises par Dieu à Abraham. Mais, si on les trouve, comme c'est le cas, si même on ne trouve qu'elles, comment considérer l'ancienne alliance comme anéantie par la nouvelle? ¹

2. Création et rédemption

Par delà le dualisme de l'alliance et de son accomplissement, les deux modes de l'œuvre divine selon le Nouveau Testament reproduisent la dualité complémentaire de la création et de la rédemption. L'institution rend témoignage au fait que Dieu n'abandonne pas sa création, que l'œuvre divine a réellement pour objet le monde et spécialement l'homme que Dieu a créés. L'œuvre divine s'établit vraiment dans le monde, elle choisit certains éléments de la création, elle se dépose dans une institution qui participe entièrement de la nature des choses créées. De même que, dans l'ancienne alliance, le peuple élu est les prémices de l'élection des païens, l'Eglise, dans la nouvelle, représente en espérance l'humanité tout entière.

Mais l'institution est stérile. Elle ne peut se promouvoir elle-même à la vie. La création ne peut se sauver elle-même, si Dieu n'intervient en elle. L'événement de l'intervention de Dieu peut seul valoriser l'institution, signe que la

¹ L'interprétation fautive du rapport entre les deux alliances provient probablement du fait qu'on identifie l'ancienne alliance à la Loi, abolie en effet par la mort et la résurrection du Christ. (Rom. 7. 1-6.) Mais, dans l'ancienne alliance elle-même, la Loi n'est qu'un élément. Elle est elle-même précédée par l'alliance de grâce. (Cf. Gal. 3. 15-20.) Les deux alliances, symbolisées par Agar et Sara (Gal. 4. 21-31) se trouvent déjà toutes deux en Israël, dans l'Ancien Testament. Le problème des relations entre la loi et la grâce, entre la lettre et l'Esprit (2 Cor. 3. 4-11) n'est qu'un aspect du rapport entre l'ancienne et la nouvelle alliance. Il n'épuise pas ce rapport.

Touchant 2 Cor. 3. 14 : que le sujet de *καταργεῖται* soit le voile ou l'ancienne alliance (on peut hésiter), il est évident que ce n'est pas toute l'ancienne alliance qui est détruite, mais seulement l'ancienne alliance telle qu'elle est définie 2 Cor. 3. 6 : l'alliance de la lettre. Quand les Juifs se convertissent au Seigneur, le voile est ôté (2 Cor. 3. 15), preuve qu'il reste quelque chose à voir dans l'Ancien Testament!

rédemption seule peut amener la création à la vie. Mais cet événement ne touche pas tangentiellement la création : il en valorise une partie complète et permanente : l'institution déjà constituée par Dieu auparavant.

Les deux modes de l'œuvre de Dieu sont l'expression concrète du message néotestamentaire fondamental : en Jésus-Christ, Dieu a aimé le monde. L'institution atteste que c'est bien le monde que Dieu a aimé. L'événement atteste que c'est bien Dieu qui a aimé le monde. Sans l'institution, l'œuvre de Dieu n'aurait pas de point d'application dans le monde créé. Elle ne sauverait pas le monde et l'homme. Passant en tangente à côté du monde créé et de l'homme créé, elle s'appliquerait à quelque monde illusoire, à quelque homme idéal. Le message de renouvellement du monde et de l'homme dégènerait en message de rejet du monde et de l'homme créés, postulant une seconde création, *ex nihilo* comme la première, d'un monde et d'un homme absolument nouveaux. Sans l'événement, l'œuvre de Dieu serait le déroulement automatique d'une histoire divine identifiée aux vicissitudes de l'histoire humaine. Le créateur se serait donné de telle sorte à sa création qu'il aurait abdiqué, avec le droit d'y intervenir, celui de la sauver. Il ne serait lui-même qu'un zéro de plus dans la lignée et non pas le « un » unique et valorisateur de l'ensemble.

Le dualisme de l'institution et de l'événement, en reproduisant le processus de la rédemption du monde et de l'homme par Dieu en Jésus-Christ, reproduit le dualisme néotestamentaire du temps et de l'éternité. L'institution est constitutivement temporelle. Elle est liée au temps : elle a un passé, un présent, un avenir, et son identité résulte du fait que son présent découle de son passé et que son avenir est déjà déterminé par son présent.

L'événement est constitutivement éternel : il ne connaît ni passé, ni présent, ni futur. Le futur y est présent : par exemple, le retour du Christ est déjà présent dans les apparitions uniques du Ressuscité¹. Le passé y est présent : toute la substance des promesses de Dieu à Israël est rendue présente par la mort et la résurrection du Christ. Le futur y est passé : du point de vue de la résurrection du Christ, tout ce qui se passera ensuite est considéré comme dépassé, y compris les morts futures des croyants. Le passé y est futur : toute l'histoire d'Israël reste constitutive de ce qui sera, plus tard, l'histoire de l'Eglise. Le présent y est futur : ce qui se passe du temps de Jésus et des apôtres n'est que la révélation de ce qui dominera l'histoire ultérieure du monde, jusqu'à la Parousie. Et le présent y est passé : l'existence actuelle des hommes, leur péché, leur mort, sont considérés comme déjà passés à la lumière de l'épiphanie et de la résurrection du Christ.

Selon le témoignage néotestamentaire, le temps et l'éternité ne se confondent pas. Mais ils ne s'excluent pas non plus. Ils sont unis dans le Christ et dans son

¹ MARKUS BARTH, *Der Augenzeuge*, a mis en évidence avec force le caractère eschatologique des apparitions du Ressuscité.

corps, l'Église, qui ont tous deux un aspect temporel et un aspect éternel. Chacun de ces aspects ne peut être saisi que si on l'envisage dans sa polarité avec l'autre. Le caractère temporel de la révélation chrétienne permet aux hommes temporels que nous sommes d'en saisir l'éternité. Mais aussi l'éternité de Dieu manifestée en Christ donne aux hommes la connaissance de la grâce divine déposée dans le temps¹.

3. *L'unité orthodoxe*

En Jésus-Christ, dans l'apostolat et dans l'Église, selon le Nouveau Testament, sont unis l'institution et l'événement, l'alliance et son accomplissement, la création et la rédemption, le temps et l'éternité.

Quelles sont les marques de cette unité? Résumant les constatations faites dans nos trois parties, nous pouvons poser les points suivants.

1. L'unité conforme à la doctrine du Nouveau Testament n'est pas la confusion de l'institution et de l'événement dans une synthèse qui effacerait leurs différences spécifiques.

2. Elle n'est pas non plus l'absorption de l'événement par l'institution, ou de l'institution par l'événement.

3. Elle n'est pas non plus le rejet de l'événement au profit de l'institution ou de l'institution au profit de l'événement.

4. Elle est au contraire l'union des deux éléments fondamentaux du témoignage néotestamentaire, qui sont unis tout en restant distincts, et qui sont distincts tout en restant unis.

5. L'unité divine est ainsi une unité vivante. C'est l'unité de l'amour divin, manifesté en Christ, dans l'apostolat et dans l'Église.

De même que le Christ est uni à l'Église, mais que pourtant le Christ n'est pas l'Église et que l'Église n'est pas le Christ; de même que l'homme est uni à la femme, mais pourtant le mariage ne fait pas de l'homme une femme, ni de la femme un homme, ainsi sont unis l'institution et l'événement, sans que les

¹ Peut-être le beau livre de M. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, eût-il emporté une adhésion plus générale si son auteur avait pris plus de précautions terminologiques pour prévenir une fausse interprétation de sa pensée. On pourrait croire parfois que le temps y est considéré comme une hypostase divine, et que l'inscription de l'œuvre de Dieu dans le temps ne relève pas strictement de l'incarnation du Christ. M. CULLMANN lui-même a pourtant bien marqué la souveraineté de Dieu sur le temps et ses diverses conséquences (pp. 49-56). Mais pourquoi vouloir à tout prix ne considérer l'éternité que comme un temps infini? Il s'agit pourtant d'autre chose, puisque le « Saint-Esprit rend actuelle pour le croyant la souveraineté de Dieu sur le temps » (p. 54). Si cette actualisation n'est pas purement psychologique, donc en somme illusoire, si elle est réelle (et elle est réelle pour le Nouveau Testament, et pour M. CULLMANN), pourquoi ne pas y voir l'irruption de l'éternité dans le temps? Nous ne pouvons que signaler le problème. Ce n'est pas le lieu de le traiter ici.

caractéristiques spécifiques de l'une et de l'autre soient abolies. C'est ce qui rend la définition de l'unité impossible à donner en termes logiques. C'est pourquoi la définition correcte de l'unité du Christ, de l'apostolat et de l'Eglise, aura toujours l'apparence d'une proposition contradictoire¹. Car l'unité de l'amour est conditionnée par deux choses dont l'homme ne dispose pas : le monde et l'homme d'une part, le Seigneur du monde et de l'homme, d'autre part. Il y a harmonie préétablie entre l'œuvre de Dieu dans l'institution et l'œuvre de Dieu dans l'événement. C'est ainsi que Dieu sauvegarde à la fois son amour pour le monde et sa souveraineté sur le monde. Mais nous ne pouvons saisir abstraitement cette harmonie, la fixer définitivement dans une formule exhaustive, nous en emparer intellectuellement ou théologiquement. Nous ne pouvons, sans cesse à nouveau, que contempler comment elle s'est établie et retentit à la gloire de Dieu.

§ 2. LA VALIDITÉ PERPÉTUELLE DU DUALISME NÉOTESTAMENTAIRE FONDAMENTAL

Une dernière question se pose : quelle sorte de validité faut-il accorder au dualisme néotestamentaire fondamental ?

Nous avons constaté que ce dualisme est constitutif de l'unité du Christ, de l'apostolat et de l'Eglise. Or, le Christ est remonté au ciel. Il peut encore apparaître aux croyants dans des visions, mais, avant son retour, il n'y aura plus de christophanies où le Christ laisserait voir aux hommes son corps ressuscité et glorieux. Depuis l'apparition dernière du Ressuscité à Paul, Jésus n'est plus apparu de cette manière à aucun homme et selon le témoignage du Nouveau Testament, il en sera ainsi jusqu'à la Parousie. Depuis Paul, aucun homme n'a été et ne sera plus appelé à l'apostolat.

L'unité du Christ étant définitivement établie, sur la base du dualisme christologique fondamental, l'unité de l'apostolat étant définitivement établie, sur la base du dualisme apostolique fondamental, n'en est-il pas de même de l'Eglise ? L'Eglise constituée sur le dualisme fondamental que nous avons constaté, n'est-elle pas parvenue, par ce dualisme même, à une unité qui dépasse et abolit tout dualisme ? *Le dualisme ecclésiastique n'appartient-il pas uniquement à la période canonique de l'histoire de l'Eglise ?*

¹ Il en est de même des décisions conciliaires relatives au Christ, ou à la Trinité. Que les rationalistes raillent : l'« illogisme » des formules doctrinales est le témoignage le plus éclatant qui puisse être rendu à la Vie divine. D'ailleurs une définition doctrinale ne prétend pas expliquer : elle se borne à délimiter l'objet divin. Il appartient à la théologie d'expliquer le donné doctrinal, sans le mettre lui-même en question.

Pour répondre à cette question, il faut se représenter ce que signifierait l'unité de l'Eglise ainsi comprise. Nous avons vu qu'il n'est pas possible de dominer l'unité de l'Eglise, dans le Nouveau Testament, mais qu'on peut voir comment elle se constitue : par l'union de l'Eglise judéo-chrétienne détentrice de l'alliance divine avec l'Eglise paganochrétienne dans laquelle se produit l'événement qui permet aux hommes d'avoir part à cette alliance.

Admettre que cette unité n'est plus sans cesse en train de se constituer, mais qu'elle est une grandeur statique, définitive, ce serait admettre qu'une synthèse s'est produite, qui résout et abolit le dualisme ecclésiastique du temps canonique. Or, cette synthèse, le Nouveau Testament lui-même ne la formule pas. Il ne conçoit l'unité de l'Eglise que comme toujours liée au dualisme fondamental et se constituant sur lui. Comme nous n'avons pas d'autres éléments que ceux du dualisme lui-même, que nous ne disposons pas d'une « unité » ecclésiastique indépendante d'eux, il faudrait alors concevoir cette unité ecclésiastique statique et définitive comme l'absorption *ultérieure* d'un des éléments du dualisme par l'autre.

On pourrait alors se représenter l'unité de l'Eglise de deux manières opposées.

On pourrait admettre que l'alliance, jurée à Abraham et à sa descendance, a été accomplie, en effet, en dehors d'elle-même — en dehors de la lignée davidique et en dehors des Juifs, mais qu'ensuite tout est rentré dans l'ordre, si l'on peut dire, à cette seule différence près que l'alliance est maintenant valable pour toutes les nations. Ici, l'institution seule serait considérée comme permanente. L'événement qui la valorise serait temporaire. L'unité de l'Eglise serait constituée uniquement par l'institution : l'événement ne serait intervenu qu'avec le Christ, l'apostolat de Paul et la première vocation des païens. Mais ensuite, l'institution, rendue définitivement vivante par cette unique intervention divine, n'aurait plus besoin d'événements divins ultérieurs pour subsister. Cette manière de concevoir la nature ultérieure de l'Eglise implique que l'apostolat des Douze est le seul fondement permanent de l'Eglise. Certes, Paul a aussi eu son importance : c'est grâce à lui que les païens sont entrés dans l'Eglise. Mais cette importance est temporaire. Maintenant que les païens sont entrés, le rôle spécifique de Paul est terminé. La portée ultérieure de son apostolat ne se distingue en rien de celle des Douze auxquels il doit être subordonné.

Inversement, on pourrait admettre que l'institution de l'alliance n'a duré que jusqu'au moment où s'est produit l'événement de la vocation des païens. Ceux-ci ont trouvé l'alliance là où Dieu l'avait déposée par le Christ : chez les Douze, dans l'Eglise judéo-chrétienne. Mais, une fois qu'ils l'ont trouvée, l'institution qui la leur avait transmise s'est écroulée. L'unité de l'Eglise serait constituée alors uniquement par la suite d'événements grâce auxquels les hommes des générations postérieures auront part, par l'action de l'Esprit, aux promesses de Dieu. Mais la substance de ces promesses ne se trouve plus nulle part actuelle-

ment. Elle n'est que dans le passé, rendu constamment actuel par l'action de l'Esprit. Des institutions passées et des événements présents constamment répétés, voilà l'image qu'on se ferait alors de l'Eglise et de l'œuvre du salut. Dans cette perspective, l'apostolat de Paul est seul le fondement permanent et spécifique de l'Eglise. C'est par lui que s'opère le miracle de l'Esprit. L'apostolat des Douze n'a qu'une importance temporaire : ils ont apporté à Paul et aux païens l'alliance de Dieu. Dès lors, ils n'ont plus de portée dans l'Eglise postcanonique, à moins que l'on n'identifie leur apostolat à celui de Paul.

Etablir de l'une de ces deux manières l'unité de l'Eglise, c'est donc postuler qu'après la période canonique de l'histoire de l'Eglise s'est produite une mutation qui a foncièrement modifié sa nature. Fondée auparavant sur le dualisme essentiel que nous avons constaté, l'Eglise aurait subitement changé de fondement. Les partisans de l'Eglise-institution pourraient faire valoir ici la disparition des charismes apparemment liés aux apparitions du Ressuscité et à l'éclosion de la vocation des païens. Les partisans de l'Eglise-événement pourraient faire valoir la chute de Jérusalem, la destruction du centre sacré et la ruine de l'Eglise judéochrétienne.

Mais il faut se rendre compte de la portée théologique qu'on accorderait alors à de tels événements : on s'autoriserait de ces événements historiques, *postcanoniques*, pour admettre que l'interprétation dernière du message néotestamentaire doit être subordonnée au développement ultérieur de l'histoire de l'Eglise.

Certes, on aurait constaté, dans l'Eglise apostolique, un dualisme identique aux dualismes apostolique et christologique. On aurait vu l'Eglise paganochrétienne naître en dehors de l'Eglise judéochrétienne, puis venir se greffer sur elle, on aurait reconnu dans l'Eglise apostolique la présence de l'alliance (Fils de David — Douze — judéochristianisme) et l'accomplissement de l'alliance (Fils de l'Homme — Paul — paganochristianisme). On aurait admis que ces deux éléments : l'institution et l'événement, se trouvaient tous deux dans l'Eglise apostolique. Mais on croirait pouvoir s'autoriser de faits ultérieurs pour déduire que l'Eglise postcanonique n'est plus constituée par le même dualisme, qu'elle ne porte plus en elle à la fois l'alliance et son accomplissement, l'institution et l'événement, que l'un de ces deux éléments l'a emporté sur l'autre, sinon toujours dans le développement historique de l'Eglise, susceptible d'être troublé par le péché humain¹, du moins dans la réalité dogmatiquement spécifique de l'Eglise postcanonique.

¹ « Survivances » d'institutions légitimes dans le passé canonique seulement mais qui, dans l'époque postcanonique ne pourraient plus, prétendument, que constituer autant d'erreurs. « Survivances » d'événements charismatiques légitimes dans le passé canonique seulement, mais qui, dans l'époque postcanonique, ne pourraient plus être, prétendument, que des occasions d'anarchie, des signes d'insubordination à l'ordre divin et des ferments de dissidence.

Soumettre l'interprétation du Nouveau Testament à des faits ultérieurs, admettre que certains éléments de ce témoignage ont une validité ultérieure permanente, mais que d'autres n'ont qu'une validité temporaire, c'est nier la canonicité du Nouveau Testament. On ne prend plus alors le Nouveau Testament comme règle de la foi et de la constitution ultérieures de l'Eglise. C'est la vie de l'Eglise — de l'Eglise postcanonique — qui devient son propre critère.

Si l'on admet la canonicité du Nouveau Testament, on admettra aussi qu'au dualisme ecclésiastique fondamental dont il témoigne pour l'Eglise apostolique, correspond un dualisme analogue dans l'Eglise postcanonique.

Certes, le dualisme néotestamentaire est unique. Il est seul canonique, il constitue la règle pour toute l'Eglise et toute la théologie ultérieures. Mais, précisément parce qu'il est unique, on ne peut envisager que la nature, la structure, l'unité, le témoignage, la vie de l'Eglise puissent jamais se constituer sur une autre base que celle-là. L'alliance et l'accomplissement de l'alliance, l'institution et l'événement seront donc également représentés dans l'Eglise ultérieure, postcanonique. Et c'est sur ce dualisme-là, écho constant et fidèle du dualisme néotestamentaire, que se constituera l'unité authentique de l'Eglise, d'une manière qui ne fasse pas violence au témoignage néotestamentaire mais qui, au contraire, puise en lui la force et la vérité de la seule unité possible pour l'Eglise.

Ainsi, l'Eglise ultérieure ne dévalorisera ni l'apostolat des Douze, ni l'apostolat de Paul. Elle ne les confondra pas et ne les séparera pas. Par sa propre constitution, elle témoignera à la fois de la différence entre les deux apostolats et de leur unité vivante, elle attestera à la fois la présence de l'alliance et celle de son accomplissement.

Poursuivre l'exposé de ce *postulat impératif* du témoignage néotestamentaire n'appartient plus à un travail de théologie biblique. Ce serait, pour le mentionner en deux mots, aborder les rapports de la succession apostolique et de la liberté du Saint-Esprit, ceux de la tradition et de l'inspiration, ceux du « catholicisme » et du « protestantisme » justement distingués à Amsterdam et dont la chrétienté d'aujourd'hui — abstraction faite d'étroits attardés confessionnels de part et d'autre — pressent qu'ils sont complémentaires et non incompatibles.

Cet effort doit être fait. Tout ce que l'on peut désirer, tout ce à quoi, dans la mesure de son temps et de ses compétences, l'on peut travailler, c'est qu'il le soit non pas sur la base d'un impérialisme confessionnel, ni sur celle de « conversions » inutiles à l'entente œcuménique et à la réunion des chrétiens, mais sur celle, seule authentique, du témoignage canonique en lequel l'Eglise a reconnu, une fois pour toutes, la seule norme de sa vie et du témoignage qu'elle est appelée à rendre à l'unité et à l'amour divins.

Index des livres cités

I. DICTIONNAIRES, COMMENTAIRES

- ALLO, E.-B., *Première épître aux Corinthiens*, Paris 1935.
— *Seconde épître aux Corinthiens*, Paris 1937.
- BAUERNFEIND, OTTO, *Die Apostelgeschichte*, Leipzig 1939.
- BULTMANN, RUDOLF, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941.
- CREMER, HERMANN, *Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität*, Gotha 1893.
- DIBELIUS, MARTIN, *An die Kolosser, Epheser, An Philemon*, Tübingen 1927 (Handbuch zum NT., 12).
- HÉRING, JEAN, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel et Paris 1949.
- KAUTZSCH, E., *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, I. II, Tübingen 1900.
- KLOSTERMANN, ERICH, *Das Markusevangelium*, Tübingen 1926 (Handbuch zum NT., 3).
— *Das Matthäusevangelium*, Tübingen 1927 (Handbuch zum NT., 4).
— *Das Lukasevangelium*, Tübingen 1929 (Handbuch zum NT., 5).
- LAGRANGE, M.-J., *Evangile selon saint Matthieu*, Paris 1941.
— *Evangile selon saint Jean*, Paris 1927.
— *Epître aux Galates*, Paris 1926.
- LIETZMANN, HANS, *An die Römer*, Tübingen 1933 (Handbuch zum NT., 8).
— *An die Korinther I. II*, Tübingen 1931 (Handbuch zum NT., 9).
— *An die Galater*, Tübingen 1932 (Handbuch zum NT., 10).
- LOHMEYER, ERNST, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1926 (Handbuch zum NT., 16).
- LOISY, ALFRED, *Les évangiles synoptiques*, I et II, Ceffonds 1907 et 1908.
- PREUSCHEN-BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Giessen 1928.
- RADEMACHER, LUDWIG, *Neutestamentliche Grammatik*, Tübingen 1925 (Handbuch zum NT., 1).
- RENGSTORF, KARL-HEINRICH, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1937 (Das Neue Testament Deutsch, 3).
- SCHLATTER, ADOLF, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1933.
— *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart 1930.
— *Gottes Gerechtigkeit*, Stuttgart 1935.
- SPITTA, F., *Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtl. Wert*, Halle 1891.
- STRACK, HERMANN et BILLERBECK, PAUL, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch (cité Str.-B.)*, München.
I. *Das Matthäusevangelium*, 1922.
II. *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes, und die Apostelgeschichte*, 1924.
III. *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, 1926.
IV. *Exkurse*, 1928.

- WENDT, HANS HINRICH, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1913.
 ZAHN, THEODOR, *Das Evangelium des Matthäus*, Leipzig 1903.
 — *Der Brief des Paulus an die Galater*, Leipzig 1905.

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von GERHARD KITTEL
 (cité Th. W. B.), Stuttgart. Tomes I-IV, 1933-1942.

Articles cités :

- BUECHSEL, FRIEDRICH, art. ἰστορέω, III, pp. 394-399.
 FIERSTER, WERNER, art. κήριος, III, pp. 1038-1094.
 FRIEDRICH, GERHARD, art. κηρύσσω et κήρυγμα, III, pp. 695-717.
 — art. εὐαγγέλιον, II, pp. 718-734.
 GUTEROD, WALTER, art. Ἰσραήλ, III, pp. 370-394.
 KITTEL, GERHARD, art. ἔσχατος, II, pp. 694-695.
 — art. δοκέω, II, pp. 235-236.
 OEPKE, ALBRECHT, art. ἐγείρω, II, pp. 332-337.
 PROCKSCH, OTTO, art. ἄγιος, I, pp. 87-116.
 RENGSTORF, KARL-HEINRICH, art. ἀπόστολος, I, pp. 406-448.
 — art. διδάσκειν, διδάσκαλος et διδασκαλία, II, pp. 138-168.
 — art. δώδεκα, II, pp. 321-328.
 — art. μαθητής, IV, pp. 417-464.
 SCHÆDER, HANS HEINRICH, art. Ναζαρητός-Ναζωραῖος, IV, pp. 879-884.
 SCHMIDT, KARL-LUDWIG, art. βασιλεύς, I, pp. 562-579.
 — art. ἐκκλησία, III, pp. 505-539.
 SCHNEIDER, JOHANNES, art. ἐκτρομα, II, pp. 463-465.
 — art. ἔρχομαι, II, pp. 662-672.
 SCHRENK, GOTTLÖB, art. δίκαιος, II, pp. 184-193.
 — art. ἀρχιερέως, III, pp. 265-284.
 WINDISCH, HANS, art. Ἑλλάς, II, pp. 501-514.

II. OUVRAGES ET ARTICLES

- BARTH, MARKUS, *Der Augenzeuge*. Eine Untersuchung über die Wahrnehmung des
 Menschensohnes durch die Apostel, Zollikon-Zürich 1946.
 BOSSUET, *Sermons*, tome IV, Paris (Classiques Garnier), sans date.
 BOUSSET, WILHELM, *Kyrios Christos*, Göttingen 1913.
 — *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, troisième édition par
 Hugo Gressmann, Tübingen 1926 (Handbuch zum NT., 21).
 BULTMANN, RUDOLF, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1931.
 — *Jesus*, Berlin 1929.
 CAMPENHAUSEN, H. VON, *Der urchristliche Apostelbegriff* (Revue *Studia theologica*, vol. I,
 fasc. I-II, 1948, pp. 96-130).
 CULLMANN, OSCAR, *La signification de la Sainte Cène dans le christianisme primitif* (Revue
d'Histoire et de Philosophie religieuses, 1936, pp. 1 sqq.).
 — *Le culte dans l'Eglise primitive*, Neuchâtel et Paris 1944 (Cahier théol. de l'Actualité
 protestante, N° 8).
 — *Christ et le temps*, Neuchâtel et Paris 1947.
 — *Gesù, Servo di Dio. (Gesùs País Theotí)*. (Revue *Protestantismo*, 1948, pp. 49-58).
 — *Les premières confessions de foi chrétiennes*, Paris 1948.

- DALMAN, GUSTAF, *Der leidende und der sterbende Messias*, Berlin 1888.
 — *Jesaja 53*, Leipzig 1890.
- DEISSMANN, ADOLF, *Licht vom Osten*, Tübingen 1923.
- DENZINGER, H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Friburgi Brisgoviae 1932.
- Désordre de l'homme et dessein de Dieu. I. L'Eglise universelle dans le dessein de Dieu. V. La première assemblée du Conseil œcuménique des Eglises*, Neuchâtel et Paris 1949.
- GARENNE, G. M. DE LA, *Le problème des frères du Seigneur*, Paris 1928.
- GODET, FRÉDÉRIC, *Commentaire sur l'Évangile de saint Luc*, I et II, Neuchâtel et Paris 1872.
- GOGUEL, MAURICE, *La collecte en faveur des saints (Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, 1925, pp. 301 sqq.)*.
 — *Vie de Jésus*, Paris 1932.
 — *Jésus et l'Eglise (Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, 1933, pp. 197 sqq.)*.
 — *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif*, Paris 1933.
 — *La conception jérusalémite de l'Eglise et les phénomènes de pneumatisme (Mélanges F. Cumont, I, 1936, pp. 209 sqq.)*.
 — *Le problème de l'Eglise dans le christianisme primitif (Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, 1938, pp. 293 sqq.)*.
 — *Einige Bemerkungen über das Problem der Kirche im Neuen Testament (Zeitschrift für Syst. Theologie, 1938, pp. 525 sqq.)*.
 — *Unité et diversité du christianisme primitif (Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 1939, pp. 1 sqq.)*.
 — *La naissance du christianisme*, Paris 1946.
 — *L'Eglise primitive*, Paris 1947.
- HARNACK, ADOLF, *Die Lehre der Zwölf Apostel (Texte und Untersuchungen, II, pp. 88 sqq.)*. Leipzig 1886.
 — *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten (nebst einer Kritik der Abhandlung R. Sohms «Wesen und Ursprung des Katholizismus» und Untersuchungen über «Evangelium», «Wort Gottes» und das Trinitarische Bekenntnis)*, Leipzig 1910.
 — *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, I. Die Mission in Wort und Tat. II. Die Verbreitung*, Leipzig 1915.
 — *Lehrbuch der Dogmengeschichte, I*, Tübingen 1909.
 — *Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus und die beiden Christusvisionen des Petrus*, Berlin 1922 (Sitz.-Ber. der preussischen Akademie der Wiss. Phil.-hist. Klasse).
- HÉRING, JEAN, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, Paris 1937.
- HOFMANN, J. CHR. K., *Weissagung und Erfüllung*, I et II, Nördlingen 1841 et 1844.
- HOLL, KARL, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, 1921 (Gesammelte Aufsätze, II, Der Osten, pp. 44-67, Tübingen 1928).
 — *Der Streit zwischen Petrus und Paulus zu Antiochien in seiner Bedeutung für Luthers innere Entwicklung*, 1919 (Gesammelte Aufsätze, III, Der Westen, pp. 134-146, Tübingen 1928).
- HUMBERT, PAUL, *Le Messie dans le Targum des prophètes (Revue de Théologie et de Philosophie, 1911, pp. 5 sqq.)*.
- JEREMIAS JOACHIM, *Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum*, Göttingen 1929 (Bericht über den zweiten deutschen Theologentag in Frankfurt a. M. 1928, pp. 106-119).
- JUELICHER-FASCHER, *Einleitung in das Neue Testament*, Tübingen 1931.

- KLAUSNER, J., *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, Berlin 1904.
- KUEMMEL, WERNER GEORG, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus*, Uppsala 1943.
- *Verheissung und Erfüllung*, Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu, Basel 1945 (Abh. zur Theol. des Alten und Neuen Test., N° 6).
- KUHN, G., *Die Geschlechtsregister bei Lukas und Matthäus* (*Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1923, pp. 225 sqq.).
- LEUBA, J.-L., *Note exégétique sur Matthieu 1. 1 a* (*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1942, pp. 56 sqq.).
- *Le dualisme Israël-Juda* (*Revue Verbum caro*, 1947, pp. 172 sqq.).
- LIEZMANN, HANS, *Der Weltheiland*, Bonn 1909.
- *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926.
- *Histoire de l'Eglise ancienne*, I, *Les commencements*, Paris 1936.
- LOHMEYER, ERNST, *Kyrios Jesus, eine Untersuchungen zu Phil. 2. 5-11*, Heidelberg 1928 (Sitz.-Ber. der Heidelberger Akademie der Wiss. Phil.-hist. Klasse).
- *Galiläa und Jerusalem*, Göttingen 1936.
- *Gottesknecht und Davidssohn*, Hafniae 1945.
- MENOUD, PH.-H., *Mia ἐξελήστια* (*Dans Hommage et reconnaissance à Karl Barth*, Neuchâtel et Paris 1946).
- *L'Eglise et les ministères selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel et Paris 1949 (Cahiers théol. de l'Actualité protestante, N° 22).
- MOLLAND, E. *Das paulinische Evangelium*, Oslo 1934.
- MONNIER, HENRI, *La notion de l'apostolat des origines à Irénée*, Paris 1903.
- OVERBECK, FRANZ, *Ueber die Auffassung des Streitens des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. 2. 11 ff.) bei den Kirchenvätern*, Basel 1877.
- REITZENSTEIN, R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig und Berlin 1910.
- RIESENFELD, HARALD, *Jésus transfiguré*, Copenhague 1947.
- SCHMIDT, KARL-LUDWIG, *Die Kirche des Urchristentums*, Tübingen 1927 (Festgabe für A. Deissmann, pp. 258 sqq.).
- *Der Sinn der Apostelgeschichte* (*Revue In Extremis*, 1940, pp. 44 sqq.).
- SCHWEITZER, ALBERT, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Tübingen 1913.
- SOHM, RUDOLF, *Kirchenrecht*, I, Leipzig 1892.
- *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Leipzig 1909 (Abh. d. Sächs. Gesellschaft d. Wiss., philos.-histor. Kl. 27, N° 10).
- *Weltliches und Geistliches Recht*, München und Leipzig 1914 (Festgabe für K. Binding).
- *Das altkatholische Kirchenrecht*, Leipzig 1918 (Festgabe für A. Wach).
- SPITTA, F., *Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahles. Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, I, Göttingen 1893.
- WAGENMANN, JULIUS, *Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten*, Giessen 1926.
- ZAHN, THEODOR, *Einleitung in das Neue Testament*, I-II, Leipzig 1924.

Index des auteurs cités

Lorsque le chiffre de la page est suivi d'un astérisque, le nom de l'auteur n'est cité qu'en note.

- ALLO, E.-B., 48*, 66*, 72*, 76* 77*, 79*,
80*, 106*, 107, 109*, 110*.
- BARTH, M., 48*, 56*, 79*, 119*.
- BAUERNFEIND, O., 88*, 89*.
- BAUR, F. Chr., 72*.
- BOSSUET, J.-B., 62*.
- BOUSSET, W., 8, 34*, 79*.
- BOUSSET, W. et GRESSMANN, H., 13*, 14*.
- BUECHSEL, F., 62*.
- BULTMANN, R., 8, 52*.
- CADBURY, H. J., 88*.
- CAMPENHAUSEN, H. von, 47*, 61*.
- CREMER, H., 19*, 110*.
- CULLMANN, O., 6*, 12*, 14*, 23*, 28*, 97,
120*.
- DALMAN, G., 14*.
- DEISSMANN, A., 13*.
- DENZINGER, H., 82*.
- DIBELIUS, M., 76*, 110*.
- FÆRSTER, W., 12*, 15*, 24*.
- FRIEDRICH, G., 64*, 70*, 90*.
- GARENNE, G. M. de la, 54*.
- GODET, F., 15*, 32*, 55*.
- GOGUEL, M., 7, 8, 22*, 26*, 27, 37*, 40*,
49, 50, 51*, 54*, 57*, 60*, 63*, 72*, 75,
82*, 85*, 88*, 91*, 93*, 95*, 97*, 99*,
100*, 102*, 103*, 107.
- GROTIUS, H., 31*.
- GUTBROD, W., 86*.
- HARNACK, A., 50, 53*, 71*, 84, 85, 86, 93*,
97*, 100*, 101*, 106*, 107.
- HÉRING, J., 12*, 14*, 16*, 17*, 22, 28*, 77*.
- HOERMANN, J. Chr. K., 39*.
- HOLL, K., 54*, 60*, 66*, 68*, 84, 85, 86, 92,
94*, 101*, 102*, 105, 106, 109*.
- HUMBERT, P., 14*.
- JEREMIAS, Joach., 14*.
- JUELICHER, A. et FASCHER, E., 33*.
- KATTENBUSCH, F., 85*.
- KAUTZSCH E., 13*.
- KITTEL, G., 54*, 75*.
- KLAUSNER J., 14*.
- KLOSTERMANN, E., 16*, 20*, 31*, 55*.
- KUEMMEL, W. G., 28*, 85*.
- KUHN, G., 15*.
- LACRANGE, M.-J., 22*, 31*, 33, 34*, 37*, 62*,
63*, 64*, 66*, 68*, 69*, 70*, 73, 75*,
78*.
- LEUBA, J.-L., 17*, 39*, 57*.
- LIDZBARSKI, M., 32.
- LIETZMANN, H., 13*, 48*, 63*, 64*, 65*, 66*,
70*, 72*, 73*, 75*, 76*, 79*, 80*, 93*, 97*,
107*, 108*, 109*, 110*.
- LOHMEYER, E., 8*, 11*, 12*, 13*, 16*, 17*,
18*, 19*, 23*, 24*, 25*, 26*, 27*, 35*, 36,
38*, 41*, 60*.
- LOISY, A., 33*, 39*.
- MENOUD, Ph.-H., 48*, 76*, 99*.
- MOLLAND, E., 77*.
- MONNIER, H., 50, 54, 55*, 72*, 82*, 104*.
- OEPKE, A., 25*.
- OVERBECK, F., 67*.
- PREUSCHEN, E. et BAUER, W., 32*.
- PROCKSCH, O., 109*.
- RADEMACHER, L., 73*.
- REITZENSTEIN, R., 76*.
- RENGSTORF, K.-H., 13*, 15*, 51*, 52*, 58*,
90*.
- RIESENFELD, H., 14*, 23*, 42*.
- SCHÆDER, H. H., 32*, 33.
- SCHLATTER, A., 16*, 19*, 33, 43*, 52*, 108*.
- SCHMIDT, K.-L., 8, 48, 93*, 105.
- SCHNEIDER, J., 13*, 54*.
- SCHRENK, G., 13*, 20*.
- SCHWEITZER, Alb., 32*, 33*.
- SOHM, R., 83, 84, 85, 86.
- SPITTA, F., 59*, 97*.
- STRACK, H. et BILLERBECK, P., 8*, 13*, 14*,
19*, 23*, 24*, 33*, 108*.
- WAGENMANN, J., 51*, 52, 53*, 59*, 71*,
72*, 76*, 78*, 81*, 82*.
- WEBER, V., 75*.
- WELLHAUSEN, J., 92*.
- WENDT, H. H., 65*, 66*, 67*, 69*, 76*, 87*,
89*, 106*.
- WINDISCH, H., 88*.
- ZAHN, Th., 22*, 34*, 35*, 40*, 41*, 63*, 64*,
66*, 69*, 70*, 73, 104*.

Index des références bibliques

Le tableau suivant contient toutes les références bibliques. Toutefois l'on n'a pas mentionné les versets particuliers et les courts passages lorsque la page où ils sont cités contient aussi la référence de la péripécie dont ils font partie.

Lorsque le chiffre de la page est suivi d'un astérisque, le passage n'est cité qu'en note.

<p>GENÈSE</p> <p>38. 12-26..... 31*</p> <p>49. 26..... 33</p> <p>NOMBRES</p> <p>12. 6- 8..... 40</p> <p>15. 18-21..... 108</p> <p>DEUTÉRONOME</p> <p>23. 2..... 87</p> <p>33. 16..... 33</p> <p>JOSUÉ</p> <p>2. 1-21..... 31*</p> <p>6. 17..... 31*</p> <p>JUGES</p> <p>13. 5..... 33</p> <p>7..... 33</p> <p>1 SAMUEL</p> <p>16. 1 sqq..... 10</p> <p>2 SAMUEL</p> <p>7..... 10</p> <p>11. 2 à 12. 25..... 31*</p> <p>ESAÏE</p> <p>11. 1..... 33</p> <p>42. 1..... 12</p> <p>52. 13 à 53. 12..... 23</p> <p>56. 7..... 18*</p> <p>57. 17-21..... 87</p> <p>19..... 87</p> <p>JÉRÉMIE</p> <p>23. 5..... 33</p> <p>33. 15..... 33</p> <p>AMOS</p> <p>2. 11-12..... 33</p>	<p>ZACHARIE</p> <p>3. 8..... 33</p> <p>6. 12..... 33</p> <p>PSAUMES</p> <p>16. 8-11..... 24</p> <p>51. 1- 2..... 31*</p> <p>DANIEL</p> <p>7. 13..... 9</p> <p>MATTHIEU</p> <p>1. 1-17..... 30</p> <p>1..... 10, 15</p> <p>2-17..... 15, 16*</p> <p>3..... 31</p> <p>5..... 31</p> <p>6..... 10, 31</p> <p>18-25..... 24</p> <p>18-21..... 39</p> <p>18..... 31</p> <p>20..... 7, 15, 31, 40</p> <p>21..... 40</p> <p>25..... 31, 39</p> <p>2. 1-13..... 24</p> <p>1..... 32*</p> <p>2..... 10</p> <p>4- 6..... 10</p> <p>5..... 32*</p> <p>12..... 40</p> <p>13..... 40</p> <p>14-15..... 24</p> <p>19-23..... 24, 35</p> <p>19..... 40</p> <p>22..... 40</p> <p>23..... 32, 33*</p> <p>3. 13-17..... 24</p> <p>16-17..... 17</p> <p>4. 1-11..... 24</p> <p>1..... 17</p> <p>3..... 20</p>	<p>MATTHIEU</p> <p>4. 6..... 20</p> <p>8-10..... 20</p> <p>12..... 32</p> <p>15..... 32</p> <p>25..... 35</p> <p>5. 32..... 76</p> <p>7. 28..... 35</p> <p>8. 1..... 35</p> <p>5-13..... 18</p> <p>17..... 42</p> <p>20..... 9</p> <p>25..... 19*</p> <p>29..... 20</p> <p>9. 1- 8..... 20</p> <p>3..... 22</p> <p>6..... 9, 18, 19</p> <p>8..... 35</p> <p>18-26..... 36*</p> <p>22..... 19*</p> <p>27-31..... 19</p> <p>27..... 7</p> <p>30..... 34</p> <p>33..... 35</p> <p>36..... 35</p> <p>10. 1 sqq..... 52</p> <p>1- 2..... 51</p> <p>5- 8..... 18</p> <p>5- 6..... 55</p> <p>23..... 9, 18</p> <p>26-27..... 41</p> <p>11. 1..... 52</p> <p>3..... 13</p> <p>4..... 19</p> <p>5..... 19</p> <p>19..... 9, 33</p> <p>12. 8..... 9</p> <p>15-21..... 17</p> <p>17..... 42</p> <p>18..... 12, 18</p> <p>21..... 18</p>
--	--	---

MATTHIEU

12. 23	7, 19, 35
28	17
31-32	22*
32	9*
40	9
46-50	31
13. 2	35
14-15	42
35	42
37	9
41	9
14. 14	35
30	19*
33	20
36	19*
15. 1	36*
21-28	18
22	7
27-28	36
31	36
32	35
16. 13	9*
16	10, 11, 21
17	10
19	59
20	34
21 sqq.	23
21-23	10, 11, 21, 52*
21	36, 40
27	9
28	9
17. 1-8	24
9	9, 34
12	9
14-21	52
22-23	9, 10, 23, 52*
18. 11	9*
18	59
20	93
19. 2	35
6 sqq.	76
27-30	55
28	9
20. 17-19	10, 23, 36, 52
18-19	9
28	9
29-34	19
30-31	7
21. 1-9	18, 40
4	42
5	32, 35, 41
8	35
9	7, 13, 15, 24, 32, 35
11	35

MATTHIEU

21. 12-13	18, 41
14	34
15-16	34, 41
15	7, 15
26	35
38	39
46	36
22. 7	32
41-46	7, 8, 44
42	10
44	15
23. 34-35	23
37-39	23, 40
24. 4-36	25
27	9
30	9
37	9, 25
39	9, 25
42-51	25
44	9
25. 31-32	18
31	9
26. 2	9
14	51
20	52
24	9, 16
45	9
47	51, 68*
55	36
63-66	21
63	10, 11, 24, 42
64	9, 10, 22
69	33*, 34
71	33*, 34
27. 11-14	21, 22, 24
11	10, 42
15-26	24
20	36
27-31	24
29	10, 42
33-44	24
37	10, 21, 22, 42
40	19*, 20
42-43	11, 20
42	10, 19*, 42
43	42
49	19*
51	20
54	20
64	22*
28. 1-20	37
18-20	24, 53
19	38, 55, 63
20	38

MARC

1. 9-11	24
10-11	17
12-13	24
12	17
16-20	51
23-25	34
24	20*, 33*
34	34
2. 1-12	20
4	35
7	22
10	9, 18, 19
13-14	51
13	35
28	9
3. 4	19*
9	35
10-11	20
12	34
13 sqq.	57
13-19	51
14	52
15	52
20	35
21	31
22	36*
28-29	22*
31-35	31
32	35
4. 1	35
22	41
5. 7	20
19	34
21-43	36*
23	19*
34	19*
35	68*
6. 7 sqq.	52
7	51
13	52
30	52
34	35
56	19*
7. 1	36*
24-30	18
28-29	36
37	36
8. 2	35
29	10, 21
30	34
31 sqq.	23
31-33	10, 21, 52*
31	9
38	9

MARC	
9. 2-8.....	24
9	9
9	34
12.....	9, 16
14-29.....	52
30-32.....	10, 23, 52*
31.....	9
35.....	52
10. 1.....	35
9 sqq.....	76
32-34....	10, 23, 36, 52
32.....	40
33-34.....	9
45.....	9
46-52.....	19
47-48.....	7
47.....	33*
11. 1-10.....	18, 40
9-10.....	32, 35
9.....	13, 24
10.....	10, 15
11.....	52
15-19.....	18
15-17.....	41
32.....	35
12. 7.....	39
12.....	36
35-37.....	7, 44
35.....	10
36.....	15
37.....	35
13. 5-37.....	25
26.....	9
14. 10.....	51
17.....	52
20.....	51
21.....	9, 16
41.....	9
43.....	51
61-64.....	21
61.....	10, 11, 24, 42
62.....	9, 10, 22
67.....	33*, 34
70.....	34
15. 2-5.....	21, 22, 24
2.....	10, 42
6-15.....	24
9.....	10, 42
11.....	36
12.....	10, 42
15.....	36
16-20.....	24
22-32.....	24
26.....	21, 22
30.....	19*

MARC	
15. 31.....	19*
32.....	10, 11, 20, 42
39.....	20*
16. 1-8.....	37
6.....	33*
LUC	
1. 15.....	17*
16.....	18
17.....	17
27.....	7, 15
32 sqq.....	18, 32
32-33.....	15
32.....	7, 10
34-35.....	31
41-45.....	32
54 sqq.....	18, 32
55.....	15
69.....	7, 15, 16
73.....	15
2. 1-21.....	24
4.....	7, 15
11.....	18, 32
25.....	18, 87*
34.....	18, 32
35.....	23*
38.....	32
3. 21-22.....	24
22.....	17
23-38..	15, 16*, 17, 31
4. 1-13.....	24
1.....	17
3.....	20
5-8.....	20
9.....	20
14-19.....	17
21-22.....	36*
21.....	42
23-30.....	36*
33-35.....	34
34.....	20*, 33*
40-41.....	20
41.....	11, 34
5. 17-26.....	20
19.....	35
21.....	22
24.....	9, 18, 19
6. 5.....	9
9.....	19*
12 sqq.....	57
12-16.....	51
13.....	52
22.....	9*
7. 1-10.....	18
3.....	19*

LUC	
7. 11-17.....	36*
18.....	19
19-20.....	13
21-22.....	19
34.....	9, 33
50.....	19*
8. 1.....	52
4.....	35
17.....	41
19-21.....	31
19.....	35
28.....	20
36.....	19*
39.....	34
40-56.....	36*
48.....	19*
50.....	19*
9. 1 sqq.....	52
1.....	51
6.....	52
10.....	52
12.....	52
20.....	10, 21
21.....	34
22 sqq.....	23
22.....	9, 10, 21, 52*
26.....	9
28-36.....	24
31.....	40
37-43.....	52
43-45.....	10, 23, 52*
44.....	9
51.....	40
53.....	40
56.....	9*
58.....	9
10. 1 sqq.....	52*
1.....	89
7.....	76
21.....	17
11. 14.....	35
27-28.....	31
30.....	9
49-51.....	23
12. 2-3.....	41
8.....	9
10.....	9*, 22*
36-47.....	25
40.....	9
13. 22.....	40
33.....	40
34-35.....	23, 40
17. 5.....	52
11.....	40
19.....	19*

Luc

17. 22	9
24	9, 25
26	9, 25
30	9, 25
18. 8	9, 18, 19
31-34	10, 23, 36, 52
31-33	9
31	16
35-43	19
37	33*
38-39	7
19. 3	35
10	9
11-28	41
14	32
27	18, 32
28-38	18, 40
38	13, 24, 32, 35
39-40	41
39	40
45-46	18, 41
20. 6	36*
14	39
19	36*
41-44	7, 44
41	10
42	15
21. 8-36	25
20	41
24	41
27	9
36	9
22. 3	51
14	52*
22	9, 16
28-30	55*
47	51
48	9
59	34
67-71	21
67-70	11
67	10, 24, 42
68-70	22*
69	9
70	10, 22, 42
23. 2-5	21, 22, 24
3	10, 42
4	36
6-16	24
6	34
17-25	24
28	41
33-43	24
35	19*, 20
37	10, 19*, 20, 42

Luc

23. 38	10, 21, 22, 42
39	19*, 20
47	20*
48	36
24. 6	53
7	9
8	53
9	59
13-53	37
14	97
19	33*
20 sqq.	23
21	18
26	10, 42*
33	59
36 sqq.	59
39	53
44	53
45	59
46	10, 23, 42*
47	55
48-49	59
49	57

JEAN

1. 12	19
18	11
24-28	24
29	23*
41	13*
46	32
49	9, 10, 11
51	9
2. 4	31
11	36
13-17	41
19	25*
21	25*
22	53
23	19
3. 13	9
14	9, 42
16	11
18	19
4. 25	13*
45	36
54	36
5. 10-47	36
27	9, 20
6. 27	9
41-65	36
53	9
62	9
66-71	52
71	51

JEAN

7. 2-4	36
3-4	32
3	52
25-44	36
41-42	7, 8, 32
42	10
52	32
8. 12-59	36
28	9, 42
9. 1-41	20
3-4	32
13-41	36
35	9
10. 17-18	25*
25-38	32
11. 1-46	36*
7	52
8	52
12	52
27	11
54	52
12. 4	52
12-19	40
12-16	18
13	10, 32, 35
15	32, 35, 41
16	52, 53
23	9
32	42
34	9, 42
37-50	36
13. 3	68*
5	52
22	52
23	52
31	9, 42
14. 10-12	32
16	37*
26	37*
16. 7	37*
13	37*
17	52
29	52
18. 1	52
2	52
5	33*, 34
7	34
17	52
19	52
25	52
33-37	21, 22
33	10, 42
39	10, 42
19. 3	10, 42

JEAN

19.	7	21, 22*
	14	10, 42
	15	10, 42
	19-22	9, 21, 22
	19	10, 33*, 34, 42
	21	10, 42
20.	1-31	37
	10	52
	18	52
	19	52
	20	52, 53
	21-23	53
	22	57*, 59
	23	59
	24-25	51
	25	52
	26	52
	30	52
21.	1-25	37
	1	52
	2	52
	4	52
	7	38
	8	52
	12	38, 52
	14	52, 54
	15 sqq.	60

ACTES

1.	1 à 11.	18	86
1 à 2		25, 27	
1.	1 à 2.	41	37
	1-26		25
	1-3		59
	3	37, 54,	94
	4		92
	5	26, 37,	57
	6		15, 26
	8	26, 37,	55, 57, 59
	9		37
	12-15		90
	13	60, 91	
	15	59, 60	
	22	49, 59	
	23-26		96
	25		53*
2.	1-41		25
	1 sqq.	37,	57
	1-13		59
	4		26
	5 sqq.		87
	14-36	55,	89
	14		60
	17		26

ACTES

2.	18	26
	21	87
	22-36	43
	22	33*, 86
	24	24, 37
	25-31	37
	25-28	24
	29-30	15
	29	86
	30-32	24
	31	10, 23, 42*
	32	94
	33	26
	36	15, 18, 23, 86, 87
	37	60, 86
	38	26, 60
	39	87, 89
	41	90, 91
	42	59
	46	86, 97
	47	26, 87, 91
3 à 4		25, 26, 27
3.	1-26	20
	1	86
	6	33*, 60
	9	87
	11	87
	12-26	23, 43, 55, 89
	12	60, 86, 87
	13	12, 16
	15	94
	16	24
	17	86
	18	10, 42*
	20	25
	22-26	16
	22	12
	25	18
	26	12
4.	1-31	86
	1	87
	2	87
	8-12	43, 89
	8	26, 60
	9	19*
	10	18, 24, 33*
	17	87
	21	87
	24-30	16, 26
	27	12
	27-30	20
	30	12
	31	26, 58
5.	1-11	58
	3	26, 60

ACTES

5.	4	26
	8	60
	9	26, 60
	13	87
	14	19
	15	60
	17-42	86
	20	87
	25	87
	26	87
	29-32	43
	29	60
	31	18
	32	58*, 94
	37	87
6.	1 à 8.	3
6		92
	1	88, 89
	3	96
	5	88
	8 à 7.	60
	9	88
	11-15	88
	14	33*
7.	1-53	88, 90
	23	86
	37	12
	52	23
	55-56	93
	56	9
8.	1	88, 92
	2	87*
	5-40	89
	14-17	101
	15	26
	17	26
	18	26
	19	26
	20	60
	27	87
	29	27
	39	27
9.	1-19	53
	1-2	89*
	5	72
	13	109
	15-16	43
	17	57
	18	60
	29	88
	31	88
	32-35	20
	32	109
	36-42	20
	41	109

ACTES

10.	1 à 11. 18.....	64, 65
	1 sqq.	87
	34-43.....	43
	34-36.....	18
	38.....	17
	41-42.....	87
	41.....	53, 91
	44-47.....	26
11.	2.....	88
	15-16.....	26
	19 à 28. 31.....	86
	19 sqq.	86
	19-21.....	88
	20.....	89
	22-23.....	89
	22.....	88, 93, 101
	26.....	100
	27-30 66*, 101, 104,	105
	28.....	27
12.	1-19.....	102
	4.....	87
	25.....	104
13.	1- 3.....	63*, 96
	2.....	27
	4.....	27
	5.....	43
	13-48.....	87
	16-41.....	43
	22-23.....	15
	23.....	7, 10
	26.....	18
	31.....	91
	34.....	15
	46-48.....	43, 89
14.	1- 5.....	87
	3.....	20
	9.....	19*
15.	66, 67, 68, 69, 103
	1-33.....	66
	4.....	64
	5.....	102
	7.....	60
	8.....	26
	13-21.....	67
	16.....	15
	22.....	101
	23.....	67
	25.....	101
	28.....	58*
	29.....	67
	32-33.....	101
16.	1-34.....	20
	3.....	65
	4.....	67
	6.....	27, 58

ACTES

16.	7.....	27, 58
	14.....	88
17.	1- 9.....	87
	3.....	10, 23, 42*
	4.....	88
	10-15.....	87
18.	1-11.....	87
	5- 6.....	89
	7.....	88
	8.....	19
19.	6.....	58*
	8-12.....	87
	21.....	27
20.	22-23.....	27
	24.....	106
	32.....	110
	35.....	53, 76
21.	4.....	27, 106
	10-14.....	106
	10.....	101
	11.....	27
	18 sqq.	63*
	19.....	106
	20 sqq.	103
	20-26.....	65*
	23-26.....	65
	25.....	67
22.	6-21.....	53
	7- 8.....	72
	8.....	33*
	12.....	87*
	16.....	60
	21.....	89
24.	5.....	33*, 34
	17.....	104, 106, 107
26.	9.....	33*
	10.....	109
	12-18.....	53
	14-15.....	72
	18.....	110
	23.....	10, 23, 42*

ROMAINS

1 à 8.....	71	
1.	1- 7.....	8
	3.....	7, 10, 15, 53
	5- 6.....	93* 107
	13.....	107
	16.....	56
2.	16.....	65
3.	1 sqq.	116*
	31.....	71
6.	2 sqq.	60
7.....	53	

ROMAINS

7.	1- 6.....	118*
	7.....	48
8.	3.....	11
	5.....	79
	16.....	43
	32.....	11
9 à 11.....	107	
9.	1- 5.....	56, 116*
	3.....	79
10.	9.....	23
	12.....	18
11.	1 sqq.	55
	1.....	56
	11-24.....	107
	11-15.....	89
	11.....	56
	16.....	108
	17.....	108
	25-32.....	56, 103
14.....	67, 70	
	14.....	48
15.	22 sqq.	106*
	25-31.....	104
	25-26.....	105
	25.....	106, 109
	26.....	106, 109
	27.....	105
	31.....	105, 106, 109
16.	4.....	109
	7.....	47
	25.....	65

I CORINTHIENS

1.	2.....	93
	23.....	23
	24.....	56
	26.....	79
2.	1- 5.....	58
	15.....	94
3.	22-23.....	94
4.	6.....	48
	9.....	48
	12.....	48
	15.....	95
	17-21.....	94
	17.....	109
7.	10.....	53, 76, 77
	12.....	77
	17.....	109
	25.....	53, 77
	40.....	58, 77
8 à 10.....	67, 70	
8.	1-13.....	67
	4.....	48

I CORINTHIENS

9.	1 sqq.	48
	5-11	47
	14	53, 76
	16	58
	19-20	65
10.	14-33	67
	18	79
11.	1	94
	2	77
	16	110
	23 sqq.	53
	23-29	65, 76
	27-34	97
12.	1-3	96
	4-11	57, 96
13.	8-9	95
	9	30
14.	11	47
	29	96
	33	109
	36	109
15.	1 sqq.	53
	1-11	78, 89
	1-10	64
	1-8	51
	1-7	65, 93
	1-5	71
	1-3	76
	1-2	77
	1	72
	3-8	37*
	3-5	53*
	3-4	10
	3	23, 42*, 72*
	5	57
	6-8	53*
	6	59
	7-8	48
	8	50, 54
	9-11	60
	9	72
	10	58, 72
	28	95
16.	1-3	104
	1	105, 109
	2	105
	15	105, 109

2 CORINTHIENS

1.	1	48
	19-20	29
3.	1	102
	4-18	117
	4-11	118*
	4-6	58

2 CORINTHIENS

3.	14	118*
	15	118*
	17-18	27*
4.	3	65
5.	14-15	79
	16	79
8.	1 à 9. 15	104
8.	4	105, 109
	6	105
	7	105
	12-13	105
	13-14	106
	19	105
	20	105
9.	1	105, 109
	5	105
	7	105
	12-14	105
	12	106*, 109
11.	5	72
	13	72*, 102
	16-18	72
	22 sqq.	72
12.	8-10	58
	11	72

GALATES

1	78
1	50, 62
6-9	64
6-7	78
7	48
12	62, 78
13-24	73
13	60
15	53
16	53, 66*, 74
17	62, 92
18-19	63
18	72
19	47
20	63
21	67
2.	1-10	66, 67, 68, 69, 73, 74, 75
	1-2	64, 92
1	63*
2	63, 75, 78
4	102
6	105
7-9	63
7-8	64
7	65
8	74
9	64*

GALATES

10	104, 105, 106
11-14	67, 68, 69
11	101
12	101, 102
13	70*
14-15	68
14	70*
20	94
3 à 6	71
3.	15-29	117
	15-20	118*
	27-29	116*
4.	12	94
	26	92
	21-31	117, 118*
	29	79
5.	2-12	102
	11	23

EPHÉSIENS

1.	18	110
2.	12	110
	19	65, 110
	20	58, 61
4.	4	43, 99
	5-6	29
5.	1	94

PHILIPPIENS

1.	1	48
2.	5-11	12
	6-11	15, 23
	9-11	18
	11	24
3.	2	102
	4-11	56
	6	60
	17	94

COLOSSIENS

1.	1	48
	12	110
	13	11
3.	11	116*

1 THESSALONIENS

1.	1	48
	5	65
	6	94
2.	7	48
	14	109
3.	2	48
	5	48
	6	68*
4.	15	53, 76

2 THESSALONICIENS		HÉBREUX	1 JEAN
1. 1	48	7. 1-3	13
2. 14	65	11-28	13
3. 4-9	94	11. 31	31*
		12. 22	92
2 TIMOTHÉE		JACQUES	
2. 8	7, 65	2. 25	31*
PHILÉMON		2 PIERRE	
1	48	3. 15-16	82
HÉBREUX		1 JEAN	
2. 6 sqq.	15, 23	1. 3	59*
6. 10	104*, 109		
		APOCALYPSE	
		1. 18	30
		3. 7	10
		12	92
		5. 5	8
		12	23
		21. 2	92
		21. 9 à 22. 5	92
		22. 16	8

TABLE DES MATIÈRES

<i>Introduction</i>	5
-------------------------------	---

PREMIÈRE PARTIE. LE CHRIST

Chapitre premier. <i>Le dualisme christologique</i>	7
§ 1. Les deux sortes de titres de Jésus : institutionnels et spirituels	7
§ 2. Théologie du dualisme christologique	14
1. Institution et événements originels	15
2. Particularisme et universalisme	18
3. Physicisme et moralisme	19
4. Cadre et contenu du drame rédempteur	21
5. Institution et événement eschatologiques	25
Chapitre II. <i>L'unité du Christ</i>	29
§ 1. Le Christ est le Seigneur	30
1. La conception et la naissance	30
2. Le ministère	32
3. La passion et la mort	35
4. La résurrection	37
§ 2. Le Seigneur est le Christ	38
1. La conception et la naissance	39
2. Le ministère	40
3. La passion et la mort	41
4. La résurrection	43

DEUXIÈME PARTIE. LES APOTRES

Chapitre premier. <i>Le dualisme apostolique</i>	47
§ 1. L'apostolat institutionnel des Douze et l'apostolat spirituel de Paul	47

§ 2. Théologie du dualisme apostolique	51
1. Les deux apostolats et le Christ	51
2. Les deux apostolats et Israël	55
3. Les deux apostolats et l'Esprit	57
4. Les deux apostolats et l'Eglise	58
Chapitre II. <i>L'unité des apôtres</i>	61
§ 1. L'union des Douze avec Paul	62
1. La reconnaissance de l'apostolat de Paul par les Douze . . .	62
2. La reconnaissance de l'évangile de Paul par les Douze . . .	64
§ 2. L'union de Paul avec les Douze	71
1. La reconnaissance de l'apostolat des Douze par Paul	71
2. La reconnaissance de la tradition évangélique primitive par Paul	75

TROISIÈME PARTIE. L'ÉGLISE

Chapitre premier. <i>Le dualisme ecclésiastique</i>	83
§ 1. L'Eglise institutionnelle du judéo-christianisme et l'Eglise spiri- tuelle du paganochristianisme	83
§ 2. Théologie du dualisme ecclésiastique	86
1. Les deux Eglises et Israël	86
2. Fondation et surgissement de l'Eglise	90
3. Centre sacré et congrégationalisme	92
4. Tradition et inspiration	93
5. Fonctions et charismes	95
Chapitre II. <i>L'unité de l'Eglise</i>	99
§ 1. L'union de l'Eglise judéo-chrétienne avec l'Eglise paganochré- tienne.	100
1. La reconnaissance de l'Eglise paganochrétienne par l'Eglise judéo-chrétienne : son expression historique	100
2. La reconnaissance de l'Eglise paganochrétienne par l'Eglise judéo-chrétienne : sa portée théologique	102
§ 2. L'union de l'Eglise paganochrétienne avec l'Eglise judéo-chrétienne	104
1. La reconnaissance de l'Eglise judéo-chrétienne par l'Eglise paganochrétienne : son expression historique	104
2. La reconnaissance de l'Eglise judéo-chrétienne par l'Eglise paganochrétienne : sa portée théologique	107

TABLE DES MATIÈRES

141

<i>Conclusion</i>	113
§ 1. L'institution et l'événement selon le Nouveau Testament . . .	113
1. L'alliance et son renouvellement	114
2. Création et rédemption.	118
3. L'unité orthodoxe	120
§ 2. La validité perpétuelle du dualisme néotestamentaire fondamental	121
<i>Index des livres cités</i>	125
<i>Index des auteurs cités</i>	129
<i>Index des références bibliques</i>	131
<i>Table des matières</i>	139



Achévé d'imprimer
le 28 janvier 1950
sur les presses de l'imprimerie
Delachaux & Niestlé S. A.
Neuchâtel (Suisse)