

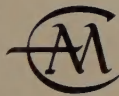
School of Theology at Claremont



1001 1354360

LOUIS ROUGIER

LA GENÈSE DES DOGMES CHRÉTIENS



ALBIN MICHEL



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

9673

LA GENESE
ET
L'UNIVERS

LA GENÈSE
DES
DOGMES CHRÉTIENS

DU MÊME AUTEUR

Ouvrages d'histoire des religions

LA SCOLASTIQUE ET LE THOMISME, gr. in-8, XLIV-813 p., Gauthier-Villars, 1925.

CELSE OU LE CONFLIT DE LA CIVILISATION ANTIQUE ET DU CHRISTIANISME PRIMITIF, in-16, XXXII-442 p., Delpeuch, 1926.

LES ORIGINES ASTRONOMIQUES DE LA CROYANCE PYTHAGORICIENNE EN L'IMMORTALITÉ CÉLESTE DES ÂMES, gr. in-8, v-114 p., Geuthner, 1932.

LA RELIGION ASTRALE DES PYTHAGORICIENS (Coll. Mythes et Religions), in-16, 119 p., Presses Universitaires, 1959.

CELSE, DISCOURS VRAI CONTRE LES CHRÉTIENS (Coll. Libertés), 166 p., Jean-Jacques Pauvert, 1965.

UNE FAILLITE : LA SCOLASTIQUE (Coll. Libertés), 175 p., Jean-Jacques Pauvert, 1966.

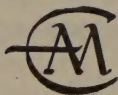
LOUIS ROUGIER

BT

21.2

R68

LA GENÈSE DES DOGMES CHRÉTIENS



ÉDITIONS ALBIN MICHEL

22, RUE HUYGHENS

PARIS

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

PRÉFACE

Le catholicisme se distingue de toutes les religions par la multiplicité de ses dogmes. « Les païens, écrit Leibniz, avaient des cérémonies dans leur culte ; mais ils ne connaissaient pas d'articles de foi et n'avaient jamais songé à dresser des formulaires de leur théologie dogmatique. » L'Eglise catholique apostolique et romaine, tout au contraire, fait obligation stricte à ses fidèles de croire en une pluralité d'articles de foi : dogmes cosmologiques et anthropologiques ; dogmes trinitaire, christologique, mariologique ; dogmes sotériologiques ; dogmes ecclésiaux et sacramentaires. Le symbole dit d'Athanasie stipule : « Quiconque veut être sauvé doit, avant tout, tenir la foi catholique : celui qui ne la garde pas entière et pure ira, sans aucun doute, à sa perte éternelle. »

Dans le « Credo du peuple de Dieu », promulgué le 30 juin 1968 à la clôture de l'année de la foi, Paul VI a énuméré et confirmé les dogmes fondamentaux auxquels tout catholique est tenu d'adhérer : existence de Dieu, un et trine à la fois ; divinité de N.-S. Jésus-Christ, homme et Dieu en une seule personne ; virginité et assomption de Marie, mère de Dieu ; péché originel et rédemption par le sacrifice expiatoire de Jésus sur la croix ; transsubstantiation eucharistique sous la permanence des attributs sensibles du pain et du vin ; Royaume de Dieu qui n'est pas de ce monde, mais commence ici-bas en l'Eglise du Christ ; vie éternelle et sanctions d'outre-tombe, l'obstiné « qui refuse de répondre à l'Amour et à la

Pitié de Dieu allant au feu qui ne s'éteint pas ». Dans son audience générale du 31 octobre 1968, le Pape s'est élevé contre ceux qui « s'arrogent le droit de faire une sélection entre les vérités de notre Credo... pour repousser ceux qui ne plaisent pas ». Toutefois, le Souverain Pontife fait cet aveu : « La foi apparaît obscure à ceux qui se placent sur le plan du raisonnement logique... ; la foi chez l'homme qui raisonne se heurte à l'objection de l'obscurité ! La foi présente des vérités cachées ou voilées comme les images de cette période liturgique. »

Non seulement certains dogmes heurtent la raison, mais d'autres offusquent le sens moral, comme le péché originel. Or, l'Eglise professe que la raison humaine est une lumière naturelle donnée par Dieu à tout homme venant en ce monde, et que la voix de la conscience, « guide infailible du bien et du mal », existe en nous en dehors de toute révélation, aussi bien chez les païens que chez les chrétiens. Ce n'est donc pas de gaieté de cœur que l'Eglise promulgue des dogmes qui faisaient dire à Pascal au sujet du péché originel qu'il est « le plus incompréhensible de tous les dogmes » et à Bossuet « que la justice de Dieu n'est pas la justice humaine » et qu'elle demeure, bien qu'adorable, « impénétrable à nos sens et à notre raison ». Cela pose le problème de la genèse des dogmes chrétiens.

Une seconde particularité du christianisme, dont on ne trouve d'équivalent dans aucune autre religion sauf dans le judaïsme, consiste à faire reposer sa crédibilité sur « les prophéties et les miracles ». Les miracles aujourd'hui embarrassent plutôt les théologiens, car il en existe dans toutes les religions et ceux des Evangiles ne sont pas plus étonnants que ceux attribués à Apollonius de Tyane ou aux guérisons d'Esculape. Restent les prophéties. C'est sur elles que Justin fait reposer toute son apologétique : « Notre démonstration ne s'appuiera pas sur des on-dit, mais sur des prophéties faites avant l'événement » (I Apol. 39). Ce n'est que plus tard, quand l'évangélisation pénétra dans des couches sociales plus

cultivées, que les docteurs de l'Eglise tentèrent de recourir à une « démonstration hellénique », fondée sur des raisonnements philosophiques. Mais Origène considère la démonstration par les prophéties et les miracles comme « plus divine que la démonstration hellénique par la dialectique¹. »

La démonstration par les Ecritures demeure la démonstration propre au christianisme, car Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse de ce monde. « Qu'y a-t-il de commun entre Athènes et Jérusalem, entre l'Académie et l'Eglise ? » s'écriait Tertullien. Dans son livre *Le Philosophe et la Théologie*, Etienne Gilson a établi qu'en partant de la philosophie on ne peut déboucher sur le christianisme : toute philosophie chrétienne postule le primat de la foi, suivant la formule *fides quaerens intellectum*. « On ne peut adhérer au catholicisme que par la foi, et la foi ne se laisse déduire d'aucune prémisses philosophique² », ce qui explique que « les condamnations doctrinales portées par l'Eglise le sont par voie d'autorité religieuse, sans s'astreindre à aucune justification philosophique³ ». On en revient toujours à la crédibilité fondée sur les seules prophéties. Lorsque Jésus ressuscité entend justifier auprès des pèlerins d'Emmaüs la nécessité de sa passion, il déclare : « Il faut que s'accomplisse tout ce qui est écrit de moi dans la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes » (Lc. 24, 53). Lorsque Paul cherche à convertir les juifs de Rome au sujet de Jésus, il le fait « en partant de la Loi de Moïse et des Prophètes » (Ac. 28, 23). C'est dans l'usage que les écrits néo-testamentaires font des citations bibliques considérées comme messianiques qu'il faut chercher le secret de l'origine des dogmes chrétiens.

1. C. Celse 2 (P. G. II, col. 656).

2. Et. GILSON, *Le Philosophe et la Théologie*, Paris, 1960, p. 248.

3. Id., p. 177.



La dogmatique chrétienne n'est pas née de la prédication de Jésus, telle qu'on peut la saisir au travers de ses « dits » et de ses paraboles. Elle est issue des retombées théologiques des citations bibliques, alléguées après coup comme messianiques par la première communauté chrétienne et par saint Paul, pour justifier des événements bouleversants auxquels les disciples de Jésus de Nazareth ne s'étaient nullement attendus, comme son arrestation, suivie de la Passion, qui amena leur débandade et l'annonce de sa résurrection qui provoqua d'abord leur scepticisme. Les disciples de Jésus, les foules qui le suivaient voyaient en lui le Messie attendu qui devait procurer « la délivrance d'Israël » et « restaurer la royauté en Israël ». Sa mort infamante signifiait l'échec de leur attente : « Nous espérions que ce serait lui qui délivrerait Israël », déclarent les pèlerins d'Emmaüs. C'est l'interprétation des Ecritures, identifiant Jésus au Serviteur souffrant d'Isaïe, puis, du fait de sa résurrection, au Fils de l'Homme des Apocalypses de Daniel et d'Hénoch, qui a permis aux premiers chrétiens de transformer une défaite manifeste en victoire éclatante, substituant à la conception populaire d'un Messie secouant le joug des Romains celle d'un Messie eschatologique venant du ciel sur les nuées pour juger tous les hommes, selon la théorie des deux Parousies : « Les prophètes, écrit Justin, ont annoncé un double Avènement du Christ : l'un, qui a déjà eu lieu, comme d'un homme méprisé et passible ; l'autre qui aura lieu, ainsi qu'il est prédit, lorsqu'il viendra du ciel, dans la gloire, avec une armée d'anges » (I Apol. 52).

La nécessité où se sont trouvés les docteurs de la foi, puis les conciles, d'harmoniser en un corps de doctrine apparemment cohérent les citations souvent contradictoires alléguées par les premiers chrétiens comme messianiques, est à la base de la dogmatique et, par suite, de la théologie chrétienne. Laisant délibérément de côté les dogmes sacramentaux, pour nous

en tenir aux dogmes fondamentaux, l'assimilation ex eventu de Jésus crucifié au Serviteur de Yahvé, au juste souffrant prenant sur lui les péchés du monde des Psaumes et d'Isaïe, a conduit aux dogmes pauliniens de la Chute et de la Rédemption. L'assimilation de Jésus ressuscité au Fils de l'Homme de Daniel et d'Hénoch a conduit à transfigurer l'homme Jésus en dieu incarné, postulant ainsi sa naissance miraculeuse. Le dogme procède non de Jésus, mais de l'Eglise, interprétant les faits surprenants de sa vie au moyen des Ecritures. De là, cette formule qui ponctue, comme un leitmotiv incessant, les livres du Nouveau Testament : Il est écrit, comme il est écrit, conformément aux Ecritures, pour vérifier les Ecritures, pour que les Ecritures s'accomplissent.

L'argumentum e scriptura, la preuve par les Ecritures, qui fut utilisée par les judéo-chrétiens et par saint Paul, fait appel à une mentalité sui generis que, faute de mieux, on peut appeler la mentalité rabbinique. Cette mentalité considère que chaque mot, chaque membre de phrase, chaque verset de l'Ecriture, étant la parole de Dieu, a un sens en soi, indépendamment de son contexte, et qu'il est licite de grouper ou de fonder des citations prises dans les Psaumes ou dans différents livres de l'Ancien Testament de façon à en former une citation composite dont le sens global est distinct de celui de chacune des parties composantes, étant admis communément chez les esséniens et chez les chrétiens que les anciens prophètes ont annoncé d'une façon voilée, cryptique, tout ce qui s'est réalisé dans le Nouveau Testament, ce qui ouvre la voie à l'interprétation allégorique telle qu'on la trouve pratiquée dans le « pesher » qumrânien, chez Philon le juif et dans l'exégèse typologique de la primitive Eglise.

Sans référence à cette mentalité rabbinique tout devient inexplicable, de même que le traitement philosophique des dogmes au temps de la scolastique devient inintelligible en dehors de ce que j'ai étudié ailleurs sous le nom de mentalité réaliste, consistant à réaliser des concepts abstraits, sans se soucier de leur correspondance avec le donné vécu, en tenant

comme adéquat au réel le morcellement conceptuel que la pensée abstraite et discursive fait subir aux choses.

Pour reconstituer la genèse des dogmes fondamentaux du christianisme, il n'est nullement nécessaire de savoir ce que Jésus pensait de ses rapports avec le Père céleste, le Dieu d'Israël, de sa mission, des conditions de son accomplissement. Nul ne saurait s'en prévaloir, car les écrivains néo-testamentaires sont loin de s'entendre à ce sujet. Il nous suffit de savoir ce que ses disciples et les foules qui le suivaient, les autorités sacerdotales et romaines, la première communauté de Jérusalem, Paul, les écrivains apostoliques pensaient de lui. Or, cela, on put l'inférer des écrits du Nouveau Testament sans grande possibilité d'erreur. Si, par contre, l'on veut, derrière l'écran de l'exégèse et de la dogmatique de l'Eglise, atteindre la parole même de Jésus, il faut recourir à un autre mode d'approche, à l'étude des paraboles évangéliques rapprochées des *agrapha*, des *logia* des papyrus d'Oxyrhynchos, de l'Evangile de Thomas. La vivacité des images, les tournures araméennes du langage, la simplicité des récits tirés des mœurs et des faits de la vie quotidienne révèlent une personnalité qu'aucune fiction n'aurait pu imaginer. Encore ne saisit-on les « dits » de Jésus qu'au travers de l'usage missionnaire qu'en fit la primitive Eglise dans une situation entre la Croix et la Parousie différente de celle de Jésus entre les foules qui l'acclamaient et les chefs d'Israël qui le contestaient. Cette différence de situation entraîne une différence d'auditoire qui conduit à allégoriser les propos de Jésus. Sous la transcription en grec des propos tenus en araméen, sous les embellissements des rédacteurs, sous leur exégèse allégorique, il convient de découvrir l'ipsissima vox de Jésus. C'est la filière qu'ont tâché de suivre C. H. Dodd dans *The Parabols of the Kingdom* (1936) et Joachim Jeremias dans *Die Gleichnisse Jesu* (1962).



Le lecteur se demandera pourquoi je me suis référé, dans le cours de cet ouvrage, de préférence aux travaux des exégètes catholiques et protestants plutôt qu'à ceux des exégètes indépendants. La raison en est simple. Tout d'abord ces travaux sont remarquables et ils sont d'autant plus probants qu'ils émanent de croyants qui professent un préjugé favorable pour l'enseignement traditionnel reçu dans leur Eglise. Beaucoup s'étonneront des résultats de ces travaux, parce que ces derniers sont ignorés du grand public. Ils figurent, non dans des ouvrages d'édification à l'usage des fidèles, mais dans des publications savantes à l'usage des érudits. Le désaccord entre les conclusions qui s'en déduisent et les exigences canoniques de la foi pose un problème qu'il nous appartient incidemment de poser, non de résoudre.

Etant donné le public que je désirais atteindre, je n'ai pas voulu faire étalage d'un appareil critique développé qui eût détourné maints lecteurs. Je ne puis toutefois m'empêcher de témoigner combien je suis redevable aux exégètes catholiques et protestants sans lesquels ce livre n'eût pu être écrit. Je citerai, en tout premier lieu, les travaux de Pierre Benoit, J. Bonsirven, Lucien Cerfaux, Jean Daniélou, C. H. Dodd, A. Feuillet, Joachim Jeremias, R. Fuller, Pierre Prigent, John A. T. Robinson, Krister Stendhal, Etienne Trocmé. Leur contribution scientifique est d'autant plus méritoire que les présupposés théologiques limitaient évidemment la liberté de leurs conclusions, en dépit du feu vert donné aux catholiques par l'encyclique Divino afflante Spiritu.

Pour ne pas alourdir mon texte, j'ai relégué en appendice des questions qui méritaient discussion et j'ai réduit la bibliographie aux travaux essentiels sur lesquels je me suis appuyé.

Je tiens à remercier MM. J. Torris et J. Goffinet qui ont bien voulu lire mon manuscrit et m'ont fait de très utiles suggestions.

TABLE DES SIGLES
des livres de l'Ancien Testament
et du Nouveau Testament

<i>Ac.</i>	Actes des Apôtres.
<i>Ap.</i>	Apocalypse.
<i>Col.</i>	Epître aux Colossiens.
<i>I Cor.</i>	Première Epître aux Corinthiens.
<i>II Cor.</i>	Deuxième Epître aux Corinthiens.
<i>Dn.</i>	Daniel.
<i>Dt.</i>	Deutéronome.
<i>Eph.</i>	Epître aux Ephésiens.
<i>Ex.</i>	Exode.
<i>Ez.</i>	Ezéchiél.
<i>Gal.</i>	Epître aux Galates.
<i>Gn.</i>	Genèse.
<i>Hab.</i>	Habacuc.
<i>He.</i>	Epître aux Hébreux.
<i>Is.</i>	Isaïe.
<i>Jc.</i>	Epître de Jacques.
<i>Jn</i>	Evangile selon Jean.
<i>I Jn</i>	Première Epître de Jean.
<i>II Jn</i>	Deuxième Epître de Jean.
<i>Jr.</i>	Jérémie.
<i>Lev.</i>	Lévitique.
<i>Lc</i>	Evangile selon Luc.
<i>Ma.</i>	Malachie.

16 LA GENÈSE DES DOGMES CHRÉTIENS

<i>Mc</i>	Evangile selon Marc.
<i>Mt.</i>	Evangile selon Matthieu.
<i>Os.</i>	Osée.
<i>Ph.</i>	Epître aux Philippiens.
<i>I Pe.</i>	Première Epître de Pierre.
<i>II Pe.</i>	Deuxième Epître de Pierre.
<i>Ps.</i>	Psaumes.
<i>Rm.</i>	Epître aux Romains.
<i>II Sam.</i>	Deuxième Livre de Samuel.
<i>I Ti.</i>	Deuxième Epître à Timothée.
<i>II Ti.</i>	Première Epître à Timothée.
<i>Tit.</i>	Epître à Tite.

PREMIÈRE PARTIE

LA FOI PRIMITIVE

CHAPITRE PREMIER

LA MÉTHODE

TOUT lecteur non prévenu, qui lit les écrits du Nouveau Testament comme ceux de n'importe quel historien profane de l'Antiquité, se trouve confronté à une série de contradictions, d'incohérences que les Synopses, même au prix d'un savant découpage de textes, parviennent mal à dissimuler. Tantôt Jésus est représenté comme un homme, premier-né de Joseph et de Marie dont les frères et les sœurs sont bien connus de ses concitoyens, tantôt il est représenté comme un être divin préexistant, surnaturellement incarné ; tantôt Jésus apparaît aux yeux des foules comme un Messie politique dont on attend « la délivrance d'Israël », tantôt il apparaît comme « le serviteur de Yahvé » qui a pris sur lui les péchés du monde pour nous réconcilier avec Dieu, en effaçant par son sacrifice expiatoire la faute du premier homme ; tantôt il fait figure de Messie céleste qui viendra sur la nuée pour juger tous les hommes, tantôt il fait figure de docteur qui nous révèle le Père céleste et les conditions du salut. Tantôt la Bonne Nouvelle s'adresse uniquement aux Juifs ; tantôt, ceux-ci étant déboutés par suite de leur incrédulité, elle s'adresse de préférence aux Gentils devenus, une fois convertis, les héritiers de la Promesse et constituant le « véritable Israël ». Tantôt la Bonne Nouvelle est l'annonce de « la libération d'Israël » et de « la restauration de la royauté » ; tantôt elle est celle de la résurrection de Jésus, gage de la nôtre et de notre réconciliation avec Dieu ; tantôt elle consiste dans la révélation du Père

céleste par son Fils incarné et la faculté de devenir enfants de Dieu pour ceux qui croient en son nom. Les récits du procès, de la Passion de Jésus, de sa Résurrection, de son Ascension, des rôles respectifs de Pierre et de Paul fourmillent de contradictions ¹.

Pour rendre compte de ces divergences, les exégètes actuels sont unanimes. Elles sont dues à des remaniements, à des interpolations, à des couches rédactionnelles successives qui correspondent au développement de la croyance, aux besoins de la catéchèse, aux gloses des commentateurs, aux tentatives d'harmonisation d'où résulte, comme l'écrit saint Jérôme, que « chez nous tout est mélangé ; qu'il y a chez Marc bien du Luc et du Matthieu ; chez Matthieu bien du Luc et du Jean, et ainsi de suite ». L'idée de la retouche des textes, de leurs transformations successives doit être substituée aux vieilles discussions d'authenticité. Le texte n'est pas quelque chose de fixe, qu'il faut tenir pour authentique ou apocryphe, admettre ou rejeter en bloc. C'est un corps vivant qui se métamorphose sans cesse suivant les circonstances et les époques. Nous sommes en face de lui comme en face d'un terrain dont il s'agit de différencier et de dater les diverses strates géologiques.

Pour discerner les couches rédactionnelles correspondant aux croyances les plus archaïques, la méthode est toute tracée. Il faut considérer comme l'expression des croyances primitives tout ce qui ne peut s'intégrer à aucun système théologique concevable et a toujours mis les exégètes orthodoxes sur les dents. Tel est, par exemple, le thème de l'hostilité de la famille de Jésus à son encontre et le peu de cas que Jésus fait d'elle en retour ; telles sont les deux généalogies davidiques par Joseph ; telle est l'expression de « premier-né » appliquée à Jésus, l'énumération de ses frères, la présence de ses sœurs, le rôle joué dans la première communauté de Jérusalem par Jacques « le frère du Seigneur » ; telle est l'annonce de la

1. Voir : *Appendice A*.

Parousie « avant que cette génération ne passe » ; telle est la consigne donnée aux Apôtres : « Ne prenez pas le chemin des Gentils » (*Mt.* 10, 5) qui est inconciliable avec cette autre : « Allez par le monde entier, proclamez la Bonne Nouvelle par le monde entier » (*Mt.* 16, 15). Tels sont encore l'incompréhension des disciples à l'annonce par Jésus de sa Passion, leur débandade lors de son arrestation, leur scepticisme à la nouvelle de sa résurrection.

Si l'on applique cette méthode, on discerne comme archaïques les croyances suivantes :

1. Marc, les Actes des Apôtres, saint Paul dans les Epîtres considérées comme authentiques ignorent la naissance miraculeuse de Jésus. Jésus est le fils de Joseph, charpentier de son état, dont on connaît la mère, les quatre frères et les sœurs. C'est un homme comme les autres, mais accrédité par Dieu par les guérisons et les miracles qu'il fait en son nom.

2. Jésus est considéré par ses disciples et les foules qui le suivent comme le Messie, annoncé par les Ecritures, qui doit procurer « la libération d'Israël » et « la restauration du royaume ».

3. Jésus est considéré par les autorités sacerdotales et par les Romains comme un agitateur politique assimilable aux zélotes. Il est arrêté et crucifié en tant que tel.

4. Les Apôtres ne s'attendaient pas à son arrestation et à sa mise à mort, pas plus qu'à sa résurrection. Les pèlerins d'Emmaüs exprimaient fort bien l'idée qu'ils se faisaient de Jésus : « Nous espérions que c'était lui qui délivrerait Israël. »

5. Les apparitions dont les Onze, selon le dessein de Dieu, sont gratifiés leur ouvrent l'esprit. Ils comprennent *par les Ecritures* que le Messie, dont Yahvé avait fait la promesse à Moïse, devait apparaître sous une forme humiliée et souffrante comme le « Serviteur de Yahvé » d'Isaïe, puis sous une forme glorieuse et triomphante comme « le Fils de l'Homme » assis à la droite du Père des Apocalypses de Daniel et d'Hénoch. C'est la théorie de la double Parousie sur laquelle buteront les juifs orthodoxes qui n'admettent qu'une seule Parousie, contes-

tant le caractère messianique des citations, tirées pour la plupart des *Septante*, que les chrétiens considèrent comme prophétiques.

6. La première justification du « mystère de la croix » consiste dans la nécessité de vérifier les Ecritures. Paul ajoute une nouvelle interprétation : la crucifixion est le sacrifice expiatoire offert à Dieu par Jésus pour effacer les effets de la désobéissance du premier homme, qui a « introduit le péché et la mort ». Jésus, de Messie politique dont on attendait « la libération d'Israël », devient le Sauveur de l'humanité qui nous réconcilie avec Dieu. De là dérivent les dogmes de la Chute et de la Rédemption.

7. L'interprétation paulinienne implique la justification par la foi comme moyen de salut substitué à l'observance de la Loi, l'ouverture aux Gentils libérés des observances mosaïques, la gratuité de la grâce divine qui choisit discrétionnairement les élus. Elle transforme les croyances d'une secte juive, celle des judéo-chrétiens de la première communauté de Jérusalem, en une religion de salut universelle.

8. La nécessité d'harmoniser les citations de l'Ecriture considérées comme messianiques, en particulier celles du « Serviteur de Yahvé », l'homme de douleur, avec celles du « Fils de l'homme », être divin préexistant, conduit, au travers d'une série de tentatives plus ou moins avortées en vue de concilier le caractère humain et le caractère divin de Jésus au dogme très élaboré de l'union hypostatique de deux natures en Jésus-Christ et de l'Incarnation. C'est ainsi que les dogmes fondamentaux de la Chute, de l'Incarnation, de la Rédemption, la christologie du symbole de Nicée, la sotériologie de Paul, la mariologie apparaissent comme les retombées théologiques des citations bibliques interprétées comme messianiques pour sauver l'espérance des premiers disciples de Jésus et transformer un échec évident en victoire éclatante.

CHAPITRE II

L'ATTENTE MESSIANIQUE

LES origines du christianisme sont incompréhensibles si on ne les situe pas dans le grand mouvement d'espérance et d'exaltation nationale qu'on appelle le messianisme.

Le messianisme est le corollaire de l'Alliance passée par Yahvé au temps d'Abraham, puis de Moïse, avec le peuple élu. Cette Alliance comportait des obligations réciproques : Yahvé se devait de protéger son peuple contre ses ennemis du Sud, du Nord et de l'Est ; son peuple lui devait en retour fidélité en ne trahissant pas sa Loi.

Le respect de ces obligations réciproques ne se posa pas au temps de la conquête appelée les « guerres de Yahvé ». Il en fut autrement lorsque Israël commença à être opprimé par l'Edomite, l'Egyptien, le Chaldéen, l'Assyrien. Le problème surgit de concilier les promesses du Dieu d'Israël avec les tribulations de son peuple qui n'avait guère lieu de se féliciter d'être élu. Il se posa avec une acuité d'autant plus instante que l'oppression était plus grande et le scandale plus éclatant. Il aboutit à une mise en demeure à l'adresse de Yahvé d'avoir à se justifier et d'agir en conséquence, car il n'était pas concevable que le Très-Haut puisse trahir sa promesse. *Michée* 7, 20 l'atteste : « Tu feras voir à Jacob ta fidélité, à Abraham la prédilection que tu as jurée à nos pères dès les temps anciens. »

La première solution donnée par *Amos*, *Isaïe*, *Sophonie* fut la suivante : Israël est persécuté en raison de ses apostasies

et le « jour de Yahvé » est le jour du châtement d'Israël. Les rédacteurs deutéronomistes eurent beau réviser l'histoire d'Israël, intervertissant les événements, les complétant, les remodelant de façon à justifier Dieu¹ ; ces subterfuges ne furent plus de mise lors de la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor et de la déportation de l'élite de la nation sur les rives de l'Euphrate. Les chants du Serviteur dans le Deutéro-Isaïe montrent que le châtement cette fois a dépassé la mesure. Le jour de Yahvé cesse d'être celui de la punition d'Israël pour devenir celui de la vengeance contre les nations dont le Très-Haut ne s'est servi que comme du fléau de son ressentiment. L'honneur de son nom exige la restauration du peuple élu et l'abaissement des autres nations demeurées idolâtres, soit sous la forme de leur conversion, soit sous celle de leur extermination. Le jour de Yahvé devient celui où il réalisera ses promesses, en rangeant définitivement les nations sous le sceptre d'Israël.

L'attente de ce jour prit des formes variées suivant les époques, les classes sociales, les différentes sectes juives.

La plus populaire reprend les vieilles prophéties, telles qu'on les trouve chez *Amos* (9, 8, 11-12) : « Oracle de Yahvé : j'exterminerai le royaume pécheur de dessus la terre, mais je ne détruirai pas entièrement la maison de Jacob... Je relèverai la maison branlante de David, j'en réparerai les brèches, j'en relèverai les ruines, je la rebâtirai telle qu'aux jours d'autrefois, afin qu'elle récupère ce qui reste d'Edom et toutes les nations qui m'ont appartenu. » Le châtement ayant eu lieu, vient l'heure de la restauration.

Ayant vécu sous un régime monarchique, le populaire n'imaginait la restauration attendue que sous la forme d'un roi victorieux qui libérerait Israël et ferait régner la justice et la paix dans le royaume de David rétabli. Comme la royauté était conférée par une onction avec de l'huile d'olive, le roi

1. Adolphe LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris, 1950, pp. 376-397.

d'Israël s'appelait l' « Oint » de Yahvé, le *Messie* (en hébreu *Masiah*, participe du verbe *macho* qui veut dire *oindre* et correspond au grec *χρίστος*, Christ) : (*I Reg.* 9, 16 ; 15, 1, 17 ; *Ps.* 18, 51 ; 20, 7 ; 89, 39, 52 ; *Lam.* 4, 20 ; *Hab.* 3, 3.) Ce terme ne comportait aucune connotation religieuse. C'est ainsi qu'*Isaïe* (45, 1) l'applique à un souverain païen, à Cyrus : « Ainsi parle Yahvé à son Messie, Cyrus », parce que Cyrus a libéré le peuple juif de la captivité de Babylone. Tertullien évoque « ceux qui disaient qu'Hérode le Grand était Messie » (*De Praes. adv. haer.*, 45), ce que confirme Jérôme, rappelant que « les Hérodiens recevaient le roi Hérode comme le Christ » (*Dial. cum Lucifer*, 23). Flavius Joseph, se basant sur un oracle ambigu, désignait l'empereur Vespasien comme Messie (*B. J.* 6, 5)¹. Lors du soulèvement de Bar Kochba, le grand rabbin R. 'Aqiba n'hésita pas à proclamer que ce dernier était le Messie attendu depuis si longtemps. Dans sa longue épître : « A la communauté des Juifs » l'empereur Julien se proposa de jouer le rôle d'un nouveau Cyrus en reconstruisant le Temple : dès lors, pourquoi ne serait-il pas salué, lui aussi, par un autre Isaïe, comme l' « Oint » du Seigneur ?

Le roi dans l'Ancien Testament est souvent appelé « fils de Dieu ». Ce terme est pris dans un sens purement adoptionniste. Tantôt, au pluriel, cette dénomination désigne les enfants d'Israël : « Vous êtes les enfants de Yahvé, votre Dieu » (*Deut.* 14, 1). Tantôt, au singulier, elle désigne le peuple juif : « Tu diras au Pharaon : ainsi parle Yahvé : Israël est mon fils, mon premier-né » (*Ex.* 4, 22) ; « Le nombre des enfants d'Israël sera comme le sable de la mer... et au lieu où on leur avait dit : « Vous n'êtes pas mon peuple », on leur dira : « Fils de Dieu vivant ! » (*Os.* 2, 1). Cette adoption du « peuple élu » s'applique par excellence à David : « Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils » (*II Sam.* 7, 14). Dans le *Psaume* 2, il est question d'un « Oint », c'est-à-dire d'un roi, établi par Yahvé sur la montagne de Sion, contre lequel se

1. Prophétie analogue chez Tacite, *Hist.* 13 et Suétone, *Vespasien*, 4.

sont liguées les puissances de la terre ; mais Yahvé a ruiné leur entreprise, il a consolidé le trône de son protégé et il l'a même sacré son fils en lui disant : « Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui. »

Le royaume de Juda fut toujours considéré comme plus yahviste que celui d'Israël qui s'était fondé sur l'alliance avec Tyr et l'adoration de Baal. Aussi le Messie attendu était considéré comme un descendant du plus grand roi de Juda, de David, né à Bethléem. Alors que Téglaath Phalasar vient d'incorporer Damas et la Galilée à l'Assyrie, *Isaïe* souhaite qu'un nouveau-né de la lignée de David recouvre les territoires perdus et rétablisse le droit et la justice. Il annonce « une pousse sortie de l'arbre de Jessé » (11, 1) qui ne tardera pas à se manifester, « car déjà un enfant nous est donné, un fils octroyé sur les épaules duquel reposera l'empire, conseiller merveilleux, Dieu fort, Père à jamais, Prince de la paix, pour accroître l'empire dans une paix sans fin pour le trône de David et sa royauté » (9, 5, 6). *Michée* (5, 1, 3) s'écrie : « De toi, Bethléem Ephrata sortira... celui qui doit être souverain en Israël... établira sa royauté jusqu'aux extrémités de la terre. » *Jérémie* (23, 5) prophétise : « Oracle de Yahvé : je susciterai à David un germe juste. Il régnera en roi sage et pratiquera le droit et la justice dans tout le pays ». De même *Ezéchiel* (34, 23) : « Je leur susciterai un seul pasteur, et il les paîtra, mon serviteur David. » Dans les *Psaumes de Salomon*, composés presque immédiatement après la mort de Pompée en 45 av. J.-C., on voit que la plupart des Pharisiens pensaient que le Messie devrait être « fils de David », évinçant ainsi la maison royale des Asmonéens, qui était de la race d'Aaron.

A cette conception populaire d'un Messie terrestre se juxtapose chez certains Voyants d'Israël la notion eschatologique d'un Messie céleste. Lors de l'exil de Babylone, sans roi ni armée, il était exclu d'imaginer une victoire sur les Assyriens. Seule une intervention surnaturelle était concevable. C'est alors que prend naissance un genre littéraire, celui des Apo-

calypses. Pour dépister la surveillance ombrageuse des maîtres dont, par avance, on célèbre la déroute, on dissimule l'espérance messianique sous le voile des pseudonymies et des allégories. Sous l'influence des mythes babyloniens et du dualisme iranien qui représente le monde comme le combat d'un Dieu bon et d'un Dieu mauvais assimilé par les juifs à Satan, à Bélial, le jour de Yahvé prend des dimensions cosmiques. Il ne s'agit plus de la victoire d'Israël sur les nations idolâtres dans une région limitée de la terre. Il s'agit d'une transformation totale de la figure de ce monde, d'une palingénésie suivie d'un jugement universel où les morts ressuscités et les vivants seront traités suivant leur dû et où les justes vivront dans la paix et la justice au milieu d'une nature exubérante. L'agent de cet avènement apocalyptique sera un personnage céleste, une sorte de fidéi-commis du Très-Haut, auquel les *Apocalypses* de *Daniel*, d'*Hénoch* donnent les noms de « Fils de l'Homme », d'« Elu », et le *Livre de Baruch* de « Messie ».

Ces visions apocalyptiques s'accompagnaient d'une croyance nouvelle, celle en la résurrection des morts, d'abord réservée aux martyrs d'Israël dus aux persécutions d'Antiochus Epiphane, — in resurrectionem justorum (*II Macch.* 7, 14) —, puis étendue progressivement à tous les hommes en vue d'un jugement universel qui départagera « ceux-ci pour la vie éternelle, ceux-là pour l'opprobre, pour l'ignominie éternelle » (*Dan.* 12, 2). L'Hénoch éthiopien se plaît à décrire les joies réservées aux justes et aux humbles : « Alors ils se réjouiront dans l'allégresse et ils exulteront... et ils vivront d'une longue vie sur terre comme ont vécu leurs pères, et la souffrance, les tourments et les châtiments ne les atteindront pas » (*Hen.* 25, 6). Cette croyance en la rétribution posthume se substituait à la vieille doctrine qui admettait que le juste est récompensé en cette vie, ou à l'article de la mort, ou dans sa descendance. Lors du soulèvement des Macchabées, des héros périrent sans laisser de descendance. Ezéchiel avait répudié la justice collective récompensant ou punissant les fils pour les actes

de leurs pères. La résurrection suivie d'un jugement où chacun est jugé d'après ses actions personnelles, devenait l'impératif catégorique de la réconciliation finale de la vertu et du bonheur. Dans l'esprit des visionnaires, la félicité réservée aux justes ne se dissociait pas de l'âge d'or promis *in fine* au peuple élu par les Prophètes en vertu de la Promesse faite aux Patriarches et à Moïse.

A l'heure où Jésus de Nazareth commence son ministère public, le peuple juif attendait un roi victorieux qui le libérerait du joug détesté des Romains et rétablirait le Royaume d'Israël. Certains escomptaient un Messie eschatologique, accompagné d'une catastrophe cosmique d'où sortirait un ordre nouveau. La notion populaire du Messie national se matérialisait dans l'image d'un roi davidique faisant son entrée à Jérusalem sur un âne, conformément à une prophétie de Zacharie. La notion apocalyptique se matérialisait dans l'image d'un être céleste, le Fils de l'Homme, descendant du ciel sur les nuées avec des cohortes d'anges pour le grand règlement de comptes.

Dans les Synoptiques, ces deux christologies s'imbriquent l'une dans l'autre. Quand Jésus se proclame Messie après beaucoup de réticences, ses disciples l'entendent dans le sens national d'un roi des Juifs libérateur. Lorsque Jésus parle du « Fils de l'Homme » venant sur la nuée pour juger les vivants et les morts, il s'agit du Messie eschatologique. Entre lui et ses disciples, à en croire les Synoptiques, tout se passe comme s'il y avait un perpétuel malentendu. L'arrestation et la passion de Jésus infligeront à la conception populaire un cruel démenti. La croyance en la résurrection sauvera la crédibilité de la conception eschatologique. Nous verrons comment la théorie de la double Parousie s'efforcera de concilier l'échec de Jésus en tant que roi des Juifs avec son identification au Fils de l'Homme. En dépit de cette profonde ambiguïté, au moment où intervient Jésus, le peuple juif était « en attente ».

CHAPITRE III

L'ATTENTE RÉALISÉE : JÉSUS EST VRAIMENT CELUI QUI DOIT VENIR

AL'ÉPOQUE de Jésus, on attendait un Roi-Messie qui devait libérer Israël du joug détesté des Romains et établir sa judicature dans la justice et dans la paix sur les douze tribus d'Israël.

Cette croyance s'exprimait en termes magnifiques dans l'apocryphe appelé les *Psaumes de Salomon*, qui fut composé en Palestine et probablement à Jérusalem autour de 40 av. J.-C., par un pharisien qui exprime sa douleur et son indignation en présence du *Saint des saints* profané par Pompée :

*Tu as choisi, Seigneur, David comme roi d'Israël
Et tu lui as juré au sujet de sa postérité, pour l'éternité,
que sa maison royale ne s'éteindrait pas devant toi.*

*Mais, à cause de nos péchés, les pécheurs
se sont dressés contre nous.*

Ils nous ont assaillis et expulsés.

*Eux, à qui tu n'as rien promis, ils ont tout pris de force,
Et ils n'ont pas glorifié ton nom digne de tout honneur.
Ils ont fastueusement établi pour eux la Royauté
en récompense de leur élévation ;*

*Ils ont dépouillé le trône de David
avec l'orgueil de le remplacer.*

*Mais toi, ô Dieu, tu les renverseras,
Tu enlèveras leur prospérité de la terre*

Vois, Seigneur, et suscite-leur un roi, fils de David,

*au temps que tu auras choisi
pour qu'il règne sur Israël, ton serviteur.
Et ceins-le de la force, pour briser les princes injustes.*

*Qu'il purifie Jérusalem des païens qui la foulent
Que Dieu purifie Israël pour le jour de sa miséricorde, pleine de
bénédiction,*

*Pour le jour de son choix où il suscitera son Christ.
Heureux ceux qui vivront ces jours-là pour contempler
les bienfaits du Seigneur qu'il procurera à la génération à venir
sous le sceptre du Christ du Seigneur, dans la crainte de Dieu.*

(Ps. Sol. 17, 5-8 ; 23, 33 ; 18, 6-8.)

Telle est l'image populaire du Messie que l'on retrouve chez les Synoptiques dans l'Annonciation où l'ange Gabriel annonce à Marie la naissance d'un fils auquel le Seigneur Dieu « donnera le trône de David, son père, et qui régnera sur la maison de Jacob à jamais » (Lc 1, 32-33) ; dans le *Magnificat* : « Car le Tout-Puissant a porté secours à Israël, se souvenant de sa miséricorde, ainsi qu'il l'avait promis à nos pères, en faveur d'Abraham et de sa descendance à jamais (1, 54-55) ; dans le *Benedictus* : « Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël de ce qu'il a visité et délivré son peuple et nous a suscité une puissance de salut dans la maison de David son serviteur... pour nous sauver de nos ennemis » (1, 68-69, 71) ; dans la prophétie de Siméon qui « attendait la consolation d'Israël » (2, 25) ; chez les Mages qui interrogent : « Où est le roi des Juifs qui vient de naître ? » (Mt. 2, 2). De même que Cyrus avait délivré les Israélites du joug des Assyriens, les Macchabées du joug des Séleucides, le roi messianique attendu les délivrerait du joug des Romains.

Une autre conception, nullement exclusive de la première, considérerait le Messie attendu comme un prophète annonçant l'imminence du règne direct de Dieu sur son peuple et sur les nations. Yahvé avait promis à Moïse, sur le mont Horeb, qu'il susciterait du milieu de ses frères un prophète semblable à lui ; qu'il mettrait ses paroles dans sa bouche et que celui-ci

dirait tout ce que Yahvé lui commanderait (*Dt.* 18, 15). Certains considéraient qu'il n'y avait qu'un seul prophète qui, depuis Adam, s'était incarné dans les Patriarches : Hénoch, Noé, Abraham, Isaac, Moïse et qui se manifesterait, quand les temps seraient révolus, soit sous la forme de Moïse, soit sous la forme d'Elie, soit sous la forme d'Hénoch¹.

Avant tout, le retour d'Elie était ardemment attendu. Dans *Malachie* (3, 23) ainsi que dans le *Siracide* (48, 10-11), Elie est identifié avec le messager qui préparera la voie à Yahvé, d'où la question posée à Jean-Baptiste par les prêtres et les lévistes envoyés de Jérusalem : « Quoi donc : Es-tu Elie ? » (*Jn* 1, 21).

C'est dans cette constellation de croyances fondées sur la tradition qu'il faut comprendre les Synoptiques. Ceux-ci ont, avant tout, pour but de répondre à la question anxieuse que posaient à Jésus les disciples de Jean-Baptiste : « Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre ? » (*Mt.* 11, 3). Oui, répondent les Synoptiques, Jésus de Nazareth est bien vraiment l'ἐρχόμενος, *celui qui doit venir*, celui dont il est parlé dans la Loi de Moïse et dans les Prophètes, le Messie qui doit procurer la délivrance d'Israël, et Jean-Baptiste est « cet Elie qui doit venir » (11, 14) pour préparer les voies du Seigneur.

Lorsque Jésus rentre dans la vie publique, prêchant dans les synagogues, dans les villes, en pleine campagne, dans le désert, la foule s'interroge à son sujet. Les avis sont partagés. A la fête des Tabernacles, à Jérusalem, « les uns disaient : c'est un homme de bien. — Non, disaient les autres, il séduit la foule » (*Jn* 7, 12). Les uns s'interrogeaient : « Le Christ, quand il viendra, fera-t-il plus de miracles que n'en a fait celui-ci ? » (*Jn* 7, 31-32). D'autres butaient contre cette objection, qui montre qu'ils ne savaient rien de la prétendue naissance miraculeuse à Bethléem : « Le Christ peut-il venir de

1. Oscar CULLMANN, *Le Problème littéraire et historique du Roman pseudo-clémentin*, pp. 184, 207, 208.

Galilée ? L'Ecriture ne dit-elle pas que c'est de la descendance de David et du bourg de Bethléem que le Christ doit venir ? » (*Jn* 2, 41-42). Certains opinaient : « C'est Jean-Baptiste ressuscité d'entre les morts ; c'est Elie, c'est un Prophète comme les autres prophètes » (*Mc* 6, 16-17). Demandant à ses apôtres ce qu'on pense de lui, ceux-ci répondent à Jésus : « Pour les uns, il est Jean-Baptiste, pour les autres Elie ; pour d'autres encore Jérémie ou quelqu'un des prophètes » (*Mt.* 16, 13 ; *Mc* 8, 27-30 ; *Lc* 9, 18-21). C'est la même réponse qu'on fait à Hérode, lorsque, entendant parler de Jésus, il interroge sur ce qu'il est (*Mc* 6, 14 sq. ; *Lc* 9, 8). Après le miracle de Naïn, les gens déclarent : « Un grand Prophète est ressuscité parmi nous » (*Lc* 7, 6). Après le miracle de la multiplication des pains, les cinq mille hommes qui ont suivi Jésus proclament : « C'est vraiment le prophète qui doit venir dans le monde. » Se rendant compte « qu'ils allaient venir pour le faire roi », Jésus s'enfuit dans la montagne (*Jn* 6, 15). Les pèlerins d'Emmaüs parlent de Jésus « qui s'était montré un prophète puissant en œuvres et paroles devant Dieu et devant le peuple » (*Lc* 24, 19). Les Actes citent à deux reprises les prédictions du *Deutéronome* sur la venue du « prophète semblable à Moïse » (*Ac.* 3, 22 ; 7, 37). Ce prophète, la foule finira par l'identifier au Roi-Messie qui doit procurer la délivrance d'Israël. Le dimanche des Rameaux, lors de son entrée solennelle dans la Ville Sainte, la multitude qui le précède et qui le suit l'acclame aux cris de « Hosanna, Fils de David ! Béni celui qui vient au nom du Seigneur ! le roi d'Israël ! » (*Mt.* 21, 9 ; *Mc* 11, 9 ; *Jn* 12, 13).

Les Apôtres ne pensent pas autrement que la foule. Sur le chemin de Césarée, quand, à la question posée par Jésus : « Qui suis-je ? », Simon-Pierre répond : « Tu es le Christ » (*Mc* 8, 29 ; *Mt.* 16, 16 ; *Lc* 9, 18-21), il l'entend à la façon du populaire, comme le roi messianique qui doit procurer la délivrance d'Israël. C'est ce que déclarent les pèlerins d'Emmaüs : « Nous espérions, nous, que c'était lui qui délivrerait Israël » (*Lc* 24, 21). C'est également ce que prouve la pre-

mière question des Apôtres à Jésus après sa résurrection : « Seigneur, est-ce maintenant le temps où tu vas restaurer la royauté en Israël ? » (*Ac. 1, 6*).

Il semble que Jésus n'ait pas eu une autre conception que celle de la foule et de ses disciples. La Bonne Nouvelle qu'il annonce dans les synagogues, dans les bourgades et dans les villes ne s'adresse qu'au peuple d'Israël. Il envoie ses douze Apôtres en mission avec la recommandation suivante : « Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville des Samaritains ; allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël » (*Mt. 10, 5-6*). A la Chananéenne qui l'implore pour la guérison de sa fille, il déclare à ses disciples : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues » et comme la femme insiste : « Il ne sied pas de prendre le pain des enfants pour le jeter aux petits chiens » (*Mt. 15, 24, 26*), par quoi il désigne les Gentils. L'instauration du Royaume de Dieu est imminente : « En vérité, je vous le dis : cette génération ne passera pas avant que toutes ces choses soient arrivées » (*Mt. 24, 34 ; Mc 13, 30 ; Lc 21, 32*) ; « En vérité, je vous le dis : il en est de présents ici même qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Royaume de Dieu » (*Mc 9, 1 ; Lc 9, 27 ; Mt. 16, 28*). La Bonne Nouvelle consiste dans la délivrance du peuple d'Israël sous la judicature de Jésus et de ses apôtres : « Vous mangerez et boirez à ma table en mon Royaume et vous siégerez sur des trônes, pour juger les douze tribus d'Israël » (*Lc 22, 30 ; cf. Mt. 19, 28*).

*
**

Si la foule est parfois divisée au sujet de Jésus, une chose est certaine : il n'est jamais question pour elle, ainsi que pour les disciples, d'un Messie céleste, descendu sur terre, comme le Verbe incarné de l'évangile johannique. Le terme « Fils de Dieu » ne doit pas faire illusion. Cette application, comme nous l'avons vu, est couramment employée dans l'Ancien Testament dans un sens purement adoptianiste et fait partie de la

titulature des rois d'Israël. A l'époque où vit Jésus, l'idée d'une filiation divine, mettant en contestation l'unité de Dieu, était inconcevable chez les Juifs. « Le Messie que nous attendons doit être un homme parmi les hommes », dira Tryphon à Justin. Jésus n'est pas un être céleste pour les foules galiléennes qui le suivent. C'est un charpentier de Nazareth, fils de Joseph, dont la mère, les frères, Jacques, Joseph, Jude, Simon, et les sœurs sont bien connus de leurs concitoyens (*Mc* 6, 3 ; *Mt.* 13, 55-56 ; *Jn* 6, 42). A un homme qui l'appelle bon, Jésus réplique : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Dieu seul est bon » (*Mc* 10, 18 ; *Lc* 17, 19).

Jésus s'adresse souvent à Dieu comme à son Père : *Abba*. Ce terme araméen, lui non plus, ne doit pas faire illusion. Dans l'Ancien Testament, Yahvé est appelé Père en tant que créateur de tout le genre humain (*Deut.* 32, 6 ; *Mal.* 2, 10) ; mais sa paternité prend le sens d'une élection quand il s'agit d'Israël. Israël est le premier-né de Dieu, élu entre tous les peuples (*Deut.* 14, 1 sqq.). Certes, Israël répond à l'amour paternel de Dieu par une constante ingratitude comme ne cessent de le proclamer les Prophètes ; mais, lorsque Israël se repent, Dieu lui accorde son pardon, « car je suis un père pour Israël et Ephraïm est mon premier-né » (*Jer.* 31, 9). Dans le judaïsme palestinien, « Dieu est à plusieurs reprises appelé Père par chaque Israélite en particulier et l'on s'adresse à lui dans les prières liturgiques : *abbidou*, *malkeme* — notre Père, notre Roi¹ ». Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que Jésus se soit adressé à Dieu comme à son Père, en se servant du mot araméen *Abba*. Deux épîtres de Paul (*Rm.* 8, 15 ; *Gal.* 4, 6) nous apprennent que les communautés chrétiennes, pauliniennes ou non, s'écriaient : *Abba ! Père* : « Tous ceux qu'anime l'esprit de Dieu sont fils de Dieu. » La façon de prier, le *Pater* que Jésus enseigne à ses disciples (*Mt.* 6, 9-3 ; *Lc* 11, 2-4) montre bien que Jésus ne s'approprie pas l'appellation

1. J. JEREMIAS, *Le message central du Nouveau Testament*, Paris, 1966, p. 14.

de « Père » qui est le bien propre de tous les fidèles. Cela n'implique nullement l'idée johannique d'une filiation divine surnaturelle.

Que Jésus, qui se sert du terme familial *Abba*, se soit senti dans un état de particulière intimité et de confiance avec le Père céleste, que cette confiance soit totale, l'évangile de Jean l'exprime bien à propos de la résurrection de Lazare. Jésus invoque son père : « Père, je te rends grâces de m'avoir exaucé. Je savais bien que tu m'exauces toujours, mais c'est pour tous ces hommes qui m'entourent que je parle, afin qu'ils croient que tu m'as envoyé » (*Jn 11, 41-42*). C'est cette confiance qui lui fait affronter les périls que sa prédication et les imprudences de ses disciples pouvaient lui susciter à Jérusalem de la part des autorités sacerdotales et romaines. Le cri de désespéré qu'il adresse à son Père sur la croix est le cri d'une confiance tragiquement déçue.

L'expression « Fils de l'Homme » a une tout autre portée. Elle se réfère au Messie eschatologique des Apocalypses de Daniel et d'Hénoch. Elle désigne un être céleste siégeant à côté du Très-Haut, appelé à juger les vivants et les morts quand les temps seront accomplis. Telle est la vision de *Daniel* (7, 13-14) : « Je contemplais dans les visions de la nuit, et voici que sur les nuées du ciel vint comme un Fils d'Homme. Il s'avança jusqu'à l'Ancien et fut conduit en sa présence. A lui furent conféré empire, honneur et royaume, et tous les peuples, nations et langues le servirent. Son empire est un empire qui ne passera pas et son royaume ne sera pas détruit. » Dans le *Livre des Paraboles*, Hénoch demande à l'Ange quel est cet être dont la figure a l'apparence d'un homme qui se trouve auprès de la « Tête des jours » ? L'Ange répond : « C'est le Fils de l'Homme, qui possède la justice et avec lequel la justice habite... qui renversera les rois de leurs trônes et de leur pouvoir parce qu'ils ne l'ont pas glorifié et qu'ils n'ont pas confessé humblement d'où leur avait été donnée la royauté » (*Para. 46*).

Par un phénomène de rétrovision, faisant rejaillir la gloire

de Jésus ressuscité sur sa carrière terrestre, les Synoptiques, en particulier l'Évangile selon Matthieu, appliquent la désignation de « Fils de l'Homme » à Jésus, soit qu'il annonce la venue du Fils de l'Homme sur la nuée dans les discours apocalyptiques qu'on lui prête, comme s'il s'agissait d'un être distinct de lui, soit qu'il s'identifie à lui¹. Mais le Jésus historique, que l'on découvre sous les couches rédactionnelles qui l'ont magnifié, ne se prend pas pour un être céleste dont on fera un dieu, mais pour un homme inspiré par Dieu et nanti par lui d'une puissance thaumaturgique. Il est impensable que Jésus de Nazareth, né d'une femme, ait pu s'identifier avec le Fils de l'Homme d'Hénoch, préexistant à la création du Monde. Cette identification fut le résultat des controverses entre les chrétiens et leurs coreligionnaires juifs. Les premiers soutenaient que leur maître, après sa résurrection inattendue mais certifiée, était monté au ciel à la droite du Père, d'où il devait revenir pour juger les vivants et les morts. Pour faire partager leur croyance, les *Paraboles* d'Hénoch, jointes au *Psaume 110* : « Le Seigneur dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite », offraient une base scripturaire, à laquelle pouvaient se joindre des visions comme celle d'Étienne (*Ac.* 8, 56). L'incrédulité persistant, on crut bon d'attribuer à Jésus de son vivant des paroles qui ne pouvaient concerner que le Ressuscité glorifié. De là proviendrait l'insistance des évangélistes qui, quatre-vingt-une fois, représentent Jésus comme s'attribuant le titre de Fils de l'Homme, en dépit de l'étonnement de la foule qui ne comprend rien à cette appellation (*Jn* 12, 34)¹.

Une autre certitude, c'est que ni la foule ni les disciples n'ont la moindre idée que le Messie qu'ils attendent et croient avoir découvert en Jésus puisse être le Messie souffrant, humilié, supplicié que les judéo-chrétiens et Paul ont imaginé après coup, *ex eventu*, pour justifier la mort infamante de Jésus sur la croix, en en trouvant la préfiguration dans « le

1. Voir : *Appendice K.*

Serviteur de Yahvé » des Psaumes et d'Isaïe. Sur ce point, les historiens indépendants, comme les plus savants exégètes catholiques, sont unanimes. « L'idée d'un Messie souffrant paraît avoir été totalement étrangère au judaïsme des environs de l'ère chrétienne », écrit Ad. Lods¹. Le P. Lagrange, ancien directeur de l'Ecole biblique de Jérusalem, le confirme : « Si saisissant qu'ait été le tableau du Serviteur, le judaïsme n'a pas songé un seul instant à attribuer la souffrance et la mort expiatoire au Sauveur attendu². »

Ainsi, qu'il s'agisse de l'ange Gabriel, des piétistes du Temple, du vieillard Siméon, de la prophétesse Anne, des mages, des foules subjuguées, des Apôtres et disciples, des autorités sacerdotales, de l'autorité romaine et, sans doute, de Jésus lui-même d'après les traditions les plus anciennes consignées dans les Evangiles, tous ont pris la notion de Messie dans son acception nationale et traditionnelle, comme la venue d'un roi libérateur, promis par les Ecritures, qui procurerait « la délivrance d'Israël » et établirait sur les douze tribus le règne définitif de Dieu.

1. Ad. LODS, *La religion d'Israël*, p. 222.

2. M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 350. — Il faut faire une exception pour les Esséniens qui assimilèrent « le Maître de justice » persécuté au Serviteur de Yahvé. Voir chapitre IX.

CHAPITRE IV

L'ATTENTE DÉMENTIE : JÉSUS CRUCIFIÉ EN TANT QUE ZÉLOTE

LES Apôtres, les disciples qui se pressaient autour de Jésus, les foules qui le suivaient voyaient en lui le Roi-Messie promis par les Ecritures qui libérerait Israël du joug des Romains et inaugurerait le royaume de Dieu. Les autorités juives et romaines virent en lui un agitateur populaire assimilable aux résistants d'Israël, aux zélotes, ce qui provoqua son arrestation, son procès et sa mort sur la croix.

Pour comprendre cette attitude, il faut évoquer les circonstances historiques, ce que Bultmann et son école appellent le *Sitz im Leben*.

A l'origine il y a le mouvement messianique dû aux espérances déçues du peuple d'Israël.

Ceux qui étaient revenus de l'exil de Babylone, libérés par l'Oint du Seigneur, Cyrus, avaient rapporté avec eux les promesses de Jérémie et du second Isaïe : « Toutes les nations se courberaient devant Israël la face contre terre » ; « des rois seraient les pères nourriciers des Juifs ; toutes les nations lécheraient la poussière de leurs pieds » ; « leurs ennemis seraient abattus et grand serait le bonheur de leurs enfants ». Or, la réalité était tout autre. Loin que les nations fussent sujettes de la Judée, c'était la Judée qui était sujette des nations étrangères, des Grecs, puis des Romains. Certes, sous les Asmonéens, Israël avait joui d'une réelle autonomie. Sous Hérode le Grand, Israël avait bénéficié d'une autonomie théorique.

Dans son testament, celui-ci avait divisé son royaume en quatre tétrarchies. Deux en revinrent à un de ses trois fils, Archelaüs, avec le titre de roi : ce furent la Judée, la Samarie avec l'Idumée. Cet homme cruel ne régna que dix ans, de l'an 4 avant J.-C. à l'an 6 après J.-C. Sous son règne, des troubles éclatèrent qui furent réprimés d'une manière sanglante par Varus, légat de Syrie. Auguste déposa Archelaüs et fit de la Judée une province romaine, sous un procurateur, Capronius, responsable envers le légat de Syrie, Publius Sulpicius Quirinus.

La première mesure que prit Quirinus fut d'organiser un recensement de la population pour déterminer les ressources économiques et asseoir l'impôt. Pour les Juifs, la Palestine était le pays saint du peuple élu, la propriété personnelle de Yahvé, dont le temple de Jérusalem était le lieu sacré de sa résidence sur terre. Payer tribut aux autorités romaines, c'était une façon de reconnaître que l'empereur romain, et non Yahvé, était seigneur et maître du pays. C'était aux yeux des fanatiques commettre le crime d'apostasie. Déjà, sous David, un recensement avait provoqué de violentes récriminations et les menaces des prophètes (*II Sam.* 26). Le recensement de Quirinus déclencha la révolte des zélotes, qui devait aboutir à l'effroyable guerre de Judée.

Le coup d'envoi fut donné par Judas le Galiléen ou le Gaulonite, de la ville de Gamala. En dépit des exhortations du grand-prêtre Joazar, Judas le Galiléen, assisté d'un pharisien nommé Sadoc, incita le peuple à se révolter « en lui reprochant de payer tribut aux Romains, de manière à égaler des hommes à Dieu, puisqu'il les reconnaissait pour maîtres aussi bien que Lui » (*B. J.*, II, 12). Telle fut l'origine de la secte des zélotes. Capronius écrasa la sédition du Gaulonite, mais la secte subsista. Flavius Josèphe, soucieux de justifier son peuple auprès de ses protecteurs romains, décrit les zélotes comme des bandes de malfaiteurs et de brigands, pillant indifféremment amis et ennemis, « sous prétexte de défendre la liberté publique ». Pour le populaire, ce furent « les résistants d'Is-

raël », quelque chose comme l'Irgoun sous le mandat palestinien de la Grande-Bretagne.

La secte survécut à son fondateur. Ses fils Jacques et Simon s'insurgèrent à leur tour vers 47 et furent crucifiés. Vingt ans plus tard, au cours de l'été 66, leur plus jeune frère, Menahem, prit la tête d'une nouvelle émeute qui marque le début de la guerre de Judée. Aidé par les sicaires, il attaque la ville haute de Jérusalem défendue par le parti de l'ordre, s'en empare ainsi que de la tour Antonia. Il est reçu comme un roi (οἷα δὴ βασιλεύς), ce qui veut dire comme un Messie (*B. J.*, II, 434). Les partisans du fils du grand-prêtre Eléazar l'assassinèrent. C'est encore un petit-fils de Judas le Gaunolite, Eléazar fils de Jaïre, que l'on retrouve comme dernier défenseur de la forteresse romaine à Masada, prise par lui aux premiers jours de la révolte. C'est lui qui présida à l'entr'égorgement de ses défenseurs, pour ne pas tomber sous le joug des Romains.

Menahem ne fut pas le seul Messie qui apparut durant cette période de nationalisme exaspéré. En ces temps troublés, écrit Flavius Josèphe, « partout où s'assemblait une foule de mécontents, un roi était élu, pour le plus grand malheur du peuple, car ces rois n'étaient pour les Romains qu'un bien mince embarras, mais, en revanche, ils étaient pour leurs compatriotes, le fléau qui s'avance dans les ténèbres » (*A. J.*, XVII, 10 ss). Flavius Josèphe en cite trois. Sous Archélaüs, Judas, fils d'Ezéchias, réunit autour de Sepphoris en Galilée une troupe de désespérés, fit une incursion dans le Palais royal, s'empara des armes qui s'y trouvaient, terrorisa tout le voisinage par ses razzias, aspirant aux honneurs de la royauté. Simon, ancien esclave d'Archélaüs, grâce à la confiance qu'il inspirait par sa force physique, se fit proclamer roi, brûla le Palais de Jéricho, obligea Gratus, officier d'Hérode qui aidait les Romains, à mobiliser contre lui toutes ses forces. Un certain Athrongès, simple berger, aidé de ses quatre frères, rassembla une grande foule, se proclama roi, tomba sur les Romains. Toutes ces tentatives se terminèrent par des massacres ou par la fuite.

Sous Fadus, qui fut procureur de Judée de 45 à 48, un illuminé, Theudas, annonçant la prochaine libération d'Israël, invita la foule à le suivre au désert, lui promettant de lui faire passer à pied sec le Jourdain, dont les eaux s'ouvriraient comme jadis celles de la mer Rouge. Le procureur envoya contre lui de la cavalerie qui dispersa sa troupe et le tua. Vers 56, un juif d'Egypte venu à Jérusalem, se vantant d'être prophète, entraîna par ses prestiges trente mille personnes, parmi lesquelles se trouvaient quatre mille sicaires. Du désert il voulut les conduire sur le Mont des Oliviers, les persuadant qu'à sa seule parole les murs de Jérusalem tomberaient comme ceux de Jéricho sous Josué, sans qu'on eût besoin de forcer les portes de la ville pour y pénétrer. Félix, alors procureur, marcha contre lui, mais l'Egyptien parvint à se sauver. Le tribun qui protégea Paul devait lui demander s'il n'était pas l'Egyptien qui avait entraîné au désert quatre mille bandits (*Ac.* 21, 38). De pseudo-Messies, se prétendant inspirés, apparaissaient sporadiquement, entraînaient des gens au désert sous prétexte de leur prouver, par des signes manifestes, que Dieu allait les délivrer. Ils n'aboutissaient qu'à faire massacrer par milliers leurs pauvres dupes.

Peu après l'époque où vécut Jésus, une secte des disciples de Jean-Baptiste, appelés à devenir les Mandéens, considérait ce « Béni » comme le vrai Messie et les *Actes* nous apportent l'écho des différends entre les disciples de Jésus et les sectateurs de Jean. Un des disciples de celui-ci Dosithée¹, au dire d'Origène², se réclamant de *Deut.* XVIII, 15, prétendait être « celui dont la venue avait été prédite par Moïse ». Enfin en Samarie, Simon de Gitton, qui pratiquait la magie, fut considéré comme un personnage surnaturel.

Pendant le ministère même de Jésus, Marc (15, 7) fait allusion à des émeutiers qui avaient commis un meurtre dans une sédition et Luc (13, 1) parle de gens qui avaient rapporté

1. *Hom.* II, 24 ; *Rec.* II, 8 sq. ; Cf. Epiphane, *Haer.* I, 13.

2. Ephrem Syrus, *Ev. concord. exp.*, édit. Mössinger, p. 283.

à Jésus « ce qui était arrivé aux Galiléens, dont Pilate avait mêlé le sang à celui de leurs victimes », témoignages qui semblent bien désigner des troubles insurrectionnels provoqués par des zélotes. C'est dans ce contexte historique qu'il faut situer l'arrestation, le procès et la mise en croix de Jésus.



La Galilée, à l'époque qui nous concerne, n'était pas la contrée idyllique et joyeuse décrite par Renan, faite pour célébrer dans les fêtes « la venue du bien-aimé. » Province éloignée du centre politique et religieux de Jérusalem, dépendant d'Hérode Antipas, c'était le territoire par prédilection des zélotes. « La Galilée, avec les nombreux refuges qu'offraient ses montagnes, avait été le berceau et devint le foyer permanent des divers groupes qui constituaient cette secte belliqueuse. La composition ethnique de cette province que remplissaient des convertis de fraîche date, et les conflits économiques aigus qui y prévalaient, entretenaient un constant esprit révolutionnaire ¹. » Flavius Josèphe la décrit comme sillonnée de bandes de « brigands », de « fanatiques » qui menaient une lutte de guérilla désespérée contre les Romains, ou d'illuminés qui comptaient sur une intervention surnaturelle pour procurer la libération d'Israël. Des extrémistes, les « assassins » (*sicarii*) n'éprouaient aucun scrupule à tuer un fonctionnaire romain ou un partisan juif de Rome ². « C'est ce qui explique, écrit Klausener, que Jésus soit apparu en Galilée et y ait trouvé plus facilement des disciples et des admirateurs ³. » De son côté, Jean Daniélou écrit : « Si la communauté chrétienne ne peut se rattacher au mouvement, les éléments venant

1. S. W. BARON, *Histoire d'Israël*, Paris, 1957, t. II, p. 653.

2. Hiéroclys, contemporain de Lactance et adversaire des chrétiens, rapporte que « le Christ, exilé par les juifs, s'est livré au brigandage à la tête de neuf cents hommes qu'il avait rassemblés » (LACTANCE, *Div. Inst.* 5, 3 ; P. L. VI, col. 557 ; EUSÈBE, *Adv. Hier.* 4 ; P. G. XXII, col. 80).

3. KLAUSENER, *Jésus de Nazareth*, p. 206.

du zélotisme y étaient très agissants. Ils tenteront d'entraîner la communauté chrétienne dans le mouvement de révolte contre la domination romaine. On peut se demander si ce christianisme zélate n'a pas été celui des paysans et pêcheurs galiléens, parlant araméen, convertis au christianisme, et si son appartenance à un monde qui devait totalement disparaître après 70 n'explique pas le silence des écrits du Nouveau Testament sur son compte¹. »

Il est symptomatique de constater que parmi les apôtres figuraient des zélotes. Tel est le cas de Simon. Dans la liste des Douze de l'évangile de *Luc* (6, 14-16) et dans celle des *Actes* approximativement la même (1, 13) figure Simon le Zélote. C'est le même qui, dans la liste parallèle de *Marc*, 3, 18 et de *Matthieu*, 10, 4 est désigné comme Simon « *ho kananaïos* », désignation traduite à tort par « Simon le Cananéen », car « *Kananaïos* » est tout simplement la transcription de la désignation araméenne de zélote. Le surnom d'Ischariote appliqué à Judas s'explique, du point de vue linguistique, par Σικαριώτες, le sicaire². Un vieux manuscrit latin donne « Judas zelota » pour l'apôtre Thaddée³. On peut se demander si les fils de Zébédée n'appartenaient pas aux zélotes. Le sobriquet que leur donne Jésus de « fils du tonnerre » (*Mc* 3, 17) est amplement justifié par leur proposition d'anéantir par le feu du ciel les Samaritains inhospitaliers qui refusent de recevoir Jésus (*Lc* 9, 54). Leur demande formulée dans *Marc* (10, 35) et dans *Matthieu* (10, 21) de siéger à la droite et à la gauche de Jésus dans son Royaume est, déclare Cullmann, « une demande typiquement zélate⁴ ». A cette liste, Cullmann n'hésite pas à ajouter Pierre, appelé « Barjona » dans *Jn* 1, 42, qui ne signifierait pas « fils de

1. Jean DANIELOU, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, Paris, 1963, t. I, pp. 47-48.

2. Constantin DANIEL, « Esséniens, Zélotes et Sicaires et leur mention par paronyme dans le N. T. », *Numen*, aug. 1966, p. 92.

3. V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Marc*, London, 1952, p. 269.

4. *Dieu et César*, p. 20.

Jean », mais, selon un ancien lexique hébraïque cité par G. Dalman, qui serait un mot emprunté à l'accadien signifiant « terroriste ¹ ».

Une collusion évidente avec les zélotes résulte, d'après C. H. Dodd, du récit de la multiplication des pains. Aux Apôtres de retour de la mission qu'il leur avait confiée, Jésus propose de se retirer avec lui « dans quelque lieu solitaire où ils se reposeraient un peu ». Ils traversent le lac en bateau ; mais, contrairement à leur attente, ils se trouvent en présence d'une foule énorme, rassemblée en plein désert, de cinq mille personnes, qui apparaissaient à Jésus « comme des brebis sans berger ». Cette foule, il la fait s'asseoir par carrés de cent et de cinquante comme s'il s'agissait de formations militaires (*Mc* 6, 40). C'est un rassemblement de zélotes à la recherche d'un chef. « Sachant qu'ils allaient s'emparer de lui pour le faire roi » (*Jn* 6, 15), Jésus se dérobe dans la montagne. Redoutant l'hostilité d'Hérode Antipas, dont la Galilée dépendait, il se retire alors en territoire étranger pendant quelque temps ².

Les disciples qui accompagnent Jésus attendent de lui « la délivrance d'Israël » comme le déclarent les pèlerins d'Emmaüs, « la restauration de la royauté en Israël », au sujet de la date de laquelle les disciples de Jésus le questionnent (*Ac.* 1, 6). Or, la délivrance d'Israël et la restauration du Royaume sont proprement le but que recherchent les zélotes. Que les foules aient attendu de Jésus qu'il réalise l'espérance des zélotes, on ne saurait en disconvenir. Lors de la dernière montée à Jérusalem, les gens qui l'accompagnent « s'imaginaient que le Royaume de Dieu allait apparaître à l'instant même » (*Lc* 19, 11). Aussi, à son entrée dans la ville, la foule de ses disciples l'acclame : « Béni celui qui vient, lui le Roi, au nom du Seigneur ! Hosanna au fils de David ! Béni soit le Royaume qui vient de notre Père David ! » (*Lc* 19, 38 ;

1. *Aramäisches-neuhebräisches Wörterbuch*, 2^e éd., 1922, p. 65.

2. C. H. DODD, *Le fondateur du christianisme*, Paris, 1972, pp. 140, 145.

Mt. 11, 9) ; « Hosanna ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, le roi d'Israël » (*Jn 12, 13*). « Il n'est pas douteux, écrit Cullmann que, dans le peuple comme parmi les disciples, on a interprété cette entrée comme un acte décisif pour instaurer le Royaume de Dieu dans le cadre national, d'autant plus que les palmes agitées alors par le peuple rappellent le mouvement de résistance des Macchabées, mouvement dont les zélotes se sont réclamés sciemment ¹. »



A lire les Synoptiques, au début de sa vie publique, Jésus apparaît comme un disciple de Jean qui se fait baptiser par lui. Il se retire au désert pour s'y mortifier et repousse les tentatives de Satan qui n'ont aucune signification s'il est Dieu. Après l'arrestation du Baptiste, il est contraint de s'affirmer lui-même. Il est doué d'un pouvoir thaumaturgique, inspiré par l'Esprit Saint, mais il doute de lui-même et hésite à se prendre pour le Messie. Il demande à ses disciples ce que la foule pense de lui. Il les questionne sur leurs propres opinions. Quand Simon-Pierre, les malades qu'il guérit, les démons qu'il exorcise proclament qu'il est le Messie, il leur impose la consigne impérative du silence : surtout qu'ils n'en parlent pas, comme s'il était effrayé. De retour à Nazareth, auprès de ses concitoyens, il perd tous ses moyens. Il ne se trouve à l'aise que parmi les gens du peuple, les pêcheurs du bord du lac, les simples, les réprouvés, fussent-ils publicains ou Samaritains, et les femmes, fussent-elles de mauvaise vie, qui suivent les Douze et les assistent de leurs biens. Il hésite à passer en Judée, par crainte d'être appréhendé. A l'approche de la fête des Tentes, il faut que ce soient ses propres frères, « ne croyant pas en lui », qui l'incitent à monter à Jérusalem pour y faire ses preuves : « On n'agit pas en secret lorsqu'on veut être

1. *Dieu et César*, p. 41, se référant à W. R. FARMER, « The Palm branches in John 12, 1931, *Journal of Theological Studies*, 1952, pp. 62 ss.

connu. Puisque tu fais ces œuvres-là, manifeste-toi au monde » (*Jn* 7, 4-5). Jésus se refuse, puis se décide à monter subrepticement à Jérusalem, sans se faire voir. Quand la foule qu'il a entraînée au désert veut se saisir de lui et le faire roi, il s'esquive. Il prêche la repentance, l'amour du prochain, le pardon des offenses, la miséricorde et les béatitudes.

Progressivement son attitude se modifie. Elle devient menaçante et péremptoire. Lors de son entrée messianique à Jérusalem, alors que la foule acclame en lui « le Roi qui vient au nom du Seigneur » (*Lc* 19, 32), « le Royaume qui vient de notre père David » (*Mc* 11, 10), quelques pharisiens, se trouvant dans la foule, lui conseillent bienveillamment de calmer ses disciples. Il répond : « Je vous le dis, si eux se taisent, les pierres crieront ! » (*Lc* 10, 40).

Après avoir semblé condamner la violence et la guerre, au début de sa vie publique¹, il semble qu'à la fin il soit parvenu à une tout autre conception : « N'allez pas croire que je suis venu apporter la paix sur la terre, je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive » (*Mt.* 10, 34) ; « Je suis venu apporter le feu sur la terre et combien je voudrais qu'il soit déjà allumé » (*Lc* 12, 49). Après avoir exalté la vie de famille, il déclare : « Je suis venu opposer l'homme à son père, la fille à sa mère, la bru à sa belle-mère ; on aura pour ennemis les gens de sa famille » (*Mt.* 10, 25-36 ; *Lc* 12, 51-53). Il exige de ceux qui le suivent qu'ils quittent mère, père, épouse, ne prenant pas même la peine d'enterrer leurs morts, et qu'ils soient prêts au sacrifice de leur vie. Alors qu'il disait : « Venez à moi, vous tous dont la tâche est lourde et le fardeau pesant et je vous soulagerai. Prenez mon joug et mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur et vos âmes trouveront soulagement, car mon joug est aisé et mon fardeau léger » (*Mt.* 12, 28-30), Jésus tient, maintenant, un tout autre langage : « Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père, sa mère, sa

1. S.G.F. BRANDON dans *Jesus and the Zelots* se demande si les dits non-violents de Jésus ne sont pas tardifs, venant de chrétiens opposés aux soulèvements contre les Romains. Cf. *Appendice C*.

femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs et sa propre vie, il ne peut être mon disciple » (*Lc 14, 26-27*). Un Theudas devait tenir de tels propos aux foules qu'il entraînait et fanatisait au désert. Celle qui suit Jésus au désert, et pour laquelle il réalise le miracle de la multiplication des pains, se compose de cinq mille hommes (*Jn 6, 10*) qu'il fait asseoir par carrés de cent et de cinquante (*Mc 6, 40*) comme s'il s'agissait de formations militaires. A diverses reprises, Jésus prend la fuite ou se cache, concentre ses fidèles ou les disperse, dispose de barques sur le lac de Tibériade pour passer d'une rive à l'autre. Faut-il prendre *in bonam partem* ou *in malam partem* son propos sur ceux « qui forcent le Royaume des dieux » et sur « les violents qui s'en emparent » ? (*Mt. 11, 12 ; Lc 16, 14*). Divers actes de Jésus peuvent passer pour ceux d'un zélote¹. Telle la purification du Temple.

Cet événement est décrit par les Synoptiques d'une façon idéaliste, comme s'il avait été effectué par Jésus seul sous l'inspiration d'un texte de l'Écriture (*Mc 11, 15-18 ; Mt. 21, 12-17 ; Lc 19, 45-48 ; Jn 2, 14-16*). Il suffit de lire le récit de *Jean* (2, 13-15) pour se rendre compte de l'invraisemblance de cette version :

« La Pâque des juifs approchait. Jésus monta à Jérusalem. Il trouva dans le Temple les marchands de bœufs, de brebis et de pigeons et les changeurs assis à leurs comptoirs. Se faisant un fouet de cordes, il les chassa tous du Temple, avec leurs brebis et leurs bœufs ; il dispersa la monnaie des changeurs, renversa leurs tables et dit aux vendeurs de pigeons : " Otez cela d'ici. Ne faites plus de la maison de mon Père une maison de commerce. " »

Un homme seul, muni d'un fouet de cordes, s'attaquant à cette foule de vendeurs, de changeurs, de surveillants, de fonctionnaires, eût été immédiatement appréhendé. Si purification du Temple il y eut, ce ne put être que par une foule déchaînée, n'excluant pas des voies de fait et des pillages. Comment les

1. Voir : *Appendice C.*

autorités sacerdotales n'eussent-elles réagi à ce qui dut leur paraître une action de brigandage ? Comment n'eussent-elles fait un rapprochement avec les manifestations messianiques qui avaient accompagné, la veille, l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem ? Comment une telle échauffourée eût-elle échappé à la garde romaine qui, du haut de la forteresse Antonia, supervisait les cours du Temple ¹ ?

Plus troublant encore est le récit du repas pascal selon Luc, quand on fait abstraction des versets sur l'institution de l'eucharistie ². Jésus prenant une coupe, rend grâces et dit : « Pre-

1. La vente des animaux sacrificiels et les opérations de change constituaient une source de revenus substantiels pour les membres de l'aristocratie sacerdotale, ce qui les incitait à être pro-Romains pour conserver leurs avantages. Au-dessous du grand-prêtre, il y avait le commandant du Temple, chargé de la surveillance du culte et de la police des Lieux Saints. Il disposait, pour les assurer, de toute une troupe de gardes. Venaient ensuite, dans l'ordre hiérarchique, les *gizbarim*, les trésoriers, qui administraient les finances du Temple. « L'approvisionnement en denrées et en produits nécessaires au culte, la surveillance de la vente des oiseaux et autres denrées pour les sacrifices, en régie du Temple, et le soin de garder et de réparer les ustensiles d'or et d'argent, dont 93 étaient nécessaires pour le seul service quotidien, fournissaient aux trésoriers un vaste champ d'application et exigeaient une troupe de fonctionnaires sous leur contrôle. » Joachim JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, 1969, p. 233.

2. A l'origine, l'eucharistie, célébrée à la mode juive, est une action de grâces adressée à Dieu pour le remercier de ses bienfaits au cours d'un repas communautaire. La *Didachè* ou *Doctrine des douze Apôtres*, qui a dû voir le jour au début du second siècle, nous enseigne « pour ce qui est de l'Eucharistie, comment procéder » : d'abord pour la coupe, ensuite pour le pain rompu. C'est une action de grâces adressée à Dieu, au « Dieu de David » pour « la vie et la science que tu nous as fait connaître par Jésus ton Serviteur... Car à toi est la gloire et la puissance par Jésus-Christ dans les siècles » (9-10).

C'est dans la *Première Epître aux Corinthiens* que s'introduit l'idée de l'Eucharistie comme mémorial de la Passion du Christ à la suite d'une révélation que Paul a reçue du Seigneur : « Le Seigneur Jésus, la nuit où il était livré, prit du pain et, après avoir rendu grâce, le rompit et dit : " Ceci est mon corps, qui est pour vous ; faites cela en mon souvenir. " De même aussi il prit la coupe, après le repas, en disant : " Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang ; faites cela, chaque fois que vous en boirez, en mon souvenir. " Chaque fois, en effet, que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du

nez ceci et partagez entre vous : car je vous le dis, je ne boirai plus désormais du produit de la vigne jusqu'à ce que le Royaume de Dieu soit venu » (*Lc* 22, 17-18). Il s'élève alors une contestation de préséance entre les disciples (24-27) que Jésus apaise par cette promesse : « Vous êtes, vous, ceux qui sont demeurés constamment avec moi dans mes épreuves ; et, moi, je dispose pour vous du Royaume, comme mon Père en a disposé pour moi : vous mangerez et boirez à ma table en mon Royaume, et vous siégerez sur des trônes pour juger les douze tribus d'Israël » (22, 28 ; *Mt.* 19, 28). Il leur recommande alors d'acheter des épées (35-38), puis il se retire avec ses disciples au Mont des Oliviers. Une bande survient pour le saisir et il y a un début de combat auquel Jésus met fin, voyant l'inutilité de la résistance (47-51). On peut conclure de ces séquences que le Royaume de Dieu où Jésus compte boire à nouveau du vin avec ses disciples est pour demain, qu'il a son siège sur terre, qu'il concerne la Palestine avec pour capitale Jérusalem, ce qui implique l'expulsion des Romains. Le repas pascal ressemble à une veillée d'armes qui précède un combat décisif. Qu'il y ait eu début de combat, c'est ce que prouve, non seulement l'oreille tranchée du serviteur du grand-

Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (11, 23-26). C'est ce récit que nous retrouvons dans les Synoptiques (*Lc* 22, 19-20 ; *Mc* 14, 22-24 ; *Mt.* 26, 26-28). Cette version, l'évangile de Jean l'ignore.

Quand cette version a-t-elle été substituée à celle de la *Didachè* qui est certainement antérieure et ne concerne que les judéo-chrétiens ? Est-elle vraiment de Paul ou a-t-elle été introduite dans son Épître après sa mort ? C'est ce que nous n'avons pas à discuter.

Jusqu'au XI^e siècle, l'Eucharistie demeure le mémorial de la passion, le pain et le vin symbolisant le sang et le corps du Christ, comme l'explicite sans équivoque saint Augustin (*Sermo* 273 ; *Ep.* 98). En 1044, l'affirmation de la présence réelle sous les espèces du pain et du vin consacrés apparaît pour la première fois dans un livre publié par un moine Pashase Radbert. Contestée par Raban Maur, évêque de Mayence, et surtout par Bérenger, écolâtre de Tours, la nouvelle théorie fut consacrée par les Conciles de Rome de 1059 et surtout de 1079, qui condamnèrent itérativement Bérenger. Les définitions dogmatiques promulguées à cet effet furent complétées par le canon *Firmiter cap.* 2 du Concile du Latran de 1215 et dans le Concile de Trente, la section XIII.

prêtre, mais surtout ce que nous raconte Jean. La bande qui vient arrêter Jésus est une cohorte conduite par un tribun (18, 3, 12) : mille hommes pour arrêter douze hommes : on nous dissimule bien des choses.

Il semble qu'à l'image « idyllique et douce » de Jésus, telle que l'a rêvée Renan, se superpose celle d'un Messie plein de courroux, qui exige de ceux qui le suivent une abnégation totale, fait fi des sentiments familiaux les plus sacrés, fulmine sept malédictions contre les pharisiens et les scribes hypocrites, voue à la géhenne ceux qui refusent de croire en lui, invective les villes du bord du lac de Génésareth qui n'ont pas fait pénitence, annonce la ruine de Jérusalem et la destruction du Temple.



Que Jésus, aux yeux des autorités, ait fait figure d'agitateur politique, il n'est pas possible d'en douter. Tant que sa prédication s'est exercée en Galilée, en Décapole, le clergé hiérosolymitain n'eut pas à intervenir. Il en fut autrement lorsque son action s'étendit à Jérusalem. Si le grand prêtre, les pharisiens, réunis en conseil, décidèrent d'arrêter Jésus et de le traduire devant le tribunal de Ponce Pilate, c'est que, connaissant le caractère irascible, capable des pires répressions, du proconsul, ils ont voulu prévenir son intervention. Leur véritable mobile est bien précisé dans l'évangile de Jean : « Si nous le laissons faire, tous croiront en lui et les Romains viendront et détruiront notre lieu saint et notre nation » (Jn 11, 48). Caïphe, gendre de Anne, alors grand prêtre, en tire la conclusion : « Il vaut mieux qu'un seul homme meure pour le peuple » (Jn 18, 14).

Le récit du procès de Jésus, tel qu'on le lit dans les évangiles, est un tissu d'invéraisemblances de la part de rédacteurs qui semblent ne connaître ni la loi juive ni le droit romain. Ce qui semble certain, c'est que le chef d'accusation des autorités religieuses devant Pilate fut le suivant : « Nous avons trouvé cet homme excitant la nation à la révolte, em-

pêchant de payer le tribut à César et se prétendant Christ-Roi » (Lc 23, 2) ; or, « quiconque se déclare roi se déclare contre César » (Mt. 27, 18)¹. C'est la même accusation que les juifs de Thessalonique lanceront contre Paul et Silas devant les polémarques de la ville : « Tous ces gens contreviennent aux idées de César, en affirmant qu'il y a un autre roi, Jésus » (Ac 17, 7). C'est sur sa prétention d'être le roi des juifs que Pilate interroge Jésus dans le prétoire : « Tu es le roi des juifs ? et Jésus répond : Tu le dis » (Lc 23, 3 ; Mc 15, 2 ; Mt. 27, 11). A-t-il cru à ce moment que le peuple allait se soulever, comme, à l'appel de Judas de Galilée, il l'avait déjà fait ? A-t-il cru que Yahvé allait lui envoyer douze légions d'anges auxquelles il fait allusion ? (Mt. 26, 53). A-t-il soutenu cette gageure d'être le roi d'Israël devant Ponce Pilate croyant jusqu'à la dernière heure à une intervention divine ? Est-ce, à l'évidence qu'elle ne s'était pas produite, qu'il a proféré ce constat de faillite sur la croix : *Eloï, Eloï, lama sabachthani ?* « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »

Ce qui est sûr, c'est que Jésus fut pris par les autorités juives et par les Romains pour un zélote. Au prétoire, les soldats le ceignent d'une couronne d'épines, le revêtent de pourpre, lui mettent un roseau dans la main en guise de sceptre et, ayant ployé le genou devant lui, se moquent de lui en disant : « Salut, roi des juifs » (Mc 15, 19 ; Mt. 27, 19 ; Jn 19, 2-3). C'est à ce titre qu'il est condamné à mourir sur la croix par Ponce Pilate, comme le prouve le *titulus* en trois langues fixé sur la croix : « Jésus, roi des juifs » (Lc 23, 32 ; Mc 15, 28 ; Mt. 27, 37). « Cette inscription, écrit Cullmann, n'était nullement une fantaisie de Pilate. Il s'agit là bien plutôt d'une mesure, obligatoire chez les Romains, pour l'exécution d'une sentence de mort : le motif de la condamnation devait figurer en haut de la croix. » Cette inscription prouve « que Jésus n'a pas été condamné par les Juifs pour blasphèmes contre Dieu, mais par les Romains comme zélote et comme prétendant au

1. Voir : *Appendice I.*

trône royal d'Israël ¹ ». C'est ce que confirment les railleries des grands prêtres, des scribes et des Anciens à son adresse : « Il a sauvé les autres ; il ne peut se sauver lui-même... Il est roi d'Israël ! Qu'il descende maintenant de la croix et nous croirons en lui » (*Mt.* 27, 42 ; *Mc* 15, 31). Le parti sacerdotal des sadducéens qui collaborait avec les Romains, craignant les représailles de Ponce Pilate devant l'agitation provoquée par Jésus, a pu prendre les devants en le dénonçant au proconsul, en quoi sa responsabilité a pu être morale. Celle des Romains, en crucifiant Jésus, est d'ordre strictement juridique.

Les autorités juives et romaines continuèrent à assimiler les chrétiens aux zélotes. Lorsque Gamaliel prit la défense devant le Sanhédrin des apôtres emprisonnés, il met Jésus sur le même rang que Theudas et Judas de Gamala dont il intervertit l'ordre par une erreur chronologique du rédacteur des *Actes* (5, 36-37). De même le tribun romain, devant lequel Paul comparait à Jérusalem, tient celui-ci pour un zélote : « N'es-tu pas l'Egyptien qui a provoqué une révolte de 4 000 sicaires et les a entraînés au désert » (*Act.* 21, 38).

« Ceci confirme une fois de plus, écrit Cullmann, à quel point les forces romaines étaient hantées par la pensée des zélotes qu'elles en avaient, dirions-nous aujourd'hui, comme un complexe. Partout elles soupçonnent du zélotisme chez les juifs. Dans le passage cité d'*Act.* 21, 38, nous trouvons pour désigner les zélotes le mot latin, également relevé par Josèphe, de « sicarii » (littéralement : « homme au couteau », bandit). Du point de vue romain, ce sont évidemment des anarchistes ². »

En définitive, il est vraisemblable que Jésus, sans être lui-même un zélote, fut victime de l'empportement populaire. L'entrée à Jérusalem aux cris : « Hosanna au Fils de David ! Béni celui qui vient, lui, le Roi, au nom du Seigneur ! », suivie de l'expulsion des vendeurs du Temple, succédant à une insur-

1. O. CULLMANN, *Dieu et César*, p. 46 ; *Jésus et les Révolutionnaires de son temps*, p. 47.

2. *Dieu et César*, pp. 16-17.

rection à Jérusalem où le sang avait coulé et qui avait provoqué l'arrestation de Barabbas, constituaient des motifs suffisants pour alerter les autorités juives et romaines, provoquer l'arrestation de Jésus et, finalement, sa mise en croix.

On peut conclure avec Cullmann :

« Jésus n'était pas un zélote, mais les historiens ont jeté le grain avec la balle. Ils n'ont pas remarqué que, dans toute son action, Jésus a été en contact constant avec le zélotisme, que celui-ci constitua pour ainsi dire l'arrière-plan de son action, et que c'est comme zélote qu'il fut exécuté. Nous croyons aussi que la traduction slave de l'œuvre de l'historien Josèphe qui, on le sait, représente le mouvement de Jésus comme un mouvement zélote, pourrait avoir au moins un noyau authentique. C'est sans doute en raison des conséquences exagérées qu'Eisler et ses disciples ont tirées de ces textes qu'on les a éliminés trop rapidement comme dénués de valeur historique¹. » Voici ce qu'affirme le Josèphe slave :

« Et beaucoup d'entre la foule suivaient à sa suite et écoutaient ses enseignements ; et beaucoup d'âmes s'agitaient pensant que ce serait par lui que les tribus d'Israël se libéreraient des bras des Romains. Il avait coutume de se tenir de préférence devant la cité, sur le Mont des Oliviers ; c'est là qu'il dispensait les guérisons au peuple. Et auprès de lui se rassemblèrent cent cinquante serviteurs, et d'entre le peuple un grand nombre voyant sa puissance et qu'il accomplissait tout ce qu'il voulait par sa parole, ils lui demandaient d'entrer dans la ville, de massacrer les troupes romaines et Pilate et de régner sur eux. Mais il n'en eut cure. Plus tard, les chefs des juifs en eurent connaissance, ils se réunirent avec le grand prêtre et dirent : “ Nous sommes impuissants et faibles pour résister aux Romains, comme un arc détendu. Allons annoncer à Pilate ce que nous avons entendu et nous n'aurons pas d'ennuis ; si jamais il l'apprend par d'autres, nous serons privés de nos biens, nous serons taillés en lanières nous-mêmes et nos

1. *Dieu et César*, pp. 52-53.

enfants dispersés en exil. " Ils allèrent le dire à Pilate. Celui-ci envoya des hommes, en tua beaucoup parmi le peuple et ramena ce faiseur de miracles ¹. »

On pourrait conclure : à lire les Synoptiques, la vie publique de Jésus commence, avec le baptême au Jourdain, la retraite au désert, en marge de l'essénisme, pour se terminer, avec l'entrée à Jérusalem, la purification du Temple, l'échauffourée de Gethsémani, en marge du zélotisme. Sans adopter les thèses d'Eisler et de Brandon, Jésus, dépassé par l'emportement de ses disciples qu'il n'arrivait plus à contenir, a pu donner l'illusion aux autorités romaines, peut-être sous la dénonciation préventive des sanhédristes, qu'il conspirait au nom de Dieu contre César.

1. Josèphe slave, II, 9, 3, édit. Istrin, I, pp. 150-151.

CHAPITRE V

L'ATTENTE SAUVÉE : LA CROYANCE EN LA RÉSURRECTION

L'ESPOIR de voir « la délivrance d'Israël » et « la restauration du Royaume de David » expira sur le bois de la croix, avec le cri désespéré de Jésus : « *Eloï, Eloï, lama sabachthani* ? — Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (*Mt.* 27, 46 ; *Mc* 15, 33-41 ; *Lc* 23, 44, 49), cri de détresse que l'on retrouve dans l'évangile de Pierre sous la forme : « Ma force, ma force, tu m'as abandonné ! », ce qui veut dire, comme le commente justement Vaganay : « La puissance divine qui habitait Jésus l'a abandonné ¹ ». Devant ce constat de carence, il semble que Jésus de Nazareth n'eût plus qu'à prendre place parmi les faux Messies, les Judas de Galilée, les Theudas, les Menahem. S'il en fut autrement, cela est dû à la croyance en sa résurrection et à l'interprétation des Ecritures qui permit de justifier la passion, la mort et la résurrection glorieuse de Jésus grâce à la théorie de la double parousie.

Sans la croyance en la résurrection, il n'y aurait pas de christianisme. Comme l'écrit Paul : « Si le Christ n'est pas ressuscité, vide est notre message, vide aussi notre foi » (*1 Cor.* 15, 14). Mais, dès que l'on se réfère aux récits néo-testamentaires, on fait face à deux difficultés : on se trouve en plein merveilleux, puis en pleine contradiction.

On se trouve en plein merveilleux. Écoutons Matthieu dire

1. Léon VAGANAY, *L'Évangile de Pierre*, Paris, 1930, p. 256.

ce qui se passa au moment de la mort du Christ : « Et voilà que le rideau du Temple se déchira en deux du haut en bas ; la terre trembla, les rochers se fendirent, les tombeaux s'ouvrirent et de nombreux saints trépassés ressuscitèrent : ils sortirent des tombeaux après sa résurrection, entrèrent dans la Ville Sainte et se firent voir à bien des gens » (*Mt.* 27, 52). Il va sans dire que si les choses s'étaient passées ainsi, toute la ville serait devenue croyante. On se trouve en pleine Hag-gada. Il faut en dire autant des anges qui se trouvent auprès du tombeau vide, comme celui dont parle Matthieu : « Et voilà qu'il se fit un grand tremblement de terre : l'ange du Seigneur descendit du ciel et vint rouler la pierre, sur laquelle il s'assit. Il avait l'aspect de l'éclair, et sa robe était blanche comme neige » (28, 2-3).

Par ailleurs, on se trouve en pleine contradiction. Les récits de la résurrection ne s'accordent ni sur les témoins, ni sur les lieux, ni sur la durée, ni sur la nature, ni sur les circonstances des apparitions de Jésus ressuscité.

Les écrivains sacrés ne s'entendent pas sur les témoins de la résurrection ni sur l'ordre des christophanies.

La découverte du tombeau vide fait intervenir deux femmes (Marie de Magdala et l'autre Marie) et un ange qui roula la pierre, dans le récit de Matthieu (28, 1-8) ; trois femmes (Marie de Magdala, Marie, mère de Jacques, et Salomé) ainsi qu'un jeune homme vêtu d'une robe blanche dans le récit de Marc (16, 1-8) ; les femmes venues de Galilée et deux hommes en habit éclatant, dans le récit de Luc (24, 1-11) ; Marie de Magdala seule et deux anges, dans le récit de Jean (20, 11-12). L'ange ou les anges chargent les femmes d'avertir les Apôtres que Jésus est ressuscité et les précédera en Galilée, selon Matthieu et Marc ; ils se bornent à leur rappeler comment Jésus avait annoncé en Galilée son crucifiement et sa résurrection, selon Luc ; Jésus, que Marie de Magdala prend d'abord pour le jardinier, la charge d'annoncer aux disciples qu'il va monter vers son Père, selon Jean (20, 11-18).

Les femmes s'enfuient du tombeau vide toutes tremblantes

et hors d'elles-mêmes « et elles ne dirent rien à personne car elles étaient effrayées », selon Marc (16, 8). Les femmes rapportent tout ce qu'elles ont vu aux Onze, selon Matthieu et Luc : leurs récits sont tenus pour vains radotages « et ils ne les crurent pas » (*Lc* 24, 11). Selon Jean, Marie de Magdala est seule chargée d'informer les disciples qu'elle a vu le Seigneur et de leur rapporter les paroles qu'il a dites.

Jésus ressuscité apparaît aux pèlerins d'Emmaüs qui commencent par ne pas le reconnaître, puis aux Onze qui le prennent d'abord pour un fantôme. Le même soir, Jésus apparaît à ses disciples et leur insuffle l'Esprit Saint ; puis, huit jours plus tard, les disciples étant de nouveau réunis, il apparaît à Thomas, selon Jean (20, 19-29). Il apparaît aux apôtres qui se refusent à croire et demeurent ébahis ; pour les convaincre, il mange un morceau de poisson grillé sous leurs yeux. Puis, il les emmène à Béthanie, et, pendant qu'il les bénit, il est emporté au ciel, selon Luc (24, 36-43). Dans la finale de Marc, surajoutée à l'évangile, c'est à Jérusalem que Jésus, lorsqu'il apparaît aux Onze, « après leur avoir parlé, fut enlevé au ciel et s'assit à la droite de Dieu », selon Marc (16, 19). Dans l'appendice surajouté de l'évangile de Jean, Jésus se montre encore aux disciples sur les bords de la mer de Tibériade, et cela pour la troisième fois (*Jn* 21, 1-14). Saint Paul allonge la liste des témoins des apparitions d'après ce qu'il a lui-même reçu : « Il est apparu à Céphas, puis aux Douze ; ensuite, il est apparu à plus de cinq cents frères à la fois dont certains sont encore vivants ; ensuite il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres. Et, en tout dernier lieu, il m'est apparu à moi aussi, comme à l'avorton » (*I Cor.* 15, 4-8). Par contre, saint Pierre, dans son discours chez Corneille, limite les apparitions aux Douze (*Ac.* 10, 41).

Les évangélistes ne s'entendent pas sur les lieux des apparitions. « A lire Matthieu, il n'y a qu'une apparition en Galilée. A entendre Luc, il n'y en eut qu'à Jérusalem. Jean enfin rapporte successivement deux apparitions à Jérusalem et une en Galilée. On ne peut résoudre la situation à l'aide d'un

concordisme qui veut faire se succéder des apparitions à Jérusalem le jour de Pâques (*Lc, Jn*), et le huitième jour (*Jn*), puis en Galilée (*Mt., Jn*), et de nouveau à Jérusalem pour l'Ascension (*Lc*). Cette harmonisation est irrecevable, car elle sacrifie des données littéraires certaines. Selon Luc (24, 49), les disciples doivent demeurer à Jérusalem jusqu'au jour de la Pentecôte, ce qui exclut toute apparition en Galilée. A l'inverse, Matthieu et Marc disent que le rendez-vous est fixé en Galilée. On ne peut faire concorder ces topographies divergentes. C'est le signe qu'elles relèvent non d'une intention d'ordre historique, mais d'une perspective théologique. L'historien ne peut s'appuyer sur de telles données¹. »

Les évangélistes et les Actes ne s'entendent pas sur la chronologie des événements qu'il est impossible d'établir. Daniélou écrit : « A lire l'évangile de Luc, il pourrait sembler que les apparitions se situent toutes le jour de Pâques. Or, le même Luc dit dans les *Actes* qu'elles se sont prolongées durant quarante jours (*Ac. 1, 2*). Marc et Luc ne parlent que de Jérusalem ; Matthieu et Jean connaissent aussi des apparitions en Galilée. Enfin ce ne sont pas les mêmes personnes qui sont l'objet des apparitions. Les quatre évangélistes connaissent des apparitions aux femmes que Paul ignore. Inversement, celui-ci mentionne plusieurs apparitions qui sont ignorées des évangélistes. Jean est le seul à parler de l'apparition au bord du lac de Tibériade². » Daniélou prétend que ces données ne s'opposent pas. Elles prouvent que Jésus ressuscité est partout parmi les siens. Cependant, à s'en tenir au seul cas de Luc, comment concilier Luc évangéliste, qui groupe en un seul jour toutes les apparitions, avec Luc auteur des *Actes*, qui prolonge la présence du Ressuscité au milieu des apôtres pendant 40 jours ?

Même désaccord sur la nature des apparitions. Tantôt, Jésus apparaît au milieu des siens dans le cénacle « toutes portes

1. Xavier LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris, 1972, p. 272.

2. Jean DANIELOU, *La Résurrection*, Paris, 1969, p. 40.

étant closes par crainte des juifs » (*Jn* 20, 19) : c'est un passe-muraille. Aussi, « saisis de stupeur et d'effroi, ils s'imaginaient voir un esprit » (*Lc* 24, 37). De même, lorsque Marie de Magdala veut le toucher, il le lui défend : « Cesse de me toucher » (*Jn* 20, 17). Pareillement, au moment où les yeux des pèlerins d'Emmaüs s'ouvrent et le reconnaissent, « il avait disparu devant eux » (*Lc* 24, 31). Par contre, d'autres passages, au cours des mêmes apparitions, impliquent un corps charnel et non pas simplement spirituel selon la terminologie de Paul (*I Cor.* 15, 44). Pour le prouver, Jésus montre ses mains et ses pieds, dîne avec les Apôtres, invite Thomas à mettre son doigt et sa main dans ses plaies.

Même ambiguïté au sujet de l'Ascension. L'Evangile de Matthieu l'ignore. Marc se contente de dire qu'après avoir parlé à ses disciples « le Seigneur Jésus fut enlevé au ciel et s'assit à la droite de Dieu » (*Mc* 28, 19), mais c'est dans la finale tardivement surajoutée qui n'appartient pas à la rédaction primitive. Le quatrième Evangile se borne à un message confié à Marie de Magdala : « Cesse de me toucher, car je ne suis pas encore monté vers le Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (*Jn* 28, 17). Luc, qui travaille de seconde main, décrit dans les *Actes* l'Ascension comme un phénomène physique qui se produit après un ultime entretien avec les apôtres : « A ces mots, sous leurs regards, il s'éleva et une nuée le déroba à leurs yeux » (*Ac.* 1, 9). Malheureusement Luc, rédacteur des *Actes*, ne s'entend pas avec Luc, rédacteur de l'Evangile qui porte son nom. Selon l'évangéliste, l'ascension se passe le même jour que la résurrection, après l'apparition de Jésus aux apôtres dans le cénacle : « Puis il les emmena jusqu'à Béthanie, et, levant les mains, il les bénit. Or, tandis qu'il les bénissait, il se sépara d'eux et fut emporté au ciel » (*Lc* 24, 50-51). Selon Luc rédacteur des *Actes* la scène se passe à Jérusalem quarante jours après la résurrection. Les *Epîtres* affirment l'exaltation de Jésus à la droite du Père, mais ne contiennent aucun témoignage sensible d'une ascension corporelle. Comme l'écrivit P. Benoit : « En somme, jamais les premiers prédi-

teurs n'éprouvent le besoin de dire qu'ils ont vu Jésus monter au ciel¹. » Tout se passe comme si la résurrection avait été inférée de la promesse de Yahvé, faite sous serment à David, de faire asseoir sur son trône un descendant de son sang qui ne serait pas abandonné à l'Hadès et dont la chair ne connaîtrait pas la corruption (*Ps.* 16, 8-11), comme le rappelle Pierre dans son grand discours à la foule (*Ac.* 2, 30-32).

Au milieu de toutes ces contradictions, comment s'y reconnaître et discerner la foi archaïque sous les récits qui la majorisent, l'embellissent et la revêtent de toute une aura de merveilleux ?

On comprend que les exégètes soient en complet désaccord. La discussion a d'abord porté sur cette question : l'histoire du tombeau vide a-t-elle provoqué la croyance en la résurrection ou en est-elle un simple corollaire ? Ce qui est certain, c'est que l'histoire d'une garde du tombeau accordée par Pilate à la demande des Anciens a été imaginée en réponse à l'accusation qui aurait eu cours chez les juifs à l'encontre des disciples de Jésus soupçonnés d'avoir subrepticement dérobé son corps pour faire croire à sa résurrection. Le récit des Synoptiques et celui du quatrième Evangile présentent de telles divergences que Pierre Benoit, de guerre lasse, déclare : « Personnellement je crois qu'il faut renoncer à concilier Jean et les Synoptiques. Ni l'un ni les autres n'ont prétendu fournir une représentation exacte des choses². »

Jésus crucifié a dû être jeté par les soldats romains à la fosse commune. L'intervention de Joseph d'Arimathie, demandant à Pilate d'enlever le corps, est introduite pour rendre plausible l'histoire du tombeau neuf qui deviendra le tombeau vide. L'histoire des gardes intervient pour répondre à l'accusation possible d'avoir dérobé le cadavre. L'inscription dite de Naza-

1. P. BENOIT, *Exégèse et Théologie*, t. I, p. 368.

2. P. BENOIT, *Passion et Résurrection du Seigneur*, Paris, 1966, p. 287.

reth, publiée pour la première fois par Franz Cumont¹, montre que les viols de sépultures devaient être fréquents, puis-que réprimés par la loi.

Deux problèmes se posent. « Face à l'unanimité des Evangélistes, comment se fait-il que les autres écrits du Nouveau Testament ignorent ces faits² ? » Ni les Actes ni les Epîtres pauliniennes et apostoliques n'y font la moindre allusion. En second lieu, quelle signification théologique ces histoires du tombeau vide comportent-elles ; qu'ajoutent-elles à la Résurrection ? La Résurrection a une triple finalité : permettre d'assimiler le Ressuscité au Fils de l'Homme des Apocalypses de Daniel et d'Hénoch qu'Etienne lapidé voit debout à la droite de Dieu (*Ac.* 8, 56) et d'en faire ainsi le Messie céleste qui reviendra sur la nuée pour le jugement universel ; apporter la preuve que la résurrection des morts est possible, car « s'il n'y a pas de résurrection des morts, Christ non plus n'est pas ressuscité » (*I Cor.* 15, 13) ; transférer l'activité missionnaire des Apôtres du peuple juif à toutes les nations, ce qui équivalait à fonder l'Eglise. Or, les épisodes du caveau vide ne concourent à aucune de ces finalités. A quoi servent-elles ? Elles semblent pourtant bien implantées, puisqu'on les retrouve dans l'*Evangile de Pierre* et dans un récit, sans doute du début du II^e siècle, publié dans la *Patrologie orientale*, IX, sous le titre *Lettre des Apôtres* (19-23).



Beaucoup plus importante est la nature des christophanies données en témoignage de la résurrection. S'agit-il d'apparitions corporelles ou de simples visions ? Si l'on en croit Jean, c'est Marie de Magdala « dont Jésus avait chassé sept démons » — ce qui veut dire qu'elle était hystérique — qui aurait été gratifiée d'une première apparition de Jésus ressus-

1. Franz CUMONT, « Un rescrit impérial sur la violation des sépultures », *Revue historique*, 1930, pp. 241-266.

2. LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 149.

cité, mais avec l'interdiction de continuer à le toucher, c'est-à-dire de contrôler la vue par le toucher. Jésus apparaît ensuite aux pèlerins d'Emmaüs qui ne le reconnaissent qu'à sa façon de rompre le pain, mais à l'instant même il disparaît. Il apparaît ensuite aux Onze, portes closes : ceux-ci le prennent pour un fantôme et se mettent à douter de la réalité de ce qu'ils voient. Pour les convaincre, il les invite à le toucher, il montre ses mains et ses pieds et mange un morceau de poisson grillé sous leurs yeux. Là, le doute n'est guère possible. La croyance primitive est celle d'apparitions purement fantomatiques. Saint Jérôme écrivait à la fin du IV^e siècle : « Alors que les Apôtres étaient encore vivants et que le sang du Christ n'était pas encore sec en Judée, certains assuraient que le corps du Christ n'était qu'un fantôme » (*Adv. Lucif.* 23). Hilaire de Poitiers, en 356-359, partageait encore la même conviction (*De Trin.* 10, 23). L'apparition en chair et en os n'a été rajoutée que pour répondre à l'hérésie docétiste et marcionite qui soutenait que Jésus n'avait eu d'un homme que l'apparence.

Ce qui incline à le penser, c'est l'assimilation que Paul fait de sa vision sur le chemin de Damas avec celles des autres apôtres (*I Cor.* 15, 4-8), ne s'estimant en rien inférieur aux « archi-apôtres » (*II Cor.* 12, 11) que sont les trois colonnes de Jérusalem, Jacques, Céphas et Jean. Or, d'après les *Actes* (9, 3) et son propre récit (26, 3-14), il n'a pas vu un être en chair et en os, mais une lumière plus éblouissante que le soleil et il a entendu une voix qui lui disait en hébreu : « Saoül, Saoül, pourquoi me persécutes-tu ? » Paul est, du reste, le type même du visionnaire qui ne fait aucune distinction entre un songe et une perception vraie. Se rendant à Jérusalem, l'Esprit Saint l'avertit que chaînes et tribulations l'attendent (*Ac.* 20, 23). Un jour qu'il priait dans le Temple, il tombe en extase : il voit le Seigneur qui lui dit de se hâter de sortir de Jérusalem (*Ac.* 22, 17-18). Au lendemain de sa comparution devant le Sanhédrin, le Seigneur vient le trouver et l'exhorte : « Courage ! De même que tu m'as rendu témoignage à Jérusalem,

ainsi faut-il encore que tu témoignes à Rome » (*Ac.* 23, 11). Pendant une tempête au cours de sa traversée vers Rome, un ange de Dieu lui dit d'être sans crainte, car il faut qu'il compare devant César (*Ac.* 27, 24). Il est ravi en extase jusqu'au troisième ciel, « sans savoir si ce fut en corps ou en esprit » (*II Cor.* 12, 1-14). Il tombe en extase dans le Temple (*Ac.* 22, 1) ¹.

Le Père Xavier Léon-Dufour qui vient de publier un livre considérable sur *Résurrection de Jésus et message pascal* en tire les conclusions suivantes :

« En présence des récits d'apparitions, les évangiles ne reflètent pas un témoignage immédiat. Un seul homme a parlé, qui a été lui-même témoin, Paul... Paul, certes, n'a jamais raconté le détail de l'apparition dont il a été gratifié... Dans les récits que nous connaissons avec précision — lettres ordinairement rédigées en fonction d'un certain public et de circonstances déterminées — Paul ne manifeste jamais qu'il aurait l'intention de narrer sous forme de compte rendu ce qui s'est passé ². » Ce que Paul a seulement allusivement invoqué dans ses lettres (*Gal.* 1, 16 ; *I Cor.* 9, 1 ; 15, 8) est développé dans les trois récits des *Actes* (9, 3-8 ; 22, 6-10 ; 26, 18-16) de la vision sur le chemin de Damas.

Deuxièmement, « Paul assimile son apparition à celle des

1. Les apparitions d'outre-tombe étaient courantes dans l'Antiquité, comme elles le sont encore aujourd'hui chez les peuples sous-développés. Dans un état de sous-alimentation, de fatigue et d'exaltation, les hallucinations individuelles ou collectives sont fréquentes. Les professeurs Roger Heim et Jean Delay ont poussé très loin l'étude des substances hallucinogènes, dont l'une se forme spontanément dans le corps humain, la bufoténine, très voisine de la sérotonine qui existe normalement dans le sang. Une seule réaction, appelée réaction de méthylation, permet de passer de celle-ci à celle-là. Chez les schizophrènes l'excrétion très faible normalement de bufoténine se trouve décuplée. L'ethnologue américain Gordon Watson décrit ainsi l'effet hallucinatoire : « L'hallucination s'accompagne d'une certitude interne absolue. Le visionnaire croit sa vision plus réelle que les faits. L'illuminé croit posséder la vérité, par certitude interne, en l'absence de toute démonstration objective. »

2. *Op. cit.*, p. 81.

Douze... Pour Paul, l'apparition qu'il a eue est de même nature et de même portée que celle des Douze¹ ». Or, nous avons vu que Paul est un visionnaire.

Finalement, « en tant que réveil de la mort et en tant qu'exaltation auprès de Dieu, la Résurrection n'est pas un fait historique, quoiqu'elle soit perçue par le croyant comme un fait réel² ».



En vérité, la croyance en la résurrection fut le miracle de l'amour plus fort que la mort. Les saintes femmes qui accompagnaient Jésus et assistaient la petite troupe des disciples ne purent se résigner à la mort du Bien-Aimé. A s'en tenir au récit de Jean, la première personne qui crut en la résurrection de Jésus fut Marie de Magdala. « Après Jésus, écrit Renan, c'est Marie qui a le plus fait pour la fondation du christianisme³. »

Mais l'amour plus fort que la mort fut insuffisant pour fonder chez le grand nombre la crédibilité en la résurrection. Celle-ci se heurta dès le début à l'objection que l'on trouve chez Celse et chez Porphyre : « Si Jésus eût voulu faire éclater réellement sa qualité de Dieu, écrit Celse, il eût fallu qu'il se montrât à ses ennemis, au juge qui l'avait condamné, à tout le monde... alors qu'il ne se laisse voir qu'à une femmelette et à des comparses. Son supplice a eu d'innombrables témoins ; sa résurrection n'en a qu'un seul », à savoir une femme en transports. « C'est le contraire qui aurait dû avoir lieu⁴. »

Les Apôtres rencontrèrent l'objection formulée par beaucoup de sceptiques. Leur réponse est contenue dans le discours que les *Actes* prêtent à Pierre chez le Centurion : « Dieu a ressuscité Jésus le troisième jour et lui a donné à se manifester, non à tout le peuple, mais aux témoins que Dieu avait

1. *Id.*, pp. 107, 116.

2. *Id.*, p. 252.

3. E. RENAN, *Les Apôtres* (Œuvres complètes, t. IV, p. 478).

4. C. Celse II, 70 sqq. ; Porphyre, *Macar.* II, 14.

choisis d'avance, à nous qui avons mangé et bu avec lui après sa résurrection d'entre les morts » (*Ac. 10, 40-41*), ce qui laisse entendre qu'il ne s'est manifesté qu'aux Onze. Mais pourquoi ne s'est-il manifesté qu'aux Onze ? L'auteur des *Actes* n'a pas trouvé d'autre réponse que celle que fit Jésus aux apôtres qui lui demandaient pourquoi il parlait en paraboles (*Mt. 13, 10-15 ; Mc 4, 10-12 ; Lc 8, 9-10*) : « C'est afin que s'accomplisse l'Écriture » qui dit par la bouche d'Isaïe (*6, 9-10*) :

Vous aurez beau écouter, vous ne comprendrez pas,
 Vous aurez beau regarder, vous ne verrez pas.
 C'est que l'esprit de ce peuple s'est épaissi :
 Ils se sont bouchés les oreilles, ils ont fermé les yeux,
 de peur que leurs yeux ne voient,
 que leurs oreilles n'entendent,
 que leur esprit ne comprenne,
 qu'ils ne se convertissent,
 Et que je ne les guérisse.

Cet argument peut paraître déconcertant pour un esprit actuel. Nous verrons qu'avec la mentalité de l'époque, la référence aux Écritures semblait au contraire décisive.

Une justification subsidiaire fut invoquée : il y a plus de mérite à croire sans avoir vu. C'est ce qui a introduit dans Jean (20, 24-28) l'épisode de Thomas Didyme qui contient une contradiction dans les termes, puisque Jésus vient toutes portes closes, ce qui implique un corps fantomatique ou purement spirituel, puis invite Thomas à mettre son doigt dans ses stigmates. Le récit est introduit pour amener la conclusion :

Parce que tu vois, tu crois.
 Heureux ceux qui croiront sans avoir vu.

C'est le *credo quia absurdum*.

Cependant, même chez les Onze, il semble que les doutes persistèrent. Lorsque Jésus se fut manifesté en Galilée sur la montagne où il leur aurait donné rendez-vous « d'aucuns ce-

pendant doutèrent » (*Mt.* 28, 17). Dans la finale de Marc, Jésus reproche aux Onze « leur incrédulité et leur obstination à ne pas ajouter foi à ceux qui l'avaient vu ressuscité » (*Mc* 16, 14). Il ne s'agit plus des Onze exclusivement, comme le suggèrent les *Actes*, mais d'autres témoins, peut-être des femmes qui accompagnaient Jésus.

Les christophanies offraient trop sujet à contestation, elles avaient été le privilège de trop peu de témoins pour établir la crédibilité en la résurrection. Heureusement, un autre argument allait emporter la conviction d'un très grand nombre : l'argument tiré des Ecritures.

CHAPITRE VI

L'ATTENTE JUSTIFIÉE : L'EXPLICATION PAR LES ÉCRITURES

JÉSUS n'a envisagé ni la nécessité de sa mort comme instrument du salut des hommes, ni sa Résurrection le troisième jour, ni son Ascension à la droite de Dieu d'où il reviendra sur les nuées pour juger tous les hommes.

Aux raisons que nous avons dites s'en ajoute une autre, qui est imparable.

A en croire les Synoptiques, Jésus aurait annoncé aux apôtres trois fois de suite sa mort sacrificielle et sa résurrection en gloire : « Il faut que le Fils de l'Homme souffre beaucoup, qu'il soit rejeté par les grands prêtres et les scribes, qu'il soit mis à mort et ressuscité le troisième jour » (*Lc* 9, 22 ; *Mc* 8, 31 ; *Mt.* 16, 21 ; 17, 22 ; *Mc* 9, 30-32 ; *Lc* 9, 43-45). De même, lors de la dernière montée à Jérusalem : « Voici que nous montons à Jérusalem et que va s'accomplir tout ce qui a été écrit par les prophètes au sujet du Fils de l'homme : car il sera livré aux gentils et sera l'objet de moqueries et couvert de crachats. Et après l'avoir flagellé, ils le tueront, mais il ressuscitera le troisième jour » (*Lc* 18, 31-32 ; *Mc* 10, 28-34 et *Mt.* 20, 18-19).

Or, l'attitude des Apôtres, qui viennent de vivre dans sa familiarité depuis deux ou trois ans, est très curieuse. Ils ne comprennent rien à ce que leur dit Jésus : « Et ils ne comprirent rien à cela. Et cette parole leur était cachée. Et ils ne savaient pas ce qu'il leur disait » (*Lc* 18, 34) ; « Mais ils ne comprenaient pas cette parole : elle leur demeurait voilée pour qu'ils

n'en saisissent pas le sens, et ils craignaient de l'interroger sur cette parole » (*Lc 18, 45*). Bien mieux, Pierre considère ces propos comme une plaisanterie de mauvais goût. Prenant à partie Jésus, il se met à le réprimander, ce qui lui vaut cette violente rebuffade : « Passe derrière moi, Satan ! car tes sentiments ne sont pas ceux de Dieu, mais ceux des hommes » (*Mc 8, 33* et *Mt. 16, 23*). Dans *Jean*, quand Jésus déclare à ses disciples : « Sous peu vous ne me verrez plus et puis un peu encore et vous me reverrez », désignant par là sa mort, puis sa résurrection, quelques-uns de ses disciples se dirent entre eux : « Qu'est-ce qu'il nous dit là ?... Qu'est-ce que ce peu ? Nous ne savons pas ce qu'il veut dire » (*Jn 16, 16-18*).

Non seulement les Apôtres n'ont pas prévu la mort de Jésus, mais ils n'ont pas prévu sa résurrection. Sa mise au tombeau et les soins que l'on se propose de donner à son cadavre excluent l'idée d'un corps incorruptible qui va ressusciter le surlendemain. Lorsque Marie de Magdala va dire aux disciples, plongés dans le deuil et l'affliction, que Jésus vivait et qu'elle l'avait vu, « ils ne la crurent pas » (*Mc 16, 11*). Lorsque les femmes venues de Galilée rapportent aux Onze, selon Luc, qu'elles avaient trouvé le tombeau vide et que deux anges leur avaient déclaré que Jésus était ressuscité, « ces propos leur semblèrent pur radotage et ils ne les crurent pas » (*Lc 21, 11*). Quand Jésus apparut aux Onze, alors qu'ils étaient à table, « il leur reprocha leur incrédulité et leur obstination à ne pas ajouter foi à ceux qui l'avaient vu ressuscité » (*Mc 16, 14*).

Tous ceux qui l'ont connu et aimé s'attendent si peu à sa résurrection que tous ont peine à le reconnaître. Marie de Magdala le prend pour le jardinier (*Jn 20, 18*). Les yeux des pèlerins d'Emmaüs ne s'ouvrent qu'à sa façon de rompre le pain (*Lc 24, 30-31*). Quand il apparaît, « toutes portes étant closes par crainte des juifs » (*Jn 20, 19*) au milieu de ses Apôtres, ceux-ci, « saisis de stupeur et d'effroi, s'imaginent voir un fantôme » (*Lc 24, 37*).

Or, pourquoi les apôtres ne comprennent-ils rien à ce que leur dit Jésus ? Les évangiles synoptiques nous l'expliquent.

Les Apôtres, à l'exception de Matthieu qui est un fonctionnaire, sont des gens très simples. Ils entendent la Bonne Nouvelle prêchée par Jésus comme l'entendait le populaire : la promesse de la délivrance d'Israël du joug des Romains. Lorsque Jésus ressuscité accompagne les pèlerins d'Emmaüs qui ne le reconnaissent pas, il s'enquiert de leurs propos attristés. Et la réponse vient :

« Es-tu donc le seul de passage à Jérusalem qui ne sache pas ce qui s'est passé ces jours-ci ? — Quoi donc ? — Ce qui est advenu à Jésus de Nazareth, homme qui fut un prophète puissant en œuvres et en paroles devant Dieu et devant le peuple, et comment nos grands prêtres et nos magistrats l'ont livré pour être condamné à mort et l'ont crucifié. Pour nous, nous avons l'espoir qu'il délivrerait Israël » (*Lc 24, 19-21*).

Dans les *Actes* (1, 6), juste avant l'Ascension, les apôtres interrogent Jésus : « Seigneur est-ce maintenant le temps où tu vas restaurer la royauté en Israël ? » Il semble même que cette conception ait été partagée par Jésus, lorsqu'il promet à ses Apôtres qu'ils siégeront sur des trônes pour juger les douze tribus d'Israël (*Mc 10, 28 ; Lc 22, 30*), ce qui tend à prouver que la Bonne Nouvelle ne concerne que le peuple juif.

Aussi, lorsque Jésus est arrêté, jugé, crucifié, assiste-t-on à la débandade, au sauve-qui-peut des Apôtres : « Alors, les disciples l'abandonnèrent et prirent la fuite » (*Mt. 26, 54*). L'idylle est terminée. Jésus n'est pas le Messie attendu, célébré par Siméon, lors de la présentation au Temple, parmi tous ceux qui attendaient « la consolation d'Israël » et « la délivrance de Jérusalem » (*Lc 2, 25-36*). Il semble même que Jésus sur la croix ait reconnu son échec. De là son cri désespéré : « *Eloï, Eloï, lama Sabachthani ?* — Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (*Mt. 27, 46 ; Mc 15, 34*). Lorsque les saintes femmes viennent annoncer aux Apôtres le tombeau vide et Jésus ressuscité, ceux-ci prennent leurs paroles pour un vain radotage. Lorsque Jésus leur apparaît au milieu du cénacle, ils le prennent pour un fantôme. Pourquoi cela ? Jean nous le dit : « Ils n'avaient pas

encore compris, *d'après l'Ecriture*, qu'il devait ressusciter » (Jn 20, 9). C'est l'interprétation messianique de l'Ancien Testament qui va leur expliquer tout ce qui les a déconcertés ou ébahis : la passion, la mort, la résurrection et la glorification de Jésus.

Aux pèlerins d'Emmaüs qui se lamentent sur la mort de Jésus, celui-ci, qui est leur compagnon de route, leur explique :

« Oh ! que vous êtes peu clairvoyants et que votre cœur est lent à croire tout ce qu'ont dit les prophètes ! Ne fallait-il pas que le Christ souffrît cela et entrât dans sa gloire ? *Et, commençant par Moïse et par tous les prophètes, il leur interpréta ce qui le concernait dans toutes les Ecritures* » (Lc 24, 25-27).

Lors de sa dernière apparition à Jérusalem, Jésus revient sur le même sujet : « Or, il leur dit : " C'est bien là ce que je vous ai dit quand j'étais encore avec vous : *il faut que soit accompli tout ce qui a été écrit à mon sujet dans la Loi de Moïse, les prophètes et les Psaumes.* " Alors, il leur ouvrit l'intelligence pour qu'ils puissent comprendre les Ecritures. Et il leur dit : " Ainsi était-ce écrit que le Christ souffrît et qu'il ressuscitât des morts le troisième jour, et qu'on prêchât en son nom la pénitence, en vue de la rémission des péchés, à toutes les nations, en commençant par Jérusalem. Vous êtes les témoins de ces faits. Et voici que je vous envoie ce qui a été promis par mon Père " » (Lc 24, 44-49).

De son côté, Paul écrit aux Corinthiens : « Je vous ai transmis en premier lieu ce que j'avais moi-même reçu, à savoir que *Christ est mort pour nos péchés, selon les Ecritures, qu'il a été mis au tombeau, qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Ecritures* » (I Cor. 15, 3-4). Dans son discours devant le roi Agrippa, il déclare : « Soutenu par la protection de Dieu, j'ai continué jusqu'à ce jour à rendre mon témoignage devant petits et grands, *sans jamais rien dire en dehors de ce que les prophètes et Moïse avaient déclaré devoir arriver* : que le Christ souffrirait et que, ressuscité le premier entre les morts,

il annoncerait la lumière au peuple et aux nations païennes » (Ac. 26, 22-23).



Quels sont les textes des Ecritures qui sont le plus souvent évoqués ?

1. *Au sujet du caractère messianique de Jésus*, c'est essentiellement la promesse de Yahvé à Moïse « de susciter, au milieu de ses frères, un prophète semblable à lui » (Deut. 19, 15, 19), promesse citée dans le discours de Pierre au peuple juif après la guérison d'un impotent (Ac. 4, 22, 23), et que l'on retrouve dans les *Testimonia* de Qumrân appliquée au Messie-roi. A cela, on joignait le *Psaume* 2, le *Psaume* 72, surtout *Isaïe* (11, 1, 16) : « Un rameau sortira de la tribu de Jessé (le père de David) et de ses racines sortira un rejeton. Sur lui reposera l'esprit de Yahvé » ; *Michée* (5, 1, 3) : « De toi, Bethléem Ephrata sortira... celui qui doit être souverain en Israël » ; *Jérémie* (23, 5) : « Oracle de Yahvé : je susciterai à David un rejeton. » ; *Ezéchiel* (34, 23 ; 37, 24) : « Je leur susciterai un seul pasteur, et il les paîtra, mon serviteur David. »

2. *Au sujet de la Passion*, ce sont essentiellement certains Psaumes et les chants du second *Isaïe* concernant le *Juste souffrant*, le *serviteur de Yahvé* (l'Ebed Yahvé, le παῖς θεοῦ) qui prend sur lui les péchés du monde¹.

Deux textes dominent tout.

Le premier est le *Psaume* 22 :

1 Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?

7 Pour moi, je ne suis qu'un ver et non pas un homme,
L'opprobre du genre humain et le rebut du peuple,

8 Tous ceux qui me voient me bafouent.
Leur bouche ricane, ils hochent la tête :
« Il s'en remet à Yahvé, qu'il le sauve,
Qu'il le délivre, puisqu'il l'aime ! »

1. Voir Appendice O.

- 17 Des chiens nombreux me cernent,
 Une bande de vauriens m'assaille ;
 Ils me lient les mains et les pieds¹
 Et me couchent dans la poussière de la mort.
- 18 Je peux compter tous mes os,
 Ces gens me toisent et me surveillent ;
- 19 Ils partagent entre eux mes habits
 Et tirent au sort mon vêtement.

(Ps. 22, 1, 7-9, 15-19.)

Le deuxième verset du Ps. 22 est prononcé par Jésus expirant sur la croix (Mt. 27, 46 ; Mc 15, 34). Les versets 8 et 9 se rapportent aux railleries des grands prêtres à Jésus sur la croix (Lc 23, 35 ; Mc 15, 31-32 ; Mt. 27, 41-42). Le verset 19 est appliqué au partage des vêtements (Mt. 27, 35 ; Jn 19, 24). Le Pseudo-Barnabé applique au Christ le verset 17 (Barn. 6, 5). Justin dans son *Dialogue avec Tryphon* en fournit un très long commentaire en l'appliquant dans le détail au Christ (Dial. XCVII, 3 ; XCIX, 2 ; CI, 2-4).

Le second texte est le chant d'Isaïe 53 sur le Juste Souffrant :

- 3 Il était méprisé et abandonné des hommes,
 Homme de douleur et connaissant la souffrance,
 Comme un objet devant lequel on se couvre le visage ;
 Il était en butte au mépris et nous n'avons fait de lui aucun cas.
- 4 Véritablement c'étaient nos maladies qu'il portait,
 Et nos douleurs dont il était chargé ;
 Et nous, nous le regardions comme un puni,
 Frappé de Dieu et humilié.
- 5 Mais lui, il a été transpercé à cause de nos péchés,
 Brisé à cause de nos iniquités ;
 Le châtiment qui nous donne la paix a été sur lui,
 Et c'est par ses meurtrissures que nous avons été guéris.
- 7 On le maltraite, et lui se soumet à la souffrance

1. La Vulgate traduit : « Ils ont percé mes mains et mes pieds. »

*Et n'ouvre pas la bouche,
Semblable à l'agneau qu'on mène à la tuerie,
Et à la brebis muette devant ceux qui la tondent,
Il n'ouvre point la bouche.*

- 8 *Par coercion et jugement il a été saisi ;
Qui se préoccupe de sa cause ?
Oui ! il a été retranché de la terre des vivants ;
Pour nos péchés, il a été frappé à mort.*
- 9 *On lui a dévolu sa sépulture au milieu des impies
Et son tombeau avec les riches,
Alors qu'il n'a jamais fait de tort
Ni de sa bouche proféré de mensonge.*
- 10 *Yahvé s'est plu à l'écraser par la souffrance.
S'il offre sa vie en expiation,
Il verra une postérité, il prolongera ses jours
Et ce qui plaît à Yahvé s'accomplira par lui.*

(Is. 53, 3-10.)

Ce texte capital est cité très souvent dans le Nouveau Testament ; par exemple :

Mc 10, 42 :

afin de donner sa vie en rançon pour plusieurs (Is. 53, 10).

Mc 15, 27 :

et avec lui, ils crucifièrent deux brigands (Is. 53, 12).

Mt. 8, 17 :

Il a pris nos infirmités, il s'est chargé de nos maladies (Is. 53, 4).

Ac. 8, 32 :

Comme une brebis il a été amené à la tuerie et comme un agneau muet devant celui qui le tond, ainsi il n'ouvre pas la bouche

(Is. 53, 7).

I Cor. 15, 3 :

Le Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures (Is. 53, 5).

Gal. 1, 4 :

Dieu l'a livré pour nous tous (Is. 53, 6).

Rm. 4, 25 :

Il a été livré à cause de nos fautes (Is. 53, 12).

Lc 22, 37 :

Il faut que s'accomplisse en moi cette parole de l'Ecriture : Il a été mis au rang des scélérats (Is. 53, 12).

I Pe. 2, 24 :

C'est par ses meurtrissures que vous avez été guéris (Is. 53, 5).

Très souvent le Ps. 22 et Isaïe 53 sont associés comme dans la *Lettre aux Corinthiens* (16) de Clément de Rome.

L'assimilation de Jésus au Serviteur de Yahvé, au παῖς θεοῦ d'Isaïe, est nettement affirmée dans les *Actes*¹ :

Ac. 3, 26 :

C'est pour vous que Dieu a ressuscité son Serviteur...

Ac. 4, 27 :

Oui, vraiment, ils se sont rassemblés dans cette ville contre ton saint Serviteur Jésus, que tu as oint.

L'affirmation que le Serviteur est le Oint de Dieu est tirée d'Isaïe 42, 1 et 61, 1.

Ac. 4, 30 :

Etends la main pour opérer des guérisons, signes et prodiges pour le nom de ton saint Serviteur Jésus.

Il faut ajouter à cela tous les passages où les références implicites au Serviteur donnent l'interprétation théologique des

1. Voir *Appendice L.*

événements de la Passion. Le texte le plus important à cet égard est le célèbre passage de l'*Épître aux Philippiens* (2, 5) :

*Lui, de condition divine,
ne retint pas jalousement
le rang qui l'égalait à Dieu.
Mais il s'anéantit lui-même,
prenant condition d'esclave,
et devenant semblable aux hommes.
S'étant comporté comme un homme,
il s'humilia plus encore,
obéissant jusqu'à la mort,
et à la mort sur une croix !*

Lucien Cerfaux a montré comment cet hymne christologique est inspiré du Chant du Serviteur de Dieu (*Isaïe* 52, 13-53, 12) ¹. Dans le Chant du Serviteur, on vit surtout la préfiguration de la mort rédemptrice du Christ (*Barn.* 5, 1-2 ; *Cyprien, Test.* 2, 15) et Justin (*I Apol.* 50) qui le cite *in extenso* (*Isaïe* 53, 15 ; 52, 13-15 ; 53, 1-8). Il en est de même dans la littérature apocryphe, par exemple (*Act. Petr.* 24 ; *Or. Sib.* 8, 256-260).

Il faut joindre à *Isaïe* 53 d'autres stances du même poème. En particulier 50, 5-6 :

*Et moi, je n'ai pas résisté, je n'ai pas tourné le dos,
j'ai livré mes épaules à ceux qui me frappaient
et mes joues à ceux qui m'arrachaient la barbe,
je n'ai pas dérobé mon visage aux outrages et aux crachats.*

Ces strophes ont inspiré la scène au prétoire où la soldatesque donne des soufflets et couvre de crachats le visage de Jésus (*Mc* 15, 19 ; *Mt.* 27, 30 ; *Jn* 19, 3).

Une autre citation, souvent invoquée, est tirée de *Zacharie*, 13, 7 :

1. L'Hymne au Christ — Serviteur de Dieu, *Recueil Cerfaux*, t. II, pp. 425-437.

Je frapperai le pasteur et les brebis du troupeau seront dispersées.

Invoquée par Mt. 26, 41 ; Mc 14, 27, elle justifiait la débandade des apôtres lors de l'arrestation de Jésus, ce que Jean (16, 32) exprime sous cette forme : « Voici l'heure, elle est venue, où vous serez dispersés chacun de son côté et me laisserez seul. »

3. *Au sujet de la Résurrection*, on en trouvait la prédiction dans le *Psaume* 16, 10, surtout dans la traduction des Septante :

*Tu ne livreras pas mon âme au sheol,
Tu ne permettras pas que ton saint voie la corruption*
(l'hébreu dit « voie la fosse »).

Ce Psaume sera fréquemment utilisé. Il est à la base des discours de Pierre (Ac. 2, 29) et de Paul (Ac. 13, 35) pour prouver par les Ecritures la nécessité de la résurrection du Christ.

4. *Au sujet de l'Ascension* à la droite du Père et du retour en gloire pour juger les vivants et les morts, deux psaumes étaient allégués :

Le *Psaume* 24, 17 :

*Portes, élevez vos linteaux ;
Elevez-vous portes antiques
Et le Roi de gloire fera son entrée.*

Le *Psaume* 110, 1, 5-6 :

*Oracle de Jahvé à mon Seigneur :
Assieds-toi à ma droite
Jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis
L'escabeau de tes pieds...
Le Seigneur est à ta droite,
Il brisera les rois au jour de sa colère
Il jugera les nations, il entassera les cadavres...*

(Ps. 110, 1, 5-6).

A quoi il convenait de joindre *Isaïe* 52, 13 :

*Voilà que mon Serviteur trouvera le succès,
Il montera, s'élèvera et sera exalté à l'extrême.*

Le Psaume 110 inspire *Mc* 16, 19 ; *Ac.* 2, 34-25 ; *I Cor.* 15, 25-26 ; *Rm.* 8, 34 ; *Eph.* 1, 20-22 ; *He.* 10, 12-13 ; *Justin Apol.* 45, 1-2.

Souvent les deux Psaumes sont associés : « Il fut ordonné aux princes d'ouvrir leurs portes afin que celui qui est le roi de gloire entre et monte s'asseoir à la droite de son Père jusqu'à ce qu'il ait fait de ses ennemis l'escabeau de ses pieds » (*Justin, Dial.* 36, 4). Les princes désignent les anges gardiens des sphères célestes.

Le Psaume 16 et le Psaume 110 sont précisément ceux que cite Pierre dans le premier discours qu'il tient à la foule au moment de la Pentecôte (*Ac.* 2, 22-27) :

« Hommes d'Israël écoutez ces paroles. Jésus le Nazaréen, cet homme que Dieu a accredité auprès de vous par les miracles, prodiges et signes qu'il a opérés par lui au milieu de vous, ainsi que vous le savez vous-mêmes, cet homme, qui avait été livré selon le dessein bien arrêté et la prescience de Dieu, vous l'avez pris et fait mourir en le clouant à la croix par la main des impies, mais Dieu l'a ressuscité, le délivrant des affres de l'Hadès. Aussi bien, n'était-il pas possible qu'il fût retenu en son pouvoir ; car David dit à son sujet :

*Je voyais sans cesse le Seigneur devant moi,
car il est à ma droite pour que je ne vacille pas.
Aussi mon cœur s'est-il réjoui
et ma langue a-t-elle jubilé ;
ma chair elle-même reposera dans l'espérance
que tu n'abandonneras pas mon âme à l'Hadès
et ne laisseras pas ton saint voir la corruption »* (*Ps.* 16, 2-11).

Et Pierre continue (*Ac.* 2, 32-35) :

« Dieu l'a ressuscité, ce Jésus, nous en sommes tous té-

moins. Et, maintenant, exalté par la droite de Dieu, il a reçu du Père l'Esprit Saint, objet de la promesse, et l'a répandu. C'est là ce que vous voyez et entendez. Car David, lui, n'est pas monté aux cieux ; or, il dit lui-même :

*Le Seigneur a dit à mon Seigneur :
Siège à ma droite,
Jusqu'à ce que j'aie fait de tes ennemis
Un escabeau pour tes pieds (Ps. 110, 1).*

Dans *Eph. 1, 20-22*, on trouve le même rappel du Psaume 110 :

« Dieu a déployé sa force dans le Christ, lorsqu'il l'a ressuscité des morts et l'a fait asseoir à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute principauté, de toute autorité, de toute puissance, de toute domination et de tout ce qui se peut nommer. Il a tout mis sous ses pieds. »

*
**

La stupeur des Apôtres au sujet de l'arrestation de Jésus, leur incrédulité au sujet de sa résurrection étaient dues à ce qu'ils ne comprenaient pas encore par l'Écriture qu'il devait mourir, puis ressusciter des morts (*Jn 24, 9*). L'échec dramatique de la carrière temporelle de Jésus s'est soudain transformé en victoire, parce que, comme l'attestent les discours de Pierre à Jérusalem et à Césarée (*Ac. 2, 14-36 ; 3, 12-36 ; 4, 8-12*) et le discours de Pierre dans la Synagogue d'Antioche de Pisidie (*Ac. 13, 26-27*), les Apôtres ont brusquement passé de la conception populaire du Messie national, considéré comme un roi victorieux délivrant Israël du joug des Gentils, à la croyance apocalyptique, partagée par ceux qui ne croyaient pas en la réussite possible d'une insurrection populaire, d'un Messie céleste qui viendrait, avec des cohortes d'anges, inaugurer le royaume de Dieu. Cette croyance, fort répandue, repo-

sait sur deux visions, celle de *Daniel* et celle d'*Hénoch*. *Daniel* déclare :

« Je regardais dans les visions de la nuit, et voici que sur les nuées du ciel vint comme un Fils de l'homme ; il s'avança jusqu'au vieillard et on le fit approcher de lui. Et il lui fut donné souveraineté, gloire et règne : tous les peuples, nations et langues le servent. Son empire est un empire éternel qui ne passera pas, et son règne ne sera jamais supprimé » (*Daniel* 7, 13-16).

Dans le *Livre des Paraboles*, qui semble avoir été très en vogue à l'époque de Jésus, *Hénoch* déclare :

« Là je vis quelqu'un qui avait une " Tête des jours " et sa tête était comme de la laine blanche : et avec lui un autre dont la figure avait l'apparence d'un homme, et sa figure était pleine de grâce, comme un des anges saints. J'interrogeai l'ange qui marchait avec moi et qui me faisait connaître tous les secrets au sujet de ce Fils de l'homme : " Qui est-il et d'où vient-il, pourquoi marche-t-il avec la Tête des Jours ? " Il me répondit : " C'est le Fils de l'Homme, qui possède la justice et avec lequel la justice habite. Le Fils de l'Homme que tu as vu fera lever les rois et les puissants de leurs couches et les forts de leurs sièges ;... il rompra les reins des forts et il brisera les dents des pécheurs ;... il renversera les rois de leurs trônes et de leur pouvoir, parce qu'ils ne l'ont pas exalté et qu'ils ne l'ont pas glorifié et qu'ils n'ont pas confessé humblement d'où leur avait été donnée la royauté » (*Hén.* 46, 3-5).

Le Fils de l'Homme est appelé *Messie* (48, 10 ; 52, 4). Son nom fut nommé devant le Seigneur des esprits avant que les étoiles du ciel fussent créées, car il a été caché devant Dieu avant la création du monde et pour l'éternité (58, 2-6). Il sera le grand justicier : il brûlera les rois et les puissants devant les élus à qui Dieu les a livrés (48, 8-10 ; 62, 9-12) ; les justes et les élus se lèveront de la terre, ils cesseront de baisser la face, ils revêtiront des vêtements de gloire et, avec le Fils de l'Homme, ils mangeront, ils se coucheront et se lèveront pour les siècles des siècles (62, 14-15). Ainsi le Fils

de l'Homme, qui existe devant Dieu avant la création du monde, véritable Messie céleste, sera appelé à être le juge souverain des bons et des méchants.

La référence aux livres de *Daniel* et d'*Hénoch* a permis de passer de la conception populaire du Messie terrestre à celle, plus ésotérique, du Messie céleste. Comme l'a écrit Oscar Cullmann : « Il y eut sans doute un lien entre le christianisme primitif et la littérature juive tardive et quelque peu ésotérique du *Livre d'Hénoch*. Car cette forme d'espérance messianique dans laquelle l'attente du Fils de l'Homme venant sur les nuées du ciel prend la place de l'attente du Messie national juif, se retrouve seulement à la périphérie du judaïsme et plus particulièrement dans les livres d'Hénoch. Or, c'est cette forme d'espérance messianique que nous retrouvons dans les Évangiles ¹. »

*
**

Dès lors, tout s'explique. Les Apôtres ont été déconcertés par la mort de Jésus, puis stupéfaits par l'annonce de sa résurrection, parce qu'ils partageaient la notion populaire du Messie national, libérateur d'Israël. Ils n'avaient pas compris, faute de s'être référés aux Écritures et d'en avoir pénétré le sens voilé, que Jésus devait se manifester sous un double aspect : sous la forme d'un juste souffrant et humilié jusqu'à la mort ignominieuse sur la croix ; puis sous la forme glorieuse du Fils de l'Homme, assis à la droite de Dieu, qui viendra sur les nuées juger les morts et les vivants. C'est la théorie de *la double Parousie* qui sera un des thèmes fondamentaux des écrivains apostoliques et des Pères de l'Église.

L'*Épître aux Hébreux* la formule en ces termes : « Et comme les hommes ne meurent qu'une fois, après quoi il y a jugement, ainsi le Christ, après s'être offert une seule fois pour effacer les péchés d'un grand nombre, apparaîtra une seconde fois (ἐκ δευτέρου ὀφθήσεται) hors le péché, à ceux qui attendent de lui leur salut » (*He. 10, 27-28*).

1. O. CULLMANN, *op. cit.*, p. 11.

Dans le livre des Reconnaissances du *Roman pseudo-clémentin*, Pierre déclare qu'il y a deux Avènements du Christ. Il vient d'abord dans « un état d'humilité », ensuite dans « un état de gloire ». « Quant au premier Avènement, il est déjà accompli ; il est venu et nous a enseignés... Mais, dans le second Avènement, il viendra pour juger les hommes... La certitude du second Avènement est démontrée par le premier Avènement. Les prophètes, surtout Jacob et Moïse, ont parlé du premier, quelques-uns du second¹. »

Dans sa *Première Apologie* (52) Justin déclare : « Les prophètes ont annoncé un double Avènement du Christ : l'un, déjà advenu, sous l'aspect d'un homme méprisé et passible ; l'autre qui aura lieu, ainsi qu'il a été prédit, lorsqu'il viendra du ciel, dans la gloire, avec l'armée de ses anges. Alors, il ressuscitera les corps de tous les hommes qui ont existé, il revêtira les justes d'immortalité, et il enverra dans le feu éternel les méchants, qui souffriront éternellement avec les démons. »

Dans sa réfutation du *Discours Vrai* de Celse, Origène (*C. Cels. II*, 5), reprend la même argumentation : « Il a échappé à Celse et à son juif, à tous ceux qui ne croient pas en Jésus que les prophètes parlent de deux Avènements du Christ : le premier, tout de souffrance humaine et d'humilité, permettant au Christ, vivant au milieu des hommes, d'enseigner la route qui mène à Dieu, sans laisser à personne, durant la vie, l'excuse qu'il ignore le jugement à venir ; le second uniquement glorieux et divin, sans aucun mélange d'infirmité humaine à la divinité. Il serait trop long de citer les prophéties, il suffira pour l'instant du *Psaume 44* qui, entre autres choses, porte le titre de Chant du Bien. »

Le Canon de Muratori reprend la même doctrine : « Voilà pourquoi, bien que chacun des évangiles commence différemment des autres, il n'y a cependant aucune différence dans la foi des croyants. Car c'est un même esprit directeur qui inspira

1. *Rec. I*, 60.

ce qui se trouve dans les quatre récits sur la naissance du Seigneur, sa passion, sa résurrection, sa manière de vivre avec les disciples, sur son double Avènement, le premier, méprisé dans son humilité, qui déjà a eu lieu, le second, resplendissant de puissance royale, qui est à venir ¹. »

La présence de la doctrine de la double Parousie dans l'Épître aux Hébreux chez Justin, Origène, les *Reconnaissances clémentines*, dans le *Canon de Muratori* montre bien qu'elle était un élément essentiel de la catéchèse primitive.

Ainsi, la mort ignominieuse de Jésus sur la croix a été transformée en victoire, en appliquant à sa passion les passages de la Bible concernant le *Serviteur de Yahvé*, puis à sa résurrection et à sa glorification les passages de Daniel et d'Hénoch concernant le *Fils de l'Homme*. Sur ce point les exégètes modernes, quelle que soit leur confession, sont unanimes :

« C'est dans le chapitre consacré au Serviteur souffrant (Is. 57) que la communauté primitive avait trouvé la clé pour résoudre le profond mystère du Fils de l'Homme subissant une mort ignominieuse », constate J. Jérémie ².

Le grand exégète anglais protestant Charles Harold Dodd écrit : « A la racine de la christologie, osons le dire, nous trouvons la passion, la mort et la résurrection de Jésus comprises à la lumière des thèmes combinés du " Serviteur " et des " Fils de l'Homme " ³. »

Même conclusion de la part de l'exégète catholique A. Feuillet : « Synthèse vivante du Serviteur souffrant d'Isaïe et de l'Homme triomphateur de Daniel, Jésus relie lui-même de façon indéniable le mystère de sa mort à celui de sa glorification ⁴. »

1. A. HAMMAN, *L'Empire et la Croix*, Paris, 1957, p. 294.

2. J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 46.

3. Ch. H. DODD, *Conformément aux Ecritures*, p. 119.

4. A. FEUILLET, *Extrait du Supplément au Dictionnaire de la Bible*, p. 13.

CHAPITRE VII

L'ATTENTE CONTROVERSÉE : LA CONTESTATION DES JUIFS

LA justification de la mort du Christ, de sa résurrection, de sa montée en gloire à la droite du Père à l'aide de citations bibliques, interprétées allégoriquement comme prédictions messianiques, ouvre un grand débat. Les mythistes soutiennent que la vie de Jésus a été forgée à coup de citations bibliques. Alfarcic, dans *La plus ancienne vie de Jésus, l'évangile selon Marc*, prétend prouver que les évangélistes n'ont fait qu'historiciser des florilèges de citations messianiques, des recueils de *Testimonia*.

Pour prendre un exemple, le récit de la passion peut être en grande partie reconstitué à l'aide du *Psaume 22* (*Vulg.* 21), qu'on a appelé « le proto-évangile de la passion ». A ce sujet, Daniélou écrit :

« Ainsi, à propos des vêtements partagés, Matthieu écrit : “ Quand ils l'eurent crucifié, ils partagèrent (διεμερίσαντο) ses vêtements (ἱμάτια), en les tirant (βάλλοντες) au sort (κλήρον) ” (27, 35. Voir *Mc* 15, 24 ; *Lc* 23, 34). Or il est évident que cette description s'inspire littérairement de notre Psaume : “ Ils se sont partagé (διεμερίσαντο) mes vêtements (ἱμάτια) ; ils ont tiré au sort (ἔβαλον κλήρον) ma tunique ” (21, 19). De même en est-il un peu plus loin pour l'expression : “ Les passants l'injuriaient en hochant (κινούντες) leur tête ” (27,

39 ; Mc 15, 29). Le Psaume dit : “ Ils ouvrent les lèvres, ils branlent (ἐκίνησαν) la tête ” (21, 8)¹. »

Luc à son tour représente une tradition indépendante. Il utilise aussi le Psaume 21, mais dans un autre passage. « Nous lisons en effet : “ Le peuple se tenait là, et regardait (θεωρῶν). Mais les chefs raillaient (ἐξεμυκτήριζον) disant : il en a sauvé d'autres, qu'il se sauve lui-même s'il est le Christ de Dieu, l'Elu ” (23, 35). Or ceci se réfère évidemment à notre Psaume : « Tous ceux qui me voient (θεωροῦντες) se moquent (ἐξεμυκτήρισαν) de moi ” (21, 8). La suite du passage où intervient l'idée de salut paraît bien inspirée du verset 9^b du Psaume, utilisé aussi par Matthieu (27, 42) avec la même transposition. Mais le texte de Luc est plus près des Psaumes. Enfin l'expression “ l'élui ” paraît une allusion à la suite du Psaume : “ C'est toi qui m'as tiré du sein maternel ” (21, 10)². »

Lors de l'apparition de Jésus ressuscité au Cénacle, le Christ montre aux Apôtres « ses mains et ses pieds » (Mt. 24, 40), pour leur faire voir la trace des clous ; dans Jean, il n'est question que des mains percées (20, 25). L'allusion aux pieds percés se trouve dans Justin (*Dial.* XCVII, 3). Comment ne pas y voir l'application du Psaume 21, 17 : « Ils ont percé mes mains et mes pieds. » D'autres passages se réfèrent à d'autres citations bibliques. Lorsque Jean 19, 36, raconte comment les soldats brisent les jambes des deux autres crucifiés, mais s'abstiennent de le faire pour Jésus, et cela « pour que s'accomplisse l'Écriture : *On ne lui brisera pas les os* » comment ne pas voir un rappel d'Ex. 12, 14 ?

Le grand exégète anglais Charles Harold Dodd, en mettant en parallèle des citations de l'Ancien Testament avec les écrits du Nouveau Testament, a renouvelé l'adage *Novum Testamentum in vetere latet, vetus in novo patet*. Il a reconstitué à l'aide de ces citations parallèles ce qu'il appelle la Bible de

1. Jean DANIELOU, « Le Psaume 21 et le mystère de la Passion », *Études d'exégèse judéo-chrétiennes (Les Testimonia)*, p. 29.

2. *Id.*

l'Eglise primitive. Il semble alors, à première vue, que la cause des mythistes soit gagnée, même si l'on fait remarquer que le partage des vêtements, le bris des jambes des suppliciés, tout comme l'usage du titulus sur la croix, étaient des pratiques courantes à l'époque et n'avaient pas besoin de se réclamer de citations bibliques pour correspondre à la réalité¹... Toutefois, il faut examiner si les citations considérées par les chrétiens comme messianiques n'ont pas été détournées, dans leur lettre et dans leur esprit, du sens qu'impose leur contexte, pour coller à des événements préexistants qu'il s'agissait de justifier coûte que coûte *ex eventu*.

Pour en juger, le mieux est de chercher ce qu'en pensaient les juifs demeurés fidèles à la Loi, d'après les controverses judéo-chrétiennes au sujet des prétendues prédictions messianiques. Ces controverses nous sont connues essentiellement par l'*Épître de Barnabé*, l'*Altercation entre Simon et Théophile*, la *Première Apologie* et le *Dialogue avec Tryphon* de Justin, l'*Adversus Judeos* et l'*Adversus Marcionum* de Tertullien, l'*Adversus Haereses* d'Irénée et diverses homélies d'Aphraate.



Le *Dialogue avec Tryphon*, écrit vers 165, l'apologie la plus ancienne que nous possédions contre les juifs, est particulièrement révélateur. C'est une discussion entre Justin et un juif cultivé, Tryphon, qui semble pouvoir s'identifier avec le rabbin Tarphon, mort en 135, mentionné dans la *Mishna*.

La discussion entre Justin et Tryphon porte essentiellement sur trois thèmes :

1. le caractère messianique de Jésus,
2. la critique de la Loi juive et des prescriptions rituelles,
3. le rejet d'Israël et la vocation des gentils proclamés *verus Israël*, le vrai Israël.

Nous ne retiendrons que la discussion christologique.

1. J. BLINZIER, *Der Process Jesu*, p. 158.

En gros, elle se présente ainsi :

Justin recourt à une exégèse allégorique qu'il divise en τυποί et en λόγοι. « Tantôt l'Esprit Saint a fait qu'il se produise un événement qui était une figure typique de l'avenir ; tantôt il a prononcé des paroles sur ce qui devait arriver, parlant comme si déjà ces événements se passaient ou étaient déjà passés. Si quelqu'un ne connaît pas ces règles, il ne pourra pas saisir ces paroles prophétiques comme il convient » (*Dial.* CXIV, 2).

Les *types* concernent les préfigurations du Nouveau Testament dans l'Ancien. Par exemple, l'Agneau pascal est le type du Christ immolé (*Dial.* XL, 1) ; l'offrande de froment est la figure de l'Eucharistie (XLI, 1) ; les cornes de l'unicorne sont figure de la croix (XCL, 2) ; Jacob, Josué, Jonas sont figures du Christ ; la tentation d'Adam par le Serpent figure celle du Christ au désert par Satan (*Dial.* CIII, 6).

Justin se sert aussi du terme *symbole* dans le même sens. Par exemple, les douze clochettes de la robe du grand prêtre sont le symbole des douze apôtres (XLII, 1). Le cordon d'écarlate de Rahab est le symbole du sang du Christ (CX, 1, 4). Une exégèse typologique laborieuse permet de reconnaître le signe de la crucifixion : dans les bras étendus de Moïse pendant qu'Israël conduit par Josué livrait bataille à Amalek (XC, 4-5), dans la bénédiction de Joseph, dans les cornes de l'unicorne (XCI, 1-3), dans le serpent d'airain (4), dans le bois de l'arbre voguant sur les flots (CXXXVIII, 2), dans le bâton qu'Elisée jeta dans le Jourdain et, d'une façon générale, dans tous les bâtons miraculeux mentionnés dans la Bible.

Par contre, il faut ranger parmi les λόγοι, les prophéties proprement dites : celle d'Isaïe sur la Vierge qui enfantera, celle de Michée sur Bethléem, celle de Zacharie sur l'entrée à Jérusalem avec les Rameaux, le Psaume 22 sur la Passion, le Psaume 110 sur l'Ascension.

Cette exégèse de l'Ancien Testament, les juifs l'ignorent. Ils lisent sans comprendre (*Dial.* XXXIX, 2 ; *Barn.* 10, 2) : « Le Christ reste caché pour toi. Tu lis sans comprendre » (CXIII,

1). Cette incompréhension elle-même est un châtiment (LV, 3). Pourtant Dieu « en a excepté quelques-uns, à qui, par une faveur de sa miséricorde, il a laissé le germe du salut » (LV, 3). Cette intelligence de l'Ancien Testament est la *γνώσις* (XCII, 2). Elle n'a été donnée qu'à un petit nombre dès l'Ancien Testament. « Personne ne pouvait comprendre (les prophéties de la Passion) jusqu'à ce que le Christ ait persuadé lui-même aux Apôtres que ces choses se trouvaient clairement énoncées par les Ecritures » (LXXXVI, 6). La faute des juifs est ainsi de s'attacher à une exégèse purement littérale qui les détourne du sens figuratif.

Aux citations prétendues messianiques de Justin, Tryphon fait trois objections :

I. Première objection.

Justin reproche aux juifs d'avoir amputé l'Ecriture des textes qui les gênaient. Tryphon lui rétorque qu'il ne contrôle pas l'authenticité des textes allégués :

Dans le verset 10 du *Ps. 96* : *Proclamez parmi les nations : Yahvé règne*, Justin reproche à Tryphon d'avoir retranché *du haut de la croix*, ce qui lui permet d'interpréter ce verset comme une préfiguration de la crucifixion. Or, c'est Tryphon qui a raison. L'expression *ἐπὶ ξύλου* est une invention chrétienne.

Dans *Deut. 28, 66* :

*Ta vie te paraîtra en suspens
Tu seras dans l'épouvante.*

Les chrétiens lisaient :

Votre vie a été suspendue, devant vous au bois (ἐπὶ ξύλου).

ce qui ne se trouve dans aucune version de la Bible.

Justin attribue à Esdras un texte sur la Pâque qui ne se trouve nulle part.

Il attribue à Jérémie le texte suivant :

Le Seigneur Dieu, saint d'Israël, s'est souvenu des morts qui dorment dans la terre du tombeau et il est descendu vers eux, leur annoncer la bonne nouvelle du salut (LXXII, 4).

On ne trouve de ce texte aucune trace dans la Bible.

II. Deuxième objection.

Des textes que Justin cite comme messianiques se rapportent à des personnages historiques autres que le Messie. Ils visent des faits déjà réalisés dans l'histoire juive.

1° Ps. 24, 7 :

*Portes, levez vos linteaux,
Elevez-vous, portes antiques,
Qu'il entre le roi de gloire.*

Justin rapporte ce Psaume à l'Ascension glorieuse du Messie, et dans *Apol.* 51, il cite ce verset ainsi :

*Levez les portes des cieux, qu'elles s'ouvrent :
Et le roi de gloire entrera.*

Or, les mots τὰς πυλάς τῶν οὐρανῶν (les portes des cieux) ne se trouvent dans aucune version connue de la Bible. Le contexte montre, déclare Tryphon, que ces versets se rapportent, non au Messie, mais à David, et la Bible de Jérusalem met en note : « Ces versets peuvent se rapporter à la translation de l'arche sous David. »

2° Justin rapporte le Ps. 110 au Messie glorifié :

*Oracle de Yahvé à mon Seigneur :
Assieds-toi à ma droite*

*Jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis
l'escabeau de tes pieds.*

Tryphon le rapporte à Ezéchias, qui se serait assis à la droite du Temple, lors de l'invasion assyrienne.

3° Justin rapporte le Ps. 70 au Messie, alors que dans les Septante et la Vulgate il comporte la suscription : *pour Salomon*. Simon dans l'*Altercation avec Théophile* allègue, comme Tryphon, que ce psaume se rapporte à Salomon. Tertullien dans *Adv. Marc.* V, 9 supprime tout bonnement la référence biblique : *Psalmus pro Salome*.

4° A propos de la naissance virginale, Justin cite *Isaïe* 7, 14 dans la version des Septante :

*La vierge enfantera un fils
Son nom sera Emmanuel.*

Tryphon corrige, comme le font Aquila, Symmaque, Théodotion, la traduction des Septante : « L'Ecriture ne comporte pas : " *Voici que la vierge* (παρθένος) *concevra et engendrera un fils...* ", mais : " *Voici que la jeune femme concevra et enfantera un fils.* " Toute la prophétie se rapporte à Ezéchias » (*Dial.* LXVII, 1 ; cf. XLIII, et CXX, 1). Le texte hébreu dit, en effet, *almah* (= jeune femme).

III. Troisième objection.

« Les Ecritures, déclare Tryphon, nous obligent à attendre glorieux et grand Celui qui *comme un Fils de l'Homme* reçoit de l'*Ancien des jours* le royaume éternel, tandis que votre dénommé Christ fut *sans honneur et sans gloire*, à tel point qu'il est tombé sous la dernière des malédictions de la loi de Dieu : il fut *crucifié* » (*Dial.* XXXII, 1).

C'est l'objection que reprendra le juif mis en scène par Celse dans le *Discours vrai* : « Comment aurions-nous été

tenus de regarder comme un Dieu un être qui, au dire de tous, n'accomplissait aucune des œuvres qu'il annonçait ; qui, quand nous l'eûmes convaincu, condamné et que nous voulûmes le châtier, se cacha, chercha à se sauver et fut arrêté dans les conditions les plus humiliantes, trahi par ceux-là mêmes qu'il appelait ses disciples ? Etait-il vraiment Dieu ? Alors, il n'aurait pas dû fuir, se laisser emmener chargé de liens et surtout ne pas se voir abandonné, livré par ses compagnons, par ceux qui partageaient tout avec lui et le tenaient pour leur Maître, pour leur Sauveur, pour le Fils, le Messager du Dieu suprême ! » (*C. Cels.* II, 64).

A ce *non possumus* des Juifs, Justin répond par la théorie des *deux Parousies*. « Ils n'ont pas de sens et ne comprennent pas ce que j'ai démontré par toutes les Ecritures qu'il y a deux Parousies annoncées à son sujet : l'une dans laquelle il est annoncé qu'il sera souffrant, crucifié ; l'autre dans laquelle il paraîtra du haut du ciel dans la Gloire » (CX, 2).

C'est la même réponse que celle contenue dans les Prédications de Pierre d'après le *Roman pseudo-clémentin*. L'obstination des juifs est imputable à ce qu'ils n'ont pas compris qu'il y a une double venue du Christ. D'abord, il vient *dans un état d'humilité*, ensuite dans *un état de gloire*. « Quant au premier Avènement, déclare Pierre, il est déjà accompli : il est venu et nous a enseignés... Mais, dans le second Avènement, il viendra pour juger tous les hommes... La certitude du second Avènement est démontrée par le premier Avènement. Les prophètes, surtout Jacob et Moïse, ont parlé du premier, mais quelques-uns aussi du second » (*Rec.* I, 49). « Les Juifs se sont trompés au sujet du premier Avènement ; et ce n'est qu'au sujet de celui-ci qu'il y a une différence entre eux et nous ; car, quant au futur avènement du Christ, eux aussi le connaissent et l'attendent. Mais quant au premier Avènement *in humilitate* et dans la personne de celui qui est appelé Jésus, ils l'ignorent » (*Rec.* I, 50).

Si les Juifs l'ont ignoré, c'est qu'ils ne le trouvaient pas dans les Ecritures. Dans son livre *Le Messie souffrant dans la*

littérature rabbinique, Jean-Joseph Brierre-Narbonne le constate : « Nous concéderons aisément qu'avant Jésus-Christ les juifs n'ont jamais reconnu le Messie souffrant dans leurs écrits, et qu'aucun passage de l'Ancien Testament n'y fut interprété en ce sens ; il n'est pas question de Messie souffrant dans la *Mischna*, code juif datant du III^e siècle. Il faut arriver à la *Gherama* du Talmud, du IV^e au VI^e siècle, pour trouver les premières allusions au Messie souffrant¹. »

Pas plus qu'un Messie crucifié, Tryphon ne peut admettre un Messie céleste préexistant, qui s'est fait homme en s'incarnant dans une vierge : « Il me semble que ceux qui disent qu'il fut homme, qu'il a été choisi pour être Christ, qu'il a été Christ-Oint, affirment une chose plus croyable que ceux qui sont de ton avis. Nous tous, nous attendons un Christ qui sera un homme parmi les hommes, et Elie qui doit l'oindre quand il viendra. S'il est manifeste que cet homme-là est le Christ, qu'on sache bien qu'il n'est qu'un homme parmi les hommes. Mais, comme Elie n'est pas venu, j'en conclus qu'il n'est même pas le Christ » (*Dial.* XLIX).

En définitive, les exégèses des chrétiens sont fallacieuses. C'est ce que Tryphon objecte à Justin : « Les paroles de Dieu sont saintes, mais vos exégèses sont artificieuses : τὰ μὲν τοῦ θεοῦ ἁγιά ἐστιν, αἱ δὲ ὑμέτεραι ἐξηγήσεις τετρα-
νασμέναι εἰσὶν » (*Dial.* LXXIX), à quoi Justin ne trouve rien d'autre à répondre que « si, par la bouche des Prophètes, il a été obscurément annoncé que le Christ souffrirait et que, après cela, il serait Seigneur de toutes choses, personne du moins ne pouvait le comprendre jusqu'à ce qu'il ait persuadé lui-même aux apôtres que ces choses se trouveraient clairement annoncées dans l'Ecriture » (*Dial.* LXXV).

Les chrétiens reconnaissent qu'on ne peut comprendre les Ecritures comme ils l'entendent, si l'on n'a pas reçu au préalable la grâce : « Si donc quelqu'un n'a pas reçu une grande grâce venue de Dieu, et entreprend de comprendre ce que les

1. *Op. cit.*, pp. 1-2. Une exception doit être faite pour les Esséniens.

prophètes ont dit et fait, il ne leur servira de rien de se donner l'air de rapporter paroles et événements dont il ne peut entendre raison » (*Dial.* XCII) ; « Croyez-vous que nous aurions pu saisir tous ces sens dans les Ecritures, si par la volonté de celui qui les a voulu nous n'avions pas reçu la grâce de les comprendre ? C'est bien pour que se réalise ce qui a été dit par la bouche de Moïse (*Deut.* 32, 16-22 ; *Dial.* CXIX). » Cette grâce est dispensée à ceux que Dieu a librement choisis pour figurer au nombre des élus. Jusqu'à la venue du Christ, il était impossible de comprendre l'Ecriture, car un voile était posé sur l'esprit des fils d'Israël. C'est seulement « quand on se convertit au Seigneur, que le voile est levé » (*II Cor.* 3, 15-16). L'aveuglement des Juifs est, du reste, nécessaire pour que s'accomplisse ce que dit *Isaïe* 6, 9-10 :

*Ils ont beau voir et n'aperçoivent pas,
Ils ont beau entendre, ils ne comprennent pas,
De peur qu'ils ne se convertissent
Et qu'il leur soit pardonné* (*Mc* 4, 12 ; *Mt.* 13, 10-15 ; *Lc* 8, 9-10).



Les controverses judéo-chrétiennes sur les prétendues prédictions messianiques procurent un critère qui permet de départager mythistes et historicistes au sujet des origines chrétiennes. Les citations bibliques alléguées ont-elles créé l'événement comme l'affirment les doctrinaires du mythe de Jésus ; ou, au contraire, les auteurs néo-testamentaires ont-ils adapté leurs citations, considérées par eux comme messianiques, à un événement préexistant qu'ils voulaient à tout prix justifier parce que insolite, inattendu ou stupéfiant, quitte à altérer la lettre et à modifier l'esprit des textes cités, ainsi que le leur reprochaient véhémentement les juifs demeurés fidèles au sens littéral des Ecritures ? La mort de Jésus sur la croix apparaît comme un événement historique non contesté, mais inattendu et bouleversant, dont on trouve l'interprétation après coup en assimi-

lant Jésus au Serviteur de Yahvé des Psaumes et d'Isaïe. L'annonce de la résurrection, également inattendue et stupéfiante, pouvait se justifier par le *Psaume* 16, 10, où il est dit que Yahvé ne permettra pas que « son serviteur voit la fosse ». L'ascension du Ressuscité à la droite du Père et son retour en gloire sur les nuées pour juger les vivants et les morts se trouvaient postulés par l'assimilation de Jésus au Fils de l'Homme des visions de Daniel et d'Hénoch, impliquant la substitution du Messie céleste et apocalyptique au Messie national dont le populaire attendait la délivrance et la consolation d'Israël. Grâce à cette méthode d'approche, on peut décanter la part de vérité historique et la part de fiction dans les récits du Nouveau Testament : tantôt la citation biblique a été accommodée à l'événement préexistant mais inattendu et lui a servi de justification ; tantôt la citation a suggéré la croyance et lui a servi de fondement.

Les mythistes n'ont pas tort en déclarant que certaines croyances ou certains récits ont été imaginés pour vérifier telles citations bibliques. La montée en gloire de Jésus ressuscité, l'ascension de Jésus à la droite du Père (*Ac.* 1, 2 ; *Lc* 24, 50 ; *Jn* 20, 17) n'a été imaginée que pour vérifier les textes de Daniel et d'Hénoch sur le Fils de l'Homme. L'épisode de la recherche d'une ânesse et de son ânon pour l'entrée messianique à Jérusalem (*Mt.* 21, 1 ; *Mc* 11, 2 ; *Lc* 19, 29) a été suggéré par *Is.* 62, 11 et *Za.* 9, 9. Dans le récit de l'arrestation de Jésus suivant Marc (14, 51-52), il est question d'un jeune homme n'ayant pour tout vêtement qu'un drap qui, le lâchant, s'enfuit tout nu : l'épisode est tiré d'*Amos* (2, 16). L'Annonciation se réfère à *Isaïe*, 8, 8, la Nativité à *Jérémie* 7, 42. La fuite en Egypte a été suggérée par *Osée* 9, 1, le massacre des Innocents par *Gen.* 35, 19. Les Apologistes en rajoutent. Le détail de la naissance de Jésus dans la « grotte » de Bethléem, d'après Justin (*Dial.* LXXVIII, 5) semble venir d'*Isaïe*, 33. Tout se passe comme si les rédacteurs évangélistes en remettaient pour être plus persuasifs en vue de la catéchèse.

Si l'on fait la part de ce zèle missionnaire, il reste que les

citations bibliques les plus essentielles ont été détournées du sens qu'impose le texte hébreu pour justifier, après coup, des événements injustifiables au regard des croyances populaires sur le Messie attendu. En ce sens, on ne peut que souscrire à ce jugement de Pierre Prigent au terme de son livre sur *l'Épître à Barnabé* :

« Il est clair que ces conclusions ne rejoignent pas celles de P. Alfarc, *La plus ancienne vie de Jésus, l'évangile selon Marc*, Paris, 1929. Cet auteur supposait que les évangélistes avaient " historicisé " un recueil de *Testimonia* messianiques. Il nous paraît plus exact de dire que les premiers chrétiens ont choisi dans l'Ancien Testament les textes qui leur semblaient les plus appropriés à leur dessein : annoncer la personne et l'œuvre du Christ. C'est donc à partir des souvenirs ou traditions sur la vie de Jésus que les textes ont été collationnés¹. »

L'événement, dans les cas les plus importants, a précédé la citation, mais il l'a conditionnée, en en modifiant souvent et la lettre et l'esprit. En retour, la citation a justifié l'événement qui eût paru déconcertant sans cela. Parfois, la citation a créé la croyance dont elle constitue l'unique fondement. Elle est toujours grosse d'implications théologiques que l'événement ou la croyance au début ne comportait pas. Il en est résulté une série d'amplifications dogmatiques qui ne reposent que sur des citations le plus souvent détournées de leur sens primitif. Mythistes et historicistes ont, les uns et les autres, partiellement raison. Loin de considérer leurs thèses comme exclusives l'une de l'autre, chacune d'elles se vérifie tour à tour selon les cas considérés.

1. Pierre PRIGENT, *L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris, 1961, p. 207, note 1.

CHAPITRE VIII

L'EXÉGÈSE CHRÉTIENNE ET LA MENTALITÉ RABBINIQUE

SELON les Pères de l'Eglise tous les faits surprenants de la vie du Christ ont été annoncés d'une façon voilée dans l'Ancien Testament selon « le dessein bien arrêté et la prescience divine » (Ac. 2, 23). L'interprétation des Ecritures, l'herméneutique, consiste à dégager sous le sens littéral de l'Ancien Testament le sens allégorique ou spirituel qui s'y dissimule : « *Allegoriam id est intelligentiam spiritualem* », écrit saint Jérôme (P. L. 74, 968) ; « *Scriptura in litteram dividitur et allegoriam* » selon saint Grégoire le Grand (P. L. 25, 1075)¹. Puisque le Nouveau Testament révèle ce qui est caché dans l'Ancien Testament, il n'y a en réalité qu'un seul Testament qui manifeste le dessein unique d'un seul et même Dieu. « Ces Testaments sont deux quant au nom et à la date, ayant été donnés par une sage ordonnance suivant la croissance et les progrès de l'humanité, et sont pourtant un par leur vertu, l'Ancien et le Nouveau nous étant transmis par l'intermé-

1. On trouve chez saint Augustin une série de formules dans ce sens : « *Vetus Testamentum est occultatio Novi, in Novo Testamento est manifestatio Veteris* » (De Catech. rud.) ; « *Vetus Testamentum est promissio figurata, Novum Testamentum est promissio spiritualiter intellecta* » (P. L. 38, 37) ; « *Vetus Testamentum in Novo revelatum, in Vetere Novum velatum vides* » (In. Ps. 105, n. 36). De même Primatius : « *Nec novum sine vetere ; nec vetere sine novo* » (P. L. 68, 88 A) ; Paulin de Nole : « *Lex antiqua novam firmat, veterem nova complet ; In vetere spes est, in novitate fides ; sed vetus atque novum conjugit gratia Christi* » (Ep. 32 ad. Severum, P. L. 61, 333 A).

diaire du Fils du Dieu unique » selon Clément d'Alexandrie (*Strom.* II, 6, 29, 2). « *Unus idemque Veteris ac Novi Testamentum Deus... uno scopo sibi proposito* », déclare Théodore de Mopsuète (*P. G.* 66, 318). Toutefois, la correspondance de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament ne se révèle qu'à la condition de se convertir : « *Cum antem conversus fuerit ad Dominum, auferet velatum* » (saint Augustin, *P. L.* 36, 773) ; réciproquement, c'est l'intelligence spirituelle des textes qui sauve la croyance : « *Intellecta spiritualis credentem salvum facit* » (*In Psalm.* 33). En effet, « si les Prophètes ont annoncé d'avance que le Fils de Dieu se manifesterait sur la terre, si le Seigneur a vérifié en sa personne toutes ces prophéties, notre foi repose sur un fondement inébranlable » (Irénée, *Dem. pred. apost.* 86).

L'interprétation allégorique des Ecritures n'est pas une innovation chrétienne. Les juifs l'avaient déjà pratiquée. Mais elle ne portait que sur l'Ancien Testament, essentiellement sur le Pentateuque et la Loi. S'adressant à un public pénétré d'hellénisme, Philon avait donné de la Thora et de la vie peu édifiante des patriarches, des juges et des rois une interprétation surtout morale et philosophique. Déjà, l'auteur de la *Lettre d'Aristée* s'était efforcé de justifier symboliquement l'étrangeté des interdits alimentaires.

L'exégèse chrétienne est toute différente. Elle cherche dans l'Ancien Testament l'annonce voilée de la passion, de la mort, de la résurrection, de la glorification de Jésus. Elle est essentiellement christologique. Se référant au témoignage de Jésus : « Il leur expliqua d'après les Ecritures tout ce qui le concernait » (*Lc* 24, 27), Origène déclare : « Dans ce qui est écrit dans la Loi, tout se rapporte en figure et en énigme au Christ » (*Com. Je.* 13, 20) et saint Hilaire : « Toute l'œuvre contenue dans les Livres sacrés annonce par des paroles, exprime par des faits, corrobore par des exemples la venue de Notre Seigneur Jésus-Christ » (*Tract. Myst.* 7, 8). Hippolyte montre comment l'Ancien Testament est à la fois prophétie et figure : « Les patriarches n'ont pas seulement prophétisé par

la parole au sujet de ce qui devait arriver, mais aussi ont réalisé en action ce qui s'est accompli dans le Christ. Ces choses étaient préparées à l'avance ; mais, à la fin des temps, le Christ vint dans le monde comme celui qui accomplit la Loi et les Prophètes, lui qui est vraiment le Rédempteur de tous... Comment ne pas comprendre que spirituellement ces choses ont été préfigurées par le Bienheureux David et ensuite accomplies par le Rédempteur ? » (*Dav. et Gol.*, 3). Et plus loin : « Ce qui est arrivé n'est rien que ce qui avait été préfiguré. Le véritable David est venu, né de la descendance. » « La grande affirmation patristique, écrit Jean Daniélou, est que ce sens (le sens spirituel de l'Ancien Testament) a pour objet le Christ. Les personnages, les événements, les institutions de l'Ancien Testament ont premièrement une réalité propre qui est leur sens littéral et secondement ils sont une certaine préfiguration de ce que le Christ a accompli... Ainsi, à travers tout l'Ancien Testament une figure se compose peu à peu avec des traits divers, si bien que, lorsque le Christ arrive, il n'aura qu'à dire " *Ego sum* ". La différence de l'Ancien et du Nouveau Testament est celle du Christ représenté au Christ présent¹. »

Ainsi l'Ancien Testament, pour les chrétiens, doit se lire dans une optique entièrement nouvelle. L'Ancien Testament est bien la parole de Dieu, mais non en ce sens qu'il renferme la parole de Dieu adressée à Israël dans le passé, mais bien en tant qu'il est la parole de Dieu adressée directement à la communauté chrétienne, comme le dit l'Apôtre : « En effet, tout ce qui a été écrit dans le passé l'a été pour notre instruction » (*Rm.* 15, 4 ; *I Cor.* 10, 11). En ce sens, l'Ancien Testament fait l'objet d'une interprétation tout à fait nouvelle pour laquelle la signification et le cadre historiques des paroles de Dieu deviennent tout à fait indifférents.

1. Jean DANIÉLOU, « Les divers sens des Ecritures dans la tradition chrétienne primitive », *Bibl. Ephem. theol.*, Louvain, 1948.



Les écrivains néo-testamentaires dans leur exégèse ne se réfèrent que rarement au texte hébreu de la Bible juive que la plupart étaient incapables de lire. Ils se réfèrent à des traductions araméennes, les *Targums*, écrites dans la langue qu'ils parlaient. Il s'agit d'une Bible interprétée, enrichie dans le but de faire comprendre l'Écriture : « Pour cela, on n'hésite pas à ajouter dans le texte les explications nécessaires, les allusions aux passages parallèles qui peuvent être éclairants, les transitions qui paraissent faire défaut, les harmonisations des passages contradictoires. » Il s'agit d'une réinterprétation face à des circonstances historiques nouvelles, « de sorte que les rédacteurs témoignent des croyances et des préoccupations de leur temps et de leur milieu ¹ ».

A côté des *Targums*, les écrivains néo-testamentaires se servent de traductions grecques, celles d'Aquila, de Théodotion, de Symmaque et, principalement, celle des Septante destinée aux juifs d'Égypte.

S'adressant à un public fortement hellénisé, les traducteurs alexandrins modifient, explicitent, retranchent les passages scabreux, les adaptent aux conceptions théologiques plus évoluées dans un souci de transcendance divine, effacent les anthropomorphismes trop choquants, dénationalisent le Dieu d'Israël, remplacent son nom d'aspect tribal Yahvé par celui de Seigneur dont on désignait les dieux et les rois à cette époque. Ils n'hésitent pas à traduire dans un sens opposé à celui de l'hébreu, mais qui représente, selon eux, le sens *profond* de la Parole de Dieu... En *Luc 1, 27*, telle est la modification de *Mal. 3, 1* : « J'enverrai mon ange devant *ta* face » (au lieu de *ma* face). Dans *Is. 45, 1* : « Le Seigneur a dit à mon Oint Cyrus » est lu : « Le Seigneur Dieu a dit au Christ mon Seigneur » (Justin, *Dial.* XII, 11) : Κύριος a été changé en Κυρίος.

1. Roger LE DÉANT, « La Tradition juive ancienne dans l'exégèse chrétienne primitive », *RHPR*, 1971, pp. 33-34.

Dans *Lam.* 4, 20, le texte hébreu dit : « Le souffle de notre face est l'Oint du Seigneur », ce qui en grec donne Χριστὸς Κυρίου. Or, tous les manuscrits des Septante portent Χριστὸς Κύριος, ce qui amène *Luc* 2, 11 à écrire Χριστὸς Κύριος ¹, le Christ Seigneur.

A côté d'erreurs de simple lecture, on trouve, dans l'*Épître aux Hébreux* et chez les écrivains apostoliques comme l'*Épître de Barnabé* et l'*Épître de Clément* des citations attribuées à l'Ancien Testament, qui ne se trouvent pas dans le texte masorétique. Nous avons déjà vu Justin reprocher aux juifs d'avoir retranché de l'Ancien Testament des passages contenant des allusions messianiques et qui sont en fait de pures adjonctions chrétiennes, telle l'adjonction ἀπὸ ξύλον au *Ps.* 95. Justin cite comme de *Jérémie* un texte qui ne s'y trouve pas : « Encore des paroles du prophète *Jérémie* ont-ils pareillement retranché : le Seigneur s'est souvenu d'Israël et de ses morts qui dorment dans la paix du tombeau et il est descendu vers eux leur annoncer la Bonne Nouvelle du salut » (*Dial.* LXXII, 4). Comme ce même texte est cité cinq fois par Irénée qui l'attribue une fois à Isaïe, une fois à Jérémie, trois fois à l'Écriture en général, on peut conclure qu'il faisait partie de ces florilèges de textes appelés *Testimonia*, comme ceux de Qumrân, de Cyprien. Le *Dialogue* de Justin et l'*Adversus haereses* d'Irénée constituent eux-mêmes de tels recueils en partie identiques.

On trouve des citations, particulièrement d'Isaïe et des petits prophètes, dans la première partie de Matthieu dont le texte diffère aussi bien du texte hébreu que de celui des Septante, comme on le voit en comparant *Mt.* 4, 15 avec *Is.* 8, 23 et *Mt.* 12, 17 avec *Is.* 42, 1. Stendhal dans son ouvrage *The School of St Matthew* y voit l'expression de la théologie d'un groupe de judéo-chrétiens qu'il appelle l'Ecole de Matthieu.

De là résulte l'étrange impression qu'éprouve un esprit

1. Voir : *Appendice E.*

moderne en présence des libertés que prennent traducteurs, commentateurs et exégètes néo-testamentaires face au texte de l'Ancien Testament. Jean Daniélou écrit à ce sujet : « Le lecteur non préparé qui examine les citations de l'Ancien Testament que l'on rencontre soit dans le Nouveau Testament soit chez les écrivains judéo-chrétiens, en particulier chez l'auteur de l'*Épître de Barnabé*, est déconcerté et scandalisé par la liberté avec laquelle sont traités les textes de l'Écriture. Il constate qu'on n'hésite pas à y ajouter ou à y retrancher des mots, à fusionner des textes appartenant à des auteurs différents, à ajouter des commentaires, à dégager des significations dépassant la lettre du texte. Mais c'est en réalité qu'il aborde l'Écriture avec la mentalité d'un grammairien indo-européen, qui substitue une herméneutique analytique et statique à l'herméneutique synthétique et dynamique qui est celle des Sémites et qui seule l'introduirait à l'intelligence de ces phénomènes ¹. »

La Bible grecque fut celle de saint Paul, des premiers chrétiens et la base de leur apologétique. « Quelques-uns des raisonnements messianiques qui ont converti le monde viennent des bévues du texte alexandrin, mal lues, mal comprises, combinées à d'autres bévues. L'histoire religieuse du monde est l'histoire des contresens redoublés », écrit Ernest Renan ².



Pour conférer aux citations de l'Ancien Testament un sens christologique, les écrivains néo-testamentaires ont recours à divers procédés. Un des plus utilisés consiste à jouer sur l'équivoque du terme Κύριος (Seigneur) suivant que l'on désigne le Dieu unique des Hébreux ou Jésus promu « Seigneur » par Dieu qui le ressuscite. En effet, les écrivains chrétiens tirent les citations de l'Ancien Testament qu'ils invoquent comme mes-

1. Jean DANIELOU, « Herméneutique judéo-chrétienne », *Ermeneutica e Tradizione*, Padova, 1963.

2. Ernest RENAN, *Histoire du Peuple d'Israël* (Œuvres complètes, t. VI, p. 1146).

sianiques le plus souvent de la traduction grecque des Septante et non du texte hébraïque de la Bible juive. Les Septante, pour dénationaliser le nom de Yahvé, substituent au tétragramme YHVH, le terme de Kyrios, *Seigneur*, dont les Grecs se servaient pour désigner, dans le monde hellénistique, les dieux et les rois. Comme les chrétiens appliquent le titre de Seigneur à Jésus ressuscité par Dieu le Père et élevé à sa droite, cela leur permet de transférer au Christ ce qui, dans l'Ancien Testament, n'appartient qu'à Yahvé, c'est-à-dire à Dieu¹. Le procédé est constant. En voici quelques exemples.

Dans l'évangile de Matthieu, la citation d'*Isaïe*, 40, 3 : « Une voix crie : Préparez dans le désert une route pour Yahvé », qui vise historiquement le retour de la captivité de Babylone, devient chez les évangélistes : « Une voix crie dans le désert : Préparez le chemin du Seigneur » (*Mt.* 3, 3 ; *Mc* 1, 3 ; *Lc* 3, 4-6 ; *Jn* 1, 23), qui s'applique à la prédication de Jean-Baptiste préparant les voies de Jésus. Même transposition est faite par *Mt.* 9, 10 ; *Mc* 1, 2 ; *Lc* 7, 27, à propos d'une citation de *Malachie*, 3, 1. Le retour de captivité est donnée comme une figure des temps messianiques.

Dans les *Actes*, 2, 16, 31 citant *Joël*, 3, 1-5, le « jour de Yahvé » et « l'évocation de Yahvé » du texte hébreu deviennent chez les Septante « le jour du Seigneur » et « l'évocation du Seigneur », ce qui permet à Pierre de transférer la prophétie à Jésus.

Chez saint Paul, le procédé est continu. Dans ses Epîtres, écrit Cerfaux, « comme on le reconnaît généralement aujourd'hui, le texte des Septante (ou peut-être parfois celui d'une traduction grecque différente ou divergente) entre seul en ligne de compte² ». Pour Paul, il n'y a qu'un seul Dieu (Θεός) et un

1. W. W. BAUDISSLIN, *Kyrios als Gottesname im Judentum*, Giessen, 1927-1928. — O. MICHEL, *Paulus und seine Bibel*, Gütersloh, 1929. — J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1939. — Recueil Lucien CERFAUX, *Kyrios dans les citations pauliniennes*, t. I, pp. 173-188.

2. CERFAUX, *op. cit.*, p. 174.

seul Seigneur (Κύριος) (*I Cor.* 8, 4, 6). Cependant, tantôt l'emploi du terme Κύριος désigne dans les *Épîtres* Dieu comme dans l'Ancien Testament, tantôt la citation tirée des Septante est détournée de son véritable sens qui ne concerne que Dieu pour l'appliquer à Jésus. Dans *II Th.* 2, 8 : « L'impie que le Seigneur tuera du souffle de sa bouche » référé par Paul à Jésus, utilise *Is.* 2, 8 qui se rapporte à Dieu. Dans *I Th.* 2, 19, l'expression courante dans l'Ancien Testament, « en face du Seigneur », qui désigne la présence de Yahvé, est transférée à « notre Seigneur Jésus ». Même transfert au Christ, qu'il s'agisse de « la face » ou du « jour de Yahvé » dans *II Th.* 1, 9 ; 2, 2 ; *I Cor.* 1, 8 ; 5, 5 ; *II Cor.* 1, 14. Le chanoine Cerfaux souligne judicieusement que c'est dans les passages des *Épîtres* pauliniennes se rapportant à la Résurrection et à la Parousie que le transfert des attributions de Dieu au Christ est le plus souvent opéré et cela parce que « pour l'Apôtre comme pour les chrétiens de la première communauté, c'est toujours la Résurrection qui a établi le Christ dans sa puissance de Kyrios¹ ». Plus précisément encore, c'est en ressuscitant Jésus de Nazareth que « Dieu l'a fait Seigneur et Christ » (*Ac.* 2, 36).

La Résurrection et la Parousie n'épuisent pas les cas où se révèle le transfert de Dieu au Christ. Par exemple, le texte hébreu de *Joël*, 3, 5 : « Quiconque invoquera le nom de Yahvé échappera, lors des signes précurseurs du Jour de Yahvé », devient chez Paul : « Quiconque croit en lui (le Christ) ne sera pas confondu... En effet, quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé » (*Rm.* 10, 11, 13). C'est le dogme du salut par la foi. La substitution du terme Seigneur à Yahvé permet de dénationaliser la prédiction de *Joël* et de l'étendre sans distinction aux Juifs et aux Grecs (*Rm.* 10, 12 ; *Gal.* 3, 28). De même que le nom de Yahvé faisait l'unité des Juifs, de même l'expression « ceux qui invoquent le nom de Notre Sei-

1. *Id.*, p. 181.

gneur Jésus-Christ » (*I Cor.* 1, 2) concerne l'unité des chrétiens.

Un autre procédé de Paul consiste à changer les personnes en changeant les pronoms. Par exemple, dans *Rm.* 10, 19, citant *Dt.* 32, 21, Paul fait parler Dieu directement à Israël par la bouche de Moïse, tandis que dans le texte des Septante auquel il se réfère, Dieu se parle à lui-même, et cela est réalisé en remplaçant αὐτοὺς par ὑμᾶς. On trouve des cas analogues dans *Rm.* 2, 24 citant *Is.* 52, 5 ; *Gal.* 4, 30 citant *Gen.* 21, 10-12 ; *1 Cor.* 5, 13 citant *Dt.* 13, 6 ; *Eph.* 4, 8 citant *Ps.* 68, 19.

Un autre procédé auquel les écrivains néo-testamentaires et apostoliques ont recours est celui des citations composites ou en série, dont aucune, prise à part, ne saurait justifier la signification globale qu'on en tire.

Dans les citations du Nouveau Testament sur Jésus considéré comme la « pierre de façade » ou « la pierre d'angle » qui se trouvent dans *I Pe.* 2, 6 ; *Eph.* 2, 20 ; *Mt.* 21, 42 ; *Lc.* 20, 17-18 ; *Ac.* 4, 11 ; *Rm.* 9, 32, on trouve fusionnés (*Is.* 28, 16 + *Ps.* 117, 22 + *Is.* 8, 14).

Dans son discours aux juifs à Antioche de Pisidie (*Ac.* 13, 22), Paul combine (*Ps.* 89, 21 + *I Sam.* 13, 14 + *Is.* 44, 28). Pour établir que tous les hommes, Juifs ou Gentils, sont soumis au péché, Paul (*Rm.* 3, 10-18) forge une citation composée de (*Ps.* 14, 1-3 + *Ps.* 5, 10 + *Ps.* 140, 4 + *Ps.* 10, 7 + *Is.* 59, 7-8 + *Ps.* 36, 2). De même : *Rm.* 9, 25-29 (= *Os.* 2, 1 ; 25, 1, 10 ; *Is.* 10, 22-23 ; *Is.* 1, 9) ; *Rm.* 9, 33 (= *Is.* 28, 16 ; 8, 14) ; *I Cor.* 2, 9 (= *Is.* 64, 3 ; *Is.* 3, 16) ; *I Cor.* 15, 54-55 (= *Is.* 25, 8 + *Os.* 13, 14) ; *II Cor.* 6, 16-18 (= *Lev.* 26, 11-12 + *Is.* 52, 11 + *Is.* 51, 45 + *II Sam.* 7, 14 + *Is.* 43, 6).

Pour prouver que le Christ a voulu subir la passion pour accomplir les prophéties qui prédisaient qu'il souffrirait sur le bois, le Pseudo-Barnabé (*Eph.* 5, 13) recourt à une citation composée de trois psaumes (*Ps.* 22, 21 + *Ps.* 119, 120 + *Ps.* 22, 17), ce qui donne : « Le prophète, en effet, dit à son endroit :

Epargne mon âme avec l'épée, et perce de clous ma chair, car des troupes de coquins se sont dressées contre moi. » Il est à remarquer que le Psaume 119, 120 s'énonce : « Perce ma chair de crainte (ἐκ τοῦ φόβου) » : la crainte a été remplacée par les clous pour adapter le passage à la passion du Christ. On trouve la même citation composite dans Irénée (*Adv. Haer.* IV, 29, 3).

La formation de citations composites ou juxtaposées, consistant à picorer un verset ici, un verset là, de façon à tirer de leur mosaïque la justification que l'on a en vue, a de quoi dérouter un esprit moderne. Par exemple, l'*Épître aux Hébreux*, pour prouver que le Christ est supérieur aux anges, déclare : « Auquel des anges, Dieu a-t-il jamais dit : *Tu es mon fils, moi aujourd'hui je t'ai engendré* ? Et encore : *Je serai pour lui un père, il sera pour moi un fils* » (*He.* 1, 5). Le premier verset est tiré du *Ps.* 2, 7 et s'applique au peuple d'Israël ; le second est tiré de *II Sam.* 7, 14 : il s'adresse à David et il est suivi par ces mots : « *S'il commet le mal, je le châtierai avec une verge d'homme et avec les coups qu'administrent les hommes.* » Si toute la citation était appliquée au Christ, elle signifierait que Dieu se comportera à son égard, s'il bronche, comme un père fouettard. Un tel usage des Ecritures relève d'une mentalité que l'on peut appeler rabbinique et qui se manifeste par excellence chez saint Paul, comme l'écrit le P. Bonsirven à son sujet : « Il procède à la manière des rabbins, prenant isolément un verset, une phrase, les tenant pour des oracles, des "dits" divins, qu'on peut considérer et exploiter indépendamment de leur texte¹. »

*
**

Cette mentalité consiste à considérer que « toute l'Écriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, réfuter, redres-

1. Joseph BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, p. 273.

ser, former à la justice » (*II Ti.* 3, 16). Le moindre mot, le moindre fragment de phrase possède une valeur en soi absolue indépendamment de son contexte. Le même texte prête à des interprétations multiples suivant la forme d'exégèse qu'on lui applique : littérale ou allégorique, explicite ou implicite, typologique, symbolique, parabolique. Les deux formes d'exégèse les plus souvent utilisées sont celles décrites par Justin : l'exégèse typologique et l'exégèse allégorique. La première considère un personnage ou un événement de l'Ancien Testament comme préfigurant un personnage ou un événement du Nouveau Testament. L'allégorie repose sur un double sens : l'un littéral et factuel, l'autre symbolique et spirituel. Comme l'écrit Renan : « Le texte sacré était un grimoire, qu'on prenait en soi-même, indépendamment de l'intention de l'auteur, et où l'on cherchait toutes les combinaisons possibles. De là l'étrangeté inouïe de toute l'exégèse du Nouveau Testament, qui semble un défi au bon sens, soit qu'elle joue sur l'hébreu, soit qu'elle ait pour base la version grecque ou les Targums araméens. De là ces "soixante-dix faces de la Loi", cette variété de sens allégoriques, accomodatrices, tropologiques, etc. L'exégèse versait dans l'*Agada* ; le texte sacré n'était plus qu'une matière à jeux d'esprit, où chacun taillait à sa fantaisie. Les mots bibliques, pris comme les boules d'un jongleur, pouvaient servir aux thèses les plus opposées ; les règles les plus simples du raisonnement étaient, dans ce jeu de bilboquet, totalement négligées¹. »

Une telle manipulation des textes conduit souvent Paul à faire dire aux textes bibliques exactement l'inverse de ce qu'ils signifient. « Il arrive même que le sens primitif du passage cité semble en opposition avec la conclusion de l'argument que l'écrivain du Nouveau Testament fonde sur ce texte : par exemple, saint Paul tourne contre la valeur de la Loi mosaïque des textes empruntés à cette Loi elle-même, et il applique à la

1. Ernest RENAN, *Histoire du peuple d'Israël* (*Œuvres complètes*, t. VI, p. 1501).

vocation des Gentils ce qui était dit de la vocation d'Israël¹. » Dans *Rm.* 2, 24, Paul allègue un passage d'*Isaïe* 52, 5, qui signifie dans l'hébreu que les Assyriens outragent le nom de Yahvé, pour incriminer les Juifs d'être responsables par leurs péchés de ce que le nom de Dieu est blasphémé par les Gentils. Dans *Gal.* 4, 21-31, Paul interprète l'opposition du sort fait à Sara et à Agar dans *Gen.* 21, 1-14, en assimilant « par un renversement de valeurs, scandaleux et blessant pour les Juifs », la descendance servile d'Agar aux Israélites qui persistent à se soumettre à la Loi et la descendance de Sara aux chrétiens qui deviennent à leur place les véritables enfants de la promesse. Dans *Rm.* 9, 25-26, Paul applique à la vocation des Gentils ce qu'*Osée* 2, 1 dit de la restauration d'Israël. Comme le constate Loisy : « Paul a poussé jusqu'aux dernières limites le génie du contresens². »

Il arrive aussi que l'exégèse typologique, au lieu d'adapter une citation biblique à un événement ou à une situation que l'on veut justifier scripturairement, conduit à imaginer l'événement de toutes pièces. « Cette exégèse, écrit Daniélou, est celle dont saint Matthieu a donné le premier l'exemple. C'est toute une " vie de Jésus " qu'il compose avec des textes de l'Ancien Testament. L'Annonciation est commentée par *Isaïe* 8, 8, et la Nativité par *Jer.* 7, 42. La fuite en Egypte a été annoncée dans *Osée* 11, 1 et le massacre des Innocents dans *Gen.* 35, 19. On trouverait plus de quinze rapprochements de ce genre. Ils existent aussi chez les autres évangélistes, mais de façon beaucoup plus réduite. Ainsi Jean rapproche-t-il le fait que les jambes du Christ ne sont pas brisées durant la Passion d'*Exode* 12, 46, et le partage de ses vêtements du *Ps.* 22, 19. Cela par contre est tout à fait étranger à saint Paul. Cette exégèse constitue un type très déterminé que je qualifie d'exégèse *matthéenne* et qui va constituer une certaine ligne dans l'histoire de la typologie. Cette exé-

1. *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, fasc. IV, pp. 37-38.

2. A. LOISY, *L'Épître aux Galates*, p. 15. Voir Appendice C.

gèse va se retrouver dans toute une tradition. Justin la développe beaucoup. Et ici il nous faut faire une remarque intéressante. C'est que ces textes de l'Ancien Testament s'incorporent à ce point à la vie de Jésus que certains détails finissent par s'y introduire dans la tradition. Je citerai quelques exemples particulièrement remarquables chez Justin. Le détail de la naissance de Jésus dans la " grotte " de Bethléem semble venir d'*Isaïe*, 33, 16 d'après Justin (*Dial.* LXXVIII, 5). Le passage de Justin est en effet le premier où il soit question de cette grotte. Le cas est plus évident encore pour l'âne et le bœuf qui viennent le premier d'*Isaïe* 1, 3 et le second d'*Habacuc* 3, 2¹. » Autre exemple : Justin, dans la *Première Apologie* (32), cite un passage de *Gen.* 49, 10 : « Il ne manquera pas de roi de Juda, ni de chef de cette race, jusqu'à ce que vienne celui à qui elle a été réservée. Celui-là sera l'attente des nations, il attachera son poulain à sa vigne, et il lavera sa robe dans le sang de la grappe. » Or, Jésus entra à Jérusalem sur un ânon détaché d'une vigne, « puis il fut crucifié, pour que le reste de la prophétie s'accomplisse ».

C'est ainsi que l'argument scripturaire équivaut, dans les premières communautés chrétiennes, à ce qu'était la démonstration rationnelle dans les milieux hellénisés. Le mieux, pour le bien comprendre, est de recourir à une comparaison. Lorsque Le Verrier eut découvert par le calcul, en partant des perturbations d'Uranus, la planète Neptune, il refusa de la voir au télescope, déclarant qu'une démonstration mathématique comportait une certitude bien supérieure à une évidence sensorielle. De même, pour l'esprit rabbinique, une citation scripturaire est une preuve très supérieure à un témoignage personnel. Paul, converti à la suite d'une vision sur le chemin de Damas, n'éprouve nul besoin d'aller s'informer à Jérusalem auprès de témoins de la vie de Jésus. Il ne tient pas son évan-

1. Jean DANIELOU, « Les divers sens de l'Écriture dans la tradition judéo-chrétienne (les Testimonia) », *Bibl. Ephem. theol.*, Louvain, 1948, p. 5.

gile d'un homme, « mais d'une révélation du Christ » (*Gal.* 2, 12) : « même si nous avions connu le Christ selon la chair, ce n'est plus maintenant ainsi que nous le connaissons » (*II Cor.* 5, 16). Paul le connaît par l'intelligence des Ecritures qu'il assimile à un charisme. La réalité de la résurrection de Jésus est bien plus assurée par une démonstration scripturaire que par la déposition de témoins. Ainsi, dans son discours d'Antioche de Pisidie (*Ac.* 13, 34-37), c'est à l'aide d'une argumentation, qui prend la forme d'un syllogisme, que Paul prouve la résurrection de Jésus en partant de citations scripturaires. *Majeure*, tirée d'*Isaïe*, 55, 3 : Dieu accomplira dans son peuple les promesses faites à David. *Mineure* : une de ces promesses est qu'il ne connaîtra pas la corruption (*Ps.* 16, 10). Or, David a subi la corruption. *Conclusion* : il fallait donc que Dieu ressuscite Celui qui ne devait pas subir la corruption, sans qu'il y ait lieu de préciser que ce privilégié est Jésus. Même argumentation dans la bouche de Pierre. Dans son discours de la Pentecôte (*Ac.* 2, 24-31) il cite plusieurs versets du Psaume 16, 8-11, où David prie Yahvé de ne pas l'abandonner au sheol. David étant mort, la prière ne peut pas le concerner. De qui l'entendre, sinon du descendant promis par Dieu à David suivant le Psaume 132, 11 dont le sens général est rappelé de mémoire. Pareillement, la naissance virginale de Jésus, telle que l'annonce en songe l'ange du Seigneur à Joseph, est justifiée par Matthieu de la façon suivante : « Or, tout ceci advient pour accomplir cet oracle prophétique du Seigneur : *Voici que la Vierge concevra et enfantera un fils naturel auquel on donnera le nom d'Emmanuel* » (*Mt.* 1, 22-23). Peu importe que le prétendu oracle repose sur une fausse traduction, se rapporte à Ezéchias et que le nom donné au fils de Marie ne soit pas Emmanuel, mais Jésus.

C'est ainsi que se réalise en clair dans le Nouveau Testament ce qui était annoncé d'une façon voilée dans l'Ancien Testament.

La mentalité rabbinique qui consiste à justifier un événement ou à le créer de toutes pièces en partant d'une citation

de l'Écriture offre la clé d'explication des origines du christianisme et, comme nous le verrons, de toute la dogmatique de l'Eglise romaine, de même que la mentalité réaliste ou ontologique, comme nous l'avons montré ailleurs¹, est la clé d'explication de la scolastique et du thomisme.

1. Louis ROUGIER, *La Scolastique et le Thomisme*, Paris, 1925.

CHAPITRE IX

LA LITTÉRATURE SOUS-JACENTE

LA mentalité rabbinique peut nous aider à comprendre ce qui a pu se passer à la suite de la mort sur la croix de Jésus. L'amour plus fort que la mort a suscité la croyance en sa résurrection. Paul assimile à sa vision sur le chemin de Damas les apparitions dont les autres apôtres avaient été gratifiés. De telles apparitions individuelles ou collectives étaient monnaie courante dans l'Antiquité et le sont encore de nos jours dans les foules exaltées. Des journalistes parisiens n'ont-ils pas vu le Père Pio apparaître à plusieurs reprises à la fenêtre de sa cellule après sa mort ? Les Apôtres ont trouvé la justification de leurs visions et de tous les événements qui les avaient médusés dans les Ecritures, *vaticina ex eventu*, comme le confirme Jean : « Ses disciples ne comprirent pas cela d'abord ; mais, quand Jésus eut été glorifié, ils se souvinrent que tout cela avait été écrit » (*Jn* 17, 16). Mgr Cerfaux décrit ainsi le travail de recherche qui s'accomplit sur l'Ancien Testament dans la première communauté chrétienne à Jérusalem : « On collige les principaux passages messianiques des psaumes et des chapitres d'Isaïe sur le Serviteur, et on s'en sert pour légitimer et prouver la foi en Jésus de Nazareth ; en outre, la polémique rappelle aux juifs que Moïse a annoncé un prophète aussi grand que lui — Jésus est à sa taille — qui viendrait après lui. Le vocabulaire de la communauté s'imprègne de ces textes¹. »

1. *Recueil Cerfaux*, t. II, pp. 154-155.

Cerfaux déclare au sujet des documents dont Luc se serait servi pour la rédaction des *Actes* : « Ils étaient à la disposition de Luc vraisemblablement en des pièces déjà écrites et conservées par la communauté, narrations, sommaires descriptifs, discours de propagande et d'apologétique... A l'arrière-plan de ces pièces, il a existé toute une activité littéraire qui consistait à recueillir dans l'Ancien Testament des textes messianiques (dans le Pentateuque, on remarqua spécialement les "bénédictions" et l'annonce du prophète semblable à Moïse ; dans les Psaumes et Isaïe, les passages du Messie souffrant et triomphant) ; on formula des prières liturgiques se rattachant à la fois aux prières juives et aux grands textes messianiques. Les deux genres de production se survivront dans la littérature des « Testimonia » et de l'apologétique et dans les textes liturgiques anciens (cf. *Didachè* et *Clem.*) de la communauté chrétienne¹. »

Cette littérature sous-jacente dont Luc et les écrivains néotestamentaires se sont servis, pouvons-nous l'évoquer ?



A la base, il y a la Bible hébraïque telle que les premiers chrétiens pouvaient y accéder à travers les traductions araméennes et grecques qui en constituent souvent les interprétations. Avant tout, il y avait les chants du « serviteur de Yahvé » (*Ebed Yahvé*, παῖς θεοῦ) dans le *Deutéro-Isaïe* 53 qui permirent de donner une explication de la Passion de Jésus et fournirent la première théologie du Christ. « Le livre des Actes, écrit Cullmann, fournit la preuve la plus évidente de l'existence d'une christologie antique de l'*Ebed Yahvé* ; c'est probablement la plus ancienne christologie qui a servi aux premiers chrétiens à se représenter la personne et l'œuvre de Jésus . » C'est aux chants du Serviteur d'Isaïe que l'Eglise de Jérusalem a emprunté le terme de παῖς pour désigner Jésus, soit dans le contexte de la prédication missionnaire (*Ac.* 8, 32-

1. *Recueil Cerfaux*, t. II, pp. 155-156.

35), soit dans la liturgie (*Ac.* 4, 24-30). On peut dire, sans exagération que, sans le Deutéro-Isaïe, il n'y aurait pas de christianisme.

Il convient toutefois de remarquer que la plupart des citations bibliques utilisées par les écrivains néo-testamentaires sont tirées des Septante. Or, les apôtres étaient des « gens sans instruction ni culture » (*Ac.* 4, 13) qui parlaient araméen et ne savaient pas le grec. Matthieu, en sa qualité de collecteur d'impôts, aurait pu parler le grec : cependant, selon Papias, c'est en hébreu (araméen) qu'il aurait réuni les *logia* de Jésus, et, d'après Eusèbe, c'est en hébreu qu'il prêcha à ses coreligionnaires et qu'il rédigea son évangile. Une chose est certaine : Pierre ne savait pas le grec, puisque Marc, après avoir été le compagnon de Paul, lui servait d'interprète¹. Les discours que les *Actes* prêtent à Pierre, comportant de fréquentes citations tirées des Septante, n'ont pas été prononcés, sous la forme qui nous est rapportée. L'utilisation des Septante prouve à l'évidence que les *Evangiles* et les *Actes* ont été rédigés dans des milieux parlant grec. Il est vraisemblable que le travail de recherche et d'explication scripturaire a été poursuivi par les hellénistes dont parlent les *Actes* (*Ac.* 6, 1), surtout si l'on admet avec O. Cullmann² un lien étroit entre ces hellénistes et les esséniens, ce qui expliquerait que les mêmes citations bibliques, invoquées dans les écrits de Qumrân au sujet du Maître de justice, ont servi, un siècle plus tard, pour la justification scripturaire de la passion de Jésus³.

*
**

A côté des traductions de la Bible hébraïque, il y avait les *Testimonia*.

1. *H. E.*, t. III, 39, 15.

2. O. CULLMANN, *Des sources de l'Evangile à la formation de la théologie chrétienne*, Paris, 1969, pp. 9-23.

3. DUPONT-SOMMER, *Les écrits découverts près de la mer Morte*, Paris, 1959, p. 373.

La présence des mêmes citations composées ou en série que l'on retrouve chez Paul, Barnabé, Justin, Tertullien, Irénée a conduit Harris à l'hypothèse de recueils de citations, de florilèges comme celui de Cyprien, composés pour les besoins de l'enseignement et de la propagande¹. Dès lors, des exégètes comme Pierre Prigent se sont efforcé de discerner les différents types de *Testimonia* dont les écrivains se sont servis pour des usages catéchétiques ou liturgiques. Les traditions que l'on peut retrouver à l'arrière-plan de nombreux récits du christianisme primitif « groupent des citations scripturaires dans le but de constituer les “ évangiles ” (en racontant, prophétiquement, les épisodes de la passion...), ou des sommaires de la foi chrétienne² ».

Ces recueils de citations étaient bien antérieurs au christianisme. Dans la quatrième grotte de Qumrân, on a retrouvé un florilège de citations qui nous révèle « sur quels textes bibliques s'appuyait l'espérance de la communauté essénienne en l'avènement d'un Messie-roi, d'un Messie davidique qui libérerait Israël et assurerait à celui-ci la domination éternelle³ ». Un autre document, celui qu'on appelle proprement les *Testimonia*, offre une enfilade de textes bibliques qui expriment « le triple aspect de l'attente messianique chez les fidèles de Qumrân : attente des Prophètes de la fin des temps, attente du Messie laïque, attente du Messie sacerdotal⁴ ». Le « Prophète » est, sans doute, « le prophète semblable à Moïse », promis à Israël dans le *Deutéronome*, 18, 18. Le Messie laïque c'est le Messie-roi, appelé aussi « le Messie d'Israël » dans les écrits Qumrân, et le Messie sacerdotal, c'est le Messie d'Aaron, le Messie-prêtre. L'un et l'autre Messies sont appelés les « Oints d'Aaron et d'Israël » d'après la fameuse vision de *Zacharie*, 4, 1-14. Ces *Testimonia* devaient être utilisés dans les synago-

1. Rendel HARRIS, *Testimonia*, Cambridge, 1916-1920.

2. Pierre PRIGENT, *Les Testimonia dans le Christianisme primitif, L'Épître à Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris, 1961, p. 218.

3. DUPONT-SOMMER, *op. cit.*, p. 328.

4. *Id.*, p. 330.

gues qui dispensaient un véritable enseignement populaire et que fréquentaient les gens les plus simples comme les plus éduqués. Les offices de la synagogue avaient, en effet, un double but : prier Dieu, prononcer à son endroit les bénédictions rituelles et, d'autre part, instruire les fidèles sur le contenu et la signification de la Loi et des Prophètes. C'est dans les synagogues que Jésus dans son ministère, puis Paul dans ses missions, prêchent, commentent les Ecritures et enseignent.



Un autre fond littéraire sous-jacent peut être appréhendé en comparant les discours apocalyptiques prêtés à Jésus par les Synoptiques, et qui ne furent sûrement pas tenus par lui¹, avec toute la littérature apocalyptique qui fleurissait à cette époque et qui fit tout d'abord partie du canon chrétien, puisque ce sont les chrétiens qui l'ont conservée : le *Livre d'Hénoch*, le *Livre des Jubilés*, le *Testament des douze patriarches*, les *Oracles sibyllins*, l'*Assomption de Moïse*, l'*Ascension d'Isaïe*, auxquels il faut joindre, les précédant, l'*Apocalypse de Daniel* et, les suivant, le *IV^e Livre d'Esdras* et le *II^e Livre de Baruch*. Ces Apocalypses étaient aussi messianistes, seulement le Messie attendu était un Messie céleste exécuteur des fins eschatologiques du Dieu unique d'Israël.

De même qu'il n'y aurait aucune explication exégétique plausible de la Passion de Jésus sans les Chants du Serviteur du Deutéro-Isaïe, de même il n'y aurait aucune justification par les Ecritures de la résurrection et de la glorification posthume de Jésus sans l'identification du Ressuscité au Fils de l'Homme de Daniel et d'Hénoch. C'est cette identification qui a permis de transférer les espérances messianiques de la terre dans la sphère céleste et d'amorcer la seconde christologie qui fera d'un homme glorifié un être divin préexistant à la création du monde et appelé à devenir le juge des vivants et des morts.

1. Cf. chap. III et *Appendices F et G*.

Daniel est cité par les Synoptiques (*Mt.* 24, 15 ; *Mc* 13, 14). La description qu'ils font du Fils de l'Homme venant « sur les nuées du ciel avec puissance et grande gloire » (*Mt.* 24, 30 ; *Mc* 13, 26 ; *Lc* 21, 27) est inspirée directement de *Daniel* 7, 13-14 : « Voici que sur les nuées vint comme un Fils de l'Homme... et il lui fut donné souveraineté, gloire et règne. » Mais c'est la compilation d'écrits groupés sous le titre de *Livre d'Hénoch* qui fut principalement exploitée. « Il semble, écrit Renan, que les premiers rédacteurs de la version synoptique se sont servis du *Livre d'Hénoch* pour composer certains discours de Jésus, et c'est ainsi que s'explique ce fait étrange que quelques paroles mises dans la bouche de Jésus par les Synoptiques sont présentées dans l'épître attribuée à saint Barnabé comme étant d'Hénoch : 'ὡς Ἐνώχ λέγει¹ ». Le Père Lagrange cite les rapprochements les plus évidents : « *Mt.* 19, 28 : « Lorsque, au jour du renouvellement, le Fils de l'Homme sera assis sur le trône de sa gloire » ; *Hén.* 62, 5 : « Quand ils verront le Fils de l'Homme assis sur le trône de sa gloire. » — *Mt.* 26, 24 : « Mieux vaudrait pour lui que cet homme-là ne fût pas né » ; *Hén.* 38, 2 : « Il eût mieux valu pour eux qu'ils ne fussent pas nés. » — *Mt.* 28, 18 : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre » ; *Hén.* 52, 4 : « Tout ce que tu as vu servir au pouvoir de son Messie, pour qu'il soit fort et puissant sur la terre. » — *Mc* 12, 25 : « Ils seront comme des anges dans le ciel » ; *Hén.* 51, 4 : « Tous deviendront des anges dans le ciel. » — *Lc* 50, 52 : « Il a renversé de leur trône les potentats » ; *Hén.* 46, 5 : « Il renversera les rois de leurs trônes. » — *Lc* 21, 28 : « Votre délivrance approche » ; *Hén.* 51, 2 : Il est proche le jour où ils seront sauvés. » — *Jn* 5, 22 : « Il a donné au Fils le jugement tout entier » ; *Hén.* 69, 27 : « La somme du jugement a été donnée au Fils de l'Homme². »

Les croyances les plus étranges sur les enfers, les anges re-

1. Ernest RENAN, *Histoire du peuple d'Israël* (*Œuvres complètes*, t. IV, p. 47).

2. P. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les juifs*, p. 90.

belles, les géants coupables qui amenèrent le déluge telles qu'on les trouve chez *I Pe.* 3, 19-20, 22 ; *Jud.* 6, 9 ; *Ap.* 20, 7 ; *II Pe.* 2, 4, 11 ont pour source principale les Livres d'Hénoch.

L'Assomption de Moïse, qui remonte au début de l'ère chrétienne, fut particulièrement mise à contribution. Les bouleversements cosmiques qui accompagneront l'avènement du Fils de l'Homme dans *Mt.* 24, 29 ; *Mc* 13, 24 ; *Lc* 21, 10-13, 25, semblent directement en être tirés : « La terre tremblera ; les montagnes élevées s'écrouleront, les collines tomberont, le soleil ne donnera plus sa lumière, le croissant de la lune deviendra obscurité et se brisera, la lune se transformera en sang, le firmament des étoiles sera bouleversé, la mer tombera dans l'abîme, les sources d'eau faibliront, les rivières s'effraieront parce que le grand Dieu, le Seigneur tout-puissant, l'Eternel, le Dieu unique se lèvera ; il apparaîtra pour punir les nations, pour détruire leurs idoles¹. » Ce qui est rapporté au Dieu d'Israël est simplement transféré à Jésus élevé à la dignité du Fils de l'Homme de Daniel et d'Hénoch. On reconnaît dans le même apocryphe deux des traits caractéristiques de Jésus, la croyance à la fin du monde et l'hostilité contre le sacerdoce. On trouve dans le *IV^e Livre d'Esdras* des descriptions toutes semblables concernant les cataclysmes cosmiques qui accompagneront la rédemption messianique.

*
**

Viennent ensuite les *Ecrits esséniens* et *Les Testaments des Douze Patriarches*.

La découverte de l'*Ecrit de Damas* en 1896-1897 dans la géniza d'une synagogue caraïte du vieux Caire ; celle, à partir de 1947, des manuscrits de la mer Morte dans les grottes de Qumrân, comprenant essentiellement le *Commentaire d'Habacuc*, la *Règle* de la « Nouvelle Alliance », les *Hymnes*, le *Rè-*

1. *Assomption de Moïse*, 10.

glement de combat des fils de la lumière ont confirmé et complété ce que les auteurs anciens, Philon d'Alexandrie, Flavius Josèphe, Pline l'Ancien, Dion Chrysostome nous avaient appris des esséniens. Ces textes nous mettent en présence d'une secte vivant à Qumrân dans le désert de Juda en communauté monastique. Elle invoquait comme législateur un prêtre désigné sous le nom de « Maître de justice », lequel semble avoir exercé son ministère durant les règnes d'Alexandre Jannée et d'Alexandra. Le Maître de justice fut persécuté par un « prêtre impie », qui semble s'identifier à Hyrcan II. Celui-ci l'obligea à se réfugier en Syrie et porterait la responsabilité de sa mort (I *Qp Hab.* 11, 4-6). C'est en Syrie que fut contractée avec Yahvé « la Nouvelle Alliance au pays de Damas ». La secte revint après à Qumrân, à son lieu d'origine, d'où la chassa Titus en y installant une petite garnison romaine en 68. C'est alors que ses membres dissimulèrent leurs écrits dans les grottes avec l'espoir de revenir.

Le *Commentaire d'Habacuc* révèle dans le Maître de justice un exégète placé par Dieu « pour expliquer les paroles de ses serviteurs, les prophètes » ; un hiérophante qui révèle le sens caché des Ecritures, « les mystères merveilleux » que recèlent les livres saints. Le *Commentaire* le montre persécuté, maltraité par le « prêtre impie ». Les *Hymnes* nous font connaître ses luttes incessantes et ses tribulations. Il apparaît comme l'Homme de douleur du quatrième « Chant du Serviteur » d'Isaïe (52, 13-53, 12). Sa destinée est d'être « un homme abandonné » (VIII, 27), « en proie aux amertumes et à une souffrance incurable » (VIII, 28). Au milieu de ses épreuves sa confiance en Dieu demeure inébranlable et même il se complaît en ses tourments, convaincu que « sa cause est auprès de Yahvé et sa récompense auprès de Dieu » (Is. 49, 4). Dieu l'a choisi comme l'instrument de l'œuvre grandiose du salut. C'est par lui que l'homme reçoit la guérison : « Et je fus... la guérison pour tous ceux qui se convertissent du péché » (*Hymnes*, II, 8-9). A lui s'appliquent les passages d'Isaïe relatifs au Serviteur souffrant de Yahvé : « C'est grâce à ses meurtrissures

que nous avons guérison » (Is. 103, 5). D'après divers passages du *Commentaire d'Habacuc*, il serait mort de mort violente, et peut-être même crucifié vers 65-63 avant notre ère sous Aristobule II ou Hyrcan II. *L'Ecrit de Damas* lui confère le titre de « Messie issu d'Aaron et d'Israël ». Il reviendra après sa mort au jour du Jugement qui est proche pour en être l'exécuteur : « Ceux-là (les fidèles) seront sauvés au temps de la Visite, tandis que les autres seront livrés au glaive, quand viendra l'Oint d'Aaron et d'Israël » (*Dam. A.*, IV, 18).

C'est dans ce contexte, en référence avec le Maître de justice, qu'il faut lire les *Testaments des douze Patriarches*.

Les très nombreux fragments des *Testaments des douze Patriarches* retrouvés dans les grottes de Qumrân prouvent l'importance de ce pseudépigraphe qui rapporte les recommandations dernières que les douze fils de Jacob adressent à leurs descendants. L'original fut vraisemblablement composé en hébreu, mais le texte nous est parvenu dans des versions grecques, arméniennes et slaves. Ecrit sans doute vers la fin du second siècle avant J.-C., on admet qu'il fut révisé vers 37 avant notre ère, ce qu'on infère d'allusions à la prise de Jérusalem par Pompée en 63 avant J.-C. comme juste châtiment de l'indignité des prêtres impies, les sadducéens débauchés de l'époque asmonéenne, ainsi que d'une brève allusion à l'accession au trône d'Hérode le Grand. Le réviseur aurait inséré des prédictions messianiques qu'on tenait jusqu'alors pour des interpolations chrétiennes, ce qui en repoussait la date postérieurement à l'ère chrétienne. La découverte des manuscrits du désert de Judée a modifié cette façon de voir. Marc Philonenko a montré que les interpolations se réfèrent non à Jésus, mais au Maître de justice tel que l'ont révélé les *Ecrits de Qumrân* et *l'Ecrit de Damas* : « En ces passages où l'on dénonçait communément des interpolations chrétiennes... nous retrouvons le Maître de justice, auréolé des spéculations dont il fut l'objet au sein de la secte de l'Alliance. Le montrer tel est notre propos, c'est d'abord ôter tout support à la thèse des interpola-

tions chrétiennes, c'est ensuite apporter la confirmation de l'origine proprement essénienne des *Testaments*¹. »

Le *Testament de Levi* contient une vigoureuse attaque contre le sacerdoce dévoyé : « Vous transgresserez la Loi, et vous mépriserez les paroles des Prophètes à cause de votre perversion maligne et vous persécuterez des hommes justes et vous haïrez les pieux. Vous aurez en abomination les paroles de vérité. Et l'homme qui aura renouvelé la Loi par la puissance du Très-Haut, vous le saluerez du titre d'imposteur, et finalement vous vous jetterez sur lui pour le tuer, ne sachant pas qu'il se relèverait, et faisant retomber, dans votre malice, le sang innocent sur votre tête. Mais, je vous le dis, à cause de lui, votre sanctuaire sera dévasté jusqu'aux fondations. Et vous n'aurez plus un lieu pur, mais vous deviendrez parmi les nations un objet de malédictions et une dispersion, jusqu'à ce qu'il vous visite lui-même à nouveau et que, ému de pitié, il vous accueille dans la foi et l'eau » (16, 1-5).

Le réformateur de la Loi, le martyr victime de prêtres impies convient parfaitement au Maître de justice, tel que nous le représente le *Commentaire d'Habacuc*. La seconde visite préfigure la seconde Parousie du Christ.

Dans le chapitre 14, il est dit que « les grands prêtres porteront leurs mains sur le Sauveur du monde, σωτήρ τοῦ κόσμου », qui reçoit aussi le titre de Κύριος. Le chapitre 4 contient une petite apocalypse où l'on trouve : « Tes fils porteront les mains sur lui pour le crucifier. » Il en résulterait, selon Philonenko, que le Maître de justice aurait été crucifié, comme le furent, au témoignage de Flavius Josèphe, les huit cents Phariséens qu'Alexandre Jannée fit mettre en croix.

Dans le *Testament de Benjamin*, l'intérêt est centré sur la

1. Marc PHILONENKO, « Les interpolations chrétiennes des Testaments des douze Patriarches et les manuscrits de Qumrân », *Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuse de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg*, Paris, 1950, p. 3. La thèse de Philonenko a été critiquée par divers auteurs, en particulier par F. M. Braun, *R. B.*, t. LXVII, pp. 516-549 et par Bourmont, *R. B.*, t. LXXIX, p. 419-423.

venue et la mort tragique d'un « prophète unique » qui sera « élevé sur le bois ». « Montant de l'Hadès, il passera de la terre au ciel, et je sais quelle sera son humilité sur la terre et sa gloire dans le ciel. » Le chapitre 11 évoque « l'Elu de Dieu à jamais » qui illuminera « d'une nouvelle connaissance toutes les nations », ce qui s'applique parfaitement au Maître de justice, révélateur de la gnose.

Le chapitre 10 est encore plus saisissant, mais il est difficile d'écarter une retouche chrétienne : « Alors nous ressusciterons, chacun dans notre tribu, adorant le Roi des cieux qui paraît sur la terre sous la forme d'un homme humble, et tous ceux qui ont cru en lui se réjouiront en lui. Et alors, tous ressusciteront, les uns pour la gloire, les autres pour la honte, et le Seigneur jugera d'abord Israël pour l'injustice commise contre lui, car quand Dieu vint en chair, comme un libérateur, ils ne crurent pas en lui. Et, ensuite, il jugera toutes les nations, toutes celles qui n'ont pas cru en lui, quand il apparut sur la terre. » Nous retrouvons le Maître de justice sous la forme du Serviteur de Yahvé, comme le révèlent les *Hymnes*. La foi dans le Maître de justice devient la condition du salut, comme le sera la foi en Jésus-Christ.

Le *Testament de Siméon* déclare : « Alors je reconnaîtrai dans la joie et je bénirai le Très-Haut pour ses merveilles, car Dieu a pris un corps (ὅτι ὁ θεὸς σῶμα λαβὼν) et, mangeant avec les hommes, il a sauvé les hommes » (6, 71). Dans le chapitre suivant (7, 2), on lit : « Le Seigneur suscitera quelqu'un de Lévi en tant que grand prêtre, et de Juda, en tant que roi, Dieu et homme, καὶ ἐκ τοῦ Ἰουδα ὡς βασιλέα θεὸν καὶ ἄνθρωπον. » C'est lui qui sauvera toutes les nations et la race d'Israël. L'addition des mots θεὸν καὶ ἄνθρωπον figure dans toutes les versions. Le Messie attendu est prêtre et roi, Dieu et homme, ce qui convient au Maître de justice qui réunit dans un même personnage les attributs sacerdotaux et royaux.

« Jusqu'à présent, écrit Dupont-Sommer, en face de tels textes, les exégètes, déconcertés, y dénonçaient généralement des interpolations de copistes chrétiens. Mais, aujourd'hui qu'on

est positivement informé, grâce au commentaire d'Habacuc, de l'existence réelle, historique, d'un Messie qui souffrit et mourut sous Aristobule II, de telles exclusions, jadis explicables, ne sauraient plus être tolérées ; ces passages " christologiques ", dans l'ensemble, apparaissent désormais du meilleur aloi : continuer à les rejeter *a priori* comme étant d'origine chrétienne, ce serait contraire à toute méthode. Il est maintenant certain — et c'est l'une des plus graves révélations des trouvailles de la mer Morte — que le Judaïsme, au I^{er} siècle av. J.-C., a vu s'épanouir, autour de la personne du Maître de justice, toute une théologie du Messie souffrant, du Messie rédempteur du monde ¹. »

La thèse de Dupont-Sommer et de Philonenko a été contestée ². Dans les grottes de Qumrân, on a découvert seulement des fragments du *T. Lévi* araméen et un débris du *T. Nephthali* hébreu. Les plus vénérables manuscrits remontent au X^e siècle. Or, une tradition manuscrite comporte, au cours du temps, de nombreuses variations correspondant aux préoccupations d'esprit des scribes et des époques. Les *Testaments* sont, certes, d'origine essénienne, mais il nous semble difficile de ne pas y discerner des retouches chrétiennes. Entre le Maître de justice et le Jésus des Synoptiques se révèlent de frappants contrastes. Le Maître de justice est un prêtre, un fils de Lévi ; Jésus « fils de David » n'appartient pas au sacerdoce. Le Maître de justice est un docteur, un mystagogue révélateur d'une gnose mystérieuse comme le sera le Verbe de Jean ; le Jésus des Synoptiques est un prédicateur populaire s'exprimant dans un langage familier. Le Maître de justice semble avoir écrit, au moins partiellement, les *Psaumes* et le *Manuel de discipline* ; Jésus a seulement prêché et de lui la tradition

1. A. DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, Paris, 1950, p. 116.

2. F.-M. BRAUN, « Les Testaments des douze Patriarches et le problème de leur origine », *Revue biblique*, t. 69, 1960, pp. 516-549 ; BOISMOND, R. B., t. 88 pp. 419-423 ; DE JONGE, *Nov. Test.*, 4, pp. 182-235.

n'a retenu que des *logia*. Le Maître de justice rassemble autour de lui, en de pieux conventicules, « une communauté de parfaits » dont sont éliminés les pécheurs, « les insensés, les fous, les sots, les aliénés, les aveugles, les paralytiques, les boiteux, les sourds, les minus » (4 Q D^b), « toute personne atteinte d'une quelconque impureté » (4 Q S^a 2, 3-9) ; Jésus est « l'ami des pécheurs et des publicains » qui invite à sa table les exclus, les réprouvés, les « brebis perdues d'Israël ». Mais, en dépit de ces contrastes, que de ressemblances !

Le Maître de justice, comme le sera Jésus, est le Messie. Si le *Commentaire d'Habacuc* le qualifie seulement d'« Elu de Dieu », nous savons par *Hénoch* que cette désignation a une signification messianique. Si la *Règle* parle de deux Messies, « les Oints d'Israël et de Lévi », l'*Ecrit de Damas* synthétise les deux Messies en un seul sous le titre d'« Oint issu d'Aaron et d'Israël ». « Si l'on dit que cet Oint est “ issu d'Aaron ”, c'est que le Maître — un prêtre comme nous l'avons vu — appartenait, au moins par son père, à la tribu sacerdotale, celle de Lévi ; si l'on ajoute “ et d'Israël ”, c'est peut-être pour dire que sa mère était d'une autre tribu, par exemple celle de Juda. Mais l'auteur ne précise pas, car, dans sa pensée et sa terminologie, c'est proprement Israël, et non Juda, qui est le peuple de l'Alliance¹. » Il est significatif et digne de remarque que le Messie lévitique de la *Règle* se retrouve dans l'*Epître aux Hébreux*.

Comme Jésus, le Maître de justice fut persécuté par une caste sacerdotale impie, fut maltraité, supplicié, et l'amour de ses adeptes leur fit croire en son ascension glorieuse au ciel et à son retour prochain pour juger les nations. Les mêmes événements, interprétés au travers de la même mentalité rabbinique, suscitent les mêmes réactions. Un même besoin de surcompensation transforme, de part et d'autre, une mort ignominieuse en une victoire vengeresse.

Par son « Elu » Dieu jugera toutes les nations et tous les

1. A. DUPONT-SOMMER, *op. cit.*, pp. 78-79.

impies de son peuple (*Hab.* 1, 12 ; 2, 10, 19-20), tout comme c'est à Jésus, ressuscité et glorifié, que Dieu délèguera le pouvoir de juger les vivants et les morts.

Nous sommes, en effet, « à la fin des jours » et le jugement final est proche. Dans l'attente du grand Jour que Dieu n'a pas révélé à Habacuc, tout comme il ne l'a pas révélé à Jésus, il faut veiller, veiller sans cesse (*Hab.* 2, 1-2) comme il est dit dans les Evangiles et répété dans les Epîtres.

L'idée de la double Parousie est clairement exprimée dans le *Commentaire d'Habacuc*. Le Maître de justice qui, grâce à sa passion, a procuré la guérison de tous ceux qui se convertissent du péché, reviendra au jour du jugement final : « Ceux-là (les fidèles à l'Alliance) seront sauvés au temps de la Visite, tandis que les autres seront livrés au glaive quand viendra l'Oint issu d'Aaron et d'Israël » (*Dam.* B, XIX, 10-12) ; quand le temps de l'impiété sera achevé, on assistera à « l'avènement du Maître de justice à la fin des jours » (*Dam.* A, VI, 10-11). « Cette attente du retour du Maître de justice, écrit Dupont-Sommer, formulée ici d'une façon si claire, est l'un des articles fondamentaux du *credo* des fidèles de la Nouvelle Alliance¹. » Pareillement, la première communauté des judéo-chrétiens de Jérusalem attendait dans la prière *Marama tha*, que le Seigneur vienne.

A côté de cette christologie, on trouve l'ébauche d'une théologie trinitaire. Le Maître de justice, comme Paul, comme le Christ johannique, est révélateur des mystères de Dieu : « Dieu a fait connaître par le moyen de son Oint son Esprit Saint » (*Dam.* A, II, 12) : Dieu, l'Oint, l'Esprit Saint forment trinité.

Enfin, toute une sotériologie, proche de celle des écrits pauliniens, s'esquisse. Le salut se fait par la foi dans le Maître de justice, comme il résulte du commentaire donné à cette parole d'Habacuc : *Et le juste vivra par sa foi*. Elle concerne

1. DUPONT-SOMMER, *Les Ecrits esséniens découverts près de la mer Morte*, 1969, p. 146, note 5, p. 116.

tous ceux que Dieu délivrera « à cause de leur foi dans le Maître de justice » (*Hab.* 2, 4).

Enfin, dans l'*Hymne Z* se trouve nettement formulé le dogme paulinien de la prédestination :

Toi seul, tu as créé le juste,
et, dès le sein maternel, tu l'as fondé pour le moment de la bien-
veillance,
afin qu'il soit gardé dans ton Alliance,
.
tandis que les impies, tu les a créés (pour le moment de) ton
courroux
et, dès le sein maternel, tu les a réservés pour le Jour du massacre.

(*Hymne Z*, 14-15.)

Le thème de « La Nouvelle Alliance », celui du « véritable Israël » identifié au « Reste » dont il est parlé dans le 1^{er} Livre des Rois (19, 18), dans *Amos* (4, 11), dans *Isaïe* (1, 9), dans *Michée* (4, 7), dans *Sophonie* (3, 12), dans *Zacharie* (15, 7-9), sont des notions communes aux esséniens et aux chrétiens.

Il en est de même des conceptions eschatologiques. L'eschatologie essénienne, inspirée du dualisme iranien, repose sur la lutte des puissances du Bien et du Mal identifiées à la Lumière et aux Ténèbres, antithèse que l'on retrouve dans le Quatrième Evangile.

Pareillement, on décèle de nombreux parallèles entre les esséniens, les judéo-chrétiens et les chrétiens pauliniens dans les institutions et les rites, ce qui sort de notre propos.

On relève ainsi dans l'*Ecrit de Damas*, dans les *Manuscrits de Qumrân*, dans les *Testaments des Douze Patriarches* toute une christologie, assortie d'une ébauche trinitaire, une sotériologie, une eschatologie que l'on retrouve chez les judéo-chrétiens, chez les chrétiens pauliniens, dans les écrits johanniques et ceux des écrivains apostoliques tels que la *Didachè* et l'*Epître de Barnabé*. C'est ce qui a permis à Ernest Renan d'écrire avec son don de divination historique : « Le

christianisme est un essénisme qui a largement réussi¹ » et à Dupont-Sommer, documents en main : « Tout dans la Nouvelle Alliance juive annonce et prépare la Nouvelle Alliance chrétienne. Le Maître galiléen, tel que nous le représentent les écrits du Nouveau Testament, apparaît, à bien des égards, comme une étonnante réincarnation du Maître de justice². » Ce qui demeure hors de contestation en tout cas, c'est ceci : « L'Eglise chrétienne a appliqué expressément à Jésus, pour définir sa mission de prophète et de sauveur, ces Chants du Serviteur ; environ un siècle plus tôt, le Maître de justice se les était appliqués à lui-même³. » Ce sont ces mêmes Chants qui ont permis de concilier la passion du Maître de justice et de Jésus de Nazareth avec la conception de leur rôle messianique, conformément à la doctrine de la double Parousie.

*
**

Il convient d'aller plus loin encore. Ce qui est vrai des croyances dogmatiques, l'est aussi des préceptes moraux. La morale évangélique ne fait pas exception. R. H. Charles, le grand éditeur des pseudépigraphes de l'Ancien Testament, a soutenu, quelque quarante ans avant les découvertes de la mer Morte, que les *Testaments des Douze Patriarches* étaient « un produit de l'école qui avait préparé le Nouveau Testament ». Après Voltaire, qui le premier le souligna, le Sermon sur la Montagne, où culmine la morale évangélique, « reflète en plusieurs passages l'esprit et va jusqu'à reproduire les phrases mêmes de notre texte [des *Testaments*] ; de nombreux passages dans les *Evangelies* présentent des traces du même

1. E. RENAN, *Histoire du peuple d'Israël*, t. V, p. 70.

2. DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la mer Morte*, Paris, 1950, p. 121.

3. DUPONT-SOMMER, *Les Ecrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, 1959, p. 373. — L'application des Chants du Serviteur de Yahvé du Deutéro-Isaïe au Maître de justice a été particulièrement soulignée par N. H. Brownlee, *The meaning of the Qumrân scrolls for the Bible with special attention to the book of Isaiah*, 1964, pp. 140-143.

texte, et saint Paul semble s'être servi du livre comme d'un vade-mecum... La grande, l'éminente valeur du livre... réside dans son enseignement moral, qui a conquis une réelle immortalité en influençant la pensée et la façon de parler des auteurs du Nouveau Testament et même celles de Notre Seigneur. Cet enseignement moral, qui est beaucoup plus élevé et plus pur que celui de l'Ancien Testament, est cependant son véritable enfant spirituel, et il aide à combler l'abîme qui sépare les morales de l'Ancien et du Nouveau Testament¹ ».

Charles H. Dodd dans son livre *According to the Scriptures*, en repérant l'utilisation des citations de l'Ancien Testament dans les écrits néo-testamentaires, a reconstitué ce qu'il appelle la « Bible de l'Eglise primitive », au cœur de laquelle se trouvent les Psaumes et Isaïe. Si précieux que soit le travail du grand érudit de Cambridge, il est incomplet. Il conviendrait de le compléter par un autre beaucoup plus considérable : le répertoire de toutes les citations, explicites ou implicites, tirées de l'*Ecrit de Damas*, des *Manuscrits de Qumrân*, de tous les pseudépigraphes de l'Ancien Testament d'origine essénienne tels que les livres d'*Hénoch*, les *Testaments des Douze Patriarches*, l'*Ascension de Moïse*, les *Psaumes de Salomon* et, d'une façon générale, de ces Apocalypses juives antérieures au christianisme qui, déclarait Renan, « ont une importance capitale pour le développement des thèmes messianiques et pour l'intelligence des conceptions de Jésus sur le royaume de Dieu² ».

Il apparaîtrait alors à l'évidence que la foi des premiers chrétiens n'est pas un ἀπαξ λεγόμενον, un cas unique ; mais que les disciples de Jésus n'ont fait que projeter sur sa personne une foule d'idées flottantes, de concepts déjà élaborés par les disciples du Maître de justice en des circonstances ana-

1. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 1913, t. II, pp. 282, 291-292.

2. E. RENAN, *La Vie de Jésus* (Œuvres complètes, t. IV, pp. 46-47).

logues. Les origines du christianisme s'en trouvent du coup démystifiées.

Néanmoins, la foi ainsi engendrée n'aurait donné naissance qu'à une nouvelle secte juive, comme le furent celle des esséniens, celle des disciples de Jean, les mandéens, celle des judéo-chrétiens qui après la destruction de Jérusalem en 70, réfugiés en Transjordanie, se fractionnèrent en une série de sectes, celle des ébionites, celle des nazaréens ou minéens dont saint Jérôme déclarait qu'à vouloir être juif et chrétien à la fois ils n'étaient ni l'un ni l'autre, si une personnalité hors pair ne s'était présentée. Paul de Tarse transforma la foi des disciples de Jésus, qui ne s'adressait qu'aux seuls Juifs, en une religion de salut universel ouverte aux Gentils convertis comme aux Juifs ralliés, en transfigurant le Messie annoncé par les Ecritures qui devait procurer la délivrance d'Israël dans le Rédempteur de toute l'humanité.

Avec Paul de Tarse, l'apôtre des Gentils, commence vraiment l'histoire de la théologie.

DEUXIÈME PARTIE

LA GENÈSE DES DOGMES

CHAPITRE X

L'ÉLABORATION DES DOGMES CHRISTOLOGIQUE ET TRINITAIRE

LES citations bibliques, invoquées par les premiers chrétiens pour justifier la passion, la mort, la résurrection et la glorification céleste de Jésus, étaient grosses de retombées théologiques. De leur tentative d'harmonisation une série de dogmes allaient naître.

La première christologie que l'on trouve dans les *Synoptiques*, les *Actes*, les premières *Épîtres pauliniennes* est celle d'un homme, issu de la race de David selon Joseph, menuisier de son état, bien connu de ses concitoyens, accrédité par Dieu par ses miracles, ressuscité par Dieu d'entre les morts et glorifié par son exaltation à la droite de Dieu, d'où il viendra sur la nuée pour juger les vivants et les morts.

Jésus ne s'est jamais pris pour un être divin. A un homme qui l'appelait « Bon Maître », il répond : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul n'est bon que Dieu seul » (*Mc* 10, 18 ; *Lc* 18, 18-19 ; *Mt.* 19, 17). S'il invoque Dieu comme son Père, c'est au même titre que tous ceux qui font la volonté de Dieu. Agonisant sur la croix, il lance son cri désespéré : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Contrairement au Credo du peuple promulgué par Paul VI, il n'est pas ressuscité de son propre pouvoir, c'est Dieu qui l'a ressuscité, le consacrant alors « Seigneur et Messie » et l'exaltant à sa droite. Les textes sont péremptoirs :

Discours de Pierre à la foule le jour de la Pentecôte :
« Jésus de Nazareth, cet homme que Dieu a accrédité auprès

de vous par les miracles, les prodiges et signes qu'il a opérés par Lui au milieu de vous, cet homme que vous avez pris et fait mourir en le clouant à la croix par la main des impies, Dieu l'a ressuscité, le délivrant des affres de l'Hadès... Dieu l'a ressuscité, ce Jésus ; nous en sommes tous témoins. Et maintenant, exalté par la droite de Dieu, il a reçu du Père l'Esprit Saint, objet de la promesse, et il l'a répandu... Que toute la maison d'Israël le sache donc avec certitude : Dieu l'a fait Seigneur (*Kyrios*) et Christ, ce Jésus que vous avez crucifié » (*Ac. 2, 23-25, 32, 33, 36*).

Discours de Pierre devant le Sanhédrin : « Le Dieu de nos pères a ressuscité ce Jésus que vous avez fait mourir en le suspendant au gibet. C'est lui que Dieu a exalté à sa droite, le faisant Chef et Sauveur, afin d'accorder par lui à Israël, la repentance et la rémission des péchés » (*Ac. 5, 30-31*).

Du fait de sa résurrection, Jésus de Nazareth a changé complètement de nature : il a subi une escalade en dignité et en fonctions qui va progressivement le métamorphoser en un être divin.

Le titre de *Kyrios*, en hébreu *Adonai*, est dans la Bible un titre qui n'appartient qu'à Dieu. En le transférant à Jésus ressuscité, les premiers chrétiens ont transféré à Jésus glorifié toutes les titulatures, toutes les fonctions, tous les pouvoirs que l'Ancien Testament réservait à Dieu seul. C'est ainsi que « le jour de Yahvé » de l'Écriture devient « le jour de Notre Seigneur Jésus-Christ » (*I Cor. 1, 8 ; II Th. 2, 1*). Dans le Nouveau Testament, comme dans l'Ancien Testament, « le jour » (*I Cor. 3, 13 ; Hé. 10, 25*) ou « ce jour » (*II Ti. 1, 12 ; 18, 4, 8*) est une abréviation pour « le jour du jugement » (*Mt. 10, 15 sqq. ; II Pe. 2, 9 ; I Jn 4, 17*), de « la colère » (*Rm. 2, 5*), de « la visite de Dieu » (*I Pe. 2, 12*), de « la rédemption » (*Eph. 4, 30*). Le jour de Dieu étant associé à l'idée du Jugement dernier, cette judicature suprême est transférée à Jésus. Pierre déclare chez Corneille : « Dieu nous a enjoint de proclamer au peuple et d'attester qu'il est, lui, le juge établi par Dieu pour les vivants et pour les morts »

(Ac. 10, 42) ; Paul devant l'Aréopage : « Dieu fait maintenant savoir aux hommes d'avoir tous et partout à se repentir, parce qu'il a fixé un jour pour juger l'Univers avec justice, par un homme qu'il a destiné, offrant à tous une garantie en le ressuscitant des morts » (Ac. 17, 14). L'Evangile de Jean affirme le même transfert de pouvoir : « Comme le Père dispose de la vie, ainsi a-t-il donné au Fils d'en disposer ainsi, et il l'a constitué souverain Juge, parce qu'il est Fils de l'Homme » (Jn 5, 25).

La transfiguration de Jésus glorifié ne s'arrêtera pas là.

Par son sacrifice expiatoire, Jésus est devenu le réconciliateur entre l'humanité et Dieu : « Et tout vient de Dieu, qui nous a reconciliés avec Lui par le Christ et nous a donné le ministère de la réconciliation. Car c'est Dieu qui en Christ se réconciliait le monde, ne comptant pas leurs fautes aux hommes, et mettant en nous la parole de la réconciliation » (II Cor. 5, 18-19 ; Rm. 4, 10-11 ; 11, 15).

Toutefois, Jésus glorifié, plus grand que Moïse, abaissé un moment au-dessous des anges, mais plus grand qu'eux (He. 2, 5-9 ; 3, 3-5), demeure inférieur à Dieu. Entre Dieu et l'homme, il n'est encore qu'un médiateur, « car Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous » (I Ti. 2, 5-6).

Jésus, médiateur entre l'humanité et le créateur, est encore loin d'être égalé à Dieu. Il n'est encore son fils que d'une manière symbolique, par adoption.

Dans les Synoptiques, Jésus est appelé souvent Fils de Dieu. Cette appellation ne comporte aucune idée de génération, comme celle d'un fils par rapport à son père. On « devient » fils du Père céleste dans la mesure où l'on est parfait comme lui : « Aimez vos ennemis, priez pour vos persécuteurs ; ainsi vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mt. 5, 44-45, 48) ; « Vous serez les fils du Très-Haut, car il est bon, Lui, pour les ingrats et les méchants » (Lc 6, 35).

Selon les *Actes*, Jésus dans les discours de Pierre est représenté, non comme le Fils (υἱός), mais comme le serviteur de Dieu, παῖς θεοῦ (*Ac.* 3, 13, 26 ; 4, 27-30), en corrélation avec le serviteur de Yahvé des *Psaumes* et d'*Isaïe*¹. Dans les *Actes* et dans les *Épîtres pauliniennes* reconnues comme authentiques, l'apôtre des gentils ne semble pas avoir une conception différente de celle de Pierre au sujet de Jésus, « issu de la lignée de David selon la chair, établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté par sa résurrection des morts » (*Rm.* 1, 3-4) : « Pour nous, en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus-Christ » (*I Cor.* 8, 6). Le terme de θεός provenait du discrédit dans lequel était tombé, dès le III^e siècle avant J.-C., le nom de Yahvé, et le terme de Κύριος Seigneur était appliqué chez les païens aux dieux, en tant que maîtres dont les hommes sont les esclaves². Mais pour Paul le Christ, bien que promu au rang de Seigneur, demeure subordonné à Dieu : « Le chef de tout homme est le Christ..., le chef du Christ est Dieu » (*I Cor.* 9, 3) ; « Tout est à vous, vous au Christ, le Christ à Dieu » (*I Cor.*, 3, 22-23) ; « Lorsque toutes les choses lui auront été soumises, lui-même se soumettra à celui qui lui a soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous » (*I Cor.* 15, 24-27).



L'Ascension de Jésus ressuscité au ciel à la droite de Dieu, d'où il reviendra sur terre pour juger les hommes, est une première escalade qui fut la croyance de la primitive Eglise de Jérusalem, celle des judéo-chrétiens. L'assimilation de Jésus glorifié au Fils de l'Homme des *Apocalypses* de *Daniel* et d'*Hénoch* réalise une nouvelle escalade qui va faire du Ressuscité un être divin préexistant au monde, descendu du ciel

1. Voir : *Appendice L.*

2. DELMAN, *Der gottername Adonaj*, p. 36.

sur la terre une première fois en assumant la condition humaine, remonté de la terre au ciel à la droite de Dieu, pour en redescendre à nouveau en vue d'inaugurer, dans un renouvellement cosmique, la royauté de Dieu. Telle fut la foi des helléno-chrétiens.

Cette foi nouvelle se fonde sur ce qui est révélé au chapitre 48 du *Livre des Paraboles* d'Hénoch, appelé aussi le *Livre des Similitudes*. Il est dit du Fils de l'Homme : « Et, avant que le Soleil et les Signes fussent créés, avant que les étoiles du ciel fussent formées, son nom fut nommé devant le Seigneur des esprits... Et c'est pour cela qu'il a été élu et caché devant lui avant la création du monde et pour l'éternité » (3, 6). Jésus, devenu « Seigneur et Christ » par sa résurrection, se métamorphose en un être céleste qui existe devant Dieu de toute éternité, à charge d'expliquer comment et pourquoi il est descendu de son Empyrée sur la terre en prenant la condition humaine.

Cette christologie nouvelle nous la trouvons dans ces « hymnes à Chrestus comme à un Dieu » que chantaient les chrétiens de Bithynie suivant la lettre de Pline le Jeune à l'Empereur Hadrien, hymnes qui figurent dans l'*Épître aux Philippiens* (2, 6-11), et dans l'*Épître aux Colossiens* (1, 15-16)¹. Dans l'*Épître aux Philippiens* (2, 6-11) il est dit :

*Lui, de condition divine,
ne retint pas jalousement
le rang qui l'égalait à Dieu.
Mais il s'anéantit lui-même,
prenant condition d'esclave,
et devenant semblable aux hommes.
S'étant comporté comme un homme,
il s'humilia plus encore,
obéissant jusqu'à la mort,
Et à la mort sur une croix !
Aussi Dieu l'a-t-il exalté
Et lui a-t-il donné le Nom*

1. Cf. Appendice K.

*Qui est au-dessus de tout nom.
pour que tout, au nom de Jésus,
s'agenouille, au plus haut des cieux,
sur la terre et dans les enfers,
et que toute langue proclame,
de Jésus-Christ, qu'il est SEIGNEUR,
à la gloire de Dieu le Père.*

Le terme de Christ, traduction grecque de Messie, associé avec celui de Jésus, devient un nom propre, celui du Seigneur Jésus-Christ.

La préexistence du Christ en forme de Dieu, ἐν μορφῇ θεοῦ, inspire l'Evangile semi-agnostique selon Jean, dont l'auteur semble être un chrétien helléniste pénétré des idées de Philon. Avec lui, le Jésus ressuscité promu Seigneur et Christ de Pierre devient le *Logos*, le Verbe divin incarné qui joue le rôle de Docteur universel.

Le *Logos*, le Verbe du premier verset de l'Evangile johannique, amalgame plusieurs concepts. Il y a d'abord la notion de la Parole créatrice de Dieu, telle qu'on la trouve dans la *Genèse*, dans les *Psaumes*, dans l'*Ecclésiastique*, dans la *Sagesse*. Cette *Memrá* (Parole) de Yahvé est la messagère qui s'acquitte des tâches qu'on lui confie. Elle apparaît comme une simple périphrase de Yahvé lui-même. Un autre attribut divin, la *Sagesse*, est l'objet d'une personnification plus accusée. On la trouve dans *Job*, dans les *Proverbes*, dans l'*Ecclésiastique*, où on la dit sortie de la bouche du Très-Haut et où sa préexistence est affirmée. Dans la *Sagesse de Salomon*, elle revêt presque les caractères d'une personne distincte, séparée de Dieu, dont elle émane. Elle devient le *Logos* chez Philon, où l'on retrouve la Parole créatrice de Yahvé de la *Genèse*, le démiurge organisateur du *Timée* de Platon, le monde intelligible des idées exemplaires, la raison hégémonique du Monde des stoïciens. Le *Logos* johannique collecte en quelque sorte toutes ces idées. C'est une notion très synchrétique, une sorte de δεύτερος θεός, substitut cosmique de l'Etre suprême, doué de pouvoir créateur. Le Verbe johannique est un être divin

qui s'est fait chair en devenant semblable aux hommes et que sa résurrection a rendu à sa condition première.

Il n'est plus fils de Dieu au sens où l'entendaient les *Synoptiques* et les *Actes*, comme le sont tous les hommes qui font la volonté de Dieu. Il est co-éternel à Dieu, associé à l'œuvre de la création, ainsi que le proclame un autre hymne christologique inséré dans l'*Épître aux Colossiens* (1, 15-16) :

*Il est l'image du Dieu invisible,
Premier-né de toute créature,
car c'est par lui qu'ont été faites toutes choses
dans les cieux et sur la terre,
les visibles et les invisibles.*

Fils de Dieu n'est plus pris au sens figuré, dans le sens d'adoption, mais au sens propre. Seulement, comme le fait remarquer Oscar Cullmann, « ce n'est pas la filiation 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 ¹ ». D'homme divinisé, Jésus est devenu Dieu incarné.

Cette suprême promotion comportera des implications théologiques considérables. A la place de la filiation davidique par Joseph, il faudra substituer une naissance miraculeuse, dont les apôtres, les disciples, les foules n'eurent jamais le moindre soupçon et que Marc ignore complètement. Pour ce faire, il a fallu ajouter aux Évangiles de Matthieu et de Luc des prologues qui se raccordent mal avec le reste et qui sont des pièces rapportées. La naissance miraculeuse est, en effet, incompatible avec la descendance davidique par Joseph, avec le fait que Jésus est « le premier-né », avec ses frères et ses sœurs que connaissent bien ses concitoyens, avec l'hostilité de sa famille à son égard et l'indifférence dont il la paye de

1. Oscar CULLMANN, *Les premières Confessions de foi chrétienne*, p. 47. — Voir : *Appendice E*.

retour. Pour rendre la naissance miraculeuse conforme aux Ecritures, on alléguera un passage d'*Isaïe*, détourné de son sens, dans la traduction des Septante qui substitue au terme hébreu *almah* qui veut dire « jeune femme » le terme grec παρθένος, qui veut dire vierge :

*Voici : la vierge concevra et enfantera un fils,
Son nom sera Emmanuel (Is. 7, 14).*

Comme les juifs ne cesseront de l'objecter, la prédiction se rapporte à Ezéchias.

Le dogme de la naissance miraculeuse en impliquera un second à terme pour justifier l'élection de Marie parmi toutes les autres femmes : celui de l'immaculée conception.



L'escalade subie par Jésus de Nazareth à coup de citations bibliques soulevait bien des problèmes. Comment concilier l'homme humilié puis glorifié des Synoptiques avec le Verbe incarné de l'Evangile johannique ; et, dans ce dernier cas, quels rapports d'égalité ou de subordination existaient-ils entre le Père et le Fils ?

Certains soutenaient que le Fils n'était que le Père momentanément incarné. Marcion en particulier, qui devait fonder une église rivale de la « Grande Eglise » de Rome vers le milieu du II^e siècle, enseignait que le Père était le Dieu bon, jusqu'alors irrévélé, qui avait pris en pitié l'humanité asservie au Dieu mauvais, le Dieu créateur et législateur de l'Ancien Testament. Il s'était manifesté, en l'an 15 de Tibère, à Capharnaüm sous les apparences d'un homme de trente ans. N'ayant que l'apparence d'un corps humain, sa mort simulée sur la croix sous le coup du Dieu créateur avait eu pour effet de racheter les hommes de toute obligation envers ce dernier. D'autres professaient que Jésus n'était qu'un homme, mais que la raison impersonnelle de Dieu, le Logos, avait habité en

lui. Tel était l'avis de Paul de Samosate, reprenant à son compte les théories adoptianistes d'Hermas, de Théodote et d'Artémon. Arius admettait que Dieu avait librement engendré au cours du temps son Fils, mais que cette seconde personne divine n'était pas égale au Père, mais seulement d'une essence semblable (*homoiousios*). Pour d'autres, le Père et le Fils « engendré mais non créé » étaient deux personnes distinctes, co-éternelles, mais participant à la même essence divine (*homoousioi*). Les opinions et leurs protagonistes se combattirent pour un *iota* jusqu'au jour où Constantin réunit le Concile de Nicée (325) qui les unifia dans l'équivoque. Le Père et le Fils « engendré mais non créé » furent proclamés *homoousioi*, de même essence, ce que les Latins traduisirent par consubstantiels. Les uns comprirent ce mot dans le sens d'unité spécifique : le Père et le Fils sont divinement consubstantiels, tout comme Socrate et Platon sont humainement consubstantiels, en tant qu'appartenant l'un et l'autre à l'espèce humaine : c'est un dithéisme déguisé. D'autres entendaient « consubstantiels » dans le sens d'unité numérique. C'est cette interprétation monothéiste, soutenue par Athanase et Hilaire, que saint Augustin fit triompher au IV^e siècle. Le Père et le Fils sont un seul Dieu en deux personnes, auxquelles viendra postérieurement s'ajouter une troisième, le Saint-Esprit.

On n'était pas quitte pour cela, car l'identité de substance du Père et du Fils suscitait un autre problème. Comment concevoir la coexistence de l'humanité et de la divinité en Jésus-Christ, puisque, pour concilier les Synoptiques avec l'Evangile johannique, il fallait convenir que Jésus était Dieu et homme à la fois ? Nestorius, issu de l'école d'Antioche, soutenait que, si Jésus de Nazareth avait été pleinement homme, il avait été une personne humaine, si bien que les attributs divins et humains dont parle l'Ecriture se rapportent à deux personnes distinctes. Eutychès et les monophysistes professaient, au contraire, que l'union de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ constitue une seule et même personne. Il fallut le Concile œcuménique d'Ephèse (431), le Concile œcumé-

nique de Chalcédoine (451), pour arriver à définir le dogme de l'union hypostatique de deux natures en Jésus-Christ, c'est-à-dire les deux natures unies en une seule personne, dont le moins que l'on puisse dire, c'est qu'une telle union constitue un mystère. Ce mystère soulève des difficultés insolubles comme la nescience de Jésus : comment Jésus peut-il ignorer en tant qu'homme, jusqu'à se tromper dans ses prédictions, ce qu'il connaît simultanément et nécessairement en tant que Dieu ?

La dogmatique chrétienne devait faire intervenir un troisième personnage divin : l'Esprit Saint prenant « une personnalité distincte » sous le titre de Saint-Esprit.

Dans les Synoptiques, les mentions de l'Esprit Saint sont en tout équivalentes à celles qu'on lit dans les livres des *Prophètes*, où la personnification de l'Esprit n'est qu'une prosopopée. Même, dans le Prologue de Luc ajouté après coup : « L'Esprit Saint viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre » (1, 35), l'absence de l'article dans le texte grec montre l'équivalence des deux expressions « Esprit Saint » et « puissance du Très-Haut ».

Dans les *Actes des Apôtres*, l'Esprit joue un rôle considérable. Il apparaît, sous un premier aspect, comme une force impersonnelle, ainsi que dans les livres prophétiques et sapientiaux. Tantôt dénommé *Esprit*, tantôt *Esprit Saint*, deux fois *Esprit du Seigneur* (5, 9 ; 8, 39), une fois *Esprit de Jésus* (16, 7), il est répandu sur les hommes, vient en eux, tombe sur eux, les saisit et les transporte. Il est un don accordé par Dieu, un principe de sanctification qui remplit ceux qui le possèdent. On dit de l'âme qu'elle est pleine d'Esprit Saint, comme on dit qu'elle est pleine de puissance (10, 38), de sagesse (6, 3, 10), de foi (6, 5 ; 11, 24), et de joie (13, 52). D'autres textes accusent un caractère plutôt personnel. L'*Esprit Saint* conduit l'Eglise, est l'acteur caché de tout le drame qui se joue après la passion. Il parle à Philippe (8, 29), à Pierre (10, 19 ; 11, 12) ; donne des recommandations aux fidèles d'Antioche (13, 2-4), à Paul et à Simon (21, 8, 7 ; 20, 22-23),

etc. Mais il faut remarquer que l'Esprit Saint semble s'identifier avec la parole de Dieu qui est dit parler « par l'Esprit Saint » (4, 25), et qu'il joue souvent un rôle analogue à « l'ange du Seigneur » de la Bible qui réapparaît comme une survivance dans les *Actes* (8, 26, 29 ; 27, 23 ; cf. 5, 10, 3 sqq. ; 12, 7). Au surplus, dans les *Actes* (2, 38 ; 8, 12), Pierre et Philippe confèrent le baptême « au nom de Jésus-Christ », en dépit de la parole du Christ : « Jean a baptisé d'eau, mais vous serez sous peu de jours baptisés de l'Esprit Saint » (1, 5).

Nulle part on ne trouve de dialogue engagé avec l'Esprit Saint : on reçoit de lui des inspirations et des ordres auxquels on obéit. Le caractère personnel ou impersonnel de l'Esprit persiste à demeurer ambigu. Dans les Epîtres pauliniennes, l'Esprit est la source des charismes, des dons de foi, d'espérance, de charité, de joie et de paix, qui transforment l'homme charnel en homme spirituel. Paul se sert des expressions « Esprit de Dieu », « Esprit de Jésus-Christ », « Esprit du Seigneur », « Esprit du Fils ». Trois passages seulement, où Dieu, le Seigneur et l'Esprit Saint sont nommés séparément et à la suite, s'interprètent à la faveur d'une distinction personnelle empreinte de subordinationisme : « Il y a diversité de dons, mais c'est le même Esprit (qui les octroie) ; diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur (Jésus-Christ) ; diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu (le Père) qui opère tout en nous » (*I Cor.* 4-6) ; « Que la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu (le Père) et la communication du Saint-Esprit soient avec vous tous » (*II Cor.*, 30, 13).

La personnalité du Saint-Esprit n'est guère plus accusée chez Jean que dans les écrits canoniques qui l'ont précédé. Des textes, essentiellement johanniques de conception, sur l'adoration du Père en esprit et en vérité (4, 24), l'esprit qui vivifie (6, 64), les paroles du Christ qui sont vie et esprit (*ibid.*), l'esprit, don sans mesure que fait le Père au Christ (3, 34), semblent s'opposer à une distinction personnelle. Par contre, la descente de l'Esprit Saint dans la consécration bap-

tismale du Seigneur, l'annonce de la venue, après le départ du Fils, d'un second Paraclet, « l'Esprit de vérité qui procède du Père » (15, 26), et que le Père envoie à la requête et au nom du Christ ; le parallélisme, invoqué plus tard par Athanase dans ses *Lettres à Sérapion*, entre le Fils qui rend témoignage du Père et le glorifie (13, 4), et l'Esprit qui rend témoignage du Fils (21, 14) et le glorifie (16, 14), semblent incliner dans le sens d'une distinction personnelle, encore que, dans le principal de ces passages (14, 18-19), l'envoi du Paraclet s'identifie avec le retour du Christ parmi les siens et ne paraît désigner que sa présence spirituelle au milieu d'eux.

Dans *I Ti.* 5, 21 l'apôtre déclare à son disciple : « Je te conjure devant Dieu, devant Jésus-Christ et devant les anges élus d'observer ces choses. » Clément Romain (*Ep.* 59, 4) s'adressant à Dieu lui dit : « Que tous les peuples reconnaissent que tu es le seul Dieu, que Jésus-Christ est ton fils et que nous sommes ton peuple. » Pour Justin, l'Esprit Saint est un surnom du Verbe : « Ce qu'on doit entendre par l'Esprit et la vertu de Dieu, c'est uniquement le Verbe qui est le premier-né de Dieu » (*I Ap.* 33, 6). Justin maintient du reste une distinction de rang et de dignité entre le Père et le Fils, car il appelle ὁ θεός le premier et θεός simplement le second. Tertullien déclare dans *Contra Praxéas* (27) que c'est l'Esprit Saint qui s'est incarné. Les deux passages dans Matthieu, (28, 19) et dans la *Première Epître de Jean* (5, 7) relatifs aux trois témoins célestes sont des interpolations tardives comme le prouve le fait qu'ils sont ignorés des plus anciens manuscrits¹. Toutefois, le baptême des néophytes est conféré au nom de Dieu le Père, du Fils et du Saint-Esprit dans la *Didachè* 7 et Justin (*I Apol.* 15, 6), sans qu'il en résulte que les trois noms invoqués doivent être mis sur un pied d'égalité.

La promotion du Saint-Esprit fut due, dans la seconde moitié du II^e siècle, en partie à la crise montaniste. Montan, sous

1. Albert HOUTIN, *La question biblique au XIX^e siècle*, pp. 225-245.

Marc-Aurèle, prétendait être l'élu du Paraclet qui l'inondait de ses charismes. Cependant les conceptions demeuraient flottantes. A la première page de son grand *Traité des Principes* (230), Origène s'interroge : « La tradition nous a transmis que le Saint-Esprit est associé au Père et au Fils au point de vue de l'honneur et de la dignité. Mais est-il ou n'est-il point une créature ? Doit-il, oui ou non, être regardé comme le Fils de Dieu ? Ces points ne sont pas fixés » (*Praef.* 4). Hippolyte écrit vers la même époque : « Je ne dirai pas qu'il y a deux Dieux. Il n'y a qu'un seul Dieu. Il y a deux personnes. Et il y a une troisième disposition qui est la grâce du Saint Esprit » (*Cont. Noët* 14).

Dans ses quatre lettres à Sérapion vers 360, Athanase soutient que le Saint-Esprit n'est pas un simple don comme beaucoup le croient, ni un surnom donné au Fils comme d'autres le pensent, mais que c'est une personne douée d'une individualité propre, comme le Père et le Fils, et qui est consubstantiel au Fils comme le Fils est consubstantiel au Père. Cependant saint Grégoire de Nazianze, dans ses *Discours* prononcés en 380 contre les ariens, fait cet aveu : « Les hommes éclairés parmi nous sont loin de s'entendre sur l'idée qu'il faut se faire du Saint-Esprit. Les uns le regardent comme une énergie, les autres comme une créature. Ceux-ci voient en lui un Dieu ; ceux-là suspendent leur jugement par respect, disent-ils, pour l'Ecriture qui ne donne aucun renseignement précis sur ce point » (*Dis.* 31, 5).

Il faut arriver au premier concile de Constantinople (381) pour que soit proclamée l'égale divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Ainsi fut promulgué le dogme de la Trinité, trois personnes en un seul Dieu, à la fois distinctes et consubstantielles. Ce fut, à partir de textes bibliques ambigus, la suprême escalade de Jésus, suivie de celle de l'Esprit Saint finalement personnalisé sous la dénomination du Saint-Esprit.

Les trois personnes étant au complet, il fallut des siècles d'arguties et d'équivoques verbales pour concilier la présence de trois personnes en un seul Dieu sans tomber dans le tri-

théisme¹. On crut trouver la solution de cette aporie en ramenant les trois personnes à de simples relations, une relation étant censée être une donnée extrinsèque qui ne modifie en rien l'essence ou substance à laquelle elle se rapporte. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un en tout, sauf que l'un est inengendré, l'autre engendré et le troisième procède : le Père est dit *ad Filium*, le Fils *ad Patrem*, le Saint-Esprit *ad Patrem et Filium*. Comme l'écrit Boèce : « La substance contient l'unité, la relation multiplie la trinité : *ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem* »². »

Cette explication est irrecevable. En effet, une relation ne peut subsister qu'entre deux ou plusieurs termes distincts préexistants. Dire que le Fils est engendré du Père implique une relation de parenté entre deux termes distincts antérieurs à cette relation. Néanmoins, le concile de Tolède (675), le concile du Latran (869) et le concile de Florence (1439) promulguèrent dans ce sens les définitions canoniques du dogme trinitaire. Le *Décret pour les Jacobites*, contenu dans ce dernier concile, décrète que « seule la relation multiplie les personnes ». En effet, « les trois personnes sont un seul Dieu et non trois Dieux, parce qu'elles sont une substance, une nature, une divinité, une immensité, une éternité, et que toutes sont une, là où ne fait pas obstacle l'opposition de la relation : *omniaque sunt unum, ubi non obstat relationis oppositio* »³. A ceux que cette casuistique ne satisfait pas, l'Eglise répond que c'est un mystère.

1. J'ai longuement étudié ces équivoques verbales, dues à ce que la langue latine ne possédait qu'un mot *substantia* pour exprimer deux notions grecques *ousia* et *upostasis*, dans un long mémoire : « Le sens des termes *ousia*, *upostasis* et *prosopon* dans les controverses trinitaires post-nicéennes », R.H.R., juillet-octobre 1910, pp. 1-70. — Cf. *La Scolastique et le Thomisme*, pp. 417-445.

2. *De Trinitate*, 5.

3. *Denziger*, 703.

CHAPITRE XI

L'ÉLABORATION DES DOGMES SOTÉRIOLOGIQUES DE LA CHUTE, DE L'INCARNATION ET DE LA RÉDEMPTION

LA première justification de la mort de Jésus sur la croix fut d'ordre uniquement scripturaire. Dans les Synoptiques, Jésus justifie son arrestation et ses suites « pour que *les Ecritures* s'accomplissent » (Mc 14, 49), « afin que fussent accomplies *les Ecritures des Prophètes* » (Mt. 26, 56). « Il fallait que s'accomplît *l'Ecriture* », déclare Pierre (Ac. 1, 16), « selon le dessein arrêté et la prescience de Dieu » (Ac. 2, 23). L'idée que Jésus est mort « afin de donner sa vie en rançon pour plusieurs » que l'on trouve dans *Marc* 10, 43 est une idée paulinienne qu'un rédacteur a introduite par un souci de concordance, avec ce que Paul déclare dans *I Cor.* 15, 3-4 : « Je vous ai transmis en premier lieu ce que j'avais moi-même reçu, à savoir que Christ est mort pour nos péchés *selon les Ecritures*, qu'il a été mis au tombeau, qu'il est ressuscité le troisième jour *selon les Ecritures*. »

Cette justification était satisfaisante pour des esprits rabbiniques qui cherchaient dans la lettre des Ecritures l'explication de toutes choses. Elle ne l'était pas pour des esprits grecs qui exigeaient des raisons de croire d'ordre philosophique, car elle n'expliquait pas pourquoi Dieu, suivant un dessein bien arrêté, avait décidé que son Christ souffrirait, périrait sur la croix et ressusciterait le troisième jour ? Une autre justification était requise.

Ce fut le mérite de l'apôtre des Gentils de transcender l'explication par les Ecritures, en donnant à la mort du Christ une

valeur rédemptrice. Par son sacrifice expiatoire, en prenant sur lui les péchés du monde, Jésus a satisfait la justice de Dieu en payant la rançon de l'injure qui lui avait été faite par la désobéissance du premier homme. En désarmant la juste colère du Très-Haut, Jésus l'a réconcilié avec nous. C'est le mystère caché à la sagesse de ce monde qu'il a plu à Dieu de révéler à Paul par son Esprit (*I Cor. 1, 10*) et que l'apôtre révèle aux Corinthiens.

Cette économie de salut s'inspire d'une antique coutume juive, le sacrifice du bouc émissaire chargé des péchés du peuple d'Israël, ainsi que des religions de salut que Paul avait dû connaître à Tarse et à Antioche, où des dieux, comme Osiris, Attis, Dionysos, étaient morts pour racheter l'humanité.

Les anciens Juifs, les Cananéens, les Moabites, les Phéniciens, les Carthaginois pratiquaient le sacrifice d'un enfant, souvent le premier-né, pour apaiser le courroux du ciel, en offrant ce qu'ils avaient de plus précieux. Avec l'adoucissement des mœurs, on substitua au premier-né le sacrifice d'un criminel condamné. A Babylone, on le revêtait d'un costume royal, pour représenter le fils du roi, puis il était flagellé et pendu. Un nouveau progrès conduisit à substituer à un être humain un animal, un agneau, un chevreau, un bouc. En Israël, le grand jour de l'expiation, le jour de *Kippour*, le dixième du mois de *Tischri*, le grand prêtre mettait les deux mains sur la tête d'un bouc vivant, confessait sur lui les péchés des enfants d'Israël, et, ayant transmis à cet animal les péchés du peuple, l'envoyait au désert¹.

Les dieux des religions de salut, morts pour racheter l'humanité, portaient les titres de Sauveur (*Soter*), de Libérateur (*Eleutherios*). Le terme de Seigneur (*Kyrios*) désignait, dans les cultes syro-grecs, Dionysos mourant pour opérer la rédemption de ses fidèles. Paul allait transformer le judéo-christianisme en un « mystère » (*I Cor. 15, 51*) conforme aux religions de salut de son temps. Ce « mystère », c'est celui de la

1. Sir J. FRAZER, *The Scapegoat*, pp. 210 et 413 ; cf. *Lev. 16*.

rédemption du genre humain grâce au sacrifice par substitution offert par Jésus à Dieu, en vue de nous soustraire aux conséquences du péché originel.



Le péché originel ne joue aucun rôle dans l'Ancien Testament, sauf dans le récit jéhoviste de la *Genèse* et dans celui de son Alliance avec Israël au Sinaï, où Yahvé se révèle « comme un Dieu jaloux qui punit la faute des pères sur les enfants, jusqu'à la troisième et la quatrième génération » (*Ex.* 20, 5). Avec l'évolution de la conscience morale, à cette justice tribale des sociétés primitives s'est substituée l'individualisation de la peine : chacun n'est responsable que de ses propres actions. A Athènes, les Erinyes sont déboutées en faveur des Euménides et du tribunal civil de l'Aréopage. En Israël, la personnalisation de la peine est proclamée par les écrivains deutéronomistes et par les prophètes :

« Les pères ne seront pas mis à mort pour les fils ni les fils pour les pères. Chacun ne mourra que pour son propre péché... » (*Deut.* 24, 16) ;

« En ces jours-là on ne dira plus : Les pères ont mangé les raisins verts et les dents des enfants en ont été agacées, car chacun ne mourra que pour son propre péché. Celui qui aura mangé des raisins verts, c'est celui-là seul dont les dents seront agacées... » (*Jér.* 31, 30) ;

« Seigneur ! Toi qui as les yeux ouverts sur toutes les voies des mortels, pour donner à chacun selon sa conduite et selon le mérite de ses actes... » (*Jér.* 32, 19) ;

« La parole de Dieu me fut adressée en ces termes : Qu'avez-vous à formuler ce proverbe : Les pères ont mangé du verjus et les dents des enfants en ont été agacées ? Vous ne devez plus répéter ce proverbe, car c'est la personne coupable qui mourra, et elle seule. Le fils ne portera pas sa part de la faute du père, ni le père de la faute du fils... Si un homme est juste et pratique le droit et la justice... il vivra. Quant à l'impie,

s'il renonce à tous les péchés qu'il a commis, s'il garde tous mes préceptes et agit selon le droit et la justice, il vivra » (*Ezéch.* 18, 1-2, 5, 21).

Les Evangiles ignorent le péché originel. Selon Jésus, les paroles sont juges du cœur et au jour du jugement : « c'est d'après tes paroles que tu seras justifié et c'est d'après tes paroles que tu seras condamné » (*Mt.* 32, 37).

Néanmoins, retournant à la justice tribale des sociétés primitives, c'est l'histoire du péché originel que Paul réactive comme elle le sera postérieurement dans le *IV^e Livre d'Esdras* et le *Second Livre de Baruch*. Selon Paul, le péché et, comme conséquence, la mort sont la suite de la désobéissance d'Adam, qui a brouillé l'humanité avec le Créateur. Pour réconcilier Dieu avec sa créature, il fallait, par un acte d'obéissance compensatoire, effacer les suites du péché originel : « La mort étant venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts. De même que tous meurent en Adam, ainsi tous revivront dans le Christ » (*I Cor.* 15, 21-22) ; « Celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus nous ressuscitera nous aussi avec Jésus » (*II Cor.* 4, 14) ; « De même que par un seul homme le péché est entré dans le monde, et, par le péché, la mort, et qu'ainsi la mort a passé à tous les hommes du fait que tous ont péché..., de même l'œuvre de justice d'un seul procure à tous une justification qui donne la vie. Comme, en effet, par la désobéissance d'un seul, la multitude a été constituée pécheresse, ainsi, par l'obéissance d'un seul, la multitude sera-t-elle constituée juste » (*Rm.* 5, 12, 18-19) ; « Tout vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec Lui par le Christ... car c'est Dieu qui en Christ se réconciliait le monde, ne comptant pas leurs fautes aux hommes, et mettant en nous la parole de réconciliation » (*II Cor.* 5, 19).

Le salut de l'humanité s'explique ainsi, selon Paul, par le sacrifice expiatoire d'un homme « issu de la lignée de David selon la chair, établi Fils de Dieu... par sa résurrection des morts » (*Rm.* 1, 3-4). Si on assimilait Jésus au Fils de l'homme d'Hénoch, préexistant à la création, on en faisait un person-

nage divin. La sotériologie prend alors le contenu que lui confère l'hymne christologique inséré dans l'*Épître aux Philippiens*. De condition divine, le Christ est devenu semblable aux hommes, s'humiliant et obéissant jusqu'à la mort sur une croix pour servir de rançon par substitution à l'humanité coupable. Dans l'évangile de Jean, le Christ devient le Verbe qui s'est fait chair pour s'offrir comme rançon pour la rémission de nos péchés¹.



Dans les deux hypothèses, qu'il s'agisse d'un homme ou qu'il s'agisse d'un dieu fait homme, le même problème se posait : à qui et pourquoi Jésus-Christ devait-il payer une rançon ? En effet, comme le dit Clément d'Alexandrie : « On appelle rançon ce qui est donné aux ennemis pour qu'ils rendent la liberté à ceux qu'ils détiennent en captivité » (*Com. Ep. Rm.* 3, 9).

La première réponse proposée par les Pères de l'Eglise et qui eut cours jusqu'au XII^e siècle est la théorie du rachat au diable. Elle s'esquisse dans un passage, peut-être interpolé, de la *Première Épître aux Corinthiens*.

Dans ce passage, il est dit que la sagesse de Dieu a été cachée aux archontes de ce monde, par quoi il faut entendre les démons dont Satan est le chef, « car, s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire » (*I Cor.* 2, 6-9). C'est trompés par le démon que les Juifs et leurs chefs ont crucifié Jésus sans comprendre ce qu'ils faisaient, comme en convient Pierre dans son discours au peuple : « Cependant, frères, je sais que c'est par ignorance que vous avez agi, ainsi d'ailleurs que vos chefs » (*Act.* 4, 17).

Dès lors, la théorie du rachat au diable se développe sous deux aspects suivant que l'on considère Jésus comme un homme ou qu'on le considère comme un dieu incarné.

Sous son premier aspect, cette théorie est exposée par Iré-

1. Voir : *Appendice X*.

née à la fin du II^e siècle. Satan a pris barre sur l'humanité par la désobéissance du premier homme : mais il a perdu ses droits sur l'humanité par l'obéissance de Jésus, qu'il a persécuté en le prenant pour un pécheur semblable aux autres. « Si l'ennemi du genre humain n'avait pas été vaincu par un homme, sa défaite n'aurait pas eu lieu conformément à la justice... Celui qui venait tuer le péché et délivrer l'homme condamné à mort devait être un homme... Et, puisque par la désobéissance d'un seul... beaucoup avaient été constitués pécheurs et avaient perdu la vie, il fallait que beaucoup reçussent la justification et l'obéissance d'un seul homme » (*Adv. Haer.* III, 18, 6) ; « L'ennemi n'aurait pas été vaincu selon les règles de la justice si son vainqueur n'avait pas été un homme né d'une femme » (V, 21, 1). Cet aspect juridique est affirmé par Paul lui-même. C'est équitablement que Jésus nous a rachetés en payant notre dette : « Il a détruit la cédule de notre dette en la clouant à la croix » (*I Cor.* 2, 14).

La théorie du rachat au diable prend une valeur juridique encore plus stricte, si on fait de Jésus un être divin qui s'est fait chair pour induire le diable en erreur. Ce dernier, en incitant les Juifs à le faire crucifier parce qu'il le prenait pour un simple pécheur, a perdu ses droits sur l'humanité en exerçant un droit qu'il n'avait pas.

Cette doctrine s'exprime d'une façon plus ou moins explicite chez Clément d'Alexandrie, Hippolyte, Tertullien, saint Cyprien, Méthode, saint Athanase, Grégoire de Nysse, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jérôme, pour s'éployer dans toute son ampleur chez saint Augustin. Écoutons ses sermons :

« Nous étions tombés entre les mains du prince de ce siècle qui séduisit Adam, le fit son esclave, puis fit de nous ses esclaves par droit de naissance. Mais le Rédempteur est venu, et le séducteur a été vaincu. Et qu'a fait le Rédempteur à notre geôlier ? Il a tendu pour notre rançon sa croix comme une soucrière. Il y a apposé son sang comme un appât. L'autre a versé

le sang sans avoir la faveur de le boire. Et pour avoir versé le sang de celui qui n'était pas son débiteur, il a été forcé de rendre ses débiteurs » (*Sermon* 130, 2).

« Pourquoi toi, mon geôlier, te réjouis-tu si étourdiment de ce que mon libérateur a une chair mortelle ?... Si tu trouves en lui quelque chose qui t'appartienne, garde-le... Or, sans doute, il a trouvé dans le Christ une chair, mais il n'a point trouvé ce qui lui appartenait, c'est-à-dire le péché... Tu as tué un innocent. Tu as tué quelqu'un que tu ne devais pas tuer ; rends ceux que tu tenais en ton pouvoir. Pourquoi t'es-tu réjoui un instant de ce que tu as trouvé dans le Christ une chair mortelle ? C'était ta souricière. Ce qui t'a tant réjoui t'a pris » (*Sermon*, 134, 4-6).

Ainsi, le Seigneur, en s'incarnant, a mystifié Satan. En le crucifiant, alors qu'il n'avait aucun droit sur lui, celui-ci a perdu ses droits sur nous. De là résulte, et la nécessité de l'incarnation pour duper Satan, et la possibilité de la rédemption en mettant le diable dans son tort. Une simple formule de saint Grégoire résume le tout : « Il était convenable que la mort des pécheurs mourant justement prît fin par la mort du juste mourant injustement » (*Morales*, 33, 31).



La théorie du rachat au diable eut cours jusqu'au XII^e siècle. Elle s'effondra sous les attaques de saint Anselme et d'Abélard.

Dans l'*Exposition sur l'Épître aux Romains* (Migne, CLXXVIII, 333) Abélard formule une objection qui vient naturellement à l'esprit : « On dit que le Christ nous a rachetés de la puissance du diable, lequel, par suite du péché du premier homme, avait un certain droit à nous posséder... Mais d'où viendrait au diable son droit de possession sur les hommes ? Supposons qu'un esclave abandonne son maître et se mette au service d'un autre, est-ce que le maître n'aura pas le droit de le chercher et de le ramener ? Et si un esclave excite

un de ses compagnons à la révolte, est-ce que le maître ne jugera pas le séducteur plus coupable que le séduit ? Serait-il juste que le premier eût un droit sur le second ?... Le diable n'a donc, en séduisant l'homme, acquis aucun droit sur lui. » C'est l'évidence même : pourquoi la justice de Dieu, qui devrait frapper le coupable, à savoir Satan, doit-elle s'incliner devant le pseudo-droit que ce dernier aurait acquis sur la créature et recourir à un stratagème, l'incarnation du Verbe, pour le mettre dans son tort ?

La recherche d'une autre justification s'imposait. Elle fut exposée par saint Anselme dans son traité *Cur Deus homo* (1092). On peut la résumer ainsi.

Par son péché, en désobéissant à Dieu, l'homme l'a injurié. Or, une telle injure doit être vengée : « Quiconque pèche doit rendre à Dieu l'honneur qu'il lui a ravi. » L'homme est incapable de payer sa dette, car tout ce qu'il pouvait offrir en compensation, il le devait préalablement à Dieu. Et ce qui est vrai d'Adam est vrai de toute l'humanité à laquelle il a transmis son péché. Dieu se trouve donc simultanément dans l'obligation de venger son honneur et dans l'incapacité de pouvoir le faire en s'adressant à l'humanité. La seule issue pour lui rendre l'honneur qui lui a été ravi et que l'homme est dans l'incapacité de lui restituer, c'est de sacrifier son propre Fils, précédemment fait homme, qui seul peut procurer une satisfaction proportionnée à l'injure faite à un être infini.

Une objection, toutefois, se présente à l'esprit. Pourquoi Dieu, voyant le pécheur incapable de payer sa dette, ne lui en ferait-il pas remise par miséricorde ? Une pareille miséricorde est trop contraire à la justice qui n'autorise pas la suppression de la peine quand le péché est commis. Dieu ne peut pas plus pardonner au pécheur sans une réparation préalable, qu'il ne peut se contredire : « *quemadmodum Deum sibi esse contrarium, ita hoc modo illum esse misericordem est impossibile* » (I, 24).

La mort du Fils de Dieu offre au Père une satisfaction adéquate. Mais en quoi l'humanité pécheresse en est-elle bénéfi-

ciaire ? Par son sacrifice, l'Homme-Dieu a acquis une créance sur Dieu qui est devenu son débiteur. En tant que Dieu lui-même, le Fils n'a besoin de rien pour lui-même ; mais en tant que fils d'Adam, il a pour frères les hommes qui fléchissent sous le poids de la dette du péché. Il n'a qu'à transmettre sa créance aux autres hommes ; il n'a qu'à en faire ses héritiers, *haeredes debiti*. Munis de cette créance, les hommes ont enfin une satisfaction adéquate à offrir à Dieu pour l'offense qu'ils lui ont faite en la personne d'Adam. De cette façon, la rédemption est accomplie. Elle a été obtenue selon les exigences de l'équité, non par voie de miséricorde, mais par voie de satisfaction.

Au Congrès de Sens (1140), dans son réquisitoire contre Abélard qui avait rejeté, comme son maître saint Anselme, la théorie augustinienne du rachat au diable, saint Bernard retourne à celle-ci avec véhémence : « C'est en toute justice, *juste igitur*, que l'homme fut soumis au diable... Le Prince de ce monde est venu ; il n'a rien trouvé dans le Sauveur ; il a néanmoins porté ses mains sur l'Innocent ; aussi il a perdu justement ceux qu'il tenait en son pouvoir » (*Tract. de error. Abelardi*, 15).

Les deux théories alternent chez les Docteurs de la Scolastique, jusqu'au rejet du rachat au diable par Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Le premier déclare : « Loin de nous la pensée que le Christ se soit offert au diable. Il s'est offert à Dieu, et, par lui, nous avons été déliés de la sentence du Père qui nous fermait l'entrée du paradis » (*In Sent.* 3, 20, 3). Thomas d'Aquin donne à la théorie sa forme définitive : l'injure faite à un être infini par un être fini ne peut être effacée que par un être capable d'offrir une compensation infinie : « Le péché commis contre Dieu possède une certaine infinité (*quamdā infinitatem*) par suite de la majesté divine, car l'offense grandit avec l'offensé. C'est pourquoi une satisfaction proportionnée à la grandeur de l'offense exigeait que son auteur eût une dignité infinie ; qu'il fût, par conséquent, Dieu et homme » (*Sum. th.* III, 1, 2, ad 2).

En résumé, l'immolation de Jésus sur la croix est un sacrifice de substitution. C'est le prix de la rançon, payée au diable selon saint Augustin, payée à Dieu selon saint Thomas, pour la rémission du péché originel.

CHAPITRE XII

LE DOGME DE LA JUSTIFICATION PAR LA FOI ET LA GRATUITÉ DE LA GRÂCE

LA doctrine paulinienne de la rédemption par la mort salutaire de Jésus allait comporter une conséquence d'une portée considérable : le dogme de la justification par la foi.

Jusqu'alors, le salut pour les juifs était assuré par l'observance de la Loi mosaïque, contrat d'alliance de Yahvé avec le peuple juif choisi comme le peuple élu. Désormais, pour être sauvé, il suffira, selon Paul, de croire que Jésus-Christ est le Messie rédempteur promis par les Ecritures. L'*Épître aux Galates* raconte les démêlés de Paul à Jérusalem avec les « archi-apôtres », puis avec Pierre à Antioche. L'accord, difficilement obtenu, libère les craignant-Dieu, les prosélytes de la Porte, c'est-à-dire les Gentils sympathisants, de l'observance des prescriptions mosaïques, surtout de la circoncision.

C'est la doctrine de la justification *par la foi*, et non par la Loi que le Christ a clouée, avec son corps de chair, au pilori de la croix. En effet, la Loi avait été donnée aux Juifs par Moïse pour définir ce qu'il est interdit de faire. Or, la Loi, pour l'homme charnel, n'avait été qu'une occasion de la transgresser, c'est-à-dire de multiplier le péché, car « en l'absence de Loi, il n'y a pas non plus de transgression » (*Rm.* 4, 15). Le règne de la grâce, inauguré par la mort du Christ, abolit les prescriptions de la Loi. La preuve que la Loi ne justifie pas, c'est qu'Abraham, quatre cents ans avant la Loi, fut justifié auprès de Dieu par sa foi, à ce que rapporte l'Écriture. De là une série de sentences : « L'homme n'est pas jus-

tifié par la pratique de la Loi, mais seulement par la foi en Jésus-Christ » (*Gal.* 2, 16) ; « Le Christ nous a rachetés de cette malédiction de la Loi, devenu lui-même malédiction pour nous, car il est écrit : *Maudit quiconque pend au gibet*, afin qu'aux païens passe dans le Christ Jésus la bénédiction d'Abraham » (3, 13) ; « Avant la venue de la foi, nous étions enfermés sous la garde de la Loi, réservés à la foi qui devait se révéler. Ainsi la Loi nous servit-elle de pédagogue jusqu'au Christ, pour que nous obtenions de la foi notre justification. Mais, la foi venue, nous ne sommes plus sous le pédagogue » (3, 23-25).

La théorie de la justification par la foi dans le Christ Jésus allait transformer une secte juive sans avenir en une religion universelle de salut.

Les *Actes* (14, 66) racontent comment Paul et Barnabé à Antioche de Pisidie, rebutés par les Juifs remplis de jalousie devant leur succès auprès des prosélytes de la porte, décidèrent de se retourner vers les païens. Paul devint l'apôtre des gentils, prêchant un Evangile qu'il prétend tenir d'une révélation personnelle de Jésus-Christ (*Gal.* 1, 12) et qui devait le mettre en violente contestation avec les judéo-chrétiens. Par la foi en Jésus et l'abolition de la Loi, le salut n'est plus réservé aux seuls Juifs ; il concerne tous les hommes, il devient universel. « Il n'y a ni Juif, ni Grec, il n'y a ni esclave, ni homme libre, il n'y a ni homme, ni femme, car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (*Gal.* 3, 28). Tous les hommes sont appelés à « l'adoption filiale » (*Gal.* 4, 4).

En libérant les Gentils convertis de la circoncision et de l'accomplissement des six cent treize préceptes de la Loi juive, Paul, considéré de son vivant comme un faux apôtre, flétri dans l'Apocalypse comme un antéchrist, a ouvert le monde gréco-romain à la propagation du christianisme.

Le quatrième Evangile achève l'œuvre de Paul. Au Nazaréen des Synoptiques se substitue le Logos que Philon appelait le second Dieu, δεῦτερος θεός. Originellement, comme l'écrit Bultmann. « Jésus n'a pas été un chrétien, mais un juif et

sa prédiction se meut dans le cadre des idées et de la conception du monde du judaïsme¹ ». Dans l'Evangile johannique, le vengeur national attendu d'Israël fait place à une hypostase métaphysique complètement déjudaisée. Jésus n'est plus le Fils de David, il est devenu le Fils de Dieu le Père. Plus de libération d'Israël, plus de Royaume de Dieu. Le retour du Fils de l'Homme sur les nuées est remplacé par la promesse de l'envoi du Paraclet qui consolera les disciples du retour du Fils auprès de son Père. La rédemption nationale s'est muée en rédemption mystique qui fait des croyants les enfants de Dieu. L'évangéliste a complètement déconnecté le Verbe incarné du peuple juif et de ses espérances. Quand le Christ s'adresse aux Juifs, il leur dit : « Votre Loi » ; il ne dissimule pas son hostilité à leur égard, car étant venu parmi eux, ils ne l'ont pas reçu.

Avec l'Evangile johannique la séparation du christianisme et du judaïsme est accomplie : le cordon ombilical qui existe encore chez Paul est définitivement tranché. Le Verbe incarné est avant tout un Docteur sublime qui révèle la vérité cachée, la véritable gnose. Le salut consiste à adhérer à la doctrine, car le Christ est la Voie, la Vérité et la Vie. « Qui demeure dans la doctrine possède le Père et le Fils » (II Jn 9). Qui s'en écarte pactise avec l'Antéchrist, est hérétique. Avec Paul et avec Jean « l'essence du christianisme se transporte sur le terrain du dogme¹ ».



La justification par la foi comporte une conséquence que saint Paul a clairement formulée. La foi dans le Christ crucifié « est scandale pour les juifs et folie pour les gentils » (I Co. 1, 23). Elle est scandale pour les Juifs, car il ne découle pas clairement des Ecritures que le Messie attendu dût souffrir jusqu'à subir la malédiction de la croix. Elle est folie pour

1. R. BULTMANN, *Le Christianisme primitif*, Paris, 1969, p. 81.
2. RENAN, *L'Eglise chrétienne (Œuvres complètes, t. V, p. 433)*.

les Gentils, car ils demandent des preuves, comme l'eût été, selon Celse, l'apparition de Jésus ressuscité devant le peuple et les chefs qui l'avaient condamné. Or, en vue de vérifier un oracle d'Isaïe (6, 9) : *Va dire à ce peuple : Ecoutez, mais sans comprendre, voyez, mais sans apercevoir*, Jésus parle par paraboles, afin que seuls ceux auxquels le mystère du Royaume de Dieu doit être révélé puissent l'entendre (Mc 4, 10-12). De même, Jésus ressuscité ne se manifeste qu'« aux témoins que Dieu avait choisis d'avance » (Ac: 10, 41). Il en résulte à l'évidence que la foi est un don gratuit. « Dieu vous a choisis dès le commencement pour être sauvés par l'Esprit qui sanctifie et la foi en la vérité », écrit Paul aux Thessaloniens (II Th. 2, 13). « Dieu collabore en tout pour leur bien avec ceux qu'il a appelés selon son dessein. Car ceux que d'avance il a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères, et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a justifiés ; ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés », écrit Paul aux Romains (Rm. 8, 29-30). « Dieu a voulu démontrer dans les siècles à venir l'extraordinaire richesse de sa grâce, par sa bonté pour nous dans le Christ Jésus. Car c'est bien par la grâce que vous êtes sauvés, moyennant la foi. Ce salut ne vient pas de vous, il est un don de Dieu » (Ep. 2, 8). Aucun être humain ne peut se glorifier d'avoir mérité son salut par lui-même. Dieu agit avec les hommes comme le potier avec l'argile : « Il fait miséricorde à qui il veut et endure qui il veut » (Rm. 9, 18, 20 sqq.).

Tous ceux que Dieu a choisis pour être sauvés l'ont été à titre gratuit. En droit, en vertu du péché du premier homme, nous sommes tous condamnés ; c'est par pure bonté que Dieu a bien voulu sauver un petit nombre, ceux que les Prophètes appelaient « le reste » d'Israël. « Seuls comptent comme postérité les enfants de la promesse : *Vers cette époque, je viendrai et Sarah aura un fils*. Mieux encore, Rébecca avait conçu d'un seul homme, Isaac, notre père : or, avant la naissance des enfants, quand ils n'avaient fait ni bien ni mal,

pour que s'affirmât la liberté de l'élection divine qui dépend de celui qui appelle et non des œuvres, il lui fut dit : *L'aîné servira le cadet*, selon qu'il est écrit : *J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esau* » (Rm. 9, 9-13) ; « Ainsi donc Dieu fait miséricorde à qui il veut, et il endureit qui il veut » (9, 18). Le salut est toujours octroyé par la grâce. Cette théorie de la gratuité de l'élection se trouve déjà dans l'Ancien Testament. L'élection d'Israël comme peuple élu n'est pas fondée sur son mérite : « Lorsque l'Eternel, ton Dieu, chassera les peuples devant toi, ne dis pas en ton cœur : c'est à cause de ma justice que Dieu m'a fait entrer en possession de ce pays... Ce n'est point à cause de la justice et de la droiture de ton cœur que tu entres en possession de ce pays... » (Deut. 9, 4-7). La grâce de Dieu ne dépend que de son bon plaisir : il l'octroie à qui il veut.

*
**

De là dérive la doctrine de la prédestination que saint Augustin devait développer dans sa polémique contre les pélagiens. Ceux-ci avaient le tort de soutenir que l'on est sauvé par ses propres mérites, alléguant qu'on ne peut être tenu pour responsable que de ce que l'on a fait par volonté délibérée. Saint Augustin soutient contre eux le salut par la gratuité de la grâce qu'il a trouvée dans les épîtres pauliniennes :

« Nous savons que les hommes... ne peuvent être délivrés du supplice de la mort éternelle, qui a passé d'un seul à tous par une juste condamnation, que s'ils sont, par la grâce, régénérés en Jésus-Christ.

« Nous savons que cette grâce n'est pas donnée à tous les hommes, et que ceux à qui elle est donnée ne l'obtiennent pas d'après les mérites de leurs œuvres, ni d'après celui de leur volonté, ce qui se voit particulièrement dans les enfants.

« Nous savons que c'est par la miséricorde gratuite de Dieu que la grâce est donnée à ceux à qui le Seigneur la donne » (Ep. 217).

« Dieu, dans sa prescience, a déterminé quel serait le nombre et la multitude des saints... Pour les autres hommes qui n'appartiennent pas à cette sainte société... Dieu, dans sa prescience, les a créés, pour faire voir en eux ce que peut, sans la grâce, le libre arbitre de ceux qu'il abandonne ; et pour que leurs châtiments justes et mérités apprissent aux vases de miséricorde qui ont été retirés de cette masse non par le mérite de leurs œuvres mais par la grâce toute gratuite de Dieu, l'étendue et la grandeur du bienfait qui leur a été accordé, afin que toute bouche soit fermée, et que celui qui se glorifie se glorifie dans le Seigneur » (*Ep.* 125).

Qu'on n'aille surtout pas contester en cela la justice de Dieu. Tous les hommes, par suite du péché originel, sont justement condamnés à être damnés. Mais Dieu élit les uns *par grâce* et rejette les autres *par justice*. C'est la doctrine que reprendront et développeront Luther, Calvin et les jansénistes. Dieu agit ainsi, « pour sa gloire », écrira Calvin et nous n'avons qu'à vénérer sa volonté.

En bref, Dieu a prédestiné, sans tenir aucun compte de leurs mérites ou de leurs démérites, ceux qu'il a prédestinés à être sauvés et ceux qu'il a prédestinés à être damnés, les souffrances de ces derniers faisant comprendre aux premiers la grandeur du privilège qui leur a été gratuitement conféré. A cette compréhension de leur privilège, il faut joindre le plaisir qu'éprouvent les élus à contempler les souffrances des réprouvés, d'où le titre du chapitre 22 du XX^e livre de la *Cité de Dieu* : « Comment il faut entendre que les bons sortiront pour voir le supplice des méchants ? »

La joie que procurera aux élus la contemplation des supplices infernaux est attestée par Clément de Rome, Tertullien, saint Cyprien, Jean Chrysostome, Grégoire le Grand, Pierre Lombard, Thomas d'Aquin, François de Sales, en se référant à maints textes de l'Ancien Testament et des apocryphes, tels le *Livre d'Hénoch*, le *Livre des Jubilés*, l'*Apocalypse de Paul*. Pascal, dans la *XI^e Provinciale*, y souscrit : « Ne voyons-nous pas que Dieu hait et méprise les pécheurs tout ensemble,

jusque-là même qu'à l'heure de leur mort, qui est le temps où leur état est le plus déplorable et le plus triste, la sagesse divine joindra la moquerie et la risée à la vengeance et à la fureur qui les condamnera à des supplices éternels ? *In interitu vestro ridebo vos et subsannabo*. Et les saints, agissant par le même esprit, en useront de même, puisque selon David, quand ils verront la punition des méchants, ils en trembleront et en riront en même temps¹. »

Les canons sur la justification du Concile de Trente sont à ce point contradictoires qu'on en peut tout tirer. Cependant, les deux premiers canons inclinent dans le sens de saint Augustin :

« I. Si quelqu'un dit que l'homme peut être justifié devant Dieu par ses œuvres, réalisées soit par les forces de sa nature soit par l'enseignement de la Loi, sans la grâce divine qui vient par Jésus-Christ, qu'il soit *anathème* (n° 555).

« II. Si quelqu'un dit que la grâce est donnée par Jésus-Christ à seule fin de faciliter à l'homme la vie dans la justice et le mérite de la vie éternelle, comme si, par son libre arbitre, il était capable, sans la grâce, de l'un et de l'autre, quoique pourtant avec peine et difficulté, qu'il soit *anathème* (n° 557, 579, 580). »

Il en résulte bien que, sans le concours de la grâce, l'homme, en faisant usage de son seul libre arbitre, est incapable de se sauver. Mais la grâce est gratuite, « autrement la grâce ne serait pas la *grâce* » (*Rm.* 9, 23). Ceux qui sont appelés à être justifiés le sont donc par libre élection.

Il n'est pas superflu de remarquer que la prédestination rend inutile le sacrifice expiatoire de Jésus. Si Dieu le Père a déterminé « dans sa prescience et de tout temps » ceux qu'il lui convient de sauver et ceux qu'il lui convient de damner, le sacrifice du Fils est absolument inutile. Erasme en fait la judicieuse remarque dans le *De libero arbitrio Diatribe* (1524) dirigé contre Luther : « A quoi servirait ce que l'Eglise en-

1. Cf. Robert JOLY, *Propos pour mal pensants*, pp. 175-185.

seigne et exhorte, si tout s'accomplit en vertu d'une inexorable nécessité ? » Un Dieu punissant les péchés que ses créatures étaient par lui prédestinées à commettre lui paraît intolérable.

CHAPITRE XIII

LE DOGME DE LA RÉVÉLATION

LE 1^{er} juillet 1968, pour clôturer l'année de la Foi, Paul VI a promulgué *le Credo du Peuple de Dieu*. Il confirme et développe les points fondamentaux de la doctrine de l'Eglise. Au cours de son audience hebdomadaire, le 4 décembre 1968, il précise : « Quand il s'agit de son propre enseignement, l'Eglise est intransigeante et dogmatique. »

D'où proviennent ces dogmes auxquels le catholique est obligé de croire, à peine de compromettre son salut ? La réponse de Rome est la suivante : ils sont l'explicitation par les Pères de l'Eglise, par les conciles et par le Pape parlant *ex cathedra* du « donné révélé » consigné dans les livres canoniques de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament et transmis par la tradition apostolique.

Cette réponse implique deux affirmations.

La première concerne l'inspiration des Ecritures. A la différence des textes religieux qui nous sont parvenus de l'Egypte, de Sumer, de Babylonie, de l'Iran, de la Grèce, de l'Inde, etc., seuls les écrits contenus dans le Canon de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament doivent être considérés comme « la parole de Dieu ».

La seconde concerne l'interprétation des Ecritures. Il est vain de les proclamer révélées, si l'accord ne se fait pas sur leur signification. L'Eglise catholique proclame que seules les Ecritures canoniques sont révélées et que seul le magistère ecclésiastique romain est qualifié pour les interpréter.

Le fondement scripturaire de l'inspiration des Ecritures se trouve dans deux épîtres, l'une de Paul (*II Tim.* 3, 15), l'autre faussement attribuée à Pierre (*II Pe.* 1, 20). La première déclare que « toute l'Ecriture est *théopneustos* », c'est-à-dire inspirée par Dieu. La seconde déclare au sujet des prophètes de l'Ancien Testament que « c'est poussé par l'Esprit-Saint (ὕπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι) qu'ils ont parlé de la part de Dieu ».

Le dogme de l'inspiration des Ecritures a été solennellement proclamé par le concile de Trente (1546) et réaffirmé en 1870 par le concile de Vatican, III^e session :

« Les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament doivent être reçus comme sacrés et canoniques en entier, avec toutes leurs parties, tels qu'ils sont énumérés dans le décret du concile de Trente et contenus dans l'ancienne édition de la Vulgate. Ces livres, l'Eglise les tient pour tels... parce que, écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ils ont Dieu pour auteur et ont été confiés comme tels à l'Eglise elle-même... Il n'est permis à personne d'interpréter cette Sainte Ecriture contrairement au sens que lui donne l'Eglise ni non plus contrairement au consentement unanime des Pères.

« Si quelqu'un ne reçoit pas les livres de la Sainte Ecriture pour sacrés et canoniques, dans leur intégrité et avec toutes leurs parties, tels qu'ils sont énumérés dans le saint concile de Trente, ou s'il nie qu'ils sont divinement inspirés, qu'il soit *anathème*. »

L'unanimité des Pères n'a jamais existé. Les nombreux ouvrages catholiques publiés sur l'Histoire des dogmes montrent à l'évidence que les dogmes ont une histoire, c'est-à-dire qu'ils ont évolué au cours du temps. Comment, dès lors, accepter ce que Léon XIII déclarait dans l'Encyclique *Providentissimus Deus* (1893) : « Il faut rejeter comme inepte et fausse l'interprétation qui mettrait les auteurs inspirés dans une certaine opposition réciproque ou qui contredirait la doctrine de l'Eglise. »

Cette prise de position est tellement insoutenable que, dans

l'Encyclique *Divino afflante Spiritu*, publiée le 30 septembre 1943 à l'occasion du cinquantenaire de *Providentissimus*, Pie XII, tout en réaffirmant la doctrine de son prédécesseur, la contourne en introduisant la considération des « genres littéraires ». Ayant pour but d'indiquer « ce que les temps présents semblent postuler en matière d'études bibliques », le Pape écrit : « Il faut absolument que l'exégète remonte en quelque sorte par la pensée jusqu'à ces siècles reculés de l'Orient, afin que, s'aidant des ressources de l'histoire, de l'archéologie, de l'ethnologie et des autres sciences, il discerne et reconnaisse quels genres littéraires les auteurs de cet âge antique ont voulu employer et ont réellement employés. » La théorie des genres littéraires a donné le feu vert aux exégètes catholiques. Rien n'empêche de soutenir que la *Genèse* est une sorte d'églogue à la gloire de la création, si bien que l'insoluble problème du concordisme se trouve évacué. Rien n'empêche de dire que les récits évangéliques sont à la fois hagiographiques, liturgiques, catéchétiques, parénétiques, si bien que la question de leur valeur historique se réduit à peu de chose. Rien n'empêche de dire que l'annonce de la seconde Parousie appartient au genre apocalyptique, et la naissance miraculeuse de Jésus au genre haggadique, si bien qu'on peut ne prendre ni l'une ni l'autre à la lettre.

Certains exégètes n'hésitent pas à déclarer que les écrivains néo-testamentaires ont écrit les discours qu'ils prêtent à Pierre, à Paul, aux anges, ainsi que le faisaient les historiens antiques, un Tacite et un Tite-Live. C'est vraisemblablement le cas des discours qui ne comportent pas de témoins. Quel témoin aurait pu cautionner les révélations de l'ange à Zacharie, à Marie, à Joseph, aux bergers ou les propos tentateurs de Satan à Jésus au désert ? Au jardin de Gethsémani, les apôtres sont endormis : comment eussent-ils pu connaître la prière de Jésus à son Père ? Nous sommes en pleine fiction. Aucun apôtre n'a assisté au procès qui s'est déroulé, soit au Sanhédrin, soit au prétoire, puisque tous les disciples se sont enfuis au moment de l'arrestation de Jésus. Le fait que Pierre, accompagné d'un

autre disciple, se soit introduit dans la cour du palais pontifical ne change rien à l'affaire, car ce n'est pas là que se sont déroulés les interrogatoires. Comment les évangélistes ont-ils pu rapporter les propos des grands prêtres, de Ponce Pilate et de Jésus ? C'est ainsi que Daniélou, à propos du *Livre des Actes*, n'hésite pas à écrire que le problème de la nature des discours se pose de façon toute différente de celui des récits : « Si ceux-ci présentent une certaine stylisation, ils contiennent cependant des données historiques. En est-il de même des discours ? Nous savons que, pour les historiens anciens, ceux-ci étaient souvent des compositions de l'auteur servant à exposer une situation. Dans l'Evangile de Luc, les cantiques de la première partie semblent bien des compositions de Luc, ou des textes liturgiques utilisés par lui. Il en est de même par exemple du discours de l'Ange à Marie ¹. » Que devient alors le dogme de la Révélation, si les écrivains fabriquent les discours qu'ils prêtent aux personnages sacrés, comme Thucydide, Tite-Live, Tacite imaginent les discours qu'ils prêtent à des personnages historiques ?

Le jeudi 14 mai 1964, l'*Osservatore Romano* publia une Instruction de la Commission biblique pontificale sur la vérité historique des Evangiles. On y apprend que la formation des Evangiles s'est opérée « en trois étapes », qu'elle fut tardive et que « l'Esprit-Saint a permis que l'un arrange son récit de telle manière, l'autre de telle autre » et que « quiconque le cherche avec un zèle pieux pourra le découvrir grâce à l'aide divine ». Nous sommes bien loin du concile de Trente, du concile du Vatican et de *Providentissimus*.

L'Encyclique *Divino afflante Spiritu* et l'Instruction de la Commission biblique pontificale sont, en effet, inconciliables avec ce que déclarent les deux Conciles œcuméniques de Trente et de Vatican I : à savoir qu'il faut recevoir les livres de la Sainte Ecriture « dans leur intégrité avec toutes leurs parties » et qu'il faut les interpréter selon « le consentement

1. Jean DANIÉLOU, *L'Eglise des apôtres*, Paris, 1970, p. 57.

unanime des Pères » qui les prenaient pour la parole directe de Dieu, sans considération aucune des genres littéraires suivant lesquels les écrivains bibliques sont inspirés par l'Esprit-Saint comme un poète peut l'être par la Muse.

Au reste, défense est faite de jamais « faire porter le débat sur les vérités révélées ni sur les traditions divines » : ce sont domaines réservés. Dès lors, la marge de liberté conférée aux exégètes est des plus restreintes. Ce qu'on leur accorde de la main droite, on le leur retire de la main gauche. Aussi les voit-on se livrer à d'invraisemblables acrobaties pour sauvegarder « les vérités de foi » dont leurs propres travaux ébranlent les fondements. Leurs travaux critiques sont du meilleur aloi ; leur argumentation théologique est si sophistiquée qu'on peut en suspecter souvent la sincérité. Leur cerveau qui raisonne excellemment rencontre soudain une censure, un blocage conscient ou subconscient, la grille déformante des pré-supposés théologiques. Pour les esprits libres, il n'y a pas de domaines réservés soustraits aux investigations de la recherche scientifique sous le prétexte fallacieux que ce sont des dogmes et, par suite, des mystères.



L'affirmation de l'inspiration des Ecritures est liée à deux autres questions : celle de l'authenticité des auteurs auxquels les Ecritures sont attribuées et celle de l'inerrance de la Bible, c'est-à-dire de la vérité historique des faits qui y sont rapportés et de l'accomplissement des prophéties qui y sont contenues.

Au sujet de l'authenticité on sait que les écrivains juifs et chrétiens se livrèrent à une incroyable débauche de faux, consistant à imputer à de grands personnages du passé, consacrés par la vénération publique, des œuvres beaucoup plus récentes, comme le Pentateuque attribué à Moïse, les Apocalypses attribuées à Adam, à Hénoc, à Esdras, à Baruch, à Daniel, à Pierre, à Paul, aux Sibylles ; les Evangiles apocryphes

attribués à Jacques, à Pierre, à Nicomède ; les Actes attribués à Jean, Pierre, Paul, André, Thomas. Depuis que Spinoza et Richard Simon ont démontré que le Pentateuque ne pouvait être attribué à Moïse, la presque totalité des exégètes catholiques dissocient la question de l'inspiration de celle de l'authenticité des auteurs présumés, en contradiction complète avec les définitions du concile œcuménique de Trente, reprises par le concile œcuménique de Vatican I, qui spécifient bien que le Pentateuque est de Moïse (« cinq livres de Moïse, à savoir... »), qui ne reconnaît qu'un seul Isaïe et non deux ou trois, etc. (IV^e session, 1546).

La question de l'inerrance est celle de l'exactitude soit des faits rapportés comme historiques, soit des prophéties considérées comme réalisées. Si la Bible « a dit vrai » sur bien des points vérifiés par les découvertes archéologiques, par contre elle se trompe sur beaucoup d'autres. Abraham Kuenen dans *l'Histoire critique des livres de l'Ancien Testament* a établi que les prédictions des prophètes ont été le plus souvent démenties par l'histoire. Écoutons-le :

« Osée (8, 13 ; 9, 3-6 ; 11, 11) prédit qu'Israël sera puni par sa captivité *en Assyrie et en Egypte*. Jamais le peuple n'a été emmené captif en Egypte. Il est prédit " que le pays de Juda sera la terreur de l'Egypte " (*Esaïe* 19, 17) : il n'en a été ainsi à aucune époque de l'histoire égyptienne. Il est prédit que l'Egypte et l'Assyrie se convertiront au Dieu d'Israël (*ibid.*, 18). Tant que durèrent les deux royaumes que le Prophète avait évidemment en vue, semblable conversion ne s'est point opérée. La ville de Tyr devait être détruite par Salmanassar (*Esaïe* 28), mais rétablie dans un délai de 70 ans (18) : rien de tout cela n'est arrivé. A en croire Jérémie, les dix tribus devaient revenir de leur captivité, en même temps que la population du royaume de Juda (3, 18). Les personnes qui ont suivi Jéhojachin dans l'exil, une fois rapatriées, resteront tranquillement en Palestine (24, 6) ; tous les juifs dispersés vont revenir en Judée (39, 14) ; aucune servitude ne devra plus suivre celle de Babylone (30,

8-9) ; les descendants de David occuperont le trône à perpétuité (33, 17). Quand donc l'histoire a-t-elle jamais ratifié une seule de ces attentes ? Jérusalem, après la conquête de Nébucadnetzar, ne verra plus de conquérants impurs, incircuncis (*Esaïe*, 52, 1) ; de retour en Palestine, Israël s'étendra considérablement, sera redoutable à tous ses adversaires (54, 3-17), et régnera sur des peuples étrangers (61, 4-6). " Le froment d'Israël ne sera plus donné pour nourriture aux ennemis de la nation ; les étrangers ne boiront plus son vin excellent cultivé avec tant de peine. " Jéhovah lui-même le déclare " par sa main droite et son bras puissant " (52, 8). Comme si, sous Antiochus Epiphane, sous Pompée, sous Hérode le Grand, sous Titus, la domination étrangère ne s'était pas de nouveau étendue sur la Palestine. En général, il est clair que la situation d'Israël, après l'exil, n'a rien moins que répondu à ce que les prophètes en avaient prédit. A peine les juifs se retrouvaient-ils depuis quelque temps dans leur pays, que Zacharie en était encore à s'écrier : " Eternel des armées ! jusques à quand n'auras-tu point compassion de Jérusalem et des villes de Juda, contre lesquelles tu as été indigné pendant ces soixante et dix années ? " (1, 12). Triste écho de la glorieuse prédiction qui se lit au chapitre 35, verset 10, du livre d'Esaïe : " Ceux desquels l'Eternel aura payé la rançon retourneront et viendront en Sion avec chant de triomphe, et une joie éternelle sera sur leur tête ; ils obtiendront la joie et l'allégresse : la douleur et le gémissement s'enfuiront ¹ ! " »

Si l'on considère le Nouveau Testament, les seules prophéties réalisées sont celles qui ont été proférées *post eventum*. Les prophéties des Evangiles, des Actes, des Epîtres sur les grandes tribulations qui doivent accompagner la venue du Fils de l'Homme sur les nuées, l'instauration du Royaume de Dieu « avant que cette génération ne passe » n'ont pas connu l'ombre d'une réalisation.

1. KUENEN, *op. cit.*, t. II, pp. 20-22.



La question de l'interprétation des Ecritures demeure primordiale. A quoi peut servir la Révélation, si elle demeure inintelligible ? C'est le problème de l'herméneutique dont dépend l'exégèse des Livres inspirés.

Quiconque lit les écrits du Nouveau Testament d'un œil parfaitement achromatique, comme on le ferait pour des textes profanes, est frappé par les innombrables contradictions qu'ils contiennent¹. Ces contradictions ne peuvent s'expliquer qu'en admettant une série de couches rédactionnelles qui se sont superposées sans toujours prendre la peine de s'harmoniser. Ces couches rédactionnelles correspondent soit à des interprétations différentes et simultanées, soit aux différentes étapes de développement d'une croyance primitive. Le judéo-christianisme de la première communauté de Jérusalem n'est pas identique au christianisme paulinien, honni dans l'*Apocalypse* et dans le *Roman pseudo-clémentin*. Le christianisme paulinien n'est pas identique au christianisme johannique à la limite de la gnose. Vers 150, ont pu se rencontrer à Rome Marcion, Justin, Valentin ; tous les trois se considéraient sincèrement comme d'authentiques chrétiens, bien que leurs professions de foi fussent rigoureusement incompatibles. C'est qu'il y eut, à la vérité, un foisonnement d'écoles et de sectes s'exprimant dans une multitude d'évangiles — Fabricius, au début du XVIII^e siècle, en dénombrait déjà une cinquantaine — avant qu'Irénée et la « grande Eglise » n'en eussent retenu que quatre, faute de s'entendre sur un seul. Il convient d'y ajouter quantité d'*Actes*, d'*Epîtres* et d'*Apocalypses* considérés comme apocryphes. La liste des écrits néo-testamentaires ne fut déclarée close, en Orient, que par le concile de Laodicée (360) et, en Occident, que par les conciles d'Hippone (393) et de Carthage (397, 419).

Les remaniements des écrits néo-testamentaires, décelés par

1. Voir : *Appendice A*.

leurs contradictions, ne sont pas contestables. Ils sont affirmés par quantité d'auteurs anciens qui s'en indignent, qu'ils soient croyants zélés ou incrédules endurcis. Les mêmes écrits nous sont parvenus dans de multiples versions en grec, en latin ou dans les langues orientales : entre ces multiples recensions, qui offrent d'innombrables variantes, comment choisir ? On connaît la célèbre controverse mettant aux prises saint Jérôme et saint Augustin, au sujet de la traduction des *Septante*. Saint Jérôme invoque contre elle la vérité hébraïque, *hebraica veritas* ; l'évêque d'Hippone réplique en sa faveur en invoquant la tradition, la liturgie et le souci de ne pas scandaliser les âmes faibles. Quand le pape Damase charge saint Jérôme de réviser les traductions latines sur les meilleurs manuscrits grecs, celui-ci constate « autant de traductions que d'exemplaires ». Le concile de Trente s'est tiré d'affaire en décrétant que tous les livres reçus comme canoniques doivent être reçus avec toutes leurs parties, « tels qu'on les trouve dans l'ancienne traduction latine de la Vulgate ». Cette solution suppose que la révélation n'a été close qu'avec la traduction, inspirée par l'Esprit-Saint, de saint Jérôme.

A s'en tenir à la Vulgate, les difficultés ne s'évanouissent pas pour autant. Les grandes hérésies, l'adoptianisme, le monarchianisme, l'arianisme, le nestorianisme ont une assise scripturaire beaucoup plus solide que la doctrine de Nicée. Paul VI, lui-même, dans son *Credo du peuple de Dieu*, affirme que Jésus est ressuscité « par son propre pouvoir », ce qui est démenti par les Actes et les Epîtres pauliniennes¹. La Vulgate trahit souvent le texte hébreu que saint Jérôme considère comme le seul révélé : par exemple, la Vulgate traduit la réponse de Yahvé à Moïse qui lui demande son nom : « *Ego sum qui sum* » (Exode, 3, 14), ce que les théologiens interprètent : « Je suis celui dont toute l'essence est d'exister et, par suite, qui existe nécessairement par essence, *a se*, tandis que la créature existe *ab alio* par autrui », sur quoi tout le

1. Cf. *Appendice K*.

thomisme a été édifié. Or, le sens véritable est tout autre. Comme le reconnaissent *La Bible du Centenaire*, éditée par la Société biblique protestante et, en note, *la Sainte Bible* éditée par l'Ecole biblique de Jérusalem¹, le sens véritable, compatible avec la grammaire hébraïque, est : « *Je suis qui je suis* » ; « simple refus de répondre », commente André Caquot², qui ne comporte aucune incidence théologique. La véritable parole de Dieu se révélerait-elle dans les faux sens de la Vulgate et non dans la *veritas hebraïca* ?

A cela ne se limitent pas les difficultés. Si l'on arrive à se mettre d'accord sur les textes, les controverses reprennent avec la nécessité de les interpréter. Sur les règles générales d'interprétation, l'herméneutique, et sur l'application de ces règles aux textes retenus, l'exégèse, règne une totale cacophonie. L'Ecole d'Alexandrie n'est pas d'accord avec l'Ecole d'Antioche. Quand il s'agit de coordonner ces interprétations en système, on tombe dans ce que Jean Daniélou appelle « le pluralisme des théologies ». Tertullien construit une théologie à base de stoïcisme ; Augustin une théologie à base de néoplatonisme ; Thomas d'Aquin une théologie à base d'aristotélisme amendé ; Malebranche essaie d'en tirer une du cartésianisme, d'autres de l'existentialisme. La théologie de l'Eglise orientale, inspirée d'Origène, n'est point celle de l'Eglise romaine qui reste fidèle à saint Thomas. D'aucuns, comme le Père Valensin, croient aux dogmes tout en considérant la théologie comme une fausse science, ce qui est une contradiction dans les termes. Comment se tirer de cet imbroglio ?

L'Eglise catholique romaine déclare que seule elle détient la véritable interprétation des Ecritures, fondée sur la tradition apostolique transmise par les Pères de l'Eglise et codifiée dans les définitions conciliaires. Malheureusement, les Pères s'entendent si peu qu'Abélard a pu composer un livre de leurs oppositions intitulé *Sic et Non* (1130). Quant aux

1. *Bible de Jérusalem*, note, p. 63.

2. *Histoire des religions*, La Pléiade, Paris, 1970, t. I, p. 390.

conciles, il y aurait fort à dire au sujet de leurs variations et l'on a pu parler du « brigandage d'Ephèse ». Mais il y a plus. L'Eglise fonde son autorité à être seule habilitée à interpréter les Ecritures sur les Ecritures mêmes, et elle interprète les Ecritures au nom de cette prétendue autorité : le cercle vicieux est manifeste. Pour en sortir, ou il faut croire aux Ecritures sur la foi de l'Eglise ; ou il faut croire à l'Eglise sur la foi des Ecritures. Le catholique opte pour la première solution : il déclare avec saint Augustin : « Je ne croirais pas à l'évangile, si l'autorité de l'Eglise ne m'y déterminait : *Evangelio non crederem nisi me Ecclesiae commoveret auctoritas*¹. » Pour le catholique, la foi en l'Eglise prime la foi en l'Ecriture. Pour le protestant, la foi en l'Ecriture prime la foi en l'Eglise. De toute évidence, seule cette dernière position est rationnelle. Supprimez les Ecritures et l'Eglise reste sans fondement.



L'idée même de la Révélation fait problème. La découverte de textes religieux, moraux et juridiques de l'Egypte ancienne, de Sumer, de l'Assyrie-Babylonie, dont la plupart sont antérieurs au départ d'Abraham d'Ur pour Harran, montre que les écrivains bibliques s'en sont fréquemment inspirés. La *Genèse* est une réplique du poème sumérien dit *du Paradis, du Déluge et de la Chute* de la tablette de Nippur publiée par S. Langdom². On connaît six recensions assyrio-babyloniennes de

1. *Contra Epist. Manich.*, 5.

2. S. LANGDOM, *Le poème sumérien du Paradis, du Déluge et de la Chute de l'homme*, Paris, 1919. Un grand nombre de textes sumériens, babyloniens, égyptiens que l'on peut mettre en parallèle avec des textes bibliques se trouvent dans l'ouvrage de Charles-F. JEAN, *Le milieu biblique avant Jésus-Christ*, 2 vol., Paris, 1923. On trouve également un grand nombre de textes égyptiens religieux, moraux et juridiques, traduits en français dans A. MORET, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris, 1926, dans Jacques PIRENNE, *L'Histoire de la civilisation de l'Egypte ancienne*, 3 vol., Paris, 1961-1962 et *La religion et la morale dans l'Egypte ancienne*, Paris, 1965.

l'histoire du Déluge. La législation du *Deutéronome* et du *Lévitique* trouva des parallèles dans le Code antérieur d'Ham-mourabi. Certains psaumes bibliques rappellent les *Lamentations et Psaumes de Pénitence* des tablettes babyloniennes. D'autres (Ps. 68, 82) et la cantilène d'*Isaïe* 24, 12-15 s'éclairent par les textes de Ras Shamra : Yahvé a simplement remplacé Elohim.

Les légendes patriarcales de la Bible sont tirées en partie de récits analogues qui avaient cours chez les anciens Phéniciens et qui révèlent que, « à haute époque, Cananéens et Israélites avaient le même habitat, le même genre de vie dont l'écho se conserve dans les légendes ancestrales analogues, le même culte du dieu El », ce qui permet à Dussaud de conclure : « En conséquence, il n'est pas exagéré d'avancer que la découverte des tablettes de Ras Shamra est la plus importante qui ait été faite dans le domaine des études bibliques¹. »

Les chants du Serviteur de Yahvé, qui ont joué un rôle décisif dans la genèse du christianisme, ont leur pendant dans le *Poème du Juste souffrant* de deux tablettes en babylonien classique. Le *Dialogue d'Egyptien avec son Esprit* montre comment, mille ans avant *Job* et l'*Ecclésiaste*, un homme a poussé un cri de désespoir devant la vanité des choses. L'état de détresse de l'Egypte envahie par les gens du désert, désolée par le chômage, les épidémies, les famines, la subversion intérieure, retracé dans *Les Admonitions d'un vieux sage* publiées par H. Gardener, appelle une sorte de Messie libérateur qu'on peut imaginer d'après la finale des *Sentences de Neferechou* : « Un roi viendra du Sud, qui s'appelle Amen... Il ceindra la Couronne blanche et portera la Couronne rouge... Le Droit reprendra sa place, et l'Injustice sera chassée... Heureux qui verra ces choses et servira ce Roi. » En Egypte, comme en Israël, le sentiment religieux ne cesse de s'épurer, ainsi que le constate Jacques Pirenne : « On sent passer sur l'Egypte,

1. René DUSSAUD, *La découverte de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament*, Paris, 1941, pp. 154-155, 168, 175-176, 192-193.

au cours de la période préptolémique, le premier souffle du sentiment religieux qui se concrétisera dans le christianisme. La morale égyptienne atteint, dès lors, à un sommet que ne dépassera guère la morale chrétienne. Ce qui forme l'élément nouveau dans la morale égyptienne de cette époque, ce ne sont pas les idées de charité, de miséricorde, de justice, de fraternité qu'elle connaît et pratique — pour autant qu'un peuple pratique la morale dont il se réclame — depuis vingt-cinq siècles, c'est le caractère religieux et mystique qui l'inspire. Le panthéisme a atteint à une véritable conception monothéiste. Les dieux secondaires et leurs symboles ne diminuent en rien le caractère unique et absolu de Dieu. Ils sont des aspects divers de la divinité. Cela est si vrai que la morale égyptienne ne connaît pas les différents dieux, elle s'adresse à Dieu (*neter*) sans le nommer autrement¹. »

Pourquoi Dieu aurait-il choisi, comme seul dépositaire de ses révélations jusqu'à l'avènement du christianisme, un petit peuple obscur en vertu d'une alliance sans cesse trahie et renouvelée ? Comment se fait-il que ce peuple élu ait été le plus accablé, persécuté, dispersé, honni, écrasé de tous les peuples, comme si son élection était synonyme de malédiction ? « Pourquoi, écrit le rédacteur indigné du *IV^e Livre d'Esdras*, Israël est-il livré aux nations et le peuple que tu aimais abandonné à des tribus impies ? Pourquoi la Loi de nos pères est-elle anéantie et les Alliances écrites abandonnées ? » (*Erza*, 5).

Pourquoi Dieu s'est-il révélé en termes sibyllins, sous forme de symboles, de types, d'allégories, de paraboles qui ne sont intelligibles qu'à ceux que Dieu a gratuitement choisis pour les comprendre, faisant en sorte que le plus grand nombre, privé de la clé des songes, ait des oreilles pour ne pas entendre, des yeux pour ne pas voir, un esprit pour ne pas comprendre, afin de vérifier une prophétie d'*Isaïe* (6, 9-10) ? Pourquoi avoir donné la raison à l'homme pour lui faire obligation de

1. Jacques PIRENNE, *La religion et la morale dans l'Égypte ancienne*, Paris, 1965, p. 161.

croire à des dogmes « impénétrables à sa raison » ? Pourquoi ne s'être pas révélé dans un langage clair, intelligible, et non à l'aide d'un véritable puzzle de rébus ? Pourquoi Dieu a-t-il cessé de se révéler depuis que l'Eglise, en arrêtant la liste des écrits canoniques, a déclaré de son propre chef close la révélation dont elle tire sa seule autorité ? Comment Dieu, censé avoir fondé l'Eglise en se révélant, peut-il se voir signifier par la même Eglise qu'il a assez parlé ?

CHAPITRE XIV

LE DOGME CATHOLIQUE DE LA PRIMAUTÉ DU SOUVERAIN PONTIFE

LES catholiques ont obligation de croire que l'Eglise a été fondée par Jésus et que celui-ci a conféré à Pierre et à ses successeurs une primauté de juridiction en matière de doctrine et de discipline sur toutes les églises. Le serment anti-moderniste (1910), imposé par Pie X, après la condamnation des erreurs modernistes, comporte : « Troisièmement, je crois fermement que l'Eglise, gardienne et maîtresse de la parole révélée, a été instituée immédiatement et directement par le Christ en personne, vrai et historique, lorsqu'il vivait parmi nous, et qu'elle a été bâtie sur Pierre, chef de la hiérarchie apostolique et sur ses successeurs au cours des âges¹. »

Le premier Concile du Vatican (1870), dans sa quatrième session, décrète : « Si donc quelqu'un dit que ce n'est pas par l'institution du Christ ou de droit divin que le bienheureux Pierre a des successeurs dans sa primauté sur l'Eglise universelle, ou que le Souverain Pontife romain n'est point le successeur du bienheureux Pierre en cette primauté, qu'il soit *anathème*². »

Le dogme catholique de l'investiture de Pierre et de la primauté du Souverain Pontife en qualité de son successeur, seul dépositaire authentique du « donné révélé » et seul habilité à l'interpréter infailliblement, repose sur une péricope de

1. *La foi catholique*, éd. de l'Orante, Paris, 1961, p. 80.

2. *Id.*, p. 287.

l'Evangile selon Matthieu (16, 18) : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Je te donnerai les clefs du royaume des cieux, et ce que tu lieras sur terre sera lié dans le ciel, et ce que tu délieras sur terre sera délié dans le ciel. »

Cette investiture est donnée à Pierre en récompense de sa réponse à la question posée par Jésus à ses disciples : « Qui suis-je ? » Simon-Pierre a répondu : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » (16, 16).

Cette primauté de Pierre et l'idée de fonder une Eglise sont inconciliables avec l'annonce de la venue du Royaume de Dieu avant que « cette génération ne passe ». Dans le même Evangile, Jésus déclare : « Il en est d'ici présents qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Fils de l'Homme venant avec son Royaume » (16, 28). D'autre part, Pierre n'est pas le disciple bien-aimé qui, lors de la cène, se penche sur le cœur de Jésus. Pierre n'est pas le chef de la communauté de Jérusalem, c'est « Jacques, le frère du Seigneur ». Jean Daniélou écrit : « C'est de lui, et non de Pierre et des Apôtres, que relève désormais ce qui concerne la direction de l'église locale de Jérusalem (*Act. 12, 17*). Il apparaît à la fois comme le président du collège local des presbytres et comme héritier des pouvoirs apostoliques¹. » Pierre n'est pas le chef des Eglises de la Gentilité : c'est Paul qui, comme il l'écrit aux Corinthiens, a « le souci de toutes les Eglises » (*II Cor. 12, 28*). Paul ne reconnaît pas la primauté de Pierre et, à Antioche, il le rabroue vertement (*Gal. 2, 11-14*). Lors de la controverse sur la circoncision à Jérusalem, c'est Jacques qui tranche le débat (*Ac. 15, 13-20*).

Par la suite, on tâchera de diminuer le rôle de Jacques. Mensongèrement, le réviseur du récit de Luc dans les *Actes* prêtera ces paroles à Pierre : « Frères vous le savez : dès les premiers jours Dieu m'a choisi parmi vous pour que les païens entendent de ma bouche la parole de la Bonne Nou-

1. *Nouvelle histoire de l'Eglise*, t. I, p. 45.

velle et embrassent la foi » (*Ac. 15, 7*), ce qui est en flagrante contradiction avec le récit de *l'Épître aux Galates* : « Au contraire, voyant que l'évangélisation des incirconcis m'était confiée comme à Pierre celle des circoncis, car Celui qui avait agi en Pierre pour faire de lui un apôtre des circoncis avait pareillement agi en moi en faveur des païens » (*Gal. 2, 7-8*). Pierre a usurpé les titres qui revenaient à Paul. Celui-ci fut continuellement dénoncé par « le parti de la circoncision » qui envoyait des émissaires sur ses pas pour le déconsidérer auprès des Eglises qu'il fondait, l'accusant d'apostasie à l'égard de Moïse : ἀποστασίαν διδάσει ἀπὸ Μωϋσέως (*Ac. 21, 21*). Dans les Prédications de Pierre des *Ecrits clémentins*, Paul demeure l'« homme ennemi » auquel on conteste la valeur de ses visions et tout droit à l'apostolat. Or, sans Paul, ce qui devait devenir le christianisme fût demeuré une petite secte juive, parmi tant d'autres, qui devait donner naissance, à la suite de la Guerre de Judée, à plusieurs sous-sectes, en particulier aux *Ebionim*. En substituant l'helléno-christianisme au judéo-christianisme, Paul a fondé une religion nouvelle que n'avaient envisagée ni Jésus de Nazareth ni la première communauté de Jérusalem. La péricope introduite dans l'Evangile selon saint Matthieu : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise » est ignorée de Luc et de Marc, bien que Marc, selon Papias, ait été l'interprète de Pierre : si un évangéliste avait dû citer la célèbre péricope, c'est bien celui-là. Or, à la déclaration de Pierre : « Tu es le Messie », Jésus, selon Marc, enjoint d'un ton sévère, qui est un ton de réprimande, de ne le dire à personne (*Mc 8, 20 ; Lc 9, 21*).

L'interpolation du *Tu es Petrus* est donc évidente. Il en est de même du récit de Jean (21, 15-17) où Pierre proteste par trois fois de son amour pour Jésus et où Jésus lui déclare : « Sois le berger de mes brebis. » Les citations se réfèrent à une époque où l'Eglise s'est complètement séparée de la Synagogue et, lasse d'attendre la Parousie qui ne vient pas, s'est lancée dans l'évangélisation des Gentils.

Le *Tu es Petrus* consacre une injustice et, sans doute, une

mystification qui n'est pas à mettre à la charge de Pierre. Si Pierre revenait parmi nous, il demeurerait stupéfait du rôle joué en son nom par ceux qui se proclament canoniquement ses successeurs.

Jésus, parce qu'il croyait à l'imminence de la fin du monde, ne pouvait songer à édifier une Eglise. Comme les esséniens, comme une partie des pharisiens, comme les zélotes, il est hostile aux grands prêtres, aux sadducéens, au sacerdoce hiérosolymitain. Il s'attaque avec véhémence au ritualisme légaliste des scribes. A la Samaritaine, qui lui demande s'il faut adorer à Jérusalem plutôt que sur le mont Garizim, il répond : « Mais l'heure vient — et nous y sommes — où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité » (*Jn 4, 23*). Sa recommandation faite aux Apôtres envoyés en mission : « Ne prenez pas le chemin des Gentils, n'entrez pas dans les villes des Samaritains » (*Mt 10, 5*) ; sa réponse à une femme de Syrie lui demandant de guérir sa fille possédée : « On ne prend pas le pain des enfants pour le jeter aux petits chiens » (*Mc 7, 27*) excluent toute intention de prosélytisme à l'égard des Gentils, ainsi que l'idée « de la Bonne Nouvelle du Royaume proclamée dans le monde entier » (*Mt. 26, 15*)¹. Le Royaume de Dieu est réservé au seul peuple juif auquel le Dieu d'Israël a fait tant de promesses. Jésus n'a jamais pensé à fonder une Eglise, moins encore à lui donner une constitution pour être les bénéficiaires du Royaume. Sa prédication s'exerce dans la ligne des Prophètes d'Israël. En lui, écrit J. Jeremias, « ce que nous découvrons, lorsque nous appliquons la critique historique à l'analyse des sources, c'est un prophète puissant, mais un prophète qui demeure absolument dans les limites du judaïsme »².

Tout va changer avec Paul de Tarse. D'après le rédacteur des *Actes*, l'apparition de Jésus à Paul sur le chemin de Damas sous la forme d'une voix accompagnée d'un éblouissement, a

1. L'objection qui consiste à dire qu'il s'agit d'une consigne provisoire est exclue par l'annonce réitérée de l'imminence du Royaume.

2. *Le message central du Nouveau Testament*, Paris, 1966, p. 28.

pour but de lui confier l'évangélisation des païens jusqu'au bout de la terre (*Ac.* 9, 15 ; 22, 21 ; 26, 20). En conséquence, Paul dit vrai quand il écrit aux Galates : « L'évangélisation des Gentils m'a été confiée comme à Pierre celle des circoncis » (*Gal.* 2, 7). Mais, alors, lorsqu'il déclare aux Athéniens : « Sachez-le, c'est aux païens qu'a été envoyé le salut de Dieu. Eux, du moins, l'écouteront » (*Ac.* 28, 24), comment ne pas reconnaître qu'il prend le contre-pied de l'enseignement de Jésus : « Ne prenez pas le chemin des Gentils » (*Mt.* 10, 5). Le christianisme, qui est devenu l'helléno-christianisme, a été fondé par un « apostat ». C'est après la guerre de Judée, la destruction du Temple, le retrait de la communauté de Jérusalem à Pella, que Paul sera réhabilité. Ses lettres, circulant d'églises en églises, deviendront articles de foi. Mais du judéo-christianisme subsistera dans l'Eglise romaine la primauté de Pierre, substitué à Paul comme premier apôtre des Gentils grâce à la conversion de Corneille à Césarée. Simple subterfuge, car la conversion d'un seul individu est autre chose que la fondation d'une série d'Eglises.

L'œuvre missionnaire de Paul auprès des Gentils, qui fut vraiment due à son initiative, a été postérieurement reverbérée dans les Evangiles, à une époque où l'Eglise helléno-chrétienne est fondée et où commence la grande ouverture de l'évangélisation. Telles sont les paroles de Jésus ressuscité sur la Montagne en Galilée où il a donné rendez-vous aux Onze : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous jusqu'à la fin du monde » (*Mt.* 28, 18-20). On en retrouve le résumé dans la finale ajoutée de Marc : « Jésus leur dit : « Allez par le monde entier, proclamez la Bonne Nouvelle à tout le monde entier » (*Mc.* 16, 15). Ces consignes, comparées à celle de Jésus : « Ne prenez pas le chemin des Gentils », permettent d'établir sans contestation possible la chronologie des couches rédactionnelles.



La première assemblée de fidèles à Jérusalem fut une communauté d'attente, où l'on mettait tous les biens en commun sans se soucier de l'avenir ; où l'on priait, où l'on guérissait par la vertu du nom de Jésus-Christ (*Ac. 3, 12*) ; où l'on fouillait les Ecritures pour y trouver l'explication de la mort traumatisante de Jésus et des apparitions dont quelques-uns avaient été favorisés. On était assidu au Temple, ce qui prouve qu'on n'était pas pressé d'aller évangéliser au loin. On attendait anxieusement la venue du Seigneur *Marana tha* (*I Cor. 16, 22*) qui signifie à la fois : *Le Seigneur vient* et *Viens Seigneur*. Cet appel, conservé en araméen et traduit en grec à la fin de *l'Apocalypse* (*22, 20*), constitue sans doute la plus ancienne prière liturgique prononcée au cours des repas communautaires où l'on rompait le pain, telle qu'elle figure dans *La Doctrine des Douze Apôtres* ou *Didachè* (*10, 6*). Il exprime l'attente des premières communautés qui pensaient que le Seigneur viendrait au cours d'une célébration eucharistique. Dans les fresques des catacombes, sur les épitaphes des sarcophages, dans la geste des martyrs, sur les papyrus et les ostraca qui nous ont été conservés, des bribes de la liturgie *Marana tha* reviennent sans cesse.

Puisque la Parousie allait venir qui inaugurerait le règne de Dieu, on avait délaissé toute occupation professionnelle, on avait tout mis en commun, on vivait d'entraide et de charité, des collectes organisées par saint Paul « pour les frères de Jérusalem ». Mais le temps passant et le nombre des recrues augmentant, il fallut s'organiser sur le modèle de la synagogue, spécialiser les tâches, donner un statut aux églises que Paul fondait dans la Gentilité. Le christianisme est né d'une mort inattendue, justifiée après coup à l'aide de citations bibliques ; l'Eglise est née d'une attente déçue, celle de la seconde Parousie, sauvée en assimilant l'Eglise au corps mystique du Christ (*Eph. 1, 22*). Suivant la formule de Loisy : « On attendait la Parousie et c'est l'Eglise qu'on obtint. »

Le venue de Pierre à Rome repose surtout sur des traditions archéologiques. Les fouilles faites sous la Confession de saint Pierre au Vatican ont montré que, vers 120, le souvenir de l'apôtre Pierre était vénéré à cet endroit. Le prêtre Caïus, à la fin du siècle, déclare avoir vu les trophées des apôtres Pierre et Paul au Vatican et sur la voie d'Ostie (*H. E.* II, 25, 7). La venue de Pierre à Rome en 42, tirée d'Eusèbe et de Jérôme, qui porterait la durée de son pontificat à vingt-trois ou vingt-quatre ans, ne résiste pas à l'examen. Les deux listes pontificales données par Irénée (*H. E.* V, 24, 14) et Epiphane (*Panarion* 27, 6) déclarent que « Pierre et Paul furent tous deux ensemble les premiers évêques de Rome », d'où ne résulte pas la primauté de Pierre sur Paul. L'*Épître aux Corinthiens* de Clément de Rome, vers 100, déclare que Pierre et Paul, victimes de la jalousie et de l'envie, ont subi le martyre, d'où l'on infère qu'ils furent victimes de la même persécution sous Néron.

Certes, l'évêque de Rome bénéficie du prestige de la capitale de l'Empire. C'est ainsi que Rome attire vers la même époque aussi bien Justin, que Cerdon, Valentin, Marcion, les montanistes, les monarchianistes, comme si chaque doctrinaire cherchait à s'y faire entendre. La *Lettre aux Romains* d'Ignace d'Antioche, vers 110, accumule les épithètes laudatives à l'adresse de l'Eglise de Rome. Il en est de même d'Irénée qui, aux gnostiques hérétiques, oppose les évêques qui tiennent leur enseignement de la tradition des Apôtres, *traditio ab apostolis*. Il établit la succession de trois Eglises qu'il connaît bien : celle de Smyrne, qui remonte à Jean par Polycarpe ; celle d'Ephèse, qui remonte à Paul ; celle de Rome, qui remonte à Pierre et à Paul, mettant, comme l'avait fait Clément, les deux apôtres sur le même plan.

Si l'Eglise de Rome jouit d'un prestige indubitable en tant que doublement apostolique et siégeant dans la capitale de l'Empire, elle ne jouit pas pour autant d'une primauté doctrinale. A propos de la Pâque, que les Eglises d'Asie célébraient le 14 Nizan à la différence de l'Eglise de Rome qui

la célébrait le dimanche suivant, Irénée n'hésite pas à réprimander sévèrement l'évêque de Rome, Victor, pour avoir, en retranchant de sa communion les Eglises d'Asie, risqué, en provoquant un schisme, « de déchirer le corps glorieux du Christ ». Au reste, jouant le rôle de « pacificateur » d'après Eusèbe, « Irénée écrivit non seulement à Victor, mais à d'autres chefs d'Eglise des choses analogues sur des questions controversées » (*H. E.*, V. 24, 18), ce qui montre bien qu'il s'adresse également à toutes les Eglises.

Au III^e siècle, un prêtre romain, Hippolyte, dans sa *Réfutation de toutes les hérésies*, s'en prend violemment aux évêques de Rome Zéphirin et Calixte qu'il accuse de monarchianisme. Vers le milieu du siècle, Cyprien, évêque de Carthage, rentre en conflit avec l'évêque de Rome, Etienne, au sujet de la non-validité du baptême conféré par des hérétiques. Ayant fait confirmer sa doctrine par un concile africain, il écrit à Etienne : « Nous t'informons de ces décisions en témoignage de la déférence et de l'affection que nous nous devons les uns aux autres... Chaque chef est, en effet, indépendant dans l'administration de son église, et il rendra ses comptes au Seigneur » (*Ep.* 72). En cela, Cyprien est le gardien de la tradition épiscopaliennne qu'il a reçue de ses prédécesseurs : de même que l'Empire est une mosaïque de cités, l'Eglise est une mosaïque d'évêchés et chaque évêque est souverain dans son ressort.

Saint Jérôme ne dit pas autre chose : « Si l'on cherche où gît l'autorité, le monde est plus grand que la Ville (*Orbis major est Urbe*). Partout où il y aura un évêque, à Rome, à Engubium, à Constantinople, c'est la même dignité, le même sacerdoce. Ce ne sont pas la puissance et la richesse, ni l'humilité et la pauvreté qui placent un évêque plus haut ou plus bas. Au reste, tous sont les successeurs des Apôtres » (*Ep.* 146). Saint Augustin invoquera la même doctrine, lors de la querelle du donatisme. L'Eglise est épiscopélienne.



Après la conversion de Constantin, les empereurs chrétiens de Byzance se considérèrent comme les véritables chefs de la chrétienté. Le terme de « sacré » s'applique à tout ce qui touche à leur personne et même à leur palais. Eusèbe de Césarée, dans l'*Histoire ecclésiastique* et dans le *Panégryrique* prononcé en 335 pour célébrer le trentième anniversaire de l'avènement de Constantin, met en parallèle la monarchie divine et la monarchie impériale issue d'une mission divine : l'empereur est qualifié pour donner des ordres aux chefs des Eglises « comme s'il était un évêque de la part de Dieu ». Il est le *Christomimesis* impérial, imitateur du Christ : c'est le césaro-papisme. L'empereur convoque les conciles œcuméniques. L'évêque de Rome n'y est pas toujours représenté : par exemple, il n'a pas envoyé de légat aux conciles de Constantinople I et II. Il ne les préside pas. Il n'en fixe pas l'ordre du jour. Il ne dirige pas les discussions, tandis que l'empereur ne répugne pas à y intervenir personnellement, comme on le vit au cours de la crise arienne, quand Théodose fit triompher la doctrine de Nicée. Les chrétiens n'éprouvent aucun scrupule à s'adresser à l'autorité impériale pour trancher leurs différends doctrinaux : ainsi firent en Afrique les partisans de l'évêque de Carthage Cécilien et les partisans de Donat. Dans la querelle sur les deux natures en Jésus-Christ, l'empereur Zénon, en 439, publie un « édit d'union » qui impose aux deux partis opposés une formule commune. La querelle se poursuivant, cent cinquante ans plus tard Héraclius, en 639, décrète par un édit qu'il y a en Jésus-Christ deux natures mais une seule volonté, ajoutant une hérésie aux précédentes. Les évêques de Rome n'ont pris aucune part aux controverses soulevées par les gnostiques, les montanistes, les chiliastes, ni aux disputes christologiques. L'Eglise de Rome ne prend une part active que dans les trois questions de la date de la Pâque, du baptême des hérétiques, de la doctrine de la pénitence. Dans

aucun des trois cas, elle n'a pu parvenir à imposer sa manière de voir et ses usages.

L'évêque de Rome n'est pour les empereurs de Constantinople qu'un fonctionnaire religieux. Constant II, qui professe l'arianisme, n'hésite pas à humilier, puis à exiler le pontife Libère, le contraignant à désavouer le défenseur de l'orthodoxie nicéenne, Athanase. Lors de l'affaire dite des *Trois chapitres*, sur la question de savoir si la Vierge Marie a la qualité de Mère de Dieu (θεοτόκος) ou simplement de Mère du Christ (χριστοτόκος), suivant que l'on confère à Jésus deux natures ou une seule (monophysisme), l'empereur Justinien, qui était monophysiste comme Théodora, contraignit à la soumission le pape Vigile, mandaté à Constantinople, et se fit donner raison par toute une série de conciles. Justinien nomma l'Eglise de Byzance l'Eglise maîtresse de toutes les Eglises et encouragea son patriarche à prendre le titre de *patriarche œcuménique*.

L'évêque de Rome n'est pas élu autrement que les autres évêques : il est choisi par les prêtres et les fidèles de la ville et non par l'universalité des chrétiens. Pour prendre possession de son siège, il lui faut l'autorisation impériale. A ses côtés, un préfet nommé par l'empereur administre la Cité. Il faut attendre la célèbre bulle de Nicolas II en 1059 pour que le pape soit élu, théoriquement au moins, par les seuls cardinaux réunis en conclave, encore que, du IX^e au XIII^e siècle, il le fut souvent en fait par les barons romains qui se disputaient le pontificat.

A partir du IV^e siècle, l'organisation de l'Eglise est copiée sur celle de l'Etat romain. Les grandes villes, centres administratifs, deviennent les sièges des patriarchats et des archiépiscopats dont dépendent les diocèses. En Orient, on compte quatre patriarchats rivaux : Constantinople, Antioche, Alexandrie, Jérusalem qui ne reconnaissent à l'Eglise de Rome qu'une « primauté d'honneur ». A cette primauté d'honneur, l'évêque Damase cherche à ajouter une primauté juridictionnelle. Pour mettre fin à des contestations soulevées par son élection, Damase réunit à Rome en 378 un concile des évêques d'Italie

qui se prononça contre son rival Ursinus en sa faveur. Fort de cette décision, Damase écrivit à l'empereur Gratien une lettre dont les vœux furent exaucés. Par un rescrit en 378, Gratien décida qu'à l'avenir les préfets des Gaules et d'Italie, ainsi que les proconsuls, auraient à faire exécuter les mesures disciplinaires prises à l'égard des évêques et des métropolitains de l'Occident par l'évêque de Rome ou par un concile de quinze évêques voisins de Rome. Pratiquement, le rescrit de Gratien conférait à l'évêque de Rome une autorité effective sur l'épiscopat d'Occident, en mettant le pouvoir civil au service du pouvoir spirituel. Le pouvoir pontifical se trouva fondé ainsi par la décision d'un empereur et non sur le *Tu es Petrus*. Cette primauté ne fut jamais reconnue en Orient. Ce sera la raison profonde du schisme grec en 1054, qui donna naissance à l'Eglise orthodoxe, aux Eglises autocéphales, et, après la tentative manquée du concile de Florence (1439), aux Eglises uniates.

Quand l'Empire s'effondra en Occident, l'évêque de Rome apparut vraiment comme le successeur des Césars auxquels il emprunta le titre de *Pontifex maximus*, titre auquel l'empereur Gratien avait renoncé sur l'insistance de Damase. C'est alors que l'évêque de Rome prend vraiment figure de pape. L'élection, en septembre 440, du diacre Léon marque ce tournant. Léon justifie sa primauté en invoquant, non le décret impérial de 378, mais l'héritage de Pierre « à la place duquel nous offrons » et il proclame « sa sollicitude envers toutes les Eglises ». Il se fit le protecteur de Rome, négociant avec Attila et ses Huns. Le pape Gélase (492-496) formula la thèse célèbre concernant les relations entre l'Eglise et l'Empire : « Le monde est soumis à deux souverainetés, la puissance papale et la régale, toutes deux émanées de Dieu, suprême suzerain. » Cependant Benoît I^{er} (574-579) attendit une année entière sa confirmation par l'empereur. Grégoire le Grand, à la fin du VI^e siècle, refusa le titre de *patriarche œcuménique* ou d'*évêque universel*, ce qu'il qualifie de « sottise avancée à la

légère » : il se contente de la primauté sur les Eglises d'Italie, ce que l'usage lui reconnaissait.



Les successeurs de Grégoire le Grand demeurèrent, pendant plus d'un siècle encore, les sujets des empereurs byzantins. Ils s'en rendirent indépendants grâce à l'intervention des Francs, après la conversion de Clovis. Pépin le Bref enleva aux Lombards, en 756, les territoires italiens qu'ils avaient eux-mêmes pris aux Grecs, et il donna à Etienne II l'exarchat de Ravenne, à la suite de trois lettres d'Etienne II à Pépin en 754, dont l'une écrite par l'apôtre Pierre, *Ego Petrus apostolicos*, le sommaait de lui venir en aide et lui promettait des droits spéciaux à sa reconnaissance et à son patronage. Charlemagne, sacré à Rome par Léon III en 800, agrandit le patrimoine de saint Pierre, le pape Adrien ayant argué d'un faux document fabriqué à Rome vers 774, la donation de l'Italie et de l'Occident tout entier par Constantin au pape Sylvestre, lors de son départ d'Italie pour Byzance. « L'empereur avait des droits sur l'Occident tout entier, et ces droits, il les tenait du pape, son consécrateur. Mais le pape d'où les tenait-il ? La donation répond. Il les tenait de Constantin qui avait cédé à saint Sylvestre *omnes Italiae seu occidentalium regionum provincias, loca et civitates*. Il était donc en état d'en disposer à son gré¹. »

Devenus véritables souverains de ce qui fut appelé « les Etats du pape », les papes prétendirent transformer leur autorité religieuse en autorité universelle. Ils y furent aidés par les *Faussees décrétales*, compilation de canons rendus par les anciens conciles et de décrets pontificaux sottement falsifiés dans le but d'établir qu'aucun évêque ne pouvait être déposé, aucun concile convoqué, aucune décision importante prise

1. Louis DUCHESNE, *Les premiers temps de l'Etat pontifical* (754-1072), Paris, 1892, p. 90.

sans le consentement du pape. Un premier recueil fut composé vers 630 et attribué à l'évêque de Séville, Isidore. A cette première collection s'en ajouta une autre, vers 850, toujours sous le nom d'Isidore. Toutes ces Décrétales furent réunies vers 1140 par un moine italien, Gratien, premier professeur de droit canon à l'Université de Bologne, sous le titre *Concordia discordantium canonum*, mieux connu sous celui de *Décret de Gratien*. C'est une compilation de textes des Pères de l'Eglise, de canons des conciles et de décrets des papes, vrais ou faux, qui forment la base du droit canonique de l'époque. Souvent contradictoires, Gratien s'efforce de les accorder, *solvere contrarietates*, en proposant des solutions qui portent le plus souvent le nom de *dicta Gratiani*.

Les *Fausse Décrétales*, contenant la donation de Constantin, furent démasquées par Laurent Valla en 1440 dans *De Donatione Constantiniana*, puis, à sa suite, par le pasteur français David Blondel en 1623¹ et, à la veille du concile du Vatican en 1869, par Ignace Döllinger dans son livre sur la Papauté². Presque chaque pontificat au Moyen Age apporta son supplément de pièces fausses à ce formidable *corpus*, où les théologiens, comme saint Thomas, puisèrent sans défiance tout ce que les Pontifes romains voulaient leur faire dire. Plusieurs des *Fausse Décrétales* figurent encore de nos jours dans les recueils autorisés du Droit canon. Jamais désavouées par la papauté, les *Fausse Décrétales* constituent, suivant le mot de Voltaire, « la plus hardie et la plus grandiose fabrication qui ait trompé le monde pendant des siècles ». Il faut y joindre le *Liber Pontificalis*, recueil de notices biographiques sur les papes, dont les parties les plus anciennes remontent au premier tiers du VI^e siècle. Plusieurs fois retouché, accru et

1. David BLONDEL, *Pseudo-Isidorum et Turrianus Vapulantes*, Genève, 1628.

2. Ignace DÖLLINGER, *La Papauté, son origine au Moyen Age et son développement jusqu'en 1870*, trad. fr., Paris, 1904. Voir : JANUS, *Le Pape et le Concile*, Paris, 1869 : sur les falsifications romaines : pp. 109-169 ; 287-316.

embelli, comme l'a montré Mgr Duchesne, il s'arrête à la fin du IX^e siècle.

L'empire romain, rétabli en Occident par le sacre de Charlemagne à Rome par Léon III en 800, devait entraîner la querelle du Sacerdoce et de l'Empire à propos des investitures. L'empereur, en tant qu'héritier des Césars romains dont il portait le titre, réclamait le droit de « commander au monde entier » : telle fut la doctrine des Empereurs germaniques à partir d'Otton le Grand. Le pape répliquait : « En donnant à saint Pierre le droit souverain de lier et de délier dans le ciel et sur la terre, Dieu n'a excepté personne. Il lui a soumis tous les princes, il l'a établi prince sur les royaumes de ce monde. » Grégoire VII, Innocent III, Boniface VIII en 1300 dans la bulle *Unam sanctam* proclamèrent la souveraineté de la papauté sur tous les princes de la terre. Les légistes de Philippe le Bel, en la personne de Guillaume de Nogaret (1303), mirent aussitôt fin à cette prétention que devait rendre exorbitante la création des Etats modernes.

A la suite de « la captivité de Babylone » et du Grand Schisme d'Occident, les conciles œcuméniques de Constance et de Bâle au XV^e siècle réaffirmèrent la supériorité des conciles sur la papauté. Le Canon I du concile de Constance (1414) déclare : « Le synode de Constance... a reçu directement de Jésus-Christ une puissance à laquelle toute personne, de quelque condition et dignité qu'elle soit, même papale, est tenue d'obéir en ce qui regarde la foi. » De Constance cette déclaration passa au concile de Bâle (1432), puis elle fut insérée dans la Pragmatique Sanction de Bourges (1438) érigée par Charles VII en loi d'Etat. A partir de ce moment, la suprématie du concile sur le pape fit partie intégrante de la législation française. Les mesures pontificales dont on estime avoir à se plaindre sont écartées au moyen d'un appel à un nouveau concile. C'est ainsi que les conciles de Paris de 1398 et de 1406 maintinrent « les libertés et les franchises de l'Eglise gallicane ». C'est la thèse qui fut reprise en 1682 par l'Assemblée générale du Clergé de France dans la « Déclaration des

quatre points » rédigée par Bossuet. Le premier article affirme la pleine indépendance du pouvoir temporel à l'égard des chefs de l'Eglise ; le deuxième, que l'autorité du concile est supérieure à celle du pape ; le troisième, que l'Eglise gallicane jouit de privilèges spéciaux ; le quatrième, que le pape a la principale part dans les questions de foi, mais que « son jugement n'est point irréformable, à moins que le consentement de l'Eglise n'intervienne ». Bossuet entreprit la défense de ces quatre points à grand renfort de citations bibliques, conciliaires et patristiques, dans sa *Defensio Declarationis*, à laquelle il travailla jusqu'à sa mort.

Le refus des papes de la Renaissance, après les conciles de Constance et de Bâle, de procéder aux réformes les plus urgentes, provoqua la Réforme qui déchira la robe sans couture de la chrétienté d'Occident. La Réforme provoqua la Contre-Réforme. Le concile de Trente (1545-1568) sous l'influence des jésuites, au lieu de suivre le précédent des conciles de Constance et de Bâle, demanda au pape de ratifier ses décisions, ce qui équivalait à reconnaître sa supériorité sur le concile. Continué dans les Etats modernes par les Concordats, la thèse théocratique des grands papes du Moyen Age fut reprise par Pie IX, en 1849, dans une encyclique adressée aux évêques d'Italie. Il y déclare que « le successeur de saint Pierre, le pontife romain, possède l'autorité suprême (*primatum*) sur le monde entier : il est vrai vicaire du Christ, chef de toute l'Eglise, père et docteur de tous les chrétiens ». Au concile du Vatican (1870), fut voté, par 533 voix contre 2, et inséré dans la Constitution dite *Pastor aeternus*, le dogme de l'infaillibilité pontificale « révélé par Dieu ». Quand il s'agit de définir la doctrine concernant la foi et les mœurs, « les définitions du pontife romain sont irréformables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Eglise ».

Dans la querelle de préséance entre la collégialité des conciles et la primauté du Souverain Pontife, il y a lieu de remarquer que tous les dogmes fondamentaux du christianisme ont été définis par des conciles, à l'exception de deux

dogmes mineurs. Le premier est le dogme de l'Immaculée Conception, défini par Pie IX le 8 décembre 1854, qui est compris par les théologiens comme le fait que Dieu a préservé Marie, par une faveur insigne, de la souillure du péché originel, et qui est compris par les fidèles comme désignant la conception miraculeuse de Jésus : double interprétation qui fait de Marie, dans le premier cas, une « immaculée conçue » et, dans le second cas, le sujet d'une « conception immaculée ». Le second dogme défini par Pie XII, le 1^{er} novembre 1950, est celui de l'Assomption de la Sainte Vierge « en corps et en âme, au plus haut des cieux ». Ce dogme peut tout au plus passer pour un dogme iconographique, car nous ne savons plus où localiser « les cieux » et un corps s'élevant au-dessus de la stratosphère serait immédiatement désagréé par les rayons cosmiques et la ceinture van Allen.

Le dogme catholique de la primauté du Souverain Pontife en matière de doctrine et de discipline est, en définitive, le résultat d'un très long processus historique qui s'étend sur dix-neuf siècles. Il repose initialement sur une parole fictivement prêtée à Jésus, inconciliable avec sa prédication de l'imminence du règne de Dieu ; sur la substitution, inconciliable avec *l'Épître aux Galates*, de Pierre à Paul comme apôtre des Gentils ; sur le décret de Gratien en faveur de l'évêque de Rome ; sur l'appui prêté par les Francs et les Carolingiens à l'évêque de Rome invoquant la pseudo *Donation de Constantin* ; sur le *Liber Pontificalis* et les *Fausse Décrétales*, sur le concile de Trente dominé par les jésuites, sur le concile de Vatican I. La primauté du Souverain Pontife en matière de dogme et de discipline est exclusive de tout œcuménisme. C'est ce qui résulte de Vatican II qui laissa « les Eglises séparées », protestantes, orthodoxes, autocéphales sur leur *non-possumus*.

CHAPITRE XV

LES DOGMES DEVANT LA RAISON ET LA MORALE

EN cherchant à justifier, à coup de citations bibliques, la mort qu'ils n'avaient pas prévue et la résurrection inattendue de Jésus, les premiers chrétiens se sont trouvés élaborer toute une superstructure dogmatique qui ne se trouvait pas dans les « dits » de Jésus et dans les premiers récits de sa vie. En appliquant à Jésus les chants du serviteur de Yahvé, on en fait un messie souffrant ; en lui appliquant la vision de Daniel, on en fait un être céleste. En appliquant à cet être céleste les paraboles d'Hénoch, on en fait un être céleste préexistant, premier-né de Dieu. En lui conférant par délégation les pouvoirs de Dieu, d'homme divinisé on en a fait un Dieu incarné. L'incarnation postule le mythe de la naissance miraculeuse : Joseph devient père adoptif de Jésus, ses frères et sœurs deviennent ses cousins et cousines germains comme les bâtards des papes devenaient leurs neveux. Pour expliquer le choix de Marie comme mère de Dieu, on l'imagina conçue sans péché. Pour donner un statut à l'Esprit Saint, tantôt confondu avec l'esprit et la sagesse de Dieu, tantôt identifié avec le Verbe incarné, tantôt conçu comme une personne distincte du Père et du Fils, on finit par élaborer la notion de Dieu un et trine à la fois. La dogmatique chrétienne s'édifie en tirant logiquement les implications théologiques des textes scripturaires interprétés comme messianiques.

Mais ces textes, tout comme les récits évangéliques, sont contradictoires. Suivant que l'on met l'éclairage sur tel ou tel

récit, sur telle ou telle citation, on est conduit à des dogmatiques différentes, d'où le foisonnement de ce que l'Eglise de Rome appellera les hérésies : au IV^e siècle, saint Epiphane dans son *Panarion* en comptait 80, alors que, vers la même époque, Philastrius, évêque de Brescia, en dénombrait 156 dans son *Liber de haeresibus*. Les adoptianistes, les ariens disposaient de références scripturaires bien plus valables que celles des nicéens pour soutenir que le Fils est subordonné au Père : les Synoptiques le proclament à tout bout de champ. Les monarchianistes, les unitaristes, les sabelliens avaient pour eux tout l'Ancien Testament, en soutenant que Dieu est une personne simple et indivisible, une monarchie, et que les dénominations de Père, Fils, Saint-Esprit ne peuvent s'entendre que de ses diverses manifestations, de ses modalités. Les nestoriens mettaient la logique de leur côté en professant que, si Jésus-Christ est homme et Dieu à la fois, il a deux personnalités. Les monophysites confessaient une seule nature en Jésus-Christ, soit que le Verbe n'eût qu'une apparence corporelle selon les marcionites, les docètes, soit que le Verbe se soit condensé en chair, comme l'eau se solidifie en glace, selon les sévériens¹.

Il semble que « la grande Eglise » ait tenté de suivre une voie moyenne, naviguant entre des écueils opposés ; mais, ce faisant, elle a cumulé toutes les contradictions bien loin de les surmonter. On peut être monothéiste ou trithéiste, ce sont prises de position cohérentes ; mais on ne peut soutenir que Dieu est à la fois un et trine sans tomber dans la déraison. On peut voir en Jésus un homme parmi les hommes que Dieu a glorifié pour son obéissance en le ressuscitant d'entre les morts ; on peut voir en lui un Dieu qui d'un homme n'a pris que l'apparence : ce sont deux attitudes soutenables. Mais prétendre que Jésus est homme et Dieu simultanément, c'est tomber dans des difficultés insolubles. Un *logion* des Synoptiques

1. Selon Pseudo-Zacharie le Rhéteur et Sévère d'Antioche : voir TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, t. I, p. 114.

a mis les théologiens à la torture : c'est celui de l'ignorance de Jésus au sujet de la fin du monde : « Quant à ce jour-là ou à cette heure, personne ne sait : ni les anges dans le ciel ni le Fils, sinon le Père » (Mc 13, 32 ; Mt. 24, 36). En tant qu'homme, rien de plus naturel que l'ignorance de Jésus ; mais, en tant que Dieu, elle est inconcevable. Sans doute ce *logion* a-t-il été introduit après coup pour expliquer le retard de la Parousie et répondre à l'impatience des fidèles qui se manifeste d'une façon si anxieuse dans *II Pe.* 3, 4. « Où est la promesse de son Avènement ? Depuis que les Pères sont morts, tout demeure comme au début de la création. » Cette nescience de Jésus s'aggrave d'une fausse prédiction : « En vérité, je vous le dis : cette génération ne passera pas que tout cela ne soit arrivé » (Mc 13, 30 ; Mt. 24, 34). Il n'y a pas seulement ignorance, il y a erreur manifeste. Que Jésus ait assumé notre humanité au point d'ignorer et de se tromper, encore qu'il soit soustrait au péché originel, passe encore. Mais ce que l'homme-Jésus ignore, le Christ-Dieu le connaît. Le *logion* de l'ignorance est un défi aux exégètes et aux théologiens. Un des derniers à en avoir disserté, le P. Jacques Winandy, n'a pas trouvé d'autre solution que celle-ci : Jésus est dans l'ignorance, parce que la décision de Dieu le Père n'est pas encore prise¹. C'est reculer pour mieux sauter : comment concilier l'indécision de Dieu avec son omniprescience et son immutabilité ? La Trinité, l'union hypostatique de deux natures en Jésus-Christ, voies moyennes entre les hérésies opposées, sont deux dogmes, issus de citations bibliques inconciliables, qui nous font chavirer dans l'absurde.



L'Eglise a prétendu justifier ces deux dogmes, en partant de la logique d'Aristote qui s'était diffusée en Orient et en Occident au IV^e siècle. Cette logique est grosse d'une ontologie.

1. J. WINANDY, « Le logion de l'ignorance » (Mc XIII, 32 ; Mt. XXIV, 36), *Revue biblique*, 1^{er} janvier 1968, p. 72.

Celle-ci tient pour adéquat à la réalité le morcellement conceptuel que la pensée abstraite fait subir aux choses. Dans Socrate, Aristote discerne une essence spécifique qu'il a en commun avec tous les autres hommes et qui le différencie de tous les autres êtres animés, et une série d'accidents individuels qui font que Socrate se distingue de tous les autres hommes, de Callias comme de Platon. Aristote appelle οὐσία l'essence spécifique, et ὑπόστασις l'individu existant qu'est Socrate, formé de l'essence humaine et des accidents qui l'individualisent. Ces deux notions ont été traduites en latin par *natura*, et par *persona*. En Jésus-Christ, il y a deux natures et une seule personne ; en Dieu, il y a trois personnes et une seule nature.

Pour justifier ces deux dogmes, il faut établir que ces notions de nature et de personne peuvent exister séparément, sinon deux natures en Jésus-Christ impliqueraient deux personnes ; trois personnes en Dieu impliqueraient trois natures diverses, donc trois dieux.

Aristote distingue logiquement ces deux questions : Qu'est-ce qu'une chose : *quid sit* ? et une telle chose existe-t-elle : *An sit* ? Autre chose est de demander ce qu'est une licorne ? Autre chose est de demander si une licorne existe ? Cette distinction purement logique, les scolastiques la transforment en une distinction réelle. Partant de là, Thomas d'Aquin prétend établir qu'il n'y a aucune impossibilité rationnelle à concevoir deux natures en Jésus-Christ et une seule personne qui assume ces deux natures ; en Dieu, trois personnes et une seule et même nature divine. La nature divine avec toutes ses propriétés est la propriété indivise des trois personnes, qui ne diffèrent que par leurs relations mutuelles : le Père, comme principe sans principe ; le Fils, en raison de sa génération par le Père et comme principe du Saint-Esprit ; le Saint-Esprit en raison de sa procession du Père et du Fils (*filioque*). Ces relations constituent des différences réelles, et non pas purement notionnelles, ce qui n'empêche pas le Père, le Fils et le Saint-Esprit de se compénétrer mutuellement dans la plus parfaite circumincession.

Toute cette construction repose sur le principe scolastique de l'*adaequatio rei et intellectus*, sur le fait de tenir pour adéquates au réel toutes les distinctions purement conceptuelles que notre pensée établit entre les choses par commodité. Pour un empiriste seuls existent les individus. Les notions d'espèces et de genres sont des notions de classes formées par abstraction. Une nature spécifique en soi, réellement distincte des individus qui l'actualisent parmi le monde des existants, n'a aucune réalité : personne n'a jamais rencontré la nature humaine existante par soi, indépendamment des individus dont notre esprit l'abstrait. Dès lors, la distinction réelle entre l'essence et l'existence n'a aucun fondement, et l'on n'a pas établi, comme Thomas d'Aquin pense l'avoir fait, que les dogmes de la Trinité et de l'union hypostatique de deux natures en Jésus-Christ ne sont pas antirationnels. Au surplus, prétendre que les personnes de la Trinité consistent dans ce que les scolastiques appellent des « relations subsistantes » est un non-sens. Une relation n'existe pas par soi, mais en fonction de deux ou plusieurs termes préexistants : la relation de filiation suppose deux termes antérieurement posés, le père et l'enfant. Pour donner un sens aux relations de filiation et de procession, il faut au préalable poser les personnages entre lesquels ces relations subsistent. Les relations ne créent pas les personnages mais les présupposent. La mentalité réaliste du Moyen Age, consistant à hypostasier des abstractions, n'est pas parvenue à justifier les propositions contradictoires issues de la mentalité rabbinique de l'âge apostolique et patristique qui voit dans les textes bibliques des oracles divins qu'il faut respecter à la lettre¹.

*
**

Le dogme trinitaire et le dogme christologique offrent, parmi d'autres, l'exemple de croyances qui sont des défis à

1. Louis ROUGIER, *La Scolastique et le Thomisme*, Paris, 1925.

la raison. Les deux dogmes fondamentaux du christianisme, celui du péché originel et celui de la rédemption, nous offrent, parmi d'autres, l'exemple des croyances qui sont des défis à la morale.

Le dogme du péché originel repose sur quatre textes scripturaires :

1° sur le récit de la tentation, de la faute et du châtement du premier couple humain (*Genèse* 3, 1-24).

2° sur *Deut.* 5, 9 : « Je suis un Dieu jaloux qui fais retomber l'iniquité des pères sur les fils jusqu'à la troisième et quatrième génération. »

3° sur *Rom.* 5, 12 : « Le péché est entré dans le monde par un seul homme, et, par le péché, la mort et ainsi la mort a passé à tous les hommes par celui en qui tous ont péché. »

4° sur *Jn* 3, 5 : « Quiconque ne naîtra d'eau et d'esprit n'entrera pas dans le Royaume des cieux. »

En partant de ces textes, saint Paul et saint Augustin ont construit le dogme du péché originel.

Les textes de la *Genèse* et de saint Paul sont invoqués pour affirmer que, si nous sommes soumis à la mort, c'est que, par sa faute, le premier homme nous a fait perdre le droit à la vie éternelle. Le texte du *Deutéronome* prouve que « Dieu peut faire justement ce qu'un homme ne pourrait faire sans être injuste (*quae si homo faciat, injuste facit*) », déclare saint Augustin¹, car, comme le dit Bossuet : « Les règles de la justice de Dieu et celles de la justice des hommes sont bien différentes². » Le texte de Jean revient à affirmer que le baptême nous libère du péché originel et nous permet d'accéder à la vie éternelle. Saint Augustin en conclut que les enfants qui meurent en bas âge sans être baptisés sont condamnés à l'enfer. En effet, dans le sermon 294, 3, il déclare : « L'Evangile nous dit que, quand le Seigneur viendra juger les vivants et les morts, il fera deux groupes qu'il placera l'un à droite,

1. *Opus imperfectum*, 3, 26.

2. *Défense de la tradition et des Saints Pères*, II, 4, 5.

l'autre à gauche... Il n'y a pas de groupe intermédiaire où placer les enfants... Quiconque ne sera pas dans le Royaume des cieux sera dans le feu éternel. » On voit comment l'esprit rabbinique peut tirer des textes scripturaux les enseignements les plus scandaleux.

Il fallut attendre le XII^e siècle pour qu'Abélard eût pitié des petits enfants. Il les arracha au feu de l'enfer, mais les laissa en butte à des souffrances morales. La piété populaire finit par imaginer pour les petits enfants décédés sans baptême un lieu où ils ne souffriraient pas, tout en étant privés de la vision béatifique de Dieu, les limbes. Mais le concile de Trente maintient en partie la doctrine augustinienne : « Si quelqu'un dit que le baptême est libre, c'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire au salut, qu'il soit *anathème* » (VII^e session, 5).

Pascal voit dans l'homme un abîme de contradictions. L'homme aspire au bien et, mû par la concupiscence, il est incliné au mal : la seule explication possible est le péché originel : « Il est sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. Cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible, il nous semble même très injuste... Cependant, sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes » (*Pensées*, 8, 1).

Bossuet écrit de son côté : « Dieu ne voit qu'en Adam... Quoi qu'Adam fasse, nous le faisons avec lui, parce qu'il nous tient renfermés et que nous ne sommes en lui qu'une seule et même personne... J'adore, Seigneur, votre justice, quoique impénétrable à mes sens et à ma raison » (*Elévations sur les mystères*, 7, 1). Mais si la justice divine heurte notre raison et que, pratiquée par une créature, elle serait déclarée injuste, pourquoi l'adorer ?

Le cardinal Billot publia dans le numéro du 28 janvier 1920 des *Etudes* un article sur le dogme du péché originel qui dit le mot de la fin. « Le dogme du péché originel se transforme

immédiatement en un amas de contradictions flagrantes qu'en vérité aucune explication n'a pu, ne peut et ne pourra à jamais faire disparaître... Je serais censé avoir fait ce que je n'ai pas fait et, de ce chef, rendu responsable d'un acte posé quand je n'existais pas encore ! Qui pourra admettre une telle chose ! Car ici il n'y a pas de mystère qui tienne ; le mystère c'est ce qui dépasse notre raison, ce n'est pas ce qui la renverse et la détruit. » Le cardinal conclut : le dogme du péché originel ne peut « jamais être purgé de la note de flagrante contradiction et de la contradiction la plus répugnante au sens moral qui se puisse concevoir ¹ ».

*
**

Si l'on abandonne le dogme du péché originel, celui de la rédemption par la mort salutaire de Jésus sur la croix perd toute signification. Pris en lui-même, ce dernier est un défi à l'intelligence et à la morale. Selon de nombreux théologiens, Jésus s'est sacrifié sur la croix pour prouver l'amour de Dieu pour l'humanité : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle » (*Jn* 3, 16). Mais la mort sacrificielle sur la croix est un acte d'amour du Fils plutôt que du Père à notre égard. En effet, cette mort sacrificielle manifeste l'ire de Dieu à l'endroit de l'humanité, assumée par le Fils, sur lequel s'assouvit sa colère. « Il fallait, déclare Bossuet, qu'il vînt lui-même contre son Fils avec toutes ses foudres, et, puisqu'il avait mis en lui nos péchés, il y devait mettre en lui sa juste vengeance ². » Bossuet se réfère à l'apôtre Paul : « Il est fait pour nous malédiction, *Factus pro nobis maledictum* : le grec porte exécution ! » et Bossuet, dans un grand mouvement oratoire, s'écrie : « O Jésus ! ô Jésus ! que je

1. Cardinal BILLOT, *Les Etudes*, 20 janvier 1920 ; Edmond PERRIN, « Le Cardinal Billot et le dogme du péché originel », *RHLR*, 1921, p. 121.

2. *Deuxième sermon sur le Vendredi saint*.

n'oserais plus nommer innocent, puisque je vous vois chargé de plus de crimes que les plus grands malfaiteurs, on va vous traiter selon vos mérites... Enfin, vous serez attaché en croix, où Dieu, vous montrant sa face irritée, viendra lui-même contre vous avec toutes les terreurs de sa justice et fera passer sur vous tous les flots. Baissez, baissez la tête : vous avez voulu être caution, vous avez pris sur vous nos iniquités ; vous en porterez tout le poids ; vous payerez tout au long la dette, sans remise, sans miséricorde¹. » Le sacrifice de Jésus sur la croix ne manifeste pas l'amour d'un Père céleste pour l'humanité, mais les foudres de son ressentiment contre elle, le Fils jouant le rôle de victime par substitution. L'amour du Fils pour l'humanité est admirable puisque, au prix de ses souffrances, il cherche à apaiser son Père ; mais, comme le Père et le Fils sont un en deux, comme ils constituent un seul et même Dieu, comment concilier l'amour du Fils avec l'exécration du Père pour l'humanité ? Si Dieu voulait prouver son amour pour nous, il avait bien d'autres façons plus efficaces de le faire, en supprimant les fléaux, les maladies, les pestilences qui frappent tant d'innocentes victimes.

« Il fallait une satisfaction digne de Dieu et il fallait qu'un Dieu la fit² », déclare encore Bossuet. En vertu des dogmes de l'identité substantielle des personnes de la Trinité, en sacrifiant le Verbe incarné « *Dieu fait mourir Dieu pour apaiser Dieu* », suivant le mot du baron de la Hontan, repris par Diderot³ ; ou encore, suivant Victor Hugo : « La Rédemption, c'est *Dieu-Juste* faisant mourir *Dieu-Innocent* pour apaiser *Dieu-Bon* », ou encore, suivant J.-H. Rosny : « *Dieu s'offrant lui-même à lui-même sur la croix : contre son propre courroux il oppose son propre sacrifice.* » C'est en tout cas Dieu s'offrant en victime expiatoire à sa propre justice. C'est bien, du reste, ce que dit Bossuet : « Un Dieu qui se venge sur un

1. *Premier sermon sur le Vendredi saint.*

2. *Ibid.*

3. DIDEROT, *Addition aux Pensées philosophiques*, XL.

Dieu, un Dieu qui satisfait à un Dieu, qui pourrait approfondir un si grand abîme ? » Nous sommes dans le cas d'un roi qui, insulté par un manant, tiendrait le raisonnement suivant : « Un manant, n'étant pas de sang royal, ne peut venger l'injure qu'il m'a faite. Mais j'ai un fils unique. La seule façon d'effacer l'injure que j'ai subie, c'est de le mettre à mort pour satisfaire à ma justice par substitution. »

En sacrifiant son Fils, Dieu ne fait qu'ajouter une iniquité à celle du péché originel étendu à toute l'humanité, loin de réparer cette dernière. L'histoire rapporte qu'à la veille de la bataille de Leuctres (271 avant J.-C.), Pélopidas entendit en rêve un oracle lui enjoignant de sacrifier aux dieux une victime humaine pour s'assurer de la victoire. Comme ses lieutenants le pressaient de le faire, il leur répondit : « Ce serait assimiler les Puissances souveraines à des Typhons et à des Géants, car il serait absurde de penser qu'il pût exister une divinité capable de se réjouir à voir égorger un être humain. » Le Dieu justicier des théologiens relève d'une mentalité primitive, où la justice, encore tribale, est fondée sur la loi du talion et la pratique du bouc émissaire.

La session VI, 7 du concile de Trente fait au catholique obligation de croire que « Jésus nous a réconciliés avec Dieu par son sang ». Or, les mêmes théologiens nous enseignent que n'importe quel acte du Christ avait une valeur infinie. Il lui eût suffi, pour effacer la tare originelle, d'adresser une simple prière à son Père. Le supplice sur la croix est donc un acte d'une cruauté gratuite qui, loin de prouver l'amour d'un Père céleste pour ses créatures, manifeste sa détestation.

Actuellement les théologiens n'ont aucune explication plausible des deux dogmes fondamentaux du Christianisme : celui de la Chute et celui de la Rédemption, de la Chute due au péché originel, de la Rédemption due au sacrifice expiatoire par substitution de Jésus pour acquitter la rançon de nos péchés.

De tels dogmes résultent de la tentative de justifier la mort inattendue de Jésus par une interprétation des Ecritures. Cette

soumission aux Ecritures a conduit à des propositions qui heurtent le sens moral et injurient la raison.

*
**

De tous les dogmes, celui de la gratuité de la grâce divine, dont seul dépend notre salut, demeure le plus scandaleux. C'est un corollaire inévitable du dogme du péché originel.

D'une part on nous enseigne que « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » (1 *Ti.* 2, 3) ; d'autre part que « le salut ne vient pas de nous, mais qu'il est un don de Dieu » (*Eph.* 2, 8). Du fait du péché originel, nous naissons tous pécheurs et en droit nous sommes tous condamnés à la damnation. Si Dieu nous avait abandonnés à notre triste sort, nous n'aurions aucun reproche à lui adresser. La question, dès lors, n'est pas de savoir pourquoi tous les hommes ne sont pas sauvés, mais pourquoi ils ne sont pas tous damnés : « Si personne n'était délivré, déclare saint Augustin, aucune plainte ne pourrait être formulée contre le juste jugement de Dieu. Une grande grâce est donc faite aux privilégiés qui sont séparés de la foule des damnés » (*De praed.*, 16). Mais selon quel critère le Créateur abandonne-t-il tel homme dans la *massa damnationis* et en retire-t-il tel autre ? « Ne me demandez pas d'où vient que celui-ci est sauvé et que celui-là ne l'est pas ! » En effet, « les desseins de Dieu sont impénétrables et ses voies sont secrètes » (*Sermo* 165, 9). C'est un mystère insondable dont seuls les élus au ciel connaîtront la solution : « Alors nous comprendrons que de deux enfants, l'un devait être sauvé au nom de la miséricorde, tandis que l'autre devait être abandonné au nom de la justice... Nous comprendrons enfin pourquoi les miracles n'ont pas été accomplis devant des hommes qui, s'ils en avaient vu, auraient fait pénitence ; et pourquoi, au contraire, ils ont été montrés à ceux qui devaient demeurer infidèles... Dieu aurait pu les sauver s'il l'avait voulu (*si vellet*) ; mais il n'a pas été injuste en ne voulant pas qu'ils fussent sauvés » (*Enchi.*, 95). En bref, la

justice de Dieu, du fait de la faute du premier homme, est toujours sauvegardée : sa miséricorde seule est un don gratuit qui ne dépend que de son bon plaisir.

Le dogme paulinien de la justification par la foi devait, de son côté, déchaîner dans les pays sur lesquels devait s'étendre la juridiction de l'Eglise romaine une intolérance que les sociétés païennes de l'Antiquité n'avaient pas connue. Cette conséquence est formulée sous forme de dogme dans le *Symbole dit de saint Athanase* ou *Quicumque*, d'après son premier mot :

« Quiconque veut être sauvé doit, avant tout, tenir la foi catholique : celui qui ne la garde pas entière et pure ira, sans aucun doute, à sa perte éternelle. »

En faisant de la foi à ses dogmes la première condition, la condition *sine qua non* du salut, l'Eglise a subordonné la pratique évangélique de la charité à l'adhésion à ses mystères incompréhensibles. Mieux vaut désormais le croyant, fût-il le plus grand pécheur, que l'homme de bien s'il est incrédule, car « hors de l'Eglise, il n'y a pas de salut ». Mais il y a mieux. En vertu même de l'amour du prochain, comment le premier devoir de charité du chrétien ne serait-il pas d'assurer le salut éternel de son frère ? Si son salut est compromis par son obstination dans l'incrédulité ou l'hérésie, quoi de plus charitable que d'user de contrainte, soit pour empêcher la propagation du mal, soit pour sauver l'âme égarée en lui épargnant les tourments éternels de l'enfer au prix de ceux, combien passagers, de son corps, car l'apôtre a dit : « Nous désirons être délivrés des liens du corps, pour être avec Jésus-Christ » (*Ph.* 1, 23) et les *Proverbes* (23, 14) : « En le frappant de la verge, tu sauves sa vie du shéol. » Si votre frère s'obstine dans son endurcissement, ne convient-il pas de se souvenir du *Deutéronome* 13, 6-12, qui fait obligation d'extirper le mal en le mettant à mort. Comme le dit le Verbe dans l'Evangile de Jean : « Je suis le vrai cep... Vous êtes les sarments. Si quelqu'un ne demeure pas en moi, on le jette dehors comme le sarment et il se dessèche ; puis on les ramasse et on les jette au feu et ils brûlent » (*Jn* 15, 1, 6). C'est, dans la

Vulgate, ce *et ardet* qui justifia les bûchers de l'Inquisition. C'est en partant de ces textes scripturaires que saint Augustin fit appel au bras séculier contre les donatistes et que l'Eglise, qui ne verse le sang que par personne interposée, justifia la persécution des incroyants et le châtement des hérétiques, conformément à ce que statue Thomas d'Aquin : « L'hérésie est un péché par lequel on mérite, non seulement d'être séparé de l'Eglise par l'excommunication, mais encore exclu du monde par la mort... Si l'hérétique s'obstine dans son erreur, l'Eglise, désespérant de son salut, doit pourvoir au salut des autres hommes en le retranchant de son sein par l'excommunication ; pour le reste, elle l'abandonne au bras séculier afin de le retrancher de ce monde¹. » Telle est la doctrine que Bossuet, dans son *Discours sur l'unité de l'Eglise* devant l'Assemblée générale du Clergé français en 1681, commente magnifiquement :

« Qu'y a-t-il de plus beau que d'entendre un roi pieux, dans un concile (il s'agissait d'un roi d'Angleterre), dire au clergé assemblé : J'ai le glaive de Constantin à la main et vous avez celui de Pierre ; donnons-nous la main et joignons le glaive au glaive. Que ceux qui n'ont pas la foi assez vive pour craindre les coups de votre glaive spirituel tremblent à la vue du glaive royal. Ne craignez rien, saints évêques ; si les hommes sont assez rebelles pour ne pas croire à vos paroles, qui sont celles de Jésus-Christ, des châtements rigoureux leur en feront, malgré qu'ils en aient, sentir la force, et la puissance royale ne vous manquera jamais. »

Ayant hérité de la Synagogue son Dieu exclusif et jaloux, l'Eglise a lancé dans le monde deux mots, tout gonflés de larmes et de sang, dont l'Antiquité païenne avait ignoré la signification redoutable : *anathème*, *hérétique*.

1. *Sum. th.* II, 2, quest. II, art. 3 et 4.



Une autre conséquence de la justification par la foi fut le conflit séculaire de la science et de la théologie. Saint Paul avait proclamé : « La science enfle et la charité édifie », ce qui conduisit les Pères de l'Eglise à considérer la *libido sciendi* comme une forme de concupiscence condamnable, et faisait dire à l'empereur Julien : « Le *croyez-seulement*, c'est là toute votre sagesse. Votre lot, c'est l'ignorance et la rusticité. » Mais l'Eglise ne se contenta pas de se détourner de la science comme d'une vaine curiosité. Elle énonça le principe, issu de la mentalité rabbinique, qui, pendant quinze siècles, la mit en conflit avec l'esprit critique et scientifique : c'est le principe formulé par saint Augustin dans son *Commentaire sur la Genèse* : « Rien ne doit être accepté que sur l'autorité de l'Ecriture, car cette autorité est plus grande que la capacité de l'esprit humain : *major est quippe scripturae autoritas, quam humani ingenii capacitas*¹. »

Saint Augustin en donne un exemple : il déduit l'impossibilité des antipodes de ce que, au jour du jugement dernier, les hommes qui seraient de l'autre côté de la Terre ne pourraient voir le Seigneur descendre dans les airs. Avec sa physique « sacrée » impossible, sa cosmologie « apocalyptique » et son histoire « sainte », l'Eglise entra en lutte avec toutes les disciplines scientifiques. Elle ne toléra, au Moyen Age, qu'une science livresque, contenue tout entière : pour l'astronomie dans Ptolémée, pour les sciences naturelles dans Aristote, pour la médecine dans Galien. Toute recherche expérimentale qui s'en écartait était suspecte de magie, de « pacte illégitime avec le diable ». Une proposition pour être tenue pour vraie devait nécessairement être d'accord avec la lettre des Ecritures, la physique d'Aristote, tout en « sauvant les apparences ». Le système héliocentrique fut condamné en tant que « absurde et faux en philosophie et formellement hérétique ».

1. *De Genesi ad Lit.*, II, 5 (P. L. XXXIV, pp. 266-267).

que, comme étant formellement contraire à la Sainte Ecriture ». Pour lutter contre le protestantisme, l'Eglise romaine établit la censure ecclésiastique que Paolo Sarpi, l'historien du concile de Trente, définissait comme « le plus beau secret jamais découvert pour abêtir les hommes ¹ ». L'Eglise catholique fut la dernière à reconnaître la liberté de conscience que Grégoire XVI appelait « un délire » et qu'elle ne toléra au XIX^e siècle, faute de pouvoir la supprimer, qu'à titre d' « hypothèse ». Il a fallu attendre la dernière session de Vatican II, en novembre 1965, pour que le schéma sur la liberté de conscience soit finalement adopté en dépit des protestations du Saint-Office.

Telles furent les conséquences de la mentalité rabbinique qui, à vouloir déduire de la lettre des Ecritures tous les principes de la connaissance, toutes les normes de la conduite, justifia le jugement de Condorcet : « Le mépris des sciences humaines était un des premiers caractères du christianisme. Il avait à se venger des outrages de la philosophie : il craignait cet esprit d'examen et de doute, cette confiance en sa propre raison... Ainsi, le triomphe du christianisme fut le signal de l'entière décadence, et des sciences, et de la philosophie ². »

Heureusement, le sentiment chrétien, tel qu'il fut vécu dans l'âme des fidèles, ne se confond pas avec la doctrine chrétienne, telle qu'elle fut formulée par le magistère ecclésiastique. L'Eglise pastorale, celle qui ne pense qu'à se dévouer au service des hommes, ne se confond pas avec le juridisme de l'Eglise dogmatisante des théologiens et de la curie romaine, qui proclame orgueilleusement : *Roma locuta, causa audita*.

1. *Istoria del Concilio Tridentino*, II, 91.

2. *Esquisse des Tableaux du progrès de l'esprit humain*, dixième époque.

CHAPITRE XVI

L'ÉVANGILE ET L'ÉGLISE

LES dogmes que nous venons d'examiner ne figurent pas dans la foi primitive des disciples de Jésus, telle qu'on peut la saisir au travers des récits synoptiques. Jésus est un prédicateur populaire, qui a pris la relève de Jean-Baptiste et qui prêche comme lui l'imminence du règne de Dieu inaugurant une ère de justice et de paix sur Israël libéré. Il n'est question ni de naissance miraculeuse, ni d'incarnation du Verbe, ni de péché originel, ni d'union hypostatique de deux natures en Jésus-Christ, ni de trois personnes en un seul Dieu, ni de fondation de l'Eglise. Tous ces dogmes sont issus des retombées théologiques des citations bibliques, alléguées comme prophéties messianiques pour expliquer ce qui est apparu aux yeux des premiers disciples comme scandaleux, la passion et la mort de Jésus, ou inattendu, ses apparitions après sa mort. La croyance en sa résurrection fut le miracle de l'amour plus fort que la mort. Comme l'a écrit Renan : « Pour avoir été aimé à ce point, il faut avoir été divinement aimable. »

Le christianisme s'est imposé à l'Occident, non par ses dogmes, mais en dépit de ses dogmes, par sa morale, devenue en quelque sorte intemporelle, qui a proclamé l'égale dignité et la fraternité de tous les hommes, a apporté consolation et réconfort aux pauvres et aux déshérités, a tempéré l'orgueil des forts et des puissants, a proclamé la sublimité du sacrifice, a fondé quantité d'institutions charitables. S'il est vrai que la morale ne se soutient que par les héros, en hypostasiant dans

le Jésus mythisé de la légende le modèle des vertus exemplaires, elle a suscité dans les âmes ce besoin de se surpasser qui est le ressort de tout progrès spirituel, moral et social.

A regarder de près cette morale, on y distingue divers composants : des commandements généraux que l'on retrouve dans toutes les grandes religions parce qu'ils expriment les conditions mêmes de la vie sociale et des préceptes qui ne prennent sens que dans la perspective de l'imminence du règne de Dieu, soit qu'ils se réfèrent aux conditions requises pour être les bénéficiaires du Royaume, soit qu'ils se rapportent à un état passager d'attente qui invite l'individu à se libérer des soucis et des servitudes de la vie quotidienne. Chez les Synoptiques, le Royaume ne concerne que les Juifs ; Paul y convie tout le genre humain, ne faisant acception ni de sexe, ni de nationalité, ni de condition sociale.

La « Règle d'or » : « aimer son prochain comme soi-même », en quoi, avec l'amour de Dieu, se résume toute la Loi selon Jésus, est formulée dans le *Lévitique* : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (19, 18). On la retrouve chez Hillel, dont le petit-fils Gamaliel fut l'un des maîtres de saint Paul. A un païen qui lui demandait un résumé de sa religion en vue de se convertir au judaïsme, il répondit : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît, c'est toute la loi, le reste n'est qu'un commentaire. » Lorsque Jésus dit : « Ne jugez point pour que vous ne soyez pas jugé » (*Mt.* 7, 1), il rappelle le précepte du même Hillel : « Tu ne jugeras pas ton prochain sans te mettre à sa place. » Tout ce que Jésus déclare sur l'éminente dignité des pauvres, des simples, des pacifiques, des débonnaires, sur la dureté du cœur des riches, sur la fausse piété des hypocrites qui ne pratiquent pas ce qu'ils prêchent, se retrouve, à travers les prophètes, les psalmistes, les messianistes, dans l'admirable littérature biblique des *Ebionim*, les « pauvres » d'Israël. A ce titre, Joseph Klausener a raison : « Pourtant, avec Geiger et Graetz, nous pouvons affirmer, sans risque d'être taxé de subjectivisme et sans qu'on nous impute de faire l'apologie du judaïsme, que dans tout

l'Évangile il n'y a pas un seul précepte de morale qui n'ait son équivalent, soit dans l'Ancien Testament, dans les Apocryphes, soit dans la littérature midrachique et talmudique de l'époque de Jésus¹. » Dans le *Testament des douze Patriarches*, Voltaire retrouvait l'équivalent du Sermon sur la montagne. On y lit des passages comme celui-ci : « L'homme pauvre et sans envie, rendant grâce en tout au Seigneur, est plus riche que tous, car il n'éprouve pas de pénibles tiraillements comme les autres. Enlevez donc la haine de vos âmes et aimez-vous les uns les autres en droiture de cœur². »

On trouve chez Antigone de Soco, chez Jésus fils de Sirach, chez Hillel, dans le petit livre *Pirké Aboth* des formules comparables à celles-ci : « Aimez vos ennemis. Si vous n'aimez que ceux qui vous aiment, quel mérite avez-vous ? » (*Mt.* 5, 44, 46) ; « Ne jugez pas, si vous ne voulez pas être jugés. Pardonnez et on vous pardonnera » (*Lc* 6, 37) ; « Quiconque s'élèvera sera abaissé ; quiconque s'abaissera sera élevé » (*Mt.* 23, 18 ; *Lc* 14, 11). Toutefois, si le fond est commun, autre est la forme : tantôt familière et imagée, tantôt volontairement outrancière, elle possède chez Jésus une incomparable force de frappe : « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui l'autre. Si quelqu'un te fait un procès pour ta tunique, abandonne-lui ton manteau » (*Mt.* 5, 29 ; *Lc* 6, 29) ; « Si ton œil est pour toi une occasion de péché, arrache-le et jette-le loin de toi » (*Mt.* 5, 29 ; *Lc* 9, 47) ; « Comment peux-tu dire à ton frère : Mon frère, attends que j'enlève la paille qui est dans ton œil, toi qui ne vois pas la poutre qui est dans le tien » (*Lc* 7, 42). « Malheur à vous, scribes et pharisiens ! Vous payez la dîme de la menthe et du cumin, et vous négligez ce qui est le plus important dans la Loi : la justice, la miséricorde et la bonne foi. Conducteurs aveugles, qui arrêtez le moucheron dans votre filtre et qui avalez le cha-

1. Joseph KLAUSENER, *Jésus de Nazareth. Son temps, sa vie, sa doctrine*, Paris, 1933, p. 554.

2. *Testament de Gade*, 7.

meau » (Mt. 23, 23) ; « Là où est ton trésor, là aussi est ton cœur » (Mt. 6, 19-21) ; « Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon » (Mt. 6, 24 ; Lc 16, 13).

Une série de *logia* et de paraboles ont trait aux conditions requises pour être bénéficiaires du Royaume. Celui-ci n'est pas fait pour les puissants, les riches, les justes arrogants, les maîtres de ce monde. Il est fait pour les pauvres, les affligés, les délaissés, les miséricordieux, les assoiffés de justice, les cœurs purs, les pacifiques. Le Royaume ne réalisera pas une « Société de saints » qui exclut les pécheurs, comme celle des Esséniens. Jésus s'adresse aux brebis perdues d'Israël, aux enfants de Dieu égarés. Il appelle au grand banquet les publicains, les pécheurs, les exclus, les réprouvés, les gens des haies et des clôtures (Lc 14, 16-24). Dieu est le père qui ouvre la porte de sa maison au fils prodigue, le berger qui exulte à cause d'une brebis retrouvée, le débonnaire qui éprouve plus de joie pour un unique pécheur repenté que pour les quatre-vingt-dix-neuf justes. Il est le Dieu des déshérités et des désespérés. Dans le Royaume de Dieu, les derniers seront les premiers. Son attitude à l'égard des scribes, qui sont les théologiens d'Israël, et des pharisiens, qui sont de pieux légalistes, est tout à fait caractéristique : il leur reproche d'être les observateurs stricts de la Loi, mais de négliger ce qu'il y a de capital dans la Loi, la justice, la miséricorde, l'intégrité. Les scribes et les pharisiens ressemblent à des sépulcres blanchis, remplis à l'intérieur d'hypocrisie et de méchanceté. Ils descendent des meurtriers des prophètes. En vérité les publicains et les courtisanes entreranno avant eux dans le Royaume de Dieu.

Cette morale évangélique, qui peut être pratiquée dans tous les temps, fut vraiment vécue dans les premières communautés chrétiennes. L'Eglise est alors en majorité une Eglise de pauvres ; elle ne dispose pas du bras séculier pour frapper les hérétiques ; elle est militante et non encore triomphante. Recrutée au début en majeure partie parmi les esclaves, les artisans, les humbles, les gagne-petit, elle inaugure une société nouvelle où la fraternité active fait tomber les

cloisons étanches entre les sexes, les âges, les ethnies, les classes sociales ; où « ceux qui sont dans l'abondance et qui veulent donner donnent librement, chacun ce qu'il veut, pour assister les orphelins, les veuves, les malades, les pauvres, les prisonniers, bref tous ceux qui sont dans le besoin ¹ ». Tertullien joint à cette énumération les filles à marier sans dot, les serviteurs devenus vieux, les naufragés toujours nombreux dans les ports, les confesseurs de la foi condamnés aux mines, à la prison, au bannissement ². Les plus démunis sont souvent les plus charitables. Une chrétienne ensevelie dans les catacombes de Rome s'intitule : « Amie des pauvres et ouvrière. » Riches et nécessiteux, patriciens et esclaves, tous ont également une âme d'homme libre et participent à la joie commune de l'*Agapè* : « Entre nous, écrit Lactance, il n'existe ni esclave ni maître. Nous ne mettons pas de différence entre nous et nous nous appelons tous frères, parce que nous nous considérons tous égaux. Serviteurs et maîtres, grands et petits, sont égaux par leur modestie et la disposition de leur cœur qui les éloigne de toute vanité ³. » Cette fraternité n'est pas close. « Nous disons aux païens, vous êtes nos frères ⁴ » et cela en dépit des calomnies que ceux-ci font circuler au sujet des premiers.

L'*Épître à Barnabé* et la *Didachè* nous mettent en face de deux voies : l'une conduisant à la lumière et à la vie, l'autre aux ténèbres et à la mort. Au sujet de la première, les auteurs développent tout un code moral de la vie courante, inspiré des préceptes de Jésus, valable pour un chacun et pour tous les temps. Aux vertus quotidiennes, qui apparaissent parfois un peu négatives, patience, douceur, non-résistance au mal, s'ajoutent les vertus héroïques de la geste des martyrs, « cette épopée de l'amphithéâtre, qui durera deux cent cin-

1. Justin I, *Apol.* 67.

2. *Apol.* 39.

3. *Inst. div.*, 5, 16.

4. Justin, *Dial.*, 96, 2.

quante ans, d'où sortirent l'ennoblissement de la femme et la réhabilitation de l'esclave », écrit Renan¹. Le sang des martyrs est la semence des chrétiens. Il provoque maintes conversions. « Qui à ce spectacle ne se sent pas ébranlé ? » déclare Tertullien dans la conclusion de son *Apologétique*². A distance, Pascal s'en fera l'écho : « Je crois volontiers les histoires dont les témoins se font égorger. » Le martyr n'est pas un critère de vérité, mais il est un critère de sincérité et la suprême protestation de l'esprit contre tous les persécuteurs.

La force explosive de l'Évangile provint de ce que, dans le monde antique, le grand nombre était sacrifié à un petit nombre « *paucis humanum genus vivit* », déclare Lucain dans *La Pharsale*. Dans une société de plus en plus stéréotypée, la grande masse silencieuse, accablée de travail, mal logée et mal nourrie, menait une existence de souffrance sans espoir qu'expriment maintes épitaphes : *fui, non sum, non curo*. Le Christ qui, selon les cantiques liturgiques que l'on chantait en chœur, avait renoncé à sa forme de Dieu pour se faire esclave en vue du salut des plus méprisés, était une révélation bouleversante. Elle compensait l'iniquité de la vie terrestre par l'espérance d'une vie éternelle où tous les torts seraient redressés. Elle comblait le vide spirituel d'une époque que la fadeur des rhéteurs et le stoïcisme aristocratique des philosophes ne parvenaient pas à combler.

Cette morale disparut en partie avec l'Église constantinienne. Dès que l'Église put mettre à son service le bras séculier, la liberté de conscience qu'elle avait invoquée lorsqu'elle était persécutée, elle la refusa à tous ceux qui n'adhéraient pas aux dogmes qu'elle se mit à définir, sous le prétexte que seule la vérité — la sienne — a des droits. Alors commence ce que Jules Bidez a appelé « les vêpres siciliennes de la culture antique ». L'ère de l'intolérance et des persécutions

1. RENAN, *L'antéchrist*, p. 175.

2. *Apol.*, 50, 15.

religieuses s'inaugure et avec elles la fraternité et l'*Agapè* disparaissent.

*
**

A côté de cette morale quotidienne et exemplaire, il y a des « dits » de Jésus qui constituent ce que l'on peut appeler une morale d'attente. Puisque le Royaume va venir, il faut se libérer d'un tas de soucis inutiles comme celui de pourvoir à sa subsistance : « Ne vous inquiétez pas pour votre vie de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous le vêtirez » (*Lc 12, 22*) ; « Voyez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent, et votre Père céleste les nourrit. Ne valez-vous plus qu'eux ? Voyez les lys des champs comme ils poussent : ils ne peinent ni ne filent... Ne vous inquiétez pas du lendemain : demain s'inquiétera de lui-même. A chaque jour suffit sa peine » (*Mt. 6, 25, 26, 28, 34*). « Ce sont là toutes choses dont les gentils sont en quête », mais « Sois sans crainte, petit troupeau, car il a plu à votre Père de vous donner le Royaume » (*Lc 12, 32*), dont la venue est imminente. « Aussi bien cherchez le Royaume, le reste vous sera donné par surcroît » (*12, 31*).

En l'espèce, la providence du Père céleste s'exerce par les saintes femmes qui aident Jésus et ses disciples de leurs biens. Pareillement, il convient de se libérer de toute contrainte familiale : « En vérité, je vous le dis, nul n'aura quitté maison, femme, frères, parents ou enfants, à cause du Royaume de Dieu, qui ne reçoive bien davantage dans le temps présent et dans le temps à venir la vie éternelle » (*Lc 18, 29-30*). Surtout, il n'est pas expédient de se marier, car heureux sont ceux « qui se sont fait eunuques volontaires en vue du Royaume de Dieu » (*Mt. 19, 12*). Il convient de se débarrasser de tous ses biens en les distribuant aux pauvres, « car il est plus facile à un chameau de passer par le pertuis d'une aiguille qu'à un riche de pénétrer dans le Royaume des cieux » (*Mt. 19, 12*). Il faut se hâter de régler ses litiges à l'amiable avec son frère sans avoir recours aux tribunaux. Il faut demeurer

rer disponible pour le grand Jour qui arrivera à l'improviste comme un voleur.

Cette morale d'attente, on la retrouve chez les Montanistes qui croyaient qu'à tout moment la Jérusalem céleste, entrevue par les extatiques dans le ciel de Phrygie, allaient descendre du Ciel sur la Terre. De soucis quotidiens nul ne devait avoir cure : « Qu'ont à démêler les soucis de nourrissons avec le Jugement dernier », écrit Tertullien devenu montaniste¹. Les femmes quittaient leur maris, comme si la fin de l'humanité avait sonné. En Syrie, un prophète « persuada à beaucoup de frères de partir pour le désert avec femmes et enfants à la rencontre du Christ² ». On retrouve aujourd'hui encore chez les Adventistes, chez les Témoins de Jéhovah, l'idée qu'il faut se tenir prêt pour le Jugement dernier imminent.

Il est bien évident qu'une telle éthique d'attente, si on la pratiquait à la lettre, rendrait impossible toute société durable. La parabole du riche et de Lazare où le riche, qui ne fait aucun mal, est voué à la géhenne uniquement parce qu'il est riche et Lazare admis « dans le sein d'Abraham » uniquement parce que, étant pauvre, il n'a pas reçu son contentement ici-bas, le renoncement à tous les biens, l'imprévoyance du lendemain parce que le Père céleste pourvoit à tout, la suppression des tribunaux, la non-résistance au mal, la rupture des liens familiaux, la simplesse d'esprit condamneraient une société à la misère, à la famine, à l'anarchie et finalement à la révolte. L'impossibilité de vivre suivant les préceptes de l'Évangile a été si vivement ressentie que l'Eglise, devenue triomphante, instaura spontanément, en marge de la vie séculière, la vie monastique, où l'on pouvait cultiver les vertus évangéliques, soit sous la forme stérilisante des anachorètes, des ermites, des cénobites des déserts d'Égypte et de Syrie, soit sous la forme des monachismes occidentaux, où le travail fit partie de l'*Opus Dei*. Dans la paix des couvents, à l'ombre du cloître, à l'abri

1. *De Monogamia*, 16.

2. HIPPOLYTE, *In Dan.*, 3, 18.

des agitations du monde, on put mettre en pratique l'*Imitation de Jésus-Christ*.

Hors des monastères, les préceptes évangéliques, à vouloir être pratiqués à la lettre, deviennent vite un ferment de révolution que condamnera l'Eglise engagée dans le temporel. Les grands mouvements populaires du Moyen Age, les Paturins, les Cathares, les Pauvres de Lyon, Arnauld de Brescia, se réclament de l'Evangile. La guerre des paysans en Allemagne (1524-1526) trouva dans l'Evangile la garantie divine d'une utopie où la propriété privée serait abolie, les fortunes partagées, où les pauvres hériteraient de la terre. Thomas Münzer fut un théoricien de cette révolte : « Toutes choses sont en commun et devraient être distribuées selon la nécessité du moment, en conformité avec les besoins de tous. » Les anabaptistes prirent la relève des paysans. En Appenzell, en Suisse, douze cents hommes et femmes, prenant à la lettre les paroles du Christ : « Ne vous préoccupez pas de ce que vous mangerez », attendirent patiemment que Dieu vînt les nourrir. Le communisme s'installa à Münster dans l'espoir de réaliser la Nouvelle Jérusalem prédite par l'Apocalypse. Un comité de salut public s'installa dont les membres s'intitulaient « les Anciens des douze tribus d'Israël » et Jean de Leyde devint « roi d'Israël ». Pendant la Révolution française, les Jacobins appelaient Jésus « le bon sans-culotte » et, lors de la révolution d'Octobre, les bolchevistes le dénommèrent « le grand communiste ».

Indubitablement les Evangiles pris à la lettre, en proclamant que, dans le Royaume, les premiers seront les derniers, comportent une subversion sociale et un communisme latent. La première communauté de Jérusalem, qui est une communauté d'attente, l'interprète ainsi, « en mettant toutes choses en commun ». Mais, la Parousie ne venant pas et l'Eglise s'installant à sa place, il fallut composer avec le siècle.

Entre Dieu et les fidèles, l'Eglise s'interposa.

Dès qu'elle eut rompu avec la Synagogue, l'Eglise, soucieuse de se faire reconnaître par les Romains comme *religio licita*,

arguant qu'elle était le « verus Israël » à la place des Juifs déboutés de la Promesse, prêche la soumission aux autorités établies, car « tout pouvoir vient de Dieu » et « celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu » (Rm. 13, 1-2). De même, « chacun doit demeurer dans la condition où l'a trouvé l'appel de Dieu » (I Cor. 7, 20). C'est le conformisme politique et social qui justifiera l'alliance du « trône et de l'autel ».

Du contraste entre l'Évangile et l'Eglise résulte l'opposition des conséquences politiques et sociales qu'on en tire. « Si le christianisme, écrit M. Tresmontant, est accusé par les révolutionnaires d'être une puissance essentiellement réactionnaire, l'opium du peuple, une arme entre les mains des classes et des castes privilégiées, des maîtres et des dominateurs, il est accusé par d'autres d'être l'expression et la révolte des classes inférieures, des castes opprimées, des *tchandala*, et du ressentiment des esclaves contre les maîtres¹. » Or, ces deux attitudes antagonistes s'expliquent fort bien. L'Évangile est virtuellement révolutionnaire, l'Eglise est intrinsèquement conservatrice. Quand on dit que l'Eglise tourne à gauche, c'est qu'elle revient à l'Évangile. Tous ceux qui accueillent la plainte des pauvres, la revendication obstinée de ceux qui ont faim de justice ; qui, réformateurs ou utopistes, rêvent d'une société d'égaux ou, tout au moins, d'une société s'efforçant d'éliminer les trop criantes disparités entre les classes et entre les peuples, se réclament de l'Évangile : ils s'appellent Lamennais, l'auteur des *Paroles d'un croyant* ou Dom Hilder Camara, l'auteur de *la Révolution dans la paix*. Tous ceux qui redoutent la subversion sociale et rejettent dans l'autre monde la réparation des torts subis en cette vie, se réfèrent à l'Eglise : c'est de Maistre proclamant, dans *Les Soirées de Saint-Petersbourg*, « l'Évangile hors de l'Eglise est un poison » ; c'est le cardinal Danié-

1. Claude TRESMONTANT, *Les Problèmes de l'athéisme*, Paris, 1972, p. 349. Les *tchandalas* sont les hors-castes dans l'Inde.

lou écrivant : « Si nous séparons l'Eglise de l'Evangile, celui-ci devient fou¹. »

L'Eglise est bi-fronce : jamais elle n'est parvenue à surmonter la contradiction intime qui entretient en son sein une perpétuelle équivoque.

1. *Le Figaro*, 8 nov. 1971.

CHAPITRE XVII

L'ÉGLISE DOGMATIQUE ET L'ÉGLISE PASTORALE VATICAN II ET LE DILEMME DU TEMPS PRÉSENT

DANS son ouvrage *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), Troeltsch établit une distinction devenue classique entre l'Eglise, la secte et la mystique. L'Eglise est une organisation hiérarchique, culturelle, dogmatique, sacramentaire, disciplinaire qui a mis fin à tout « pneumatisme », à tout prophétisme, le jour où, en fixant le Canon des Saintes Ecritures, elle a déclaré close l'ère de la révélation. La secte vise à la réalisation du Royaume de Dieu ici-bas sous la forme d'une société de saints. La mystique repose sur une participation charismatique à la vie de Dieu. « Aucune organisation ecclésiale, écrit Troeltsch, n'a pu assurer sa stabilité et son expansion grâce à sa seule force morale, mais toutes ont dû avoir recours à l'aide du pouvoir temporel, ... à l'aide de l'Etat. » L'Eglise est à la fois spirituelle et temporelle. Cela étant, « la forme véritable et logique du type église est le catholicisme romain qui a en grande mesure sacrifié l'intériorité, le caractère personnel et mouvant de la religion à des facteurs objectifs, tels le dogme, le sacrement, la hiérarchie, la papauté, l'infaillibilité, ne laissant comme issue aux aspirations de la secte et de la mystique que les Ordres religieux et les dévotions ». Rien n'est plus étranger aux idées de Jésus pour qui l'esprit souffle où il veut.

L'Eglise, engagée dans le siècle, en a subi les contraintes et les vicissitudes. L'Eglise judéo-chrétienne de Jérusalem n'est pas celle des Eglises pauliniennes de la gentilité. L'Eglise des

apologistes et des martyrs, qui revendique la liberté de conscience contre la raison d'Etat, n'est pas l'Eglise constantinienne qui refuse la même liberté sous prétexte que la vérité, la sienne, seule a des droits. L'Eglise des Papes de la Renaissance n'est pas celle de la Contre-Réforme. L'Eglise de *Quanta Cura*, du *Syllabus*, qui proclame que la liberté de conscience est « un délire » et qui jette l'anathème contre tous les principes de la société moderne, n'est pas celle de Vatican II qui veut s'ouvrir au monde et se réconcilier avec les droits de l'homme, la science et le progrès.

Néanmoins à travers ses multiples métamorphoses pour se vouloir « toute à tous » en s'adaptant aux régimes politiques les plus divers, aux civilisations les plus variées, l'Eglise demeure irréformable en sa doctrine. C'est un *inconcussum quid*¹. Les dogmes qu'elle promulgue, les règles de conduite qu'elle édicte ne font, selon elle, qu'expliciter « le donné révélé », dont le dépôt lui a été confié par les apôtres. Si on prétend la juger et conjoncturer son avenir, c'est sous un double point de vue qu'il convient de l'envisager : son aspect dogmatique et son action pastorale.



Sous le premier aspect, l'Eglise définit les normes de la foi, en proférant des interdits, en fulminant des anathèmes. Après avoir proclamé que tous les hommes, issus du même couple originel, sont également fils de Dieu et réhabilités par les mérites de la mort salutaire du Christ, elle introduit dans la société une ségrégation plus impitoyable qu'une ségrégation ra-

1. Au cours de son audience du mercredi 19 janvier 1972, le pape Paul VI a tenu à mettre en garde les fidèles contre les tentatives en vue d'adapter la foi aux thèses philosophiques et scientifiques modernes qui menacent de « ruiner totalement l'approche chrétienne de la vie et de l'histoire ». A ceux qui demandent d'accommoder la foi à la mentalité de notre époque, « L'Eglise répond avec les Apôtres : *non possumus* ».

cial : celle des croyants d'une part, et, d'autre part, celle des juifs, des infidèles, des schismatiques, des hérétiques, des incrédules. Le judaïsme est la seule religion tolérée, comme témoin de la religion chrétienne, mais à condition d'être maintenue dans une situation humiliée. Les infidèles doivent être convertis par persuasion, intérêt ou violence, en vertu du *Compelle intrare*. Les hérétiques doivent être retranchés de la communauté des fidèles par l'excommunication et de la société des vivants par la mort confiée au bras séculier. La condition humiliée des juifs engendra le ghetto, les pogromes, les expulsions en masse, les conversions forcées, la solution finale. La conversion des infidèles se fit par le fer et le feu au cri de « Dieu le veut ». L'excommunication des hérétiques alluma les bûchers de l'Inquisition. Les persécutions des chrétiens par les chrétiens, les querelles des sectes, les guerres de religion déversèrent sur le monde une violence idéologique que le monde antique n'avait pas connue. Les papes les plus dépravés furent souvent au point de vue de la doctrine les plus rigoristes : Alexandre VI Borgia fut implacable et impeccable sur le plan des dogmes, lui, dont Machiavel disait qu'il fut porté parmi le chœur des âmes bienheureuses par ses trois servantes les plus fidèles : la Cruauté, la Simonie et la Luxure.

Sous son second aspect, l'Eglise exerce un ministère de charité. Elle est la consolatrice des affligés. Elle ouvre ses bras miséricordieux aux plus déshérités. Elle ne supprime pas l'esclavage dans l'Antiquité, mais elle le rend à terme moralement impossible. Elle dit aux maîtres : « Respectez vos esclaves, car ils ont dans les cieux le même maître que vous. » Elle apprend aux esclaves « comment ils peuvent, par la religion, acquérir une âme d'homme libre ». Au Moyen Age, elle les rachète aux infidèles et crée l'œuvre de Notre-Dame de la Merci. Elle prodigue aux plus misérables une espérance, aux plus méprisés une dignité, aux plus coupables un pardon. Elle secourt la veuve et l'orphelin, assiste le vieillard et l'infirme. Elle assume presque toutes les charges de l'assistance publique, jusqu'à ce que l'Etat laïque les prennent à son compte. Au

Moyen Age, en dehors des monastères qui font presque tous fonction d'hospices, chaque ville a son Hôtel-Dieu. Aux siècles de détresse, elle a bercé l'âme dolente des foules par les douces séquences de son latin mystique : le *Stabat Mater*, le *Pange lingua*.

Comparons ces deux aspects. Tout ce que l'on reproche à l'Eglise concerne son dogmatisme, tout ce que l'on loue en elle a trait à son activité pastorale. La question de savoir si Dieu est un ou trine, si le Christ est homoousios ou homoiousios au Père, a engendré des luttes inexpiables qui faisaient dire à Ammien Marcellin : « Les bêtes sauvages ne sont pas plus ennemies des hommes que les chrétiens ne le sont les uns des autres. » Les nicéens et les ariens se sont battus interminablement pour un *iota*. La question de savoir si le Christ est présent dans l'eucharistie sous les espèces sensibles du pain et du vin par transsubstantiation ou par consubstantiation a amené les catholiques et les protestants à se trincer avec une férocité inimaginable.

Avec le dogme a commencé la persécution qui s'est souvent recouverte du manteau de la charité chrétienne, comme chez saint Paul qui livre un individu « à Satan pour la mort de la chair, afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur » (I Cor. 5, 5). C'est la justification qui donnera bonne conscience aux inquisiteurs qui présidèrent aux autodafés de Philippe II : on brûla les corps pour sauver les âmes. Les controverses dogmatiques n'ont engendré que de la haine : elles n'ont pas provoqué un seul acte de charité. La croyance au péché originel, la crainte de n'être pas au nombre des élus ont engendré l'obsession du péché, l'angoisse de la perdition : elles ont conduit à l'*acida morosa* des couvents, à d'étranges névroses, à des stérilisantes déréllections allant jusqu'au vertige de la damnation. Elles n'ont pas procuré la paix des âmes, l'allégresse des cœurs purs, la confiance dans le Père céleste que prêchait Jésus. Tout ce dont on crédite l'Eglise est dû à son caractère pastoral, tout ce que l'on condamne en elle provient de son caractère dogmatique. L'Eglise dogmatique a produit d'intolé-

rables fanatismes ; l'Eglise pastorale a suscité d'admirables dévouements. L'une a dressé contre le ciel le gibet de Montségur, l'autre a lancé vers le ciel les flèches des cathédrales. L'une a donné Torquemada, l'autre a donné Monsieur Vincent.

Au cours de la discussion du schéma sur l'athéisme, lors de la IV^e session de Vatican II, d'éminents prélats ont déclaré que, si l'athéisme se diffusait de plus en plus, la faute pourrait bien en revenir aux théologiens qui présentent une idée de Dieu que la conscience morale et la droite raison ne peuvent plus avaliser. Que penserait-on d'un père qui dirait à ses enfants : « Je vous ai mis au monde pour que vous me glorifiiez » ; qui leur prêcherait le pardon entre eux des offenses, mais ne le pratiquerait pas à leur égard ; qui châtierait la faute de l'un d'eux dans toute sa descendance ; qui sacrifierait son propre fils à son amour-propre blessé pour compenser l'offense que lui aurait faite quelqu'un qui n'était pas de sa caste ? L'image de Dieu qu'impose la théologie catholique est une injure permanente à l'idée même de la divinité. Elle oblige à louer en Dieu tout ce que l'on réprouve chez les hommes : la colère, la vindicte, l'amour-propre, l'injustice, l'intolérance, l'arbitraire. « Si Dieu peut faire justement ce qu'un homme ne pourrait faire sans être injuste », selon saint Augustin ; si la justice de Dieu « est à ce point différente de la justice humaine qu'elle demeure inintelligible à nos sens et à notre raison », selon Bossuet, pourquoi devrait-on l'adorer ?



En ouvrant Vatican II, le 11 octobre 1962, Jean XXIII a stigmatisé « ces Prophètes de malheur qui annoncent toujours des catastrophes, presque l'imminence de la fin du monde » et « qui se comportent comme s'ils n'avaient rien appris de l'histoire, pourtant maîtresse de vie ». Il a déclaré : « L'Eglise s'est toujours opposée aux erreurs, mais elle préfère maintenant faire usage de miséricorde que de sévérité. » Elle veut éviter de porter des « condamnations ». Elle renonce aux ana-

thèmes. Elle ne veut plus s'imposer, mais seulement se proposer. Elle veut se proposer en s'adaptant à la mentalité moderne : « Autre, déclare Jean XXIII, est la substance de la doctrine antique déposée dans le dépôt de la foi, autre la formulation dont on la revêt. »

L'histoire, maîtresse de vie, nous enseigne que les religions se transforment à mesure que les esprits deviennent mieux informés et les consciences plus exigeantes. Les hommes ont toujours imaginé les dieux à leur image. Ceux-ci sont devenus moins foncièrement jaloux, exigeants et cruels à mesure que les sociétés se civilisaient et que les mœurs s'adoucissaient. Les anthropomorphismes de la Bible hébraïque, qui prêtent à Yahvé toutes les passions humaines, eussent paru intolérables à des esprits formés à l'hellénisme : la traduction des *Septante* atténue les expressions trop choquantes, et Philon le juif a recours à l'exégèse allégorique pour exposer les prescriptions mosaïques et le comportement peu édifiant des patriarches, des juges et des rois. Les philosophes grecs ont fait de même avec la religion des Olympiens : il y eut des poèmes homériques une exégèse platonicienne, une exégèse stoïcienne, une exégèse néo-platonicienne¹.

L'exégèse allégorique apparaît déjà dans les Évangiles. Le royaume de Dieu, consistant dans la délivrance d'Israël, devient chez Matthieu « le royaume des cieux », et Jean en fait un état d'âme déjà réalisé : il résulte d'une conversion de l'homme intérieur qui le transforme en homme nouveau. Les pauvres de Luc dans les Béatitudes deviennent les pauvres en esprit de Matthieu. L'attente de la seconde Parousie, vainement attendue, est remplacée par l'Eglise assimilée au corps mystique du Christ. A la résurrection des corps à la fin des temps le jour du jugement dernier dans l'étroite vallée de Josaphat, qui seule a un fondement scripturaire et correspond à l'anthropologie des anciens Hébreux, s'est substituée dans l'esprit des croyants la conception platonicienne de l'immortalité de

1. Voir : Jean PÉPIN, *Mythe et Allégorie*, Paris, 1958.

l'âme qui reçoit son dû, récompense ou châtiment, tout de suite après la mort.

L'Eglise n'échappera pas à la loi de la vie qui veut que tout s'adapte et évolue, ou elle s'éteindra peu à peu faute de recrutement et de fidèles. Si elle veut survivre, la diffusion des connaissances la forcera à réinterpréter son contenu doctrinal. Le péché originel pourrait symboliser les instincts d'agression, condition de survie et de sélection dans la jungle primitive, qui, bien qu'ils ne soient aujourd'hui que nocifs dans les sociétés policées, ne se sont pas encore éliminés de notre patrimoine héréditaire, de même que les organes rudimentaires, autrefois utiles, sont des survivances périmées. La mort « viciaire » de Jésus pourrait symboliser les vertus exemplaires du sacrifice qui conduisent à donner sa vie pour en sauver d'autres ou pour défendre les valeurs imprescriptibles qui seules donnent une signification à l'existence. Les théologiens parlent sans cesse de transcendance : le terme est excellent, s'il traduit l'état d'insatisfaction, le besoin de se surpasser qui est le ressort de tout progrès et conduit à des émergences successives. Déjà les nouveaux catéchismes passent sous silence les peines infernales, les démons, les miracles, au grand scandale des intégristes qui les déclarent « irrecevables ». « Qui parle de l'enfer aujourd'hui ? On n'aime pas cela et l'on n'en parle pas », constate avec amertume Paul VI qui revient sur l'*aggiornamento* de son prédécesseur¹. On n'en parle pas, parce qu'aucune personne sensée ne peut croire aux flammes éternelles de la géhenne et qu'un châtiment, sans possibilité d'amendement et de rémission, heurte le sens moral. Personne de sensé ne peut croire à l'Ascension corporelle de Jésus au ciel et à l'Assomption de la Vierge, dignes tout au plus de figurer à titre de dogmes iconographiques : leur corps eût été détruit par les rayonnements cosmiques et il est impossible d'attribuer au ciel un caractère topographique. En dehors d'une exégèse allégorique, il n'y a pas de crédibilité possible.

1. Au cours de l'audience hebdomadaire du 4 décembre 1968.

L'Eglise romaine se trouve aujourd'hui confrontée avec le dilemme suivant : maintenir intégralement l'interprétation traditionnelle de sa dogmatique ce qui est la voie de la plus grande facilité et courir le risque de voir son recrutement tarir, ses fidèles sombrer dans l'indifférentisme ou se détourner d'elle faute de pouvoir concilier la lettre de ses dogmes avec les exigences de la conscience contemporaine, les impératifs de la société actuelle, les découvertes scientifiques qui vident certains dogmes de tout contenu plausible ; ou tenter sérieusement un *aggiornamento*, au risque de scandaliser les intégristes, en réinterprétant sa dogmatique d'une façon acceptable pour des esprits modernes. Or, précisément, en recourant aux « genres littéraires » les exégètes peuvent allégoriquement réinterpréter les Ecritures. Alors seulement se souvenant du mot de Renan : « L'homme est si médiocre qu'il lui faut des illusions pour accomplir ce qu'il devrait faire par simple amour de bien », l'Eglise pourra continuer à exercer un ministère de réconfort, de charité, de dévouement, en cessant de mettre les hommes orgueilleusement à son service sous prétexte de les mettre au service de Dieu, mais en se mettant au service des hommes, le reste étant donné par surcroît.

APPENDICES

APPENDICE A

COMMENT LES CONTRADICTIONS DES ÉCRITS NÉO-TESTAMENTAIRES POSENT LE PROBLÈME DE LEUR FORMATION

Pour un lecteur non prévenu, qui lit les livres du Nouveau Testament comme ceux de n'importe quel auteur profane de l'Antiquité, les textes qui les composent apparaissent comme un tissu d'invéraisemblances, d'incohérences et de contradictions. On a dressé, avec grand soin, des synopses des concordances des évangiles, à l'aide d'un savant découpage et de déplacement de versets. On n'a jamais dressé une synopsé de leurs discordances. Or, relever ces discordances, en y joignant celles des autres livres néo-testamentaires, serait indispensable pour tester le degré de créance que l'on doit accorder à ces livres, dans la mesure où ils prétendent avoir valeur de témoignages historiques¹.

I. — *Désaccord sur la chronologie et le lieu de naissance de Jésus.*

Les Évangélistes ne sont d'accord ni sur la date de la naissance de Jésus, ni sur la durée de son ministère, ni sur la date de sa mort. Un moine scythe, Dionysius Exiguus, ayant pris à la lettre la date de Luc (3, 1) : « l'an quinze du principat de Tibère » et celle du début de la vie publique de Jésus : « Jésus, lors de ses débuts, avait environ trente ans », fixa logiquement la naissance de Jésus en l'année 754 de Rome, qui devint l'an 1 de notre ère. Or, si l'on en croit Matthieu (2, 1), Jésus naquit à Bethléem de Judée au temps du roi Hérode, qui ne peut être qu'Hérode le Grand. Celui-ci mourut en — 4, ce qui reculerait la naissance de Jésus à — 6, ou même — 8 selon les auteurs de la Bible de Jérusalem. Mais, si l'on en croit Luc (2, 1-2), Joseph monta avec Marie enceinte de Nazareth à

1. Tout cet appendice doit beaucoup au livre de Georges ORY, *Le Christ et Jésus*, Paris, 1968.

Bethléem à l'occasion du recensement de Quirinus, qui ne fut nommé légat en Syrie qu'à partir de + 6. L'écart entre les deux dates est donc de douze à quatorze ans. Ainsi, le Jésus de l'évangile selon Matthieu aurait déjà quatorze ans, lorsque naît à Bethléem dans les mêmes conditions le Jésus de l'évangile selon Luc ; et, si l'on se réfère à Irénée auditeur en son jeune âge de Polycarpe, il serait né en 16 ou en 17 avant l'ère chrétienne, car « il avait plus de cinquante ans lorsqu'il enseignait » et « il est mort aux environs de la cinquantaine et touchant à la vieillesse ».

Selon l'Evangile de Marc, la vie publique de Jésus aurait duré un peu plus d'un an ; selon le quatrième évangile, trois ans et sept mois. Jésus commence son ministère à trente ans selon les Synoptiques, à cinquante ans suivant Jean (*Jn* 8, 56-57), ce qui le ferait naître plus de vingt ans avant l'ère chrétienne, ou mourir sous Claude comme le soutenait Irénée.

A en croire les évangélistes, sauf Marc qui ne se prononce pas, Jésus serait né à Bethléem, ville de naissance de David. Ses parents qui habitaient Nazareth se seraient rendus à Bethléem pour s'y faire recenser, parce que Joseph était de descendance davidique. Cette explication est irrecevable pour diverses raisons. Le recensement de Quirinus eut lieu après la réduction de la Judée en province romaine, si bien que Jésus aurait eu de douze à quatorze ans. Le recensement de Quirinus ne concernait que la Judée et les parents de Jésus, qui habitaient la Galilée, n'avaient pas à s'y faire recenser. Les disciples de Jésus, la foule qui l'entoure, les pharisiens le tiennent pour natif de Nazareth. En réponse à Philippe qui lui dit avoir trouvé celui dont il est parlé dans les prophéties, « Jésus, fils de Joseph, de Nazareth », Nathanaël répond : « De Nazareth peut-il sortir quelque chose de bon ! » (*Jn* 1, 45-46). Dans la foule, plusieurs objectent : « Le Christ peut-il venir de Galilée ? L'Écriture ne dit-elle pas que c'est de la descendance de David et du bourg de Bethléem que le Christ doit venir ? » (*Jn* 2, 41-42). Même attitude chez les pharisiens (2, 52). Enfin, Pierre dans ses discours, selon les *Actes*, appelle Jésus « le Nazaréen » (*Ac.* 2, 12 ; 4, 10). On peut conjecturer qu'on a fait naître Jésus à Bethléem simplement pour lui fabriquer une descendance davidique. Le comble est que Jésus lui-même récuse cette descendance, en se référant au *Ps.* 110, 1, où David l'appelle Seigneur : « Comment alors peut-il être son fils ? » (*Mt.* 23, 41-46 ; *Mc* 12, 35-37 ; *Lc* 20, 41-44). Néanmoins Paul, dans l'*Épître aux Romains*, réitère la descendance davidique de Jésus selon la chair, κατὰ σάρκα (*Rm.* 1, 3).

II. — *Incompatibilité entre la naissance miraculeuse de Jésus et sa descendance davidique.*

L'évangile de Marc, antérieur aux deux autres Synoptiques et premier en date, ignore la naissance miraculeuse. Celle-ci figure dans ce qui semble bien être un prologue de l'Evangile de Matthieu ajouté après coup. Tel est sûrement le cas pour l'évangile de Luc qui commence, de toute évidence, au verset 3, 1 : « L'an quinze du principat de Tibère... »

Matthieu et Luc font descendre Jésus, à l'aide de deux généalogies contradictoires, de David par Joseph, ce qui revient à prêter à ce dernier un rôle de géniteur. Marie met au monde son fils « premier-né » (*Lc* 2, 7), ce qui laisse supposer qu'elle en a eu d'autres. Effectivement, les trois Synoptiques parlent nommément de ses quatre frères (et non cousins) Jacques, José, Jude, Simon et de ses sœurs (*Mc* 6, 3 ; *Mt.* 13, 53-58 ; *Lc* 4, 16-30). Ses frères, selon Jean, qui « ne croyaient pas en lui », l'engagent à passer en Judée, où il trouvera la mort (*Jn* 7, 3-5). Sa famille veut se saisir de lui en déclarant qu'« il a perdu le sens » (*Mc* 3, 21). Une réponse de Jésus montre le peu d'estime en laquelle il tient les siens : « Qui est ma mère ? et mes frères ?... Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère » (*Mt.* 12, 45-50 ; *Mc* 31, 35 ; *Lc* 8, 19-21). A l'occasion de la fête de Pâques, Jésus, âgé de douze ans, reste à Jérusalem à l'insu de ses parents ; ceux-ci, au bout de trois jours de recherche, le trouvent dans le Temple parmi les docteurs. Sa mère lui adresse une affectueuse réprimande : « Mon enfant, pourquoi nous as-tu fait cela ? Vois, ton père et moi nous te cherchions angoissés. » Jésus répond : « Et pourquoi me cherchez-vous ? Ne saviez-vous pas que je me dois aux affaires de mon Père ? » L'évangéliste ajoute : « Mais eux ne comprirent pas la parole qu'il venait de leur adresser » (*Lc* 3, 46-50). Cette réflexion exclut la conception virginale de Jésus. Les *Actes* ignorent la naissance miraculeuse. Il en est de même de Paul, dans celles de ses *Epîtres* considérées comme authentiques : dans *1 Cor.* 9, 5, il parle des « frères du Seigneur » ; dans l'*Epître aux Romains*, il parle de Jésus « issu de la lignée de David selon la chair » et « des patriarches de qui le Christ est issu selon la chair » (*Rm.* 1, 3 ; 9, 5). « Jacques, le frère du Seigneur » est connu de Flavius Josèphe et préside l'Eglise hiérosolymitaine après la mort de Jésus. Les récits de l'annonciation, de la visitation, de la naissance miraculeuse sont des adjonctions tardives, incompatibles avec l'hostilité de la famille de Jésus et l'indifférence avec laquelle celui-ci la paie de retour.

III. — *Jésus est un homme ; Jésus est un être divin.*

Jésus est représenté comme un homme ordinaire, fils de Joseph (Lc 4, 22 ; Jn 6, 42), charpentier bien connu (Mt. 13, 55), ainsi que le sont sa mère, ses sœurs et ses frères, de ses concitoyens. C'est un homme rempli de l'esprit de Dieu et adopté par Dieu, soit au moment de son baptême dans le Jourdain (Mt. 3, 17 ; Mc 1, 11 ; Lc 3, 22), soit après sa résurrection, au moment de son élévation à la droite de Dieu. C'est ce qu'affirme Pierre dans son premier discours aux Israéliens : « Cet homme qui avait été livré selon le dessein bien arrêté et la prescience de Dieu, vous l'avez pris et fait mourir en le clouant sur la croix, par la main des impies ; mais Dieu l'a ressuscité... Dieu l'a ressuscité ce Jésus, nous en sommes tous témoins. Et, maintenant, exalté à la droite de Dieu... Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous avez crucifié » (Ac. 2, 23, 24, 32, 33, 36).

Au contraire, Jésus est représenté par Jean comme un être divin, qui est descendu du Ciel pour accomplir la volonté de Celui qui l'a envoyé (Jn 6, 38). Cet être divin est issu directement du Père (Jn 16, 28) : « Ni sang, ni vouloir de chair, ni volonté d'homme, mais Dieu l'a engendré » (Jn 1, 13). A ce titre, il est Fils unique de Dieu, non par adoption, mais par filiation.

IV. — *Le Fils de Dieu est égal au Père ; le Fils de Dieu est inférieur au Père.*

Mais quels sont les rapports de dépendance entre le Père et le Fils ? Jean proclame l'égalité du Père et du Fils : « Le Père et moi, nous sommes un » (Jn 10, 30) ; « Le Père est en moi et moi dans le Père » (10, 38). Il va même, en tant que Verbe, à s'identifier avec Dieu (Jn 1, 1). Contradictoirement, Jésus affirme : « Le Père est plus grand que moi » (Jn 14, 28). Le Fils, en effet, est subordonné à son Père, car il ne fait rien par lui-même (Jn 8, 17) ; il ne dit et ne laisse entendre que ce que le Père lui a prescrit (Jn 12, 49) ; il agit « comme le Père le lui a ordonné » (14, 31). C'est le Père qui le glorifie (17, 1).

V. — *Désaccord sur le contenu de la Bonne Nouvelle.*

Jésus, après Jean-Baptiste, annonce la Bonne Nouvelle. Or, la Bonne Nouvelle est conçue très différemment. Pour le populaire et les disciples de Jésus, c'est « la délivrance d'Israël » grâce à un roi

victorieux. De même que Cyrus, l'Oint de Jahvé, a délivré les Juifs exilés en Babylonie du joug des Assyriens, de même que les Macchabées ont délivré Israël du joug des Séleucides, de même on attend un roi victorieux qui délivrera le peuple élu du joug détesté des Romains et s'installera sur le trône de David. Pour Jean-Baptiste, c'est l'annonce de la venue du Royaume des cieux auquel on doit se préparer par la repentance, c'est-à-dire c'est l'annonce du jugement de Dieu sur les morts et sur les vivants qui inaugurerait un nouvel ordre des choses, une ère de bonheur pour les élus dans la paix et dans la justice. Jésus, dans les discours apocalyptiques qu'on lui prête, se range à cette conception, avec cette précision que c'est lui, identifié au Fils de l'Homme, qui viendra sur les nuées pour juger tous les hommes.

Pour Paul, la Bonne Nouvelle réside dans la résurrection de Jésus que Dieu a opérée comme signe de la remise de nos péchés et gage de notre justification par la foi. C'est ce qu'il déclare dans la synagogue d'Antioche de Pisidie : « Et nous, nous vous annonçons la Bonne Nouvelle : la promesse faite à nos pères. Dieu l'a accomplie en notre faveur à nous, leurs enfants : il a ressuscité Jésus... Sachez donc, frères, c'est par lui que la rémission des péchés vous est annoncée... L'entière justification que vous n'avez pu obtenir par la Loi de Moïse, c'est par lui que quiconque croit l'obtient » (*Ac. 13, 32, 33, 38*).

Selon l'évangile johannique, la Bonne Nouvelle consiste dans la révélation du Père céleste par son Fils incarné et dans le pouvoir « de devenir enfants de Dieu à ceux qui croient en son nom » (*Jn 1, 12, 13 ; 3, 11 ; 6, 46 ; 7, 16 ; 14, 6-11*).

VI. — *La Bonne Nouvelle s'adresse au seul peuple d'Israël ; la Bonne Nouvelle s'adresse à toutes les Nations.*

La Bonne Nouvelle ne concerne que le peuple juif. Lors de la visitation, l'ange Gabriel dit à Marie au sujet du fils qu'elle engendrera : « Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père ; il régnera sur la maison de Jacob et son règne n'aura pas de fin » (*Lc 1, 32-33*). Le père de Jean-Baptiste, Zacharie, se met à prophétiser en citant le *Psaume 105, 89* : « Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël, de ce qu'il a visité et délivré son peuple. » Lors de la présentation de Jésus au Temple, le vieillard Syméon qui « attendait la consolation d'Israël » (*Lc 2, 25*) bénit « son père et sa mère en disant à Marie : “ Vois ! cet enfant doit amener la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israël ” » (*Jn 2, 49*). Anne la prophétesse parle de Jésus « à tous ceux qui attendaient la délivrance

d'Israël » (Lc 2, 38). C'est précisément ce que pensent les disciples de Jésus. Nathanaël le proclame « le roi d'Israël » (Jn 1, 49). Lorsque Jésus ressuscité demande aux pèlerins d'Emmaüs d'où viennent leurs propos attristés, ceux-ci racontent comment Jésus de Nazareth a été crucifié : or, « pour nous, nous avions l'espoir que c'était lui qui délivrerait Israël » (Lc 24, 21). Juste avant l'Ascension, les Apôtres interrogent Jésus : « Seigneur est-ce maintenant que tu vas restaurer la royauté d'Israël ? » (Ac. 1, 6).

C'est également ainsi que l'entendent les foules rassemblées autour de Jésus. Lors de la multiplication des pains, les cinq mille hommes qui étaient venus à lui déclarent à la vue du miracle qu'il vient d'opérer : « C'est vraiment lui, le Prophète qui doit venir dans le monde », et Jésus s'enfuit dans la montagne, se rendant compte « qu'ils allaient venir l'enlever pour le faire roi » (Jn 6, 14-15). Le dimanche des Rameaux, quand Jésus fait son entrée triomphale à Jérusalem, la foule de ses disciples se met à réciter le Psaume 118, 26 : « *Béni soit celui qui vient, lui, le Roi, au nom du Seigneur !* » (Lc 19, 38).

Jésus lui-même semble partager cette façon de voir, lorsqu'il promet à ses douze Apôtres qu'ils siégeront sur des trônes pour juger les douze tribus d'Israël (Mc 10, 28 ; Lc 22, 30). Pour lui, la Bonne Nouvelle ne s'adresse qu'aux Juifs. Envoyant les Douze en mission, il leur donne pour instruction : « Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville des Samaritains ; allez plutôt vers les brebis perdues d'Israël. Chemin faisant, proclamez que le Royaume des cieux est tout proche » (Mt. 10, 5-6) ; « Vous n'achèverez pas le tour des villes d'Israël que ne vienne le Fils de l'Homme » (Mt. 10, 13). A une Chananéenne qui lui demande d'exorciser sa fille possédée par un démon, il répond : « Je n'ai été envoyé que pour les brebis perdues de la maison d'Israël » (Mt. 15, 24).

Or, cela est contraire avec ce que déclare Jésus à plusieurs reprises, en particulier aux Onze, alors qu'ils se trouvent à table : « Allez par le monde entier proclamer la Bonne Nouvelle à toute créature » (Mc 16, 15), ce qui devient chez Matthieu : « Allez donc enseigner toutes les nations en les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (Mt. 28, 10). Jean fait déclarer à Jésus : « Le salut vient des Juifs » (Jn 4, 22), alors que toute la prédiction de saint Paul consistera à dire que les Juifs sont, au moins momentanément, déboutés comme héritiers de la Promesse au profit des Gentils. Les contradictions sont flagrantes.

Même contradiction au sujet des Samaritains. D'après Luc, Jésus, sur le chemin de Jérusalem, envoie des messagers dans un village

samaritain pour lui préparer un gîte. Les Samaritains refusent de le recevoir, ce que voyant, Jacques et Jean lui disent : « Seigneur, veux-tu que nous ordonnions au feu de descendre du ciel et de les consumer ? » (*Lc* 9, 51-54). Tout autre est la version de Jean. Après son entretien avec la Samaritaine, Jésus est prié par les habitants de Sychar de passer deux jours chez eux et nombreux furent ceux qui crurent à sa parole, déclarant qu'il était vraiment « le sauveur du monde » (*Jn* 4, 40-41). Si, d'après les Actes, la mission de Philippe de Samarie fut la première mission chrétienne, précédant celle chez les païens, on ne peut que se rallier à ce que dit Oscar Cullmann à ce propos : « L'Évangéliste veut dissiper les préjugés qui existaient au sujet de cette œuvre missionnaire et qui étaient basés, probablement à tort, sur la parole de Jésus rapportée par Matthieu : " N'entrez pas dans les villes des Samaritains¹. " »

VII. — *La venue des temps apocalyptiques, avec signes ou sans signes prémonitoires.*

L'Ancien et le Nouveau Testament associent quatre idées dans ce que l'on peut appeler les temps apocalyptiques : le règne de Dieu auquel le Nouveau Testament substitue par un phénomène de transfert la venue du Fils de l'Homme, le jugement dernier, le rassemblement des élus, la fin du monde présent. Or, la venue des temps apocalyptiques, qui doivent instaurer un ordre nouveau à la suite du jugement universel, se présente de façon contradictoire dans les évangiles, parfois dans le même, ainsi que dans les épîtres.

Tantôt les temps apocalyptiques, inaugurés par le retour du Fils de l'Homme, se produiront avec l'instantanéité de l'éclair (*Mt.* 21, 39 ; *Lc* 17, 24) ; tantôt ils se développeront en plusieurs phases, marquées par la grande tribulation de Jérusalem, l'apparition de faux Messies, l'obscurcissement du soleil et de la lune, la chute des étoiles sur la terre (*II Th.* 2, 3-4 ; *II Pe.* 3, 3-10). Tantôt la venue du Royaume de Dieu sera annoncée par des signes prémonitoires (*Mc* 13, 24-27 ; *Mt.* 24, 29-31) ; tantôt « le jour du Seigneur arrivera comme un voleur en pleine nuit » (*I Th.* 5, 2 ; *II Pe.* 3, 10), car « la venue du Royaume de Dieu ne se laisse pas observer, et on ne saurait dire : Le voici ! Le voilà ! » (*Lc* 17, 20-21).

1. O. CULLMANN, *Des sources de l'Évangile à la formation de la théologie chrétienne*, p. 47.

VIII. — *La Loi : l'accomplir, l'abroger.*

Jésus se défend de vouloir abroger la Loi : « N'allez pas croire que je suis venu abolir la Loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abolir, mais accomplir. Car, je vous le dis en vérité : avant que ne passe le ciel et la terre, pas un iota, pas un point sur l'i ne passera de la Loi, que tout ne soit réalisé » (*Mt.* 5, 17, 18) ; « Il est plus facile que le ciel et la terre passent que ne tombe un seul menu trait de la Loi » (*Lc* 16, 17). Effectivement, les apôtres demeurés à Jérusalem après la mort de Jésus se montrent assidus au Temple et pieux légalistes. Or, toute la prédication de Paul consistera à déclarer le contraire. Jésus, par son sacrifice expiatoire, nous a délivrés de l'esclavage de la Loi. En nous affranchissant de la Loi, il nous a affranchis du péché, la Loi, par ses prohibitions, multipliant les occasions de pécher. Ainsi, « si l'héritage appartient à ceux qui relèvent de la Loi, la foi est sans objet et la promesse sans valeur ; la Loi en effet produit la colère, tandis qu'en absence de la Loi, il n'y a pas non plus de transgression » (*Rm.* 4, 14, 15 ; cf. 7, 7, 8) ; « Si la justification vient de la Loi, c'est donc que le Christ est mort pour rien » (*Gal.* 2, 21). La contradiction entre les Synoptiques et Paul est celle qui oppose les judéo-chrétiens aux helléno-chrétiens, l'Eglise de la circoncision à l'Eglise des gentils.

IX. — *Justification par la foi ; justification par les œuvres.*

A l'exemple d'Abraham, l'homme est justifié par la foi. C'est ce que Paul enseigne continuellement dans ses épîtres : « L'homme n'est pas justifié par la pratique de la Loi, mais seulement par la foi en Jésus-Christ » (*Gal.* 2, 16) ; « Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi » (3, 13) ; « L'homme est justifié par la foi sans la pratique de la Loi » (*Rm.* 3, 28).

A l'enseignement de Paul s'oppose radicalement l'*Épître de saint Jacques* : « A quoi sert-il, mes frères, que quelqu'un dise : " J'ai la foi " s'il n'a pas les œuvres ? Si un frère ou une sœur sont nus, s'ils manquent de leur nourriture quotidienne, et que l'un d'entre vous leur dise : " Allez en paix, chauffez-vous, rassasiez-vous ", sans leur donner ce qui est nécessaire à leur corps, à quoi cela sert-il ? Ainsi en est-il de la foi : si elle n'a pas les œuvres, elle est tout à fait morte.

« Au contraire, on dira : " Toi, tu as la foi, et moi, j'ai les œuvres ? Montre-moi ta foi sans les œuvres ; moi, c'est par les œuvres que je te montrerai ma foi " » (*Jc.* 2, 15-18).

Le cas d'Abraham est retourné contre Paul. Abraham, dit Paul, bien qu'incircconcis, fut justifié par sa foi parce qu'il crut en Dieu (*Gal.* 3, 8), à quoi Jacques répond : « Abraham, notre père, ne fut-il pas justifié par les œuvres, quand il offrit son fils, sur l'autel ? » (*Jc.* 2, 21).

X. — *Jésus apporte la concorde et la paix ; Jésus apporte la division et le glaive.*

L'évangile apparaît souvent comme un commentaire du Sermon sur la montagne : « Bienheureux ceux qui sont doux, parce qu'ils posséderont la terre... Bienheureux les miséricordieux, parce qu'ils obtiendront miséricorde... Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés fils de Dieu » (*Mt.* 5, 4, 7, 9). Mais, d'autre part, Jésus déclare : « N'allez pas croire que je suis venu apporter la paix sur la terre ; je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive. Car je suis venu opposer l'homme à son père, la fille à sa mère et la bru à sa belle-mère ; on aura pour ennemis les gens de sa famille » (*Mt.* 10, 34-36) ; « Pensez-vous que je sois apparu pour établir la paix sur la terre ? Non, je vous le dis, mais la division. Désormais en effet dans une maison de cinq personnes, on sera divisé, trois contre deux et deux contre trois : on sera divisé, père contre fils et fils contre père, mère contre fille et fille contre mère, belle-mère contre bru et bru contre belle-mère » (*Lc* 12, 51-53) ; « Je suis venu apporter le feu sur la terre et comme je voudrais que, déjà, il fût allumé » (*Lc* 12, 49). A cela, il faut joindre les terribles malédictions contre les villes du bord du lac de Tibériade qui n'ont pas fait pénitence ; contre Jérusalem qui tue les prophètes (*Mt.* 23, 37-39 ; *Lc* 13, 34-35), contre les scribes et les pharisiens (*Mt.* 23, 13-36 ; *Lc* 11, 49-51), contre la génération présente : « Serpents, engeance de vipères ! Comment pouvez-vous échapper à la condamnation de la géhenne... En vérité, je vous le dis, tout cela va retomber sur cette génération » (*Mt.* 23, 33-36).

XI. — *La consigne de silence : opposition entre les Synoptiques et l'Evangile johannique.*

Sur le chemin de Césarée, Jésus impose silence à ses apôtres : ils ne doivent pas dire qu'il est le Messie (*Mc* 8, 27-33 ; *Mt.* 16, 13-23 ; *Lc* 9, 18-22). Pareille défense est faite aux démons (*Mc* 1, 4, 34 ; 3, 11-12 ; 4, 41) ; aux malades guéris, aux disciples qui ont vu la

transfiguration (*Mt.* 17, 9 ; *Mc* 9, 9 ; *Lc* 9, 36). Cette consigne de silence est ignorée du quatrième évangéliste. Jean-Baptiste reconnaît publiquement que Jésus est le Messie (*Jn* 1, 29, 36 ; 3, 27-34). Dès le début, les premiers disciples proclament : « Celui dont il est parlé dans la Loi de Moïse et dans les Prophètes, nous l'avons trouvé ! C'est Jésus, le fils de Joseph de Nazareth » (1, 45). Jésus confirme qu'il est le Messie à Nathanaël (1, 49-50), à Nicomède (3, 12-15), à la Samaritaine (4, 42). « A Jérusalem, après la guérison du paralytique, il est aux prises avec ses adversaires qui lui reprochent, non seulement de violer le sabbat, mais de prétendre que Dieu est son Père et qu'il se fait l'égal de Dieu » (5, 17-11), ce que Jésus confirme (5, 19, 22, 37). A la synagogue de Capharnaüm (6, 40, 51), dans le Temple de Jérusalem (8, 12, 23-24, 42-44, 54, 58), à l'aveugle-né guéri (9, 35-37), pendant la fête de la Dédicace, sous le portique de Salomon (10, 24-25), à Marthe, lors de la résurrection de Lazare (11, 25-27), Jésus proclame sa messianité et sa filiation divine. La contradiction entre les Synoptiques et l'évangile johannique est flagrante.

D'autre part, pourquoi la consigne du silence, alors que les foules, témoins de ses miracles, le proclament Messie, par exemple lors de la multiplication des pains (*Jn* 6, 14-15) et lors de l'entrée triomphale à Jérusalem (*Jn* 12, 12-13) ? Et comment l'annonce de la Bonne Nouvelle serait-elle compatible avec la consigne de silence ? Là où il y a silence, il n'y a pas révélation.

Autre contradiction. Dans les Synoptiques, les démons eux-mêmes rendent témoignage au Christ : dans *Marc* 1, 24, le démon dit : « Je sais que tu es le Saint de Dieu » ; dans *Marc* 3, 11, les esprits impurs font cette confession : « Tu es le Fils de Dieu » ; dans *Marc* 5, 7, le démon rend à Jésus témoignage : « Jésus, Fils de Dieu, je te conjure... » Or, d'après Paul, si les princes de ce monde, c'est-à-dire les démons, avaient connu qui était Jésus, « ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire » (1 *Cor.* 2, 8).

XII. — *Le Procès de Jésus.*

« Chacun des évangélistes, écrivait Porphyre, a rendu compte de la passion non en plein accord, mais en pleine discordance avec les autres¹. » Le récit du procès, en particulier, est un tissu de contradictions, d'incohérences, d'invéraisemblances de la part d'écrivains qui ignorent tout de la juridiction du Sanhédrin, de la justice romaine,

1. MACARIUS MAGNÈS, II, 12.

et qu'anime le seul souci d'innocenter les Romains et de faire retomber tout l'opprobre sur les juifs.

Selon les Synoptiques, Jésus est arrêté par une foule munie de glaives et de bâtons, envoyée par les grands prêtres, les scribes et les Anciens sous la conduite de Judas (*Mc* 14, 43 ; *Mt.* 26, 47 ; *Lc* 22, 47). Selon Jean, Jésus est arrêté par une cohorte romaine, commandée par un chiliarque (que la Vulgate traduit par *tribunus*), assistée par des gardes détachés par les grands prêtres et les pharisiens, sous la conduite de Judas (*Jn* 18, 3, 12). Selon les Synoptiques, ce sont les autorités juives qui arrêtent Jésus ; selon Jean, ce sont les soldats romains.

Selon les Synoptiques, la comparution devant Pilate est précédée par un procès devant le Sanhédrin, habilité pour juger les procès religieux. Jean ignore le procès juif. Il mentionne seulement un interrogatoire par Anne, le beau-père du grand prêtre en fonction, Caïphe. Ce dernier le fait conduire directement au prétoire, devant Pilate.

Le procès devant les autorités juives est raconté avec des variations par les Synoptiques. Suivant Marc et Matthieu, dont les récits sont jumelés, Jésus comparaît deux fois devant le Sanhédrin. Une première fois de nuit (*Mc* 14, 55 ; *Mt.* 26, 59), contrairement à la coutume juive, qui, non seulement interdisait les séances nocturnes, mais encore la proclamation d'une sentence le même jour que l'interrogatoire ; une seconde fois au petit jour (*Mc* 15, 1). Luc, qui s'est informé avec soin de toutes choses (*Lc* 1, 5), ne connaît qu'une réunion du Sanhédrin : « quand le jour fut venu » (22, 66). Jean ignore tout d'une comparution devant le Sanhédrin.

Seuls Marc et Matthieu mentionnent des témoins à charge dont on s'étonne que le Sanhédrin ait eu le loisir de les citer en pleine nuit et auxquels Jésus oppose un silence méprisant. Après vient la question décisive posée à Jésus par le grand prêtre : « Es-tu le Messie, le Fils du Béni ? » selon *Marc* 14, 60 ; « Es-tu le Messie, le Fils de Dieu ? » selon *Matthieu* 26, 6. A cette question, Jésus fait une réponse nettement affirmative chez Marc : « Je le suis » (14, 63) ; ambiguë chez Matthieu et Luc, mais prise comme aveu par le grand prêtre qui déchire ses vêtements d'indignation, crie au blasphème, ce qui amène les membres du Sanhédrin à déclarer que Jésus mérite la mort (*Mc* 14, 63, 64 ; *Mt.* 26, 65-66).

Toute cette scène est invraisemblable. Ce n'est pas parce que Jésus avoue être le Messie, mais parce qu'il prétend être le « Fils du Béni », « le Fils de Dieu », comme le précise Luc (22, 70), qu'il est jugé coupable de blasphème. Or, l'expression « Fils de Dieu » chez les Juifs, à l'époque de Jésus, est une expression courante qui s'applique

au peuple d'Israël, aux hommes inspirés par Dieu, à tous les hommes créés par Dieu et ne constitue en aucune sorte un blasphème. Il en sera autrement après la résurrection et la montée en gloire de Jésus à la droite du Père. A partir de ce moment, ce terme prend chez les chrétiens la signification d'une filiation divine qui tend à égaler le Fils au Père. L'accusation de blasphème « parce que, toi qui n'es qu'un homme, tu te fais Dieu », transpose chez les Juifs une interprétation postérieure qui n'est propre qu'aux chrétiens. Par ailleurs, alors que le peuple de Judée attendait le Messie qui devait le libérer du joug des Romains, le fait de se proclamer roi du fait qu'on prétendait être le Messie, c'était se rendre coupable de sédition aux yeux des autorités romaines.

Le procès qui se déroule au prétoire n'accumule pas moins d'extravagances. Les accusations portées par les autorités juives devant Pilate sont d'ordre politique : « Nous avons trouvé cet homme jetant le trouble dans notre peuple, empêchant de payer l'impôt à César et se prétendant Messie-roi... Il soulève le peuple, enseignant par toute la Judée, depuis la Galilée, jusqu'ici » (*Lc 23, 2, 5*). Ayant appris que Jésus était galiléen, Pilate le renvoie à la juridiction d'Hérode-Antipas, tétrarque de Galilée, d'aventure de passage à Jérusalem, qui n'avait aucun droit de juridiction en Judée et, par surcroît, était « en inimitié » avec Pilate. Hérode renvoie Jésus à Pilate. Au lieu de l'incarcérer pour se donner le temps d'instruire son procès, comme le feront, dans des circonstances analogues, les procurateurs Félix et Festus à l'égard de Paul, Ponce Pilate déclare devant les grands prêtres, les chefs et le peuple : « J'ai instruit l'affaire devant vous et je n'ai trouvé cet homme coupable d'aucun des crimes dont vous l'accusez. Hérode non plus d'ailleurs, puisqu'il l'a renvoyé devant vous. Vous le voyez, cet homme n'a pas mérité la mort » (*Lc 23, 14-15*). Comment, en quelques heures, Pilate eût-il pu instruire l'affaire et mener une enquête pour savoir si les accusations d'ordre politique, les seules de son ressort, étaient fondées ?

Passons sur cette invraisemblance. Pilate décide de relâcher Jésus, après l'avoir châtié en le faisant flageller, ce qui est surprenant puisqu'il vient de le déclarer non coupable. C'est alors qu'intervient une coutume, attestée par les seuls évangélistes, celle d'accorder aux Juifs, à chaque fête de Pâque, la livraison d'un prisonnier. Pilate offre le choix entre Jésus qu'il tient pour innocent et Barabbas, considéré « comme un brigand » par Jean ; comme ayant participé à une émeute au cours de laquelle il y avait eu mort d'homme selon Marc ; comme « prisonnier de marque » selon Matthieu ; inculpé de sédition et de meurtre selon Luc : en bref, une sorte de « héros national qui s'était révolté contre les Romains » déclare le P. La-

grange. Or, Pilate, par complaisance pour la foule déchaînée à l'instigation des grands prêtres et des Anciens, libère Barabbas qui a conspiré contre Rome et décide de crucifier Jésus à sa place, au sujet duquel il ne retient aucune charge : c'est démentiel.

Toute cette histoire est extravagante. Elle est incompatible avec la procédure d'un procès selon le droit romain. Elle est incompatible avec le caractère cruel et impitoyable de Ponce Pilate, tel que le révèlent cinq affaires : l'affaire des enseignes à l'effigie de César introduites de nuit à Jérusalem qui déclencha une émeute¹ ; l'affaire du détournement du trésor sacré pour la construction d'un aqueduc² ; le massacre des Galiléens auquel Luc fait allusion (*Lc* 13, 1) ; l'affaire des boucliers d'or qui motiva un blâme à Pilate de la part de l'empereur³ ; le massacre du mont Garizim qui le fit rappeler à Rome pour se justifier⁴.

Le parti-pris d'exonérer Pilate et de charger uniquement les autorités juives est aveuglant. Il situe la rédaction des évangélistes à une époque où la rupture entre les églises chrétiennes et les juiveries est désormais accomplie et où celles-là s'efforcent de se concilier les autorités romaines, en se prétendant « le vrai Israël », en vue de jouir des immunités reconnues au judaïsme en tant que *religio licita*. Ces immunités devaient être transférées aux chrétiens et retirées des juifs dépossédés de la Promesse.

Il n'existe aucun procès-verbal du procès. Aussi bien, suivant une pratique constante, la piété populaire et les zéloteurs de la foi en fabriquèrent un de toutes pièces. Dans son *Apologie* Tertullien écrit : « Tibère... rendit compte au Sénat des preuves de la divinité de Jésus-Christ qu'il avait recueillies en Palestine et qu'il appuya de son suffrage. Le Sénat les rejeta » (*Ap.* 5). Sous les deux titres d'*Actes de Pilate* et d'*Évangile de Nicomède*, suivi d'une lettre de Pilate à Claude ou à Tibère, circula un apocryphe, dont la première mention se trouve dans le *Panarion* d'Epiphane vers 376. La première partie raconte comment Pilate a été parfaitement convaincu, tant par les prodiges arrivés en sa présence durant le procès que par l'instruction elle-même, de la parfaite innocence de Jésus et peut-être même de sa divinité.

On ne peut échapper au dilemme suivant : ou Jésus fut condamné pour des raisons religieuses et, alors, il eût dû être lapidé comme le fut Etienne et comme risqua de l'être Paul ; ou il fut crucifié, mort infamante réservée à l'origine aux esclaves, plus tard étendue aux

1. B. J., 2, 9, 2, 169-174.

2. B. J., 2, 9, 2, 175-177.

3. PHILON, *Amb. à Caïus*, 38.

4. *Ant.* 18, 4, 1-2, 25-39.

voleurs, aux agitateurs de province, aux conspirateurs politiques et, alors, il fut condamné pour des raisons politiques par les Romains. L'affirmation des autorités juives dans Jean (27, 31) : « Nous n'avons pas le droit de mettre quelqu'un à mort », ce qui justifierait l'appel à Pilate, a été l'objet d'une longue discussion de la part de Jean Juster. Sa conclusion est formelle : « Aucun témoignage historique ne permet de dire que les juifs n'eurent pas le droit de prononcer la peine de mort..., ni qu'ayant ce droit de prononcer des peines capitales, ils n'eurent pas le droit de les faire exécuter¹. »

La conclusion la plus modérée à tirer semble celle d'un des meilleurs exégètes des Evangiles, Maurice Pernot : «

« Le texte reçu est inconciliable sur beaucoup de points avec les variantes, qui sont nombreuses. Comparés entre eux, les quatre récits de ces événements qui nous sont parvenus présentent de grandes divergences ; envisagés séparément, ils dénotent des remaniements. On atteint une tradition d'après laquelle le méfait incombe aux juifs, et elle concorde avec les passages où il est dit, avec insistance, que les adversaires de Jésus cherchent à le perdre ; mais, sous celle-là, on en voit percer une autre qui autorise à se demander si Jésus n'a pas été condamné et exécuté pour des raisons rappelant celles qui ont réellement motivé la mort de l'Immergeur. Celui-ci a été supprimé par Hérode à cause de son ascendant sur le peuple et parce que ce prince redoutait qu'il devînt un fauteur de troubles. Or, d'après les croyances de ce temps, le Messie devait être un roi terrestre, ce qui explique la tradition du meurtre des garçons de Bethléem par Hérode. La comparaison des textes, des passages tels que *Lc* 23, 3-5 ; *Jn* 6, 15 ; 11, 47 sqq. ; 12, 13 ; 19, 12-13, et finalement la mention sur la croix des mots " Roi des Juifs ", semblent bien reléguer à l'arrière-plan la question d'un Messie spirituel et faire ressortir le caractère temporel de cette royauté. Il se peut du reste que les juifs marquants aient été de connivence avec les Romains. Bref, le problème se pose ainsi : procès religieux ou procès politique ? La solution paraît être : procès politique, sur un point de départ religieux, mais auquel les passions ont donné ensuite un caractère exclusivement religieux². »

En réalité, d'après les travaux d'Oscar Cullmann, Jésus fut condamné par les autorités romaines en qualité de zélote.

1. Jean JUSTER, *Les Juifs et l'Empire romain*, t. II, pp. 138-146.

2. Hubert PERNOT, *Remarques sur les Evangiles*, p. 334.

XIII. — *La mort et la résurrection.*

Les récits contradictoires ont été analysés dans le chapitre v. Même contradiction au sujet de ce qui est arrivé pendant le séjour de Jésus au tombeau. Voici ce qu'écrit Joachim Jérémias :

« Les deux épîtres, celle aux Hébreux et la première de Pierre, veulent illustrer ce qui est arrivé le Vendredi saint, mais elles utilisent pour cela des images fondamentalement différentes. L'épître aux Hébreux parle de la montée de Jésus aux cieux, " par un esprit éternel " (9, 14), pour présenter lui-même son sang dans le sanctuaire céleste. La première épître de Pierre parle, elle, de sa descente dans les profondeurs des Enfers pour annoncer la Bonne Nouvelle aux esprits prisonniers. " Montée au ciel ", " descente aux Enfers " servent toutes deux à expliquer l'événement du Vendredi saint. »

Avec toute la bonne volonté du monde, il est impossible de concilier une ascension avec une catabase. L'auteur cité finit par en convenir : « Ce qui est dit du sort de Jésus entre le Vendredi saint et Pâques n'est pas uniforme : en *Rom. 10, 7*, Paul parle de " l'abîme ", tandis que *Luc 23, 24*, parle du Paradis. Ainsi les thèmes de la descente aux Enfers et de la montée aux cieux se juxtaposent-ils, lorsqu'on évoque le destin du Christ après sa mort : Paul, la première épître de Pierre, l'Apocalypse tiennent pour le premier ; Luc, l'épître aux Hébreux, l'évangile de Jean pour le second¹. »

Il est bien évident qu'il n'y eut aucun témoin pour nous dire ce qui s'est passé. Chaque auteur en parle suivant sa propre imagination en vue de confirmer tel ou tel passage des Ecritures canoniques ou apocryphes.

XIV. — *Contradictions entre les Synoptiques et l'Évangile johannique, entre les Actes et les Épîtres, entre les Épîtres et les Évangiles.*

Les contradictions entre les Synoptiques et le quatrième évangile sont bien connues. Alors que les premiers insistent sur la descendance davidique de Jésus, conforme à la tradition populaire, le terme de « fils de David », dont Matthieu notamment est si prodigue, ne se rencontre pas dans l'évangile johannique : le Verbe incarné ne

1. J. JEREMIAS, *Le message central du Nouveau Testament*, Paris, 1966, p. 85.

l'invoque pas. Chez les Synoptiques, Jésus est un homme ; chez Jean, le Verbe est Dieu.

Les contradictions entre les *Actes* et les *Épîtres* ne sont pas moins flagrantes. Le charisme que l'auteur des *Actes* rapporte, au jour de la Pentecôte, comme don des langues (*Ac.* 2, 6-13), Paul laisse entendre que c'est un simple phénomène de glossalie (*I Cor.* 14, 229).

Le récit de ce qu'on appelle pompeusement le « Concile apostolique » de Jérusalem est raconté d'une façon contradictoire dans les *Actes* et dans l'*Épître aux Galates*. Dans sa lettre aux Galates, Paul déclare : « L'évangélisation des incirconcis m'a été confiée comme à Pierre celle des circoncis » (*Gal.* 2, 7). Dans les *Actes*, Pierre s'attribue la primauté de l'évangélisation des Gentils : « Dès les premiers jours, Dieu m'a choisi parmi vous pour que les païens entendent de ma bouche la parole de la Bonne Nouvelle et embrassent la foi » (*Ac.* 15, 7). Comme l'écrit Loisy, les *Actes* contiennent un récit attribuable à Luc, disciple de Paul, corrigé par un pétrinien, de même que l'*Évangile de Marc* dissimule un évangile pétrinien corrigé par un paulinien.

Les épîtres attribuées à Paul contiennent pour le moins deux christologies contradictoires¹.

La sotériologie exposée par Paul dans ses épîtres les plus authentiques est absolument différente de celle de l'*Évangile de Jean*. Pour Jean, le Verbe incarné est le Sauveur parce qu'il est le Révélateur qui nous retire des ténèbres de l'idolâtrie où nous étions plongés pour nous conduire à la lumière ; il est Docteur de vérité. A Pilate, Jésus répond : « Je ne suis venu dans le monde que pour rendre témoignage de la vérité. » Pour Paul, Jésus est le Sauveur, parce que, victime expiatoire, il a payé la rançon de nos péchés en se substituant à nous et nous a réconciliés avec Dieu.

XV. — Les morales de l'Évangile.

Si l'on discute sur la valeur des dogmes du christianisme, un consensus semble s'établir sur la morale de l'Évangile. Celle-ci, toute de confiance en Dieu le Père, d'amour du prochain et de pardon semble être au-dessus de toute contestation. Pourtant Albert Bayet a pu écrire un livre : *Les morales de l'Évangile*, où il montre les continuelles oppositions d'un enseignement qui semble correspondre pour le moins à deux modèles de morale.

1. Voir : *Appendice E*.

Tantôt Jésus abolit les vieux rites au bénéfice de l'intention morale qui seule compte ; tantôt il maintient les prescriptions de la Loi et institue des rites nouveaux. Tantôt, il affirme que la charité suffit à ouvrir les portes du ciel ; tantôt il proclame que, hors de la foi, il n'y a pas de salut. Tantôt l'homme est libre de faire son salut par lui-même ; tantôt les élus et les non-élus sont choisis par Dieu seul. Tantôt il exalte la vie de famille et la fécondité du mariage proclamé indissoluble ; tantôt il déclare : « Je suis venu opposer l'homme à son père, la fille à sa mère, la bru à sa belle-mère ; on aura pour ennemis les gens de sa famille » (*Mt.* 10, 35-36 ; *Lc* 12, 51-53). Tantôt Jésus condamne la violence et la guerre et proclame : « Bienheureux ceux qui sont doux, parce qu'ils posséderont la terre... Bienheureux les miséricordieux, parce qu'ils obtiendront miséricorde... Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés fils de Dieu » (*Mt.* 5, 4, 7, 9) ; tantôt Jésus déclare : « N'allez pas croire que je suis venu apporter la paix sur la terre ; je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive » (*Mt.* 10, 34) ; « Je suis venu apporter le feu sur la terre et comme je voudrais que, déjà, il fût allumé » (*Lc* 12, 49). Tantôt Jésus enseigne le pardon des offenses, tantôt il lance de terribles malédictions contre les villes du bord du lac de Tibériade qui n'ont pas fait pénitence ; contre Jérusalem qui tue les prophètes (*Mt.* 23, 37-39 ; *Lc* 13, 34-35) ; contre les scribes et les pharisiens (*Mt.* 23, 13-36 ; *Lc* 11, 49-51) ; contre la génération présente : « Serpents, engeance de vipères ! Comment pouvez-vous échapper à la condamnation de la géhenne... En vérité, je vous le dis, tout cela va retomber sur cette génération » (*Mt.* 23, 33-36). Tantôt il déclare qu'il faut se soumettre aux pouvoirs établis, payer l'impôt même inique ; tantôt il déclare que les royaumes établis sont de Satan et il s'élève contre les hiérarchies sociales, « l'establishment » de son temps, les scribes, les pharisiens, les grands prêtres. Aussi la morale évangélique s'est-elle prêtée aux interprétations les plus variées : « Il y a des interprétations catholiques et des interprétations protestantes ; ici des conservateurs, là des socialistes ; d'un côté Joseph de Maistre, de l'autre Lamennais ; il y a l'interprétation des jansénistes et celle des jésuites ; il y a celle de Voltaire et celle de Rousseau ; il y a celle de Saint-Simon, et il y a celle de Renan ; il y en a vingt autres, cent autres¹. »

1. Albert BAYET, *Les morales de l'Évangile*, Paris, 1927, p. 9.

APPENDICE B

CE QUE LES AUTEURS ANCIENS NOUS RÉVÈLENT À CE SUJET

Les contradictions, les invraisemblances, les incohérences qui foisonnent dans les écrits du Nouveau Testament posent le problème de leur formation et de leur portée.

Une première certitude, c'est qu'ils ne constituent pas des témoignages historiques contemporains de la vie de Jésus, et cela pour une raison péremptoire : les disciples de Jésus étaient convaincus de l'imminence de la fin du monde « avant que cette génération ne passe ». Si l'on croit que la fin du monde va venir, on ne se met pas à écrire des mémoires. Au surplus, les évangiles synoptiques parlent de la désolation de Judée et de la destruction de Jérusalem. Ils sont donc postérieurs à 70. Matthieu fait prédire à Jésus la ruine de Jérusalem aussitôt suivie de l'apparition du Fils de l'homme sur les nuées : cela n'a pu être écrit que peu de temps après la catastrophe de 70. Dans Luc, « ce ne sera pas de sitôt la fin » (21, 9), ce qui recule la rédaction de Luc par rapport à celle de Matthieu. Le parallèle de Marc est inutilisable, car on y déclare qu'« il faut d'abord que la Bonne Nouvelle soit proclamée à toutes les nations » (13, 10), ce qui est une interpolation évidente du temps où l'helléno-christianisme s'est définitivement substitué au judéo-christianisme.

Les épîtres de Paul sont antérieures à la rédaction des Évangiles. Mais Paul est un voyant qui dit tenir son évangile d'une révélation directe de Jésus et ne veut rien savoir du Christ selon la chair. L'idée de recueillir les dits et faits de Jésus n'a donc dû s'imposer que lorsqu'il devint évident que le retour en gloire du Christ, la seconde Parousie, tardait à venir : « Où est la promesse de son Avènement ? Depuis que les Pères sont morts, tout demeure comme au début de la création » (II *Pe.* 3, 4). A cette objection les Anciens répondaient de leur mieux : « Le Seigneur ne retarde pas l'accomplissement de ce qu'il a promis, comme certains l'en accusent ; mais il use de patience envers vous, voulant que personne ne périsse, mais que tous

arrivent au repentir » (*II Pe.* 3, 9). Quand on vit la première génération chrétienne disparaître, on éprouva le besoin, pour la catéchèse, de fixer par écrit ce qu'avaient raconté ceux qui avaient connu les témoins de la vie de Jésus.

Si l'on en croit Papias, selon ce que nous en dit Eusèbe, on préférerait aux relations écrites la tradition orale avec tout ce qu'elle comporte d'altérations, d'amplifications, de fioritures selon les besoins de la prédication et de l'apologétique. D'après les *Exégèses des Paroles du Seigneur*, aujourd'hui perdues, que l'évêque d'Hiérapolis avait écrites vers 140, les témoignages écrits se réduisaient à un recueil en langue hébraïque des dits (*logia*) de Jésus par Matthieu et à un récit de Marc, qui aurait servi d'interprète à Pierre. Marc aurait rassemblé « sans ordre, tout ce dont il se souvenait de ce qui avait été dit ou fait par le Seigneur, car il n'avait pas entendu, ni accompagné le Seigneur » (*H. E.* III, 29, 15).

L'interprétation courante du témoignage de Papias n'est pas évidente, car *logion* signifie : oracle, prophétie et le recueil imputé à un certain Matthieu pourrait bien n'être qu'un recueil de *Testimonia* de l'Ancien Testament, le Seigneur désignant équivoquement Dieu ou Jésus ressuscité établi par Dieu « Seigneur et Messie » (*Ac.* 2, 36). Comme, par ailleurs, l'évangile de Marc qui nous est parvenu n'est pas « sans ordre », le témoignage de Papias demeure équivoque¹.

Vers 144, Marcion publia son *Evangelium*, qui n'est autre que l'évangile de Luc amendé et accommodé aux conceptions qu'il développait dans ses *Antithèses*. Justin, dans sa *Première Apologie* vers 152 et dans le *Dialogue avec Tryphon* aux environs de 155, parle des *Mémoires des Apôtres* ; mais certaines citations qu'il en fait se rapportent à l'évangile apocryphe de Pierre². Le papyrus Bell et Skeat, publié en 1935 et qui date des environs de l'an 150, renferme sur un de ses feuillets du Jean déjà modifié et mêlé à du Marc et à du Luc. Tatien rédige vers 172 son *Diatessaron*, sorte d'amalgame des quatre évangiles canoniques. Si un quasi-consensus s'accorde pour dater la première rédaction des trois évangiles synoptiques au dernier quart du premier siècle, celui de Jean étant postérieur, on peut fixer aux environs de 170 la formation du Nouveau Testament canonique en vue de supplanter l'édition marcionite, composée de l'*Evangelium* (l'évangile de Luc amputé de tout judaïsme) et l'*Apostolicum* constitué par les épîtres de Paul.

1. Marco TRÈVES, « Témoignage de Papias », *Bulletin du Cercle Ernest Renan*, n° 169, nov.-déc. 1971.

2. Justin, *I Apol.* 66, 3 ; *Dial.* 100, 4 ; 101, 3 ; 102, 5 ; 103 6, 8 ; 104, 1 ; 106, 1, 4.

Sous l'influence d'idées gnostiques inspirées du dualisme iranien, Marcion assimile le principe du Bien à un Dieu irrévélé, le Dieu bon, qui aurait pris en pitié l'humanité asservie au Dieu mauvais, le Dieu créateur et législateur de l'Ancien Testament. Ce Dieu bon se serait manifesté, en l'an 15 de Tibère, à Capharnaüm sous les apparences d'un homme de trente ans. N'ayant que l'apparence d'un corps humain, sa mort simulée sur la croix, sous le coup du Dieu créateur, aurait eu pour effet de racheter les hommes de toute obligation envers le Dieu qui les avait créés. La révélation du Dieu bon devait s'exprimer dans des Ecritures distinctes de celles du Dieu mauvais, ou même en antithèse avec elles, d'où la nécessité d'un *Nouveau Testament*. La « grande église » de Rome, ayant rejeté de son sein Marcion, se devait de prouver la concordance de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament. On peut conjecturer que, parmi le foisonnement d'évangiles qui circulaient alors, les quatre retenus, faute d'avoir pu s'accorder sur un seul, furent le résultat d'un compromis entre Rome et les Eglises d'Asie. Ce compromis peut avoir eu lieu, selon une hypothèse de Loisy¹, au cours des entretiens concernant la Pâque entre Polycarpe de Smyrne et le pape Anicet à Rome vers 160. Les quatre évangiles retenus furent alors révisés dans un esprit nettement antimarcionite², au risque de remplacer certaines divergences entre évangiles par certaines incohérences internes au sein d'un même évangile, comme il résulte de la finale de Marc (16, 9-20), ajoutée par Ariston de Pella pour mettre cet évangile d'accord avec celui de Matthieu, en dépit de la contradiction flagrante de cette finale avec les versets qui la précèdent. La diffusion des Eglises marcionites à travers le monde chrétien amena, par contrecoup, la divulgation de ce qui deviendra le Canon chrétien catholique, sous une forme voisine de celle consignée dans celui de Muratori, vers 180³. En ce sens, on peut dire qu'un hérétique, Marcion, fut, sans l'avoir voulu, l'origine du Canon orthodoxe du Nouveau Testament.

A part le papyrus Belle et Skeat qui date des environs de 150 et du

1. Alfred LOISY, *La naissance du christianisme*, pp. 423-424.

2. C'est ce que prouve le fait, souligné par Dom de Bruyne et, indépendamment de lui, par Corssen, que les plus anciens prologues latins des Evangiles sont nommément dirigés contre Marcion : Dom DE BRUYNE, *Revue bénédictine*, juillet 1922, pp. 193-214 ; HARNACK, *Marcion* (2), pp. 127-134.

3. Le Canon ne sera définitivement fixé qu'au IV^e siècle. A la fin du II^e siècle, Théophile d'Antioche considérait que l'Ancien Testament seul constituait les Ecritures officielles de l'Eglise. Cf. M. R. GRANT, « The Bible of Theophilus of Antioch », *Journal of Biblical Literature*, LXVI, 173-196.

papyrus Chester-Beatty, probablement de la première moitié du III^e siècle, les plus vieux manuscrits grecs en onciales que nous possédons, le *Sinaiticus*, le *Vaticanus*, remontent au IV^e siècle. Les autres, plus de 200, s'échelonnent du V^e au X^e siècle. Les manuscrits grecs des évangiles en minuscules apparaissent au IX^e siècle. On en compte plus de quatre mille.

Ces textes, auxquels il faut joindre les versions en syriaque, en latin, copte, éthiopien, arménien, arabe, persan, gothique, slave, etc., présentent d'innombrables variantes, dues à des erreurs de copistes, de traducteurs, à des citations faites de mémoire, à des amplifications explicatives, à des harmonisations, à des adjonctions intentionnelles en vue de combattre telle ou telle hérésie, de réfuter telles objections. A ce sujet, les auteurs anciens sont pleins d'aveux fort édifiants.



Paul met en garde les Thessaloniciens contre « des paroles prophétiques, des propos ou des lettres donnés comme venant de lui » (II Th. 2, 2). Le visionnaire de l'*Apocalypse* maudit ceux qui ajoutent ou retranchent de son œuvre. Denys de Corinthe, aux environs de 160-170, déclare : « Ainsi que les frères le désiraient, je leur ai écrit des épîtres et ces lettres furent semées d'ivraie par les apôtres du mal auxquels une malédiction est réservée ; certaines choses furent changées, d'autres ajoutées. On ne peut donc s'étonner que quelques-uns aient tenté d'altérer les écrits sacrés du Seigneur, puisqu'ils ont fait la même tentative avec d'autres ouvrages qui ne peuvent leur être comparés » (H. E., IV, 23).

Celse, vers 180, écrit dans le *Discours Vrai* en parlant des évangiles : « La vérité est que tous ces prétendus faits ne sont que des mythes que vous-mêmes avez forgés sans seulement parvenir à donner à vos mensonges une teinte de vraisemblance, bien qu'il soit de notoriété que plusieurs parmi vous, semblables à des gens pris de vin qui portent la main sur eux-mêmes, ont remanié à leur guise, trois ou quatre fois et plus encore, le texte primitif des évangiles, afin de réfuter ce qu'on objecte » (C. Celse, II, 27).

Irénée, à la fin du II^e siècle, adjure les copistes, « au nom de notre Seigneur Jésus-Christ et de sa glorieuse parousie », de faire attention à ce qu'ils transcrivent (H. E., V, 20, 2). Il se plaint de ceux qui, « dans la traduction d'un texte, s'estimant plus habiles que les apôtres, ne craignent pas de les corriger » (Adv. omn. haer., IV, 2, 2). Tertullien, vers 200 environ, décrit dans son *Traité De praescriptione hereticorum* (17), les mœurs des hérétiques : « L'héré-

sie rejette certains livres des Ecritures ; et ceux qu'elle reçoit comme canoniques, elle ne les reçoit pas en entier ; elle les altère et par ce qu'elle en retranche et par ce qu'elle y ajoute, pour les plier à son système. » Le malheur est que Tertullien, étant devenu lui-même hérétique, ce qu'il accuse sous le nom d'hérésie correspond souvent à ce que nous nommons orthodoxie. Les procédés étaient les mêmes de part et d'autre.

Les plaintes de Denys de Corinthe et d'Irénée, nous les retrouvons, au III^e siècle, chez Clément d'Alexandrie (*Strom.*, IV, 6) et chez Origène (*P. G.*, XIII, 1293) : « Présentement, il est manifeste que grands sont devenus les écarts des copistes, tant par la nonchalance de certains scribes que par l'audace perverse de divers correcteurs et par des additions ou suppressions arbitraires. » Mais c'est surtout, au IV^e siècle, saint Jérôme qui nous renseigne le mieux. Dans ses différents prologues aux Livres saints, il se plaint à plusieurs reprises que les Ecritures aient été corrompues et falsifiées. Elles étaient entre les mains de toutes sortes de personnes qui y ajoutaient ou retranchaient à leur fantaisie.

Chargé par le pape Damase d'établir sur le texte grec une traduction latine plus fidèle que la *Vieille Latine* ou *Italia*, Jérôme souligne la difficulté de sa tâche. Le pape l'oblige à faire du neuf avec du vieux : il veut qu'il s'érige en arbitre, et qu'après la dispersion par tout le globe des exemplaires des Ecritures, qui varient entre eux, il discerne quels sont ceux qui concordent avec la *vérité grecque*. Savants et ignorants ne le qualifieront-ils pas de sacrilège et de faussaire, s'il a l'audace d'apporter des additions, des changements, des émondations à des livres anciens ? « S'il faut ajouter foi aux textes latins qu'on dise auxquels, car il y en a presque autant que de manuscrits (*tot enim sunt exemplaria pene quot codices*) ; et si c'est à la majorité qu'il faut demander la vérité, pourquoi ne pas remonter à la source grecque et corriger ainsi les traductions fautives, les modifications plus graves dues à la présomption de l'ignorance, les additions ou changements apportés par des copistes qui somnolaient ? »

Jérôme signale comme première pierre d'achoppement pour rétablir le texte primitif la pratique des harmonisations. « En effet, bien des erreurs se sont implantées dans nos manuscrits. Sur le même sujet, un évangile est plus long ; l'autre, jugé trop court, a subi des additions. Ou bien encore, quand le sens est le même, mais différente l'expression, telle personne, lisant d'abord l'un des quatre évangiles, a jugé bon de corriger tous les autres d'après celui-ci. Il en résulte que chez nous tout est mélangé ; qu'il y a chez Marc bien du Luc et du Matthieu ; chez Matthieu bien du Luc et du Jean et ainsi de suite. — *Unde accidit, ut apud nos mixta sunt omnia, et in Marco plura*

Lucae atque Matthaei; sursum in Matthaea plura Joannis et Marci, et in caeteris reliquorum quae aliis propria sunt inveniantur » (Praef. in quarto Ev., P. L., XXIX, 526-527).

Le mélange que constate saint Jérôme résulte fondamentalement de la nécessité dans laquelle les réviseurs des écrits néo-testamentaires se trouvèrent de tenter de concilier la théologie des judéo-chrétiens avec celle des pauliniens. De là résultent des contradictions éclatantes dues à de mauvais points de suture. Selon le récit de l'*Épître aux Galates*, l'évangélisation des incirconcis est confiée à Paul et à Pierre celle des circoncis par les notables de Jérusalem (*Gal.* 2, 7-9) ; d'après les *Actes*, Dieu a choisi Pierre pour que les païens entendent de sa bouche la parole de la Bonne Nouvelle (*Ac.* 15, 7). Les premiers païens baptisés l'ont été par Philippe et par Pierre ; d'autre part, Paul s'est soumis aux prescriptions légales et les a observées publiquement à Jérusalem. Paul a été dépouillé au bénéfice de Pierre, car il fallait à tout prix montrer que Paul, considéré par les judéo-chrétiens comme un faux apôtre, comme « l'homme ennemi » des *Reconnaisances clémentines*, avait été avalisé par Pierre, dont il n'aurait fait que suivre l'exemple ainsi que le proclame la seconde épître faussement attribuée à ce dernier (*II Pe.* 3, 15). Le même souci d'harmoniser des théologies discordantes, celle de l'Eglise de la circoncision avec celle de l'Eglise des Gentils, se retrouve dans les évangiles. Comme l'écrit Loisy tout se passe comme si les *Actes* contenaient un récit attribuable à Luc, disciple de Paul, corrigé par un pétrinien, de même que l'évangile de Marc dissimule un évangile pétrinien corrigé par un paulinien.

*
**

Au sujet de ces harmonisations, Hubert Pernot écrit : « Saint Jérôme a cru les réduire au minimum en suivant un texte très voisin de notre texte reçu, mais celui-ci même en fourmille. Il n'y a guère de lignes de nos éditions où les manuscrits ne témoignent du désir d'établir un accord entre les synoptiques ; les passages où on a transporté du Jean chez ceux-ci ou inversement, ne sont pas rares non plus. Ces harmonisations portent tantôt sur un mot, tantôt sur un membre de phrase ou sur une phrase, tantôt sur tout un épisode. On a voulu niveler et on a comblé une foule de vides. Tel texte unique a été triplé¹. » Aussi bien, « quand on étudie notre texte reçu des évangiles, on est tenté d'en dire aussi qu'on y a filtré le moustique et avalé le chameau... Le texte reçu est une des formes les plus altérées

1. Hubert PERNOT, *La Déformation des Evangiles*, Medederlingen der Nederlandse Akademie, nieuwe Recks, decl. 4, n° 14, 1941, p. 19.

des originaux. Ceux-ci ont subi des additions et des remaniements multiples de la part des gens qui se souciaient moins de les garder intacts que de les adapter à certaines vues. S'agissant de remanieurs, il faut se représenter souvent de doctes ecclésiastiques qui savaient les évangiles par cœur... C'est en partie par des associations d'idées, des rapprochements de mots, qu'ils ont opéré¹ ».

Jusqu'à la fixation du Canon du Nouveau Testament dans le dernier quart du II^e siècle, les textes ont été exposés à des multiples périls : étourderies des copistes, malice des hérétiques, zèle pieux des orthodoxes, remaniements des harmonisateurs, interprétation des exégètes. Au fur et à mesure que les croyances évoluaient, les mêmes mots, les mêmes expressions changeaient de sens. Une accumulation de couches rédactionnelles venait grossir et amplifier des recueils de paroles ou de récits à l'origine très rudimentaires. Les rédacteurs travaillaient de seconde main. *Luc* 1, 1-3 en fait l'aveu :

« Puisque beaucoup ont entrepris de composer un récit des événements qui se sont accomplis parmi nous, tels que nous les ont transmis ceux qui furent dès le début témoins oculaires et serviteurs de la Parole, j'ai décidé, moi aussi, après m'être informé soigneusement de tout depuis les origines, d'en décrire pour toi l'exposé suivi, illustre Théophile, afin que tu te rendes bien compte de la solidité des enseignements que tu as reçus. »

Un passage de *Jean* 19, 35 révèle que l'auteur de l'évangile n'est pas le témoin direct de ce qu'il raconte, puisqu'il invoque, à propos du soldat perçant d'un coup de lance le flanc de Jésus, le récit d'un témoin direct : « Celui qui l'a vu en a rendu témoignage et son témoignage est vrai afin que vous aussi vous croyiez. » Il en est de même à la fin de l'évangile, qui est du reste une addition au texte primitif : « C'est le même disciple qui rend témoignage de ces choses et qui a écrit cela, et nous savons que son témoignage est véritable » (*Jn* 21, 24).

Les adjonctions au texte original sautent souvent aux yeux ? L'évangile selon Matthieu commençait à 3, 1 : « En ces jours-là paraît Jean-Baptiste » correspondant à *Marc* 1. Le récit des apparitions de Jésus ressuscité (*Mc* 16, 9-30) ne figure pas dans le *Sinaiticus* et dans le *Vaticanus* : il est surajouté. L'évangile de Luc commençait de toute évidence à 3, 1 : « L'an quinze du principat de Tibère César, Ponce Pilate étant gouverneur de Judée... » L'évangile de Jean se compose de chants liturgiques au travers desquels transparait un récit primitif. Il en est de même dans les deux premiers chapitres de

1. *Id.*, pp. 50-51.

Matthieu et de Luc, dont certaines parties sont encore dites à l'office.

Il résulte de tout cela qu'on ne saurait traiter les évangiles et, plus généralement, les écrits du Nouveau Testament comme les œuvres des historiens profanes qui nous sont parvenues de l'Antiquité. « Personne, écrit Hubert Pernot, ne songeait à modifier délibérément du Plutarque, et les altérations qu'a pu subir le texte de cet auteur rentrent dans une norme connue. Les évangiles, au contraire, témoignent de changements intentionnels de plus ou moins grande étendue¹. » Écrivains ecclésiastiques, savants profanes, croyants et incroyants en arrivent aux mêmes conclusions : les évangiles ne sont pas « œuvres d'historiographie pure, mais d'enseignements », écrit A. Puech² ; « Les évangélistes voulaient non composer une histoire rigoureuse, comme nous l'entendons aujourd'hui, mais établir un instrument démonstratif », déclare J. Bonsirven³. Les évangiles sont rédigés pour l'endocritisme des néophytes, la réfutation des hérétiques, la confusion des juifs endurcis, les besoins de la liturgie. Ils associent divers genres littéraires : genre haggadique, genre apocalyptique, midrashim des rabbins, *peshar qumrânien*.

*
**

Aux adjonctions, aux suppressions, aux remaniements, aux interpolations, aux harmonisations, aux fautes des copistes, aux contresens des traducteurs, il faut joindre la censure d'autant plus effective, soit qu'elle corrige, soit qu'elle ajoute ou retranche, que les Églises chrétiennes s'organisent et que, après la conversion de Constantin, elles jouissent de la puissance du bras séculier. Cette censure s'exerce aussi bien sur les textes religieux, sur les témoignages profanes, que contre les adversaires déclarés et les hérésiarques notoires.

Alors que nous possédons plus de 4 000 manuscrits grecs des évangiles canoniques, alors que nous possédons en majeure partie les évangiles apocryphes de l'enfance, pourquoi ne possédons-nous pas ou ne possédons-nous que des fragments des évangiles qui nous seraient si utiles à connaître : l'*Évangile des Hébreux* considéré pendant longtemps comme l'évangile authentique de Matthieu, en usage chez les juifs christianisés d'Égypte et qui existait déjà au commencement du II^e siècle ; l'*Évangile des Nazaréens*, dont il reste onze fragments, en usage, à la fin du I^{er} siècle, chez les chrétiens non

1. Hubert PERNOT, *Les deux premiers chapitres de Matthieu et de Luc*, Paris, 1948, p. 30.

2. *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. I, p. 54.

3. *Enseignement de Jésus-Christ*, p. 11.

hellénisés de Bérée en Syrie ; l'*Évangile des Ebionites* appelé par Origène l'*Évangile des Douze*, en usage chez les judéo-chrétiens de l'est du Jourdain et de la Syrie orientale ; l'*Évangile des Egyptiens*, mentionné par quantité d'auteurs, qui était celui des païens christianisés d'Égypte ; l'*Évangile de Marcion* qu'on ne peut reconstituer qu'en partie d'après les réfutations de Justin, d'Irénée, de Tertullien, alors que d'après le témoignage de ce dernier l'hérésie marcionite s'était étendue au monde entier. Si ces évangiles n'ont pas été conservés, c'est, sans doute, qu'ils n'avalisaient pas le texte des évangiles considérés comme canoniques, et, à ce titre, étaient tenus pour dangereux.

Du côté des écrivains ecclésiastiques, d'étranges disparitions sont à constater. Les *Exégèses des Paroles du Seigneur* en cinq livres de Papias ne nous sont pas parvenues. Cependant, si l'on en croit Eusèbe, Papias s'était informé auprès de ceux qui avaient fréquenté les Apôtres. Seulement, il aurait rapporté « certaines paraboles étranges du Sauveur et certains enseignements bizarres et d'autres choses tout à fait fabuleuses » parvenues jusqu'à lui par tradition orale (*H. E.*, III, 29, 11), par exemple le règne de mille ans du Christ après la résurrection des morts, ce qui lui vaut d'être qualifié de « petit esprit » par Eusèbe. Il en est de même des Mémoires d'Hégésippe. Pareillement disparue est la *Chronologie* de Jules l'Africain, écrite sous les Sévères, qui confrontait l'histoire sacrée avec l'histoire profane depuis la création du monde jusqu'à la venue du Christ ; puis, depuis le Christ jusqu'à l'empereur Marcion.

Du côté des historiens profanes, l'œuvre de Juste de Tibériade a disparu ; l'histoire de Rome de Velleius Paterculus s'arrête à l'an 29 ; dans les *Annales* de Tacite, les années 29, 30 et 31 du règne de Tibère sont absentes. Mais c'est surtout Flavius Josèphe qui fut sujet à retouches. Tel est le trop fameux passage : « Vers le même temps vint Jésus, homme sage, si toutefois il faut l'appeler un homme. Car il était un faiseur de miracles et le maître des hommes qui reçoivent avec joie la vérité. Et il attira à lui beaucoup de Juifs et beaucoup de Grecs. C'était le Christ et, lorsque, sur la dénonciation de nos premiers citoyens, Pilate l'eut condamné à la crucifixion, ceux qui l'avaient d'abord chéri ne cessèrent pas de le faire, car il leur apparut trois jours après, ressuscité, alors que les prophètes divins avaient annoncé cela et mille autres merveilles à son sujet. Et le groupe appelé celui de chrétiens n'a pas encore disparu » (*Ant.*, XVIII, 3, 3).

Qu'il y ait interpolation chrétienne, c'est l'évidence même, sans quoi Joseph eût été chrétien ; or, Origène, qui cite ce passage trois fois, nous apprend que Joseph ne croyait pas que Jésus fût le Messie¹.

1. *C. Celse*, I, 49.

Que tout ne soit pas interpolé, c'est d'autre part la phrase finale qui le prouve : un chrétien ne l'eût jamais écrite. L'hypothèse d'un texte remanié semble confirmée par un passage du livre XX, 9, 1 : « Ananias réunit un Sanhédrin, traduisit devant lui Jacques, le frère de Jésus appelé le Christ, et certains autres, et les fit lapider. » L'expression « Jacques, le frère du Seigneur » est courante. Paul s'en sert dans l'*Épître aux Galates* (Gal. 1, 19). L'expression « Jésus appelé le Christ » laisse supposer que Jésus a déjà été nommé et que l'appellation « Christ » a été antérieurement expliquée.

Le texte original du *Testimonium Flavianum* pourrait bien être proche de celui conservé dans un manuscrit arabe de l'évêque Agapius au X^e siècle (les plus anciens manuscrits grecs de Flavius Josèphe datant du XI^e siècle). Ce texte déclare : « A cette époque, il y avait un homme sage qu'on appelait Jésus. Toute sa conduite était bonne et il était connu pour sa vertu. Et beaucoup de gens parmi les juifs et d'autres nations devinrent ses disciples. Pilate le condamna à être crucifié et à la mort. Et ceux qui avaient été ses disciples n'abandonnèrent pas son enseignement. Ils ont raconté qu'il leur était apparu trois jours après sa crucifixion et qu'il était alors vivant : en conséquence c'était peut-être le Messie dont les prophètes ont raconté les actes miraculeux. » D'après cette version, l'accusation des juifs fait défaut et seul Pilate est tenu pour responsable, mais la raison de la crucifixion n'est pas indiquée. Quoique plus vraisemblable, il est improbable que Flavius Josèphe ait dit de Jésus qu'il était peut-être le Messie, puisque, d'après Origène, il ne croyait pas en lui et conférait à Vespasien le titre de Messie. Mais on voit par la comparaison de la version grecque et de la version arabe comment les textes peuvent être triturés¹.

Si on considère les adversaires du christianisme, Celse, Porphyre, Julien, Proclus pour ne citer que les plus grands, leurs œuvres ne sont connues que par les réfutations des Pères de l'Eglise. Dans le *Code théodosien* (XVI, 5, 34) dès 398 figure « la peine de mort à qui détiendrait des ouvrages hérétiques ». En 447, le pape Léon exhorte : « Il faut veiller, et c'est surtout au zèle des prêtres que nous en faisons un devoir, à ce que les livres falsifiés et en désaccord avec la sincère vérité ne soient pas lus par les catholiques. Même les écrits apocryphes qui, sous le couvert du nom des apôtres, contiennent le germe de tant d'erreurs, non seulement doivent être interdits, mais complètement supprimés et brûlés. » En 449, le 17 février, un édit fut rendu au nom de Théodore le jeune et de l'empereur d'Occident Valentinien III : « Nous décrétons que tous

1. *Herald Tribune*, feb. 14, 1972.

les livres que Porphyre dans sa démente et les auteurs de même espèce ont publiés contre le culte chrétien, quelque part qu'on les trouve, soient livrés aux flammes. Car il importe que des écrits, aussi propres à provoquer la colère de Dieu et à offenser les âmes pieuses, ne puissent absolument pas parvenir à la connaissance des fidèles¹. »

On peut juger combien la censure ecclésiastique fut radicale par le fait que non seulement l'ouvrage de Porphyre *Contre les chrétiens* a disparu, mais il en est de même des réfutations de son livre par Méthode, Eusèbe de Césarée, Apollinaire, Philostorge. Seuls quatre manuscrits de l'*Apocritique* de Macarius Magniès survécurent, contenant quelques citations de Porphyre. Le premier, consulté à Venise par le jésuite français François de la Tour au XVI^e siècle, disparut entre 1552 et 1637. Deux autres signalés par Janos Lascaris en 1492-1493, l'un à Corigliano, l'autre au couvent du mont Sardo, ne purent être retrouvés. En 1887, le savant français Blondel fut autorisé à transcrire un manuscrit de Macarius appartenant à un ancien conservateur de la Bibliothèque nationale d'Athènes, Apostolidès. Le manuscrit était incomplet. Il a disparu depuis de la Bibliothèque nationale d'Athènes « pour des raisons ecclésiastiques », selon Harnack². Il en est de même des réfutations du livre de Julien par Apollinaire de Laodicée, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Théodoret de Cyr, Jean Damascène.

*
**

Les contradictions des écrits néo-testamentaires s'expliquent par les remaniements, les adjonctions, les interpolations qui, comme autant de couches rédactionnelles successives, ont marqué l'évolution de la croyance. Si tous les spécialistes en sont convaincus, les avis divergent au sujet de l'ordre chronologique de ces rédactions successives. Les uns discernent une désescalade qui, partant d'un être divin, a pour but de l'humaniser ; les autres discernent une escalade qui, partant d'un homme, a pour but de le diviniser. Les premiers voient dans l'histoire évangélique un mythe grec semblable à ceux des religions antiques de mystères, surgi en plein milieu hellénique, qu'on a progressivement judaïsé. Les autres, les historicistes, voient au départ les croyances d'une secte juive qui, en se propageant chez les gentils, se sont progressivement déjudaïsées.

Tous les mythistes s'accordent pour professer que Jésus n'a pas

1. CHASTEL, *Histoire de la destruction du paganisme dans l'Empire d'Orient*, p. 270.

2. Pierre DE LABRIOLLE, *La Réaction païenne*, Paris, 1934, pp. 245-246.

eu d'existence historique ; mais ils diffèrent entre eux sur l'origine et la formation du mythe de Jésus que ce soient Dupuis, Volney, Bauer, Robertson, Smith, Drews, et, pour les plus récents, Paul-Louis Couchoud, Prosper Alfaric, Georges Ory¹.

La position des mythistes achoppe à six objections essentielles :

1° Il est bien vrai que les premiers écrits du Nouveau Testament sont les épîtres de Paul, du moins celles que l'on s'accorde à reconnaître comme authentiques : les deux *Épîtres aux Corinthiens*, l'*Épître aux Galates*, l'*Épître aux Romains*. Or, ces épîtres impliquent l'existence des judéo-chrétiens de Jérusalem avec lesquels Paul est en démêlés. La communauté judéo-chrétienne qui prêche « l'Évangile de la circoncision » précède Paul qui prêche l'Évangile de la gentilité. La primauté chronologique des épîtres de Paul n'implique donc pas une primauté doctrinale.

2° La judaïsation progressive d'un mystère grec aurait eu comme effet de restreindre progressivement le public auquel s'adressait la catéchèse chrétienne. Or, c'est précisément l'inverse que l'on constate.

3° Les récits évangéliques se déroulent dans un cadre historique, en dépit des flottements sur les dates de la naissance et de la mort de Jésus : Hérode, Jean-Baptiste, Ponce Pilate, Caïphe, Anne sont des personnages historiques. Les mystères grecs de salut ne sont pas historiquement localisés. Pourquoi « le mystère chrétien » l'eût-il été et comment tant d'évangiles dont Fabricius déjà, au début du XVIII^e siècle, dénombrait une cinquantaine, surgis dans des régions très variées, en Egypte, en Palestine, en Syrie, en Asie Mineure, à Rome, etc., se seraient-ils spontanément accordés pour adopter le même cadre historique ?

4° On n'attribue pas de recueils de paroles aux dieux des religions orientales de salut : à Osiris, à Attis, à Dionysos, à Mythra. Or, l'existence de paroles de Jésus est attestée par les évangiles, les écrivains apostoliques, les *agrapha* chez les Pères de l'Eglise, les *logia* des papyrus égyptiens, l'*Évangile de Thomas*, les évangiles apocryphes et ces « dits » de Jésus souvent se recoupent et se corroborent.

5° L'argument des mythistes, à savoir qu'il est possible de reconstituer les évangiles à l'aide de citations tirées de l'Ancien Testament

1. Dans son livre *Le Christ et Jésus*, Paris, 1968, Georges Ory propose une solution qui n'est pas strictement mythiste. Jésus pourrait être la figure composite, le « lieu géométrique », l'image galtonienne pourrions-nous dire, de plusieurs personnages historiques surnommés Jésus.

2. Jules Isaac a particulièrement insisté sur ce point : voir « Problèmes de la Passion d'après deux études récentes », *Revue historique*, juillet-septembre 1961, pp. 119-138.

considérées comme prophétiques, se retourne en partie contre eux. En effet, la plupart de ces citations sont altérées, détournées de leur sens pour coller à un événement préexistant que l'on veut à tout prix justifier parce qu'il apparaît incongru au regard des idées reçues, et cela en montrant qu'il est conforme aux Ecritures. C'est pourquoi les juifs orthodoxes se sont toujours élevés contre l'usage que les chrétiens ont fait de telles citations, les faisant faussement passer pour prophétiques. De là l'intérêt décisif des controverses entre les juifs et les chrétiens à ce sujet.

6° Tout le christianisme repose sur une tentative désespérée pour justifier par les Ecritures « le Christ crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les Gentils » (*I Cor. 1, 22*). La mort ignominieuse de Jésus, l'événement sur lequel les évangélistes s'étendent avec le plus de détails, postule évidemment la réalité historique de Jésus¹.

1. La théorie mythiste a été maintes fois réfutée. Voir Charles GUNEBERT, *Le Problème de Jésus*, Flammarion, Paris, 1914 ; Alfred LOISY, *Histoire et Mythe à propos de Jésus-Christ*, Nourry, Paris, 1938 ; Robert JOLY, *L'historicité de Jésus*, *Cahiers rationalistes*, n° 270, janvier 1970.

APPENDICE C

JÉSUS ET LES ZÉLOTES

Deux ouvrages récents de S. G. F. Brandon¹ et d'Oscar Cullmann² ont renouvelé le problème des rapports de Jésus et des zélotes.

Trois faits sont hors de cause :

1° Jésus fut considéré par le Sanhédrin et crucifié par les Romains comme un zélote.

2° Parmi ses disciples galiléens quatre, d'après leur dénomination, semblent avoir appartenu aux zélotes.

3° Les disciples de Jésus, appelés « le parti des Nazaréens », (*Ac.* 24, 5) et Paul furent considérés par les pharisiens, le Sanhédrin et les autorités romaines comme des zélotes (*Ac.* 5, 34-39 ; 21, 38).

Il reste à savoir si la thèse de H. S. Reimarus³, de K. Kautsky⁴ et de R. Eisler⁵, qui fait de Jésus un zélote, est acceptable.

Comme le fait remarquer O. Cullmann, « nos évangiles renferment deux catégories de paroles de Jésus et de récits : l'une qui rapproche effectivement Jésus du zélotisme ; l'autre qui, au contraire, l'en sépare clairement ».

Traits qui rapprochent Jésus des zélotes :

Sa prédiction : « Le Royaume de Dieu est proche. » Les zélotes n'annonçaient pas autre chose. — La conscience qu'avait Jésus d'avoir à remplir une mission divine décisive pour la venue de ce Royaume. — Son attitude critique à l'égard d'Hérode qu'il appelle un « renard » (*Lc* 13, 32). — L'ironie avec laquelle il parle des souverains qui, en dominant sur les peuples, se parent du titre de « bienfaiteurs »

1. S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zelots*, Manchester Univ. Press, 1967.

2. Oscar CULLMANN, *Dieu et César*, Paris, 1956.

3. *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, 1778, publié par Lessing comme septième des « Fragments d'un inconnu ».

4. K. KAUTSKY, *Der Ursprung des Christentums*, 1908.

5. R. EISLER, *Jesus basileus ou basileusas*, 1929-1930.

(Lc 22, 25)¹. A cela il convient d'ajouter l'injonction de Jésus à ses apôtres de se munir d'une épée (Lc 22, 35-37) et le début d'une résistance armée (Lc 49, 50) ; les malédictions à l'adresse des villes du lac de Tibériade qui n'ont pas cru en lui, à l'adresse des scribes et des pharisiens, à l'adresse de Jérusalem, à l'adresse de la génération présente ; ses diatribes contre les riches ; ses paroles terribles : « N'allez pas croire que je suis venu apporter la paix sur la terre ; je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive » (Mt. 10, 34 ; Lc 12, 51). « Je suis venu apporter le feu sur la terre et comme je voudrais déjà qu'il soit allumé » (Lc 12, 49). L'obligation faite à ceux qui le suivent d'abandonner famille, père, mère, frères, sœurs, enfants, et même de ne pas prendre le temps d'enterrer leur père, pourrait bien être les consignes d'un chef de bande comme le fut Theudas entraînant ses partisans dans le désert.

A côté de ces paroles qui sont celles qu'eût pu proférer un zélote, il y a une série d'actes et de faits qui semblent bien les confirmer : son ascendant sur les foules qui veulent le faire roi ; l'attraction qu'il exerce sur les zélotes puisque quatre des apôtres semblent bien leur appartenir ; la purification du Temple impensable sans une véritable échauffourée ; l'entrée à Jérusalem dans les circonstances rapportées par les évangiles ; l'émeute dans laquelle Barabbas a été arrêté comme ayant commis un meurtre (Mc 15, 7) et le fait que Ponce Pilate met Barabbas sur le même plan que Jésus : « S'il est mis sur le même plan que Jésus, il devient évident que, pour les Romains, il s'agissait, dans les deux cas, du même délit et de la même condamnation : Jésus, comme Barabbas, a été condamné par les Romains et non par les juifs, et il l'a été comme Zélote² ». Il y a plus. Origène, vers 250, lisait dans un très ancien manuscrit de l'évangile selon Matthieu, que Barabbas s'appelait *Jésus Barabbas*. Salomon Reinach commente : « Ces rapprochements donneraient à penser que Jésus fut mis à mort, non de préférence à Barabbas, mais en qualité de Barabbas³. » Si l'on tient compte de ce que *Bar Abba* en araméen signifie « Fils du Père », Barabbas apparaît comme un *alter ego* de Jésus lui-même.

A l'encontre, il y a les Béatitudes qui exaltent l'humilité, la douceur, le pardon et la paix : « Tous ceux qui prennent l'épée périssent par l'épée » (Mt. 26, 52). Dans Matthieu Jésus parle du « Royaume des cieux » et, dans l'évangile selon Jean, Jésus déclare à Pilate : « Mon Royaume n'est pas de ce monde » (18, 36). A vrai dire, ces paroles

1. Oscar CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Paris, 1970, p. 20.

2. O. CULLMANN, *Dieu et César*, p. 51.

3. Salomon REINACH, *Orpheus, Histoire générale des religions*, p. 338.

ne tranchent pas le débat. En effet, les paroles « terribles » de Jésus neutralisent celles qui font de lui un pacifiste qui prêche le pardon des offenses. « L'expression βασιλεία τῶν οὐρανῶν que Matthieu est seul à employer ne doit pas faire illusion. Le mot « cieux » ou « ciel » — car le singulier n'existe ni en hébreu ni en araméen — était une des nombreuses locutions, alors en usage chez les rabbins, pour désigner Dieu dont on évitait de prononcer le nom. On peut se demander si Matthieu, qui seul présente le terme « Royaume des cieux », n'a pas conservé plus fidèlement la formule primitive, puisqu'il écrivait pour des judéo-chrétiens. Les deux expressions « Royaume de Dieu » et « Royaume des cieux » sont synonymes, *cieux* étant simplement une métonymie pour Dieu. Quant à la signification du mot « Royaume », l'étude impartiale des textes montrera que Jésus a envisagé la βασιλεία τοῦ θεοῦ comme un royaume au sens de société ¹. » Le quatrième évangéliste fait dire à Jésus répondant à Pilate : « Mon royaume n'est pas de ce monde » (*Jn* 18, 36) ; mais il s'agit d'un évangile semi-agnostique se rapportant à une christologie plus élaborée, rendue inévitable après la vaine attente de la seconde parousie. Cette christologie ne correspond en rien à la foi primitive.

Il reste un dernier argument qui semble exclure radicalement que Jésus ait été un zélote : c'est la réponse de Jésus aux pharisiens et aux hérodiens qui lui demandaient s'il était permis ou non de payer l'impôt à César. D'après les zélotes, payer tribut à César, c'était reconnaître l'empereur romain, et non Yahvé, comme le légitime propriétaire de la terre que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob avait donnée à Israël. C'était aux yeux des disciples de Judas de Galilée, le fondateur de la secte des zélotes, commettre le crime d'apostasie. Accepter ou refuser le tribut à César était le critère qui permettait de départager les juifs fidèles à l'Alliance de ceux qui trahissaient Yahvé en faveur de César. C'est ce qui explique que, quand éclata la guerre de Judée, lors des premiers succès remportés sur les procurateurs romains, Florus et Cestius, les autorités judéennes, demeurées maîtresses de Jérusalem, s'empressèrent de frapper des monnaies portant l'effigie du Temple ou de quelque emblème juif, avec des légendes en caractères hébreux archaïques, où on lit « pour la rédemption de Sion », « la liberté de Sion ». Ces pièces furent d'abord émises au nom de *Jérusalem* ; plus tard, elles portèrent les noms des chefs de parti qui exercèrent, au gré de quelque faction, une autorité suprême. Exercer le droit régalien de battre monnaie n'était-ce pas la meilleure façon d'affirmer l'indépendance d'Israël ?

1. *Dictionnaire de la Bible de Vigoureux*, t. V, 1^{re} partie, col. 1242.

Lors de la dernière révolte des juifs sous Hadrien, Bar-Kochba et les nouveaux insurgés étaient trop pauvres pour frapper de nouvelles monnaies : ils durent se contenter de retirer les monnaies à l'effigie de Flavius et de Trajan et de les surfrapper en contrefaisant les pièces de Simon Macchabée, le premier prince juif qui ait battu monnaie. Manier des monnaies à l'effigie de l'empereur, c'était signe d'allégeance à Rome, l'aveu que l'on acceptait la servitude ou, tout au moins, que l'on se désolidarisait des zélotes qui croyaient pouvoir triompher des Romains par la subversion et la guérilla.

La réponse de Jésus aux pharisiens et aux hérوديens est le contraire de celle d'un zélote. S'étant fait présenter un denier qui portait l'effigie de César, Jésus répondit, à leur grande surprise : « Rendez à César ce qui appartient à César et à Dieu ce qui appartient à Dieu » (*Mt.* 22, 15-32 ; *Mc* 12, 13-14 ; *Lc* 20, 20-26). Cependant la réponse est ambiguë. En effet, les zélotes, selon Josèphe, refusaient de reconnaître le gouvernement romain, parce que « ils tenaient Dieu pour le seul Seigneur et Maître » dont la Palestine était en quelque sorte le fief. La réponse peut s'entendre ainsi : « Dieu est le propriétaire de la Palestine, César n'y a aucun droit : il doit donc l'évacuer », ce qui revient à tenir le langage même d'un zélote.

Au surplus, on peut douter de l'historicité d'une telle réponse, et cela d'abord pour une raison numismatique. La représentation de la figure humaine était interdite par la loi juive. C'est ainsi que les troupes romaines n'avaient pas le droit de pénétrer en Judée avec leurs enseignes. Il en était de même pour les monnaies. « On peut douter, écrit Renan, que cette anecdote soit vraie à la lettre, les monnaies d'Hérode, celles d'Archélaüs, celles d'Antipas avant l'avènement de Caligula ne portent ni le nom ni la tête de l'empereur. Les monnaies frappées à Jérusalem sous les procurateurs portent le nom, mais non l'image de l'empereur (Eckhel, *Doctr.*, III, 497-498). Les monnaies de Philippe portent le nom et la tête de l'empereur (Lévy, *Gesch. der jüd. Münzen*, p. 67 ss ; Madden, *History of Jewish coinage*, p. 80 ss). Mais ces monnaies, frappées à Panéas, sont toutes païennes ; d'ailleurs, elles n'étaient pas la monnaie propre de Jérusalem ; fait sur de telles pièces, le raisonnement de Jésus eût manqué de base. Supposer que Jésus fit sa réponse sur des pièces à l'effigie de Tibère frappées hors de la Palestine (*Revue numismatique*, 1860, p. 159) est bien peu probable. Il semble donc que ce bel aphorisme chrétien a été antidaté¹. »

La réponse de Jésus, supposée antidatée, cesse d'être probante. Elle l'est d'autant moins que l'accusation portée à son sujet par les

1. Ernest RENAN, *Vie de Jésus* (*Œuvres complètes*, t. IV, pp. 302-303).

sanhédristes devant Pilate est précisément la suivante : « Nous avons trouvé cet homme excitant notre nation à la révolte, empêchant de payer tribut à César et se prétendant Christ-roi » (Lc 23, 2).

Quel motif aurait pu, dès lors, justifier le logion du tribut à César ?

Marc fut probablement le premier évangéliste qui l'introduisit. Or, Marc publie son évangile à Rome après la guerre de Judée, à une époque où la Synagogue se sépare radicalement de l'Eglise et où l'Eglise cherche à prouver aux autorités romaines qu'elles n'ont rien à craindre des chrétiens et que ceux-ci sont habilités à réclamer pour eux les immunités dont le judaïsme bénéficiait en tant que *religio licita*. Ce sont eux les véritables héritiers de la promesse dont les Juifs ont été déboutés et qui constituent de ce fait le « verus Israël ». Il s'agissait donc, pour se concilier le public romain, de montrer que l'accusation portée contre Jésus était le fait de faux témoins ; que Pilate avait été abusé par les sanhédristes et que ceux-là seuls portaient la responsabilité de la condamnation de Jésus. Pilate aurait tout au plus péché par un excès de complaisance. Bien mieux, les *Actes de Pilate* furent fabriqués pour établir que Pilate avait été parfaitement convaincu de l'innocence de Jésus, tant par les prodiges arrivés en sa présence durant le procès que par l'instruction elle-même.



Allant plus loin, Brandon se demande si les « dits » pacifiques de Jésus n'auraient pas été introduits après coup pour faire passer oublié sur les violences dont Jésus et ses disciples se seraient rendus coupables et dont la purification du Temple, la bagarre à Gethsémani ont laissé subsister un souvenir estompé ? Ainsi s'expliqueraient l'envoi d'une cohorte, commandée par un tribun, la débandade des disciples, le reniement de Pierre, la condamnation de Jésus. Daniélou admet l'existence dans la communauté chrétienne d'éléments très agissants venus du zélotisme. Il se demande « si ce christianisme zélate n'a pas été celui des paysans et des pêcheurs galiléens, parlant araméen, convertis au christianisme, et si son appartenance à un monde qui devait disparaître après 70 n'explique pas le silence des écrits du Nouveau Testament sur son compte¹ ». Le fait que Gamaliel dans sa défense des apôtres devant le Sanhédrin évoque le cas de Theudas ; que le tribun romain, qui prend Paul sous sa protection, lui demande s'il n'est pas l'Egyptien qui a soulevé quatre mille bandits et les a conduits au désert, révèle dans l'esprit des autorités l'assimilation

1. J. DANIÉLOU, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, t. I, p. 48.

des premiers chrétiens aux zélotes. Il est vraisemblable que des groupes de chrétiens, tout comme les esséniens, prirent une part active à la guerre de Judée, surtout si l'on accepte les raisons alléguées par Brandon pour contester le départ des judéo-chrétiens de Jérusalem à Pella.

C'est après la prise de Jérusalem par Titus et la destruction du second Temple que tombèrent les illusions concernant la libération d'Israël. Alors Paul, considéré comme un « apostat », eut sa revanche posthume. Les chrétiens hellénisés de la Gentilité l'emportent définitivement sur les judéo-chrétiens. La révolte de Bar Kochba consacra la rupture définitive entre l'Eglise et la Synagogue. Le fait que la plupart des juifs aient reconnu le chef du soulèvement comme le Messie apparut de leur part comme une répudiation définitive et irrévocable de Jésus. Les chrétiens, s'étant par suite abstenus de participer à cette nouvelle guerre de Judée, furent traités comme une cinquième colonne. Justin, dans sa *Première Apologie*, le confirme en termes véhéments : « Dans la dernière guerre de Judée, Bar Kochba, le chef de la révolte, faisait subir aux chrétiens, et aux chrétiens seuls, les derniers supplices, s'ils ne reniaient et ne blasphémaient pas Jésus-Christ » (*I Ap.*, 31). La haine devint telle que Justin, prenant prétexte de la circoncision et faisant allusion à la répression d'Hadrien, s'emporte contre son interlocuteur, Tryphon : « La circoncision vous a été donnée comme un signe... afin que vous puissiez souffrir tout ce que vous souffrez justement à présent, pour que votre pays devienne un désert, que vos villes soient consumées par le feu et que des étrangers puissent manger vos récoltes en votre présence et que nul d'entre vous ne pût monter à Jérusalem » (*Dial.* XVI). Le rabbi R. Trafon, cité dans le Talmud, et que beaucoup identifient avec le Tryphon de Justin, donne la réplique : « Si un ennemi me persécutait, je me réfugierais dans le temple d'une idole, mais non dans leurs églises, car les idolâtres nient Dieu par suite de leur ignorance, mais ces hommes connaissent Dieu et le nient¹. » Entre la Loi et la Foi, entre les sectateurs du Dieu de justice de l'Ancien Testament et les sectateurs du Dieu d'amour du Nouveau Testament l'*odium théologicum* commençait une longue et consternante carrière.

Loin de s'opposer à l'Empire romain comme le fait l'*Apocalypse* d'inspiration essentiellement judéo-chrétienne, Paul, ses églises, les Apologues du II^e siècle comprirent que l'ordre romain constituait leur chance suprême. Selon Origène, l'instauration par Auguste d'une monarchie universelle, unifiant diverses races et nations, avait cons-

1. S. W. BARON, *Histoire d'Israël*, t. II, p. 763.

titué un préalable à la venue du Christ et au succès des apôtres. « La présence de Rome, écrit Irénée, a créé l'unité du monde. Tous les hommes doivent reconnaître les services qu'elle a rendus à l'humanité, en facilitant leurs relations et en leur promettant de jouir en commun des bienfaits de la foi » (*Adv. Haer.*, IV, 30, 3). Les missionnaires de la Bonne Nouvelle empruntaient les routes des proconsuls et des légions. Il convenait de se concilier le pouvoir voulu par Dieu qui identifiait la ville (*Urbs*) au monde civilisé (*Orbis*). Pour cela, il fallait exonérer les Romains et charger les juifs du crime de « déicide ». Comment les récits du procès de Jésus n'auraient-ils pas été rectifiés dans ce sens !

La rupture avec le judaïsme s'accompagna d'une appropriation de l'Ancien Testament à l'aide d'une réinterprétation complète de la parole de Dieu, au point que Justin va jusqu'à dire à Tryphon : « Vos Ecritures ou plutôt les nôtres, car nous nous laissons persuader par elles, tandis que vous les lisez sans comprendre l'esprit qui réside en elles » (*Dial.*, XXIX). Au lieu de voir dans la Bible le reflet d'événements historiques passés comme les juifs, les chrétiens y lisaient l'annonce des événements futurs relatifs au salut du monde par le sacrifice vicair de Jésus. Le judaïsme était mis à l'encan en faveur des chrétiens, le « verus Israël ».

APPENDICE D

LE RÔLE DU DEUTÉRO-ISAÏE DANS L'AVÈNEMENT DU CHRISTIANISME

Tous les exégètes sont aujourd'hui d'accord pour rapporter les chapitres XV-LV du livre traditionnellement attribué à Isaïe, non au prophète qui vécut dans la seconde moitié du VIII^e siècle au temps de Sargon et de Sennachérib, mais à un voyant, appelé le Deutéro-Isaïe, qui vécut au temps de Cyrus. L'auteur prédit, en effet, la fin de la captivité de Babylone, le retour des exilés, le rétablissement du peuple juif dans une Jérusalem renouvelée pour une éternité de bonheur. On peut dater ses poèmes approximativement de l'année où Cyrus prit Babylone, de 539 avant notre ère.

Ses poèmes exposent les tribulations d'Israël, qui ont été le juste châtiment de ses péchés. Yahvé s'est servi des rois d'Assyrie et de Babylonie comme des fléaux de sa vengeance. Mais il n'abandonne pas le peuple élu. Se servant de son Oint Cyrus, il va le libérer et le restaurer dans toute sa gloire. Il châtiara ses oppresseurs idolâtres, détruira Babylone, édifiera une Jérusalem faite de pierres précieuses et le peuple élu, dominant le monde, connaîtra une jubilation sans fin.

Ce qui fit la fortune de ces poèmes, qui célèbrent le passé de douleur et l'avenir glorieux d'Israël, c'est la figure du Serviteur de Yahvé. Assumant nos maladies et nos souffrances, il est transpercé par nos iniquités, broyé pour nos péchés, donnant sa vie en rançon, puis merveilleusement glorifié.

Si les exégètes sont aujourd'hui unanimes pour déterminer l'époque de ces chants, ils se divisent sur la personnalité du Serviteur. Les uns y discernent les traits bien accusés d'un individu de marque sur le compte duquel les avis diffèrent ; d'autres, avec beaucoup plus de vraisemblance, y voient la personnification même d'Israël, désigné aussi sous le nom de « Jacob », « maison de Jacob », « race de Jacob ». Quoi qu'il en soit, la vie de cet « homme de douleur » appartient au passé et sa glorification débouche sur le présent.

En vertu de leur exégèse typologique, les esséniens, puis les chrétiens ont vu dans le Serviteur de Yahvé la figure et l'annonce prophétique du Maître de justice selon les premiers, de Jésus de Nazareth selon les seconds. A leur sujet, Loisy écrit¹ :

« Ainsi donc, après avoir, par le plus hardi des contresens, reconnu Jean-Baptiste dans la seconde strophe du premier poème², on n'hésita pas à reconnaître Jésus et ses miracles dans la première strophe du second poème³, à prendre dans le sixième poème⁴ la scène des injures chez Caïphe et dans le prétoire de Pilate, à interpréter au rabais, de la guérison des malades par Jésus, ce qu'on lit dans le huitième poème du Serviteur portant nos infirmités et nos maladies, à identifier le Christ au Serviteur compté parmi les pécheurs⁵. Ce poème du Serviteur souffrant se prêtait tout entier à l'adaptation. On peut dire qu'il est, avec le Psaume XXII, à l'arrière-plan des récits de la passion dans les évangiles. L'auteur des *Actes* en cite un long morceau qui est censé avoir provoqué la conversion de l'eunuque éthiopien⁶. »

Toute la sotériologie paulinienne est fondée sur le Deutéro-Isaïe. Pour éclairer la signification du sacrifice par substitution de Jésus, Paul utilise des thèmes empruntés au droit pénal. Les passages suivants se réfèrent au Serviteur de Yahvé : « Il a été livré à cause de nos fautes » (*Rm.* 4, 25) faisant allusion à *Isaïe* 53, 12 ; « Dieu l'a livré pour nous tous » (*Rm.* 8, 22) correspondant à *Isaïe* 53, 6 : « Il s'est livré pour nos péchés » (*Gal.* 1, 4 ; *Is.* 53, 10).

C'est surtout le Chant 53 d'Isaïe, comme nous l'avons montré au chapitre VI, qui a été le plus mis à contribution dans les évangiles, les épîtres et les Actes. La convenance à la Passion des Chants du Serviteur souffrant de Yahvé est surtout évidente dans cette traduction de Renan :

« Qui a cru à notre parole, et à qui s'est révélé le bras de Yahvé ? Il poussait devant lui comme un faible rejeton, comme une racine qui sort d'un sol aride ; il n'avait ni beauté ni éclat qui le fît regarder, ni grâce qui le fît aimer. Méprisé, dédaigné des hommes, homme de douleurs, savant en infirmité, objet d'horreur, vilenie dont on ne tient aucun compte ! Et c'étaient nos maladies qu'il portait, nos douleurs dont il s'était chargé. Nous le prenions pour un malheureux touché,

1. LOISY, *La consolation d'Israël*, Paris, 1927, p. 21.

2. *Is.* 40, 3, comparer : *Mt.* 3, 1-3 ; *Mc* 1, 2-4 ; *Lc* 3, 2-6 ; *Jn* 1, 23.

3. *Is.* 42, 1, comparer : *Mt.* 12, 17-21.

4. *Is.* 50, 5-6, comparer : *Mc* 14, 65 ; 15, 19 ; *Mt.* 26, 67 ; *Lc* 22, 63-64 ; *Jn.* 18, 22.

5. *Is.* 53, 11, 12, comparer : *Lc.* 22, 37.

6. *Is.* 53, 7-8, comparer : *Ac.* 8, 30-38.

frappé de Dieu, humilié. Et c'est pour nos péchés qu'il a été meurtri, pour nos iniquités qu'il s'est vu écrasé ; le châtement qui nous vaut la paix a pesé sur lui et c'est par ses blessures que nous sommes guéris. Nous étions comme des brebis errantes, chacun engagé dans son chemin, et Yahvé a jeté sur lui notre iniquité à tous. Maltraité, injurié, il n'ouvrait pas la bouche ; comme un agneau qu'on mène à la boucherie, comme une brebis silencieuse devant celui qui la tond. Les angoisses, les prisons l'ont tué. De son temps, qui s'aperçut qu'il venait d'être enlevé de la terre ? Qui sut voir que les coups qui le frappaient avaient pour cause les péchés de son peuple ? On a mis sa sépulture avec celles des impies, son tombeau parmi ceux des méchants, quoiqu'il n'ait rien fait de mal et qu'il n'y ait jamais eu de fraude en sa bouche. Yahvé a voulu le briser par la souffrance ; mais, parce qu'il s'est offert lui-même en sacrifice expiatoire, il verra une postérité qui comptera de longs jours, et les affaires de Yahvé prospéreront dans sa main¹. »

Une telle utilisation des Chants du Serviteur de Yahvé n'a rien de surprenant pour des esprits imbus de la mentalité rabbinique, comme l'étaient les esséniens et les judéo-chrétiens. Mais que dire des théologiens actuels qui prennent les poèmes du Deutéro-Isaïe pour des prophéties messianiques ? Les vaticinations du prophète furent loin d'être confirmées. Les victoires de Cyrus consacrèrent la fondation de l'empire perse, non la domination de Yahvé et d'Israël sur le monde. Les exilés de Babylone revinrent en petit nombre, Jérusalem et le Temple furent médiocrement restaurés. Le peuple élu ne fit guère que changer de maître sous les Séleucides et sous les Romains. Les « tribus de Jacob » ne furent pas rassemblées, mais bien dispersées après la prise de Jérusalem par Titus, puis par Hadrien. Loin que « les nations accourent à Israël à cause de Yahvé », Dieu unique, créateur et maître du monde, Israël, pendant de longs siècles, fut le rebut des nations. Mais les prophéties du Deutéro-Isaïe, que l'histoire dément, sauvèrent la foi défaillante des disciples de Jésus, en justifiant scripturairement la mort de leur Maître sur la croix qui avait provoqué leur débandade.

« Le christianisme, écrit Renan², c'est le second Isaïe, ressuscitant à six cents ans d'intervalle... Le second Isaïe est de beaucoup le livre qui a le plus fourni au christianisme. Il a passé presque tout entier dans la prédication et la liturgie de l'Eglise. » En ce sens on peut dire que, sans le Deutéro-Isaïe, le christianisme n'existerait pas.

1. Ernest RENAN, *Histoire du peuple d'Israël* (Œuvres complètes, t. VI, p. 969).

2. Ernest RENAN, *Ibid.*, p. 1038.

APPENDICE E

AUTRES CITATIONS DES SEPTANTE, ALLÉGUÉES INDUMENT COMME MESSIANIQUES DANS LE NOUVEAU TESTAMENT.

La substitution des Septante à la Bible hébraïque permet aux écrivains néo-testamentaires de tirer du texte grec la justification de croyances que le texte hébreu ne comporte pas. P. Benoit en donne deux exemples.

I. — Saint Pierre, dans le discours qui suit la Pentecôte, *Ac.* 2, 25-31, et saint Paul, dans le discours à Antioche de Pisidie, *Ac.* 13, 35-37, invoquent le *Ps.* 16, 8-11 pour prouver la résurrection de Jésus. David y déclare que Dieu n'abandonnera pas son âme à l'Hadès et ne laissera pas son saint voir la corruption. Or, David est mort et son corps a subi la corruption. Ce n'est donc pas à lui que s'adressaient ces paroles, mais à son descendant messianique, le Christ, dont il aurait ainsi prédit la résurrection.

Le texte grec traduit par διαφθορά « corruption », le terme hébreu *šabat* qui veut dire « fosse ». Si l'on tient compte de ce que l'idée d'immortalité ne se rencontre pas en Israël avant le II^e siècle avant notre ère, « l'assurance, écrit P. Benoit, de ne pas descendre au schéol et de ne pas être jeté à la fosse ne peut être prise à la lettre, puisqu'elle comporterait une dispense de la mort qui est impossible ; il faut donc y voir une hyperbole, d'ailleurs assez fréquente, qui exprime l'espoir d'une longue vie. Ainsi pensent aujourd'hui des exégètes, même catholiques. Dans ces conditions, il semble plus difficile encore de trouver dans ce psaume l'espérance précise d'une résurrection corporelle... Ainsi, le psalmiste exprime l'espérance d'échapper encore longtemps à la “ fosse ” du “ schéol ” ; il ne parle pas de ressusciter... Au fait, l'on n'aurait jamais cherché l'idée de la résurrection dans ce psaume (je parle toujours du texte hébreu), s'il n'y avait eu l'application qu'en font saint Pierre et saint Paul à la résurrection du Christ. C'est le souci de légitimer ce sens exigé

par le Nouveau Testament qui a provoqué une exégèse anachronique et peu naturelle¹ ».

Autre exemple. Saint Pierre (*Ac.* 3, 25) et saint Paul (*Gal.* 3, 8-9) citent *Gen.* 12, 3 et 22, 18, pour prouver que toutes les nations de la terre, c'est-à-dire tous les Gentils, participeront à la bénédiction reçue par Abraham, en devenant ses héritiers par la foi. Or, le texte des Septante « en toi seront bénies toutes les nations de la terre » transforme en verbe passif ce qui, dans le texte massorétique, *niphal* ou *ithpaël*, a un sens réfléchi : *se béniront*. « Le sens primitif paraît donc être : le nom d'Abraham sera si grand et si béni de Dieu qu'il servira de cas type. On se dira, même chez les Gentils : Béni sois-tu comme Abraham² ! » On ne saurait en tirer l'idée, comme le fait saint Paul, que l'Écriture, prévoyant que Dieu justifierait les païens par la foi, annonça d'avance à Abraham cette bonne nouvelle.

1. P. BENOIT, *Exégèse et Théologie*, t. I, p. 6.

2. *Op. cit.*, t. I, p. 10.

APPENDICE F

LES DISCOURS APOCALYPTIQUES DES ÉVANGILES SONT-ILS ATTRIBUABLES À JÉSUS ?

Si ses disciples, les foules, les autorités sacerdotales et romaines se représentèrent Jésus comme un Messie dont on attendait la délivrance d'Israël, on peut tirer des Évangiles une représentation différente de l'idée que Jésus se faisait de sa mission. Sa prédication annonce l'imminence du « jour de Yahvé », tel que l'avaient décrit les Voyants d'Israël, Joël, Amos, Isaïe, Michée, Jérémie, Ezéchiel, le Deutéro-Isaïe, Aggée, Malachie, les Apocalypses juives de *Daniel*, du *Livre d'Hénoch*, et le *Testament des Douze Patriarches*. Plus le peuple élu est opprimé, plus prochain est le triomphe d'Israël qui est aussi celui de Yahvé. Toutefois, de terribles tribulations devaient précéder le grand règlement de comptes inaugurant le règne de Dieu sur les élus dans la paix, la justice et l'abondance. Dès lors, la mission de Jésus est de sonner l'alarme, d'inciter à la repentance, de révéler que celui qu'il appelle *Abba*, Père, dans sa miséricorde infinie pardonnera de préférence aux brebis égarées du troupeau, au fils prodigue, au pécheur repentant plutôt qu'à ceux qui se targuent ostensiblement d'être « les justes », parce qu'ils accomplissent les rites de la Loi tout en violant l'esprit qui est l'amour de Dieu et l'amour du prochain.

L'esprit de Jésus a-t-il été obsédé par les visions apocalyptiques ? Nous ne le saurons jamais. Toutefois, les discours que les évangélistes lui prêtent à ce sujet n'ont jamais été prononcés par lui. Tel est le cas de la « petite apocalypse » de *Marc 13*, reprise, en l'atténuant, par Luc et Matthieu.

« Il est superflu, écrit C. H. Dodd, de démontrer une fois de plus que cette apocalypse, bien qu'on y lise insérées des paroles appartenant à la tradition primitive de l'enseignement de Jésus, est en désaccord avec la teneur de cet enseignement pris dans son ensemble, et suppose la connaissance d'événements postérieurs à la mort du Christ. L'auteur a en vue la situation politique troublée des dernières années 50 et des premières années 60, les " guerres et bruits de guerres " aux

frontières orientales de l'empire, les famines et séismes signalés sous Claude et Néron, l'isolement croissant et l'impopularité de l'Eglise chrétienne ; mais il est préoccupé d'assurer à ses lecteurs que " ce n'est pas encore la fin ". Il faut d'abord qu'ait lieu l'horrible sacrilège — " l'abomination de la désolation établie là où elle ne doit pas être " ; alors seulement viendra la tribulation finale, l'écroulement de l'univers et la manifestation du Fils de l'Homme sur les nuées du ciel¹. »

C'est ce que confirme le savant professeur de Göttingen, J. Jeremias : « Quand on examine, du point de vue de la critique littéraire, les annonces que fait Jésus de sa Passion, on observe la tendance manifeste de la tradition à placer, après coup, dans la bouche de Jésus de telles annonces (cf. *Mt.* 26, 1-4, comparé à l'esquisse donnée en *Mc* 14, 1-2). On voit, en outre, le penchant de cette tradition à mettre progressivement en forme ces prédictions de la Passion en y incluant toujours plus nettement la manière même dont se sont déroulés les événements (comp. *Mc* 9, 31 avec 8, 31 et 10, 33 ss). On comprend alors que, de ce fait indéniable, on ait pu conclure que tout ce qui nous est transmis comme paroles de Jésus sur sa Passion n'est que *vaticinia ex eventu* (prédictions composées après coup, à partir des événements réalisés)². »

Jésus n'a pas prévu ce qui se passerait trente ou quarante ans après sa mort, en particulier la profanation du Temple et la destruction de Jérusalem, lui qui espérait que la génération présente ne passerait pas sans qu'advienne le grand bouleversement qui ferait place nette pour l'avènement du Royaume de Dieu. Il n'a pas prévu sa mort sur la croix et la signification salutaire qu'on lui conférerait, sans quoi il n'aurait pas prononcé la parole désespérée du *Psaume* 22 que lui prêtent Marc et Matthieu et, sous une forme un peu différente, l'évangile apocryphe de Pierre, reprochant à Dieu de l'avoir abandonné. Il ne s'est pas identifié au Fils de l'Homme de Daniel et d'Hénoch, c'est-à-dire à un être céleste préexistant à la droite du Très-Haut, car il se considérait comme un homme parmi les hommes, inspiré par l'Esprit Saint et revêtu par lui de puissance, sans la moindre idée de sa naissance miraculeuse, comme le prouve son attitude à l'égard de sa mère et de sa famille. L'affirmation de Jésus devant Pilate qu'il est le roi d'Israël et le *titulus* en trois langues fixé comme motif de sa condamnation sur la croix : « Jésus le Nazaréen, le roi des juifs » (*Mc* 15, 26 ; *Mt.* 27, 37 ;

1. Charles Harold DODD, *La prédication apostolique*, p. 50.

2. JEREMIAS, *Le message central du Nouveau Testament*, 1966, pp. 44-47.

Lc 23, 38 ; Jn 19, 19) nous ramènent à la conception populaire du Messie.

L'identification de Jésus ressuscité au Fils de l'Homme de Daniel et d'Hénoch ouvrit l'écluse qui fit se déverser dans les écrits néotestamentaires le flot des conceptions eschatologiques sur la palin-génésie cosmique, le règne messianique, le Jugement dernier qui devait accompagner ou suivre la venue sur la nuée du Messie céleste. A mesure que le temps s'écoulait sans réaliser la Parousie attendue, ces conceptions, qui donnèrent lieu au millénarisme, devinrent gênantes pour les Pères de l'Eglise qui se trouvaient dans des milieux hellénisés. Ils s'efforcèrent de les éliminer, tel Origène (*Com. in Matt.*, 23, 37, 27, 9).

Elaborées dans des milieux juifs, retouchées et parfois interpolées par des judéo-chrétiens, les Apocalypses, d'abord conservées dans le Canon chrétien, finirent par être considérées d'autant plus dangereuses qu'elles furent utilisées, amplifiées jusqu'à l'extravagance, par les sectes gnostiques. C'est ainsi que, souvent perdues en grec, c'est en latin, en syriaque, en éthiopien qu'elles nous sont le plus souvent parvenues. « Le christianisme, écrit Renan, ne réussit qu'en abandonnant sa première peau. On avait cru pour cela, on crut malgré cela. Celse se moque déjà des millions d'anges du *Livre d'Hénoch* ; Origène ne voit pas que le christianisme auquel il croit est né en faisant corps avec les niaiseries pour lesquelles il n'a que dédain¹. »

1. E. RENAN, *Histoire du peuple d'Israël* (*Œuvres complètes*, t. VI, p. 1500).

APPENDICE G

LA THÉORIE DE L'ESCHATOLOGIE CONSÉQUENTE DU DOCTEUR A. SCHWEITZER

Le docteur Albert Schweitzer, dans un livre célèbre¹, a soutenu une thèse différente qui a donné naissance à l'école dite de *l'eschatologie conséquente ou radicale*. Jésus, lors de son baptême, puis au moment de la transfiguration, dont Schweitzer inverse l'ordre, aurait pris conscience « dans un état de ravissement » de sa messianité future lorsque s'inaugurera le Royaume de Dieu. La dénomination de « Fils de l'Homme », tirée de Daniel et d'Hénoch, désignerait le caractère futur de sa messianité. De son vivant, jamais son comportement ou ses discours n'auraient pu faire naître dans l'esprit de quiconque qu'il se considérait actuellement comme le Messie. En effet, lui et le Fils de l'Homme sont, pour ses disciples et le peuple, deux personnalités totalement distinctes : « L'une est une figure terrestre, l'autre est une *manifestation supraterrrestre*. L'une appartient à l'époque *actuelle*, l'autre à l'ère *messianique*. Entre les deux, il y a un lien de solidarité en raison du fait que le Fils de l'Homme plaidera la cause de ceux qui ont pris le parti de Jésus, l'annonciateur de sa venue. »

Pour certains exégètes protestants, Jésus n'est que l'annonciateur du Fils de l'Homme, personnalité eschatologique entièrement distincte. Pour Schweitzer, Jésus est celui qui, à l'orée du jour messianique, viendra sur la nuée en qualité de Fils de l'Homme. « *La révélation à Césarée de Philippe consiste en ceci que Jésus révèle à ses disciples la nature du lien personnel qui l'unit au Fils de l'Homme qui viendra*. Etant celui qui sera le Fils de l'Homme, il peut donc confirmer l'affirmation de Pierre qu'il est le Messie. » La messianité future de Jésus est un secret révélé aux apôtres avec défense d'en parler

1. *Das Messianitäts und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, traduit en français sous le titre *Le secret historique de la vie de Jésus*, Albin Michel, 1961. Les citations sont tirées de la traduction. Les passages soulignés le sont par l'auteur.

parce que sa messianité ne deviendra effective qu'à partir de l'ère messianique, dont il se contente de prêcher aux foules l'imminence. Tous les passages dans lesquels Jésus se nomme, avant Césarée de Philippe, « Fils de l'Homme » ne sont pas historiques. « Historiques, pour cette époque, ne sont que ceux où il parle du Fils de l'Homme comme d'une manifestation future qui ne lui est pas identique (Mt. 10, 23 et Mc 8, 38)¹. »

Cette erreur de perspective se produisit au moment où l'on commença à écrire l'histoire de Jésus avec l'optique qu'il avait déjà été *le Messie* ici-bas. L'usage abusif du terme de « Fils de l'Homme » est donc le résultat d'un artifice littéraire qui en accuse le caractère tardif.

L'interprétation de Schweitzer ne modifie en rien le rôle de l'exégèse typologique dans la genèse des dogmes chrétiens. Cette exégèse, au lieu d'être le fait des écrivains néo-testamentaires de la première ou seconde génération, eût été le fait d'une prise de conscience de Jésus. Celui-ci apparaîtrait, non seulement comme un prédicateur populaire, mais comme un docteur imbu de la littérature apocalyptique de son temps. L'avènement du Royaume de Dieu devait s'accompagner, selon les idées reçues, de bouleversements cosmiques et d'un suprême effort de l'Antéchrist, de celui que saint Paul appelle l'Adversaire (II Th. 1, 19). « Toutes les fois que Jésus parle de souffrance et de persécution, il s'agit de tourments que ses adeptes doivent endurer avec lui avant l'avènement du Royaume. Il faut entendre par là le dernier assaut de la puissance démoniaque terrestre auquel devront faire face ceux qui, dans l'attente du Royaume de Dieu, sont les représentants de la puissance divine dans le monde démoniaque. Jésus est donc la figure centrale sur laquelle s'acharne la tribulation². » C'est ainsi, selon Schweitzer, que l'idée de la Passion devait faire partie, dès le début, de la prédication de Jésus. Dans une période de sa vie plus avancée, Jésus serait parvenu à l'idée que ses disciples seraient libérés de l'épreuve que lui seul assumerait en donnant sa vie en rançon pour les péchés de ceux appelés à entrer dans le Royaume de Dieu. « *La forme nouvelle que prend l'idée de la Passion se dégage de l'Écriture. Jésus se reconnaissait dans les traits du serviteur souffrant de Dieu. Il y voyait la préfiguration de sa vocation à la souffrance³.* » « *L'idée de la Passion de Jésus est ainsi impliquée dans la conception du Deutéro-Isaïe⁴.* »

L'interprétation du docteur Schweitzer se heurte au fait, consigné

1. *Id.*, p. 145.

2. *Id.*, p. 166.

3. *Id.*, p. 179.

4. *Id.*, p. 181.

dans les Synoptiques, que les disciples de Jésus, même après Césarée de Philippe, même après la transfiguration, même après la résurrection, ne se font pas d'autre idée du Royaume de Dieu que celle populaire de la restauration de la royauté en Israël libéré du joug des Romains (*Lc 24, 31* ; *Ac. 1, 6*). Elle se heurte au cri désespéré de Jésus expirant sur la croix. Elle passe sous silence l'entrée triomphale à Jérusalem au cri de « Béni celui qui vient, lui le Roi, au nom du Seigneur ! », l'épisode de la purification du Temple, les malédictions, le début de résistance armée au jardin de Gethsémani, tous les actes et les paroles qui firent condamner Jésus en tant que zélote. Pour expliquer l'incompréhension des apôtres lorsque Jésus leur parle de la nécessité de sa passion et leur débandade lors de son arrestation, le docteur Schweitzer déclare que Jésus ne voyait pas la nécessité et même se défendait d'expliquer sa Passion au peuple et même à ses disciples, parce que « ce devait rester un mystère : ainsi le voulait l'Écriture¹ ». « Pour cette raison, il n'importe que les siens se détournent de lui dans son humiliation et que les gens s'égarent à leur sujet, comme si Dieu le châtiât. L'Écriture ne leur en tient pas rigueur comme d'un péché, puisqu'elle l'a ainsi prévu. C'est pourquoi, dès l'instant où le secret de la Passion lui est révélé par l'Écriture il ne dit plus : " Quiconque aura honte de moi dans l'humiliation sera condamné ", mais " Vous serez tous scandalisés à mon sujet ", cependant qu'il sait qu'ils seront tous rassemblés autour de lui lors de la résurrection². »

Annoncer sa Passion, sans en donner l'explication, parce que, selon les Écritures, elle doit demeurer un secret, est un subterfuge de théologien aux abois qui ne peut imposer aucune créance. Par contre, le docteur Schweitzer, tout comme C. H. Dodd, reconnaît l'in vraisemblance de « l'Apocalypse synoptique » (*Mc 13*) : « Même s'il se trouve, éparses, quelques paroles sorties de la bouche de Jésus, le discours comme tel est nécessairement inauthentique. Cette apocalypse entre dans la perspective du temps consécutif à la mort. A Jérusalem, Jésus ne pouvait parler d'aucune tribulation générale de la fin avant la venue du Fils de l'Homme. L'apocalypse synoptique est en contradiction directe avec le secret de la Passion, puisque celui-ci élimine précisément la tribulation générale de la fin. Elle n'est donc pas historique³. »

1. *Id.*, p. 181.

2. *Id.*, pp. 181-182.

3. *Id.*, pp. 187-188.

APPENDICE H

LA PAROUSIE ET L'ÉGLISE

Le terme de *parousie* désigne dans les écrits néo-testamentaires le retour glorieux du Christ sur la terre pour juger les vivants et les morts, conformément à la théorie de la double Parousie énoncée dans l'*Épître aux Hébreux* (9, 28), dans Origène (*C. Celse*, II, 5), les *Reconnaisances* du *Roman pseudo-clémentin* (*Rec.* 1, 50), dans le Canon de Muratori et surtout dans l'argumentation de Justin contre Tryphon (*Dial.*, XXXI, 1 ; XXXV, 2 ; XLIX, 8 ; LI, 2, etc.).

Le terme de *parousie* est employé quatre fois par Matthieu (*Mt.* 24, 3, 27, 37, 89), dans les épîtres pauliniennes (*I Th.* 2, 19 ; 3, 13 ; 4, 15 ; 5, 23 ; *II Th.* 2, 1, 8 ; *I Cor.* 15, 23), puis dans : *Jc.* 5, 7-8 ; *II Pe.* 1, 16 ; 3, 4, 12 ; *I Jo.* 2, 28. La Vulgate a traduit *parousie* par *adventus*.

Mais la notion de *parousie* est exprimée par une série de termes équivalents : ἀποκάλυψις dans le sens de révélation : *I Cor.* 1, 7 ; *II Th.* 1, 7 ; *I Pe.* 1, 7 et 13 ; 4, 13 (Cf. *II Baruch.* 29, 3 ; *Ezra* 7, 28 ; 13, 32).

ἀποκάλυπτομαι : *Lc* 17, 30.

ἐπιφάνεια, apparition : *II Th.* 2, 8 ; *I Ti.* 6, 14 ; *II Ti.* 4, 1, 8 ; *Ti.* 2, 13.

φανεροῦμαι, se manifester : *Col.* 3, 4 ; *I Pe.* 5, 4 ; *I Jn* 2, 28 ; 3, 2.

ἐμφανίξω, apparaître : *Jn* 14, 21.

ὁρώμαι, vu : *He.* 9, 28 ; cf. *Mc* 13, 26 ; 14, 62 ; *Jn* 1, 51 ; 16, 16-19 ; *I Jn* 3, 2 ; *Ap.* 1, 7.

Dans son livre *Jesus and his coming*, le célèbre exégète anglais John A. T. Robinson, évêque de Woolwich, a montré que jamais l'idée de sa venue glorieuse à la fin des temps n'effleura la pensée de Jésus. Les discours eschatologiques que lui prêtent les Synoptiques lui ont été attribués après coup par les premières communautés

chrétiennes hantées par les visions de l'apocalyptique juive. Il n'était pas concevable que la vie de Jésus s'achevât sur le Golgotha sans comporter une compensation glorieuse obtenue en assimilant Jésus ressuscité au Fils de l'Homme de Daniel et d'Hénoch, appelé à être l'exécuteur de « Celui dont la voix jadis ébranla la terre, et qui nous a fait maintenant cette promesse : *encore une fois, moi j'ébranlerai non seulement la terre mais aussi le ciel* » (Ag. 2, 6).

Les croyances apocalyptiques, qui permirent de transformer la mort de Jésus en victoire, devinrent une gêne pour la génération qui survécut aux horreurs de la guerre juive, à la violation du Temple, à la destruction de Jérusalem par Titus. Lès trompettes de l'Apocalypse n'avaient pas retenti, les étoiles n'étaient pas tombées sur la terre, la grande palingénésie ne s'était pas réalisée. Le Fils de l'Homme n'était pas venu sur les nuées pour juger les vivants et les morts ressuscités. La seconde épître de Pierre nous révèle la consternation, le désarroi des croyants qui constataient que « depuis que les Pères ont disparu, tout demeure comme au début de la création » (II *Pe.* 3, 4). Dans l'*Apocalypse*, les âmes des martyrs se mettent à implorer d'une voix puissante : « Jusques à quand, Maître saint et vrai, tarderas-tu à faire justice, à tirer vengeance de notre sang sur les habitants de la terre ? » (Ap. 16, 10). L'auteur du IV^e Livre d'*Esdras* élève une protestation indignée à l'adresse du Très-Haut : « Pourquoi Israël est-il livré aux nations et le peuple que tu aimais abandonné à des tribus indignes ? Pourquoi la Loi de nos pères est-elle anéantie et les Alliances écrites abolies ? » (IV *Esdr.*, 23). Il fallait trouver une réponse à l'attente déçue de la parousie.

Plusieurs furent proposées.

Une première réponse fut celle de II *Pe.* 3, 9 : « Le Seigneur use de patience envers nous, voulant que personne ne périsse, mais que tous arrivent au repentir. » Malgré quoi, l'auteur de l'*Apocalypse*, contemporain de Domitien, annonce que le retour du Seigneur est proche et qu'heureux est celui qui retient les paroles prophétiques de son livre (Ap. 22, 7). Mais bientôt, cette attitude ne fut plus tenable. Une seconde réponse fut le millénarisme professé par Cérinthe, Papias, Justin, Irénée, Lactance : on avait mal compris l'Écriture et l'on s'était trompé dans les calculs. Une troisième explication eût pu être tirée de l'*Épître aux Ephésiens* (Ep. 1, 22 ; 4, 15 ; 5, 23) : le retour du Christ a été réalisé par l'Eglise qui est le corps du Christ. Une quatrième solution se trouve dans l'Évangile johannique, qui transforme l'apocalyptique en mystique. La venue du Christ est identifiée à la présence du Paraclet, à l'envoi de l'Esprit Saint aux Apôtres qui leur rappelle tout ce que le Verbe incarné leur a dit (Jn 14, 16-19 ; 16, 12-16). Ce que l'on attend est déjà actualisé.

Cette conception est exclusive de toute Eglise, car, déclare Jésus à la Samaritaine, « l'heure vient, elle est déjà venue où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité » (*Jn* 4, 23). Elle inspirera, au XII^e siècle, le prophète calabrais Joachim de Flore qui prêche « l'évangile spirituel du Christ », l'*Evangile éternel*, révélé par le Saint-Esprit, annonçant la déchéance de l'ordre clérical, du Saint-Siège temporel, de l'Eglise séculière, dont la fonction pastorale passe aux contemplatifs et aux saints.

APPENDICE I

LA PAROUSIE ET L'ÉVANGILE JOHANNIQUE

L'annonce de la seconde parousie qui devait accompagner les temps apocalyptiques constitua une difficulté grandissante à mesure qu'il devint évident que « tout demeurerait ici-bas comme au début de la création ». Une des façons de surmonter cette difficulté consista à déclarer que la parousie était actuellement réalisée. C'est l'attitude de l'évangile johannique. Dès ici-bas, grâce à la foi, s'inaugure la vie éternelle « consistant dans la connaissance du seul vrai Dieu et de celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ » (17, 3). Quiconque croit en Jésus est, dès maintenant, « passé de la mort à la vie » (5, 24 ; cf. 3, 36 ; 6, 47) ; s'il vient à trépasser d'une mort naturelle, il est assuré de ne jamais perdre la vie éternelle que lui vaut son union au Christ, car, déclare Jésus : « Je suis la résurrection : qui croit en moi, fût-il mort, vivra ; et quiconque croit en moi ne mourra jamais » (*Jn* 11, 25-26).

« L'étonnant, écrit A. Feuillet, c'est que ces données en côtoient d'autres qui sont strictement eschatologiques¹ » : résurrection au dernier jour (6, 39, 40, 44, 45) ; résurrection corporelle de tous les hommes à l'appel du Fils de l'Homme constitué par le Père juge souverain (*Jn* 5, 28-29). « On n'a pas manqué, note à ce sujet le même auteur, de crier à la contradiction. Il en est résulté que les affirmations du quatrième évangile ont souvent été traitées comme des interpolations ou des transformations². »

C'est le cas de rappeler le constat de saint Jérôme : « Il en résulte que chez nous tout est mélangé » : on a transporté chez Matthieu du Luc et du Jean, et, réciproquement, du Marc, du Luc et du Matthieu chez Jean.

1. A. FEUILLET, *Le Problème de la Parousie* (extrait du *Supplément au Dictionnaire de la Bible*), p. 76.

2. *Id.*, p. 77.

APPENDICE J

LES DEUX CHRISTOLOGIES DES ÉPÎTRES PAULINIENNES

Il existe dans les Epîtres pauliniennes deux christologies, rigoureusement incompatibles. L'une fait de Jésus un homme glorifié et divinisé par Dieu après sa mort ; l'autre fait du Christ un être divin, préexistant au monde, ayant revêtu la condition humaine et humilié jusqu'à la mort sur la croix.

Paul partage la première avec Pierre et l'Eglise de Jérusalem. Dans son discours à la foule, le jour de la Pentecôte, Pierre déclare : « Hommes d'Israël, écoutez ces paroles. Jésus le Nazaréen, cet homme que Dieu a accrédité auprès de vous par les miracles, prodiges et signes qu'il a opérés par lui au milieu de vous, ainsi que vous le savez vous-mêmes, cet homme qui avait été livré selon le dessein bien arrêté et la prescience de Dieu, vous l'avez pris et fait mourir en le clouant à la croix par la main des impies, mais Dieu l'a ressuscité, le délivrant des affres de l'Hadès » (*Ac.* 2, 23-24).

Dans sa prédiction devant les juifs à Antioche de Pisidie, Paul ne dit pas autre chose : « Et nous, nous vous annonçons la Bonne Nouvelle : la promesse faite à nos pères Dieu l'a accomplie en notre faveur à nous leurs enfants : il a ressuscité Jésus » (*Ac.* 13, 32). C'est la même doctrine que Paul enseigne aux Athéniens : « Dieu fait maintenant savoir aux hommes qu'ils ont tous à se repentir, parce qu'il y a fixé un jour pour juger l'univers avec justice, par un homme qu'il y a destiné, offrant à tous une garantie en le ressuscitant des morts » (*Ac.* 17, 30-31). Même doctrine dans l'*Epître aux Romains*, concernant le Christ Jésus « issu de la lignée de David selon la chair, établi (*horisthentos*) Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de Sainteté, par sa résurrection des morts » (*Rm.* 1, 3, 4).

Jésus n'est qu'un homme, ressuscité et glorifié par Dieu en récompense de son obéissance, et auquel Dieu confère les dignités et les pouvoirs que comportent les titres de « Seigneur et Messie » selon Pierre, de « Fils de Dieu » (dans le sens adoptionniste) selon Paul.

Que Jésus ne soit qu'un homme, divinisé après sa mort, c'est ce qu'impose la sotériologie de l'apôtre des Gentils, telle qu'il l'expose en particulier dans la *Première Epître aux Corinthiens*. Cette sotériologie se résume ainsi : le péché et la mort qui en est la conséquence ont été introduits par la désobéissance d'un seul homme, Adam ; la justification et la promesse de résurrection ont été procurées par l'obéissance jusqu'à la mort d'un seul homme, qui joue le rôle de second Adam, car « la mort étant venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts » (I Cor. 15, 21). C'est la même doctrine que réitère l'*Epître aux Romains* : « Ainsi donc, comme la faute d'un seul a entraîné sur tous les hommes une condamnation, de même l'œuvre de justice d'un seul procure à tous une justification qui donne la vie. Comme, en effet, par la désobéissance d'un seul homme la multitude a été constituée pécheresse, ainsi par l'obéissance d'un seul la multitude sera-t-elle constituée juste » (Rm. 6, 18, 19).

Cette christologie et cette sotériologie sont parfaitement cohérentes. Elles font de Jésus de Nazareth un homme comme les autres que Dieu, eu égard à ses mérites et en récompense de son sacrifice librement consenti, a ressuscité et élevé à sa droite en le faisant Chef et Sauveur (Ac. 5, 30-31). Si Dieu lui a confié alors une partie de ses pouvoirs, Jésus glorifié n'en demeure pas moins son subordonné. Lors de son second avènement, « il remettra la royauté à Dieu le Père, après avoir détruit toute Principauté, Domination et Puissance » (I Cor. 15, 24). « Lorsque toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous » (15, 28). Paul maintient ainsi rigoureusement la distinction entre Dieu (θεός) et Jésus promu au rang de Seigneur (Κύριος) : « Pour nous, il n'y a qu'un Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes et un seul Seigneur, Jésus-Christ... » (I Cor. 8, 5, 6). Jésus ressuscité, promu Seigneur, Oint, Fils de Dieu, occupe un rang subordonné par rapport au Père : il n'en est pas l'égal, sans quoi on sombrerait dans un dithéisme.

La suprématie dont Dieu a revêtu le Christ ressuscité est ainsi don du Père et n'appartient pas à Jésus-Christ par nature. Un long passage de l'*Epître aux Ephésiens* le confirme : « Daigne le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père de la gloire, vous donner un esprit de sagesse et de révélation, qui vous le fasse vraiment connaître ! Puisse-t-il illuminer les yeux de votre cœur pour vous faire voir quelle espérance vous ouvre son appel, quels trésors de gloire renferme son héritage parmi les saints et quelle extraordinaire grandeur sa puissance revêt pour nous, les croyants, selon la vigueur de sa force qu'il a déployée en la personne du Christ, le ressuscitant

d'entre les morts et le faisant siéger à sa droite dans les cieux, bien au-dessus de toute Principauté, Puissance, Vertu, Seigneurie, et de tout autre nom qui se pourra nommer, non seulement dans ce siècle-ci, mais encore dans le siècle à venir. Il a tout mis sous ses pieds, et l'a constitué, au sommet de tout, Tête pour l'Eglise, laquelle est son Corps, la Plénitude de Celui qui est tout en tout » (*Eph. 1*, 16-22).

Cette première christologie, celle de Pierre et de Paul, est nettement adoptianiste et subordinatianiste. On la retrouve dans la *Première Epître à Timothée* : « Car Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous » (2, 5, 6) et dans l'*Epître aux Hébreux* (8, 6). Justin la reprend. Jésus, promu Fils de Dieu, est l'exécuteur des volontés du Père : « Il n'a jamais fait que ce que le Créateur du monde, au-dessus de qui il n'y a pas d'autre Dieu, a voulu qu'il fît et qu'il dît » ; il est, sans doute, « le fils du vrai Dieu, mais que nous mettons au second rang... sous le Dieu immuable, éternel, créateur de toutes choses (ὕπὸ τὸν ποιητὴν τῶν ὄλων) » (*I Ap.*, 13 ; *Dial.* 56).

*
**

La christologie qui figure dans l'hymne liturgique inséré dans l'*Epître aux Philippiens* (2, 7-9) est tout autre. Il ne s'agit plus d'un homme « issu de la lignée de David », mais d'un être divin qui a pris la condition humaine, obéissant à Dieu jusqu'à la mort sur la croix :

*Lui, de condition divine,
ne retint pas jalousement
le rang qui l'égalait à Dieu.
Mais il s'anéantit lui-même,
prenant condition d'esclave,
et devenant semblable aux hommes.
S'étant comporté comme un homme,
il s'humilia plus encore,
obéissant jusqu'à la mort,
Et à la mort sur une croix !
Aussi Dieu l'a-t-il exalté
Et lui a donné le Nom
Qui est au-dessus de tout nom.*

Le caractère divin est encore plus accusé dans l'hymne christologique qui figure dans l'*Epître aux Colossiens* (1, 15-17) :

*Il est l'image du Dieu invisible,
Premier-né de toute créature,
Car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses,*

*dans les cieux et sur la terre,
les visibles et les invisibles,
Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances ;
Tout a été créé par lui et pour lui,
Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui,
et il est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Eglise.*

Cette seconde christologie s'exprime en termes gnostiques qui se sont insinués jusque dans les épîtres pauliniennes reconnues comme les plus authentiques. L'homme apparaît comme soumis aux « rudiments du monde » (*Gal.* 4, 3, 9), c'est-à-dire aux esprits sidéraux appelés aussi « dominations, principautés, puissances » (*Rm.* 8, 38 ; *Col.* 1, 16 et sqq.), « archontes de ce siècle », « princes de ce monde » (*I Cor.* 2, 6 ; *II Cor.* 4, 5), assimilés à des puissances démoniaques que l'Eglise désigne sous le nom global de Diable, Béliar, Satan. Si ces puissances démoniaques avaient connu le dessein caché de Dieu, « ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire » (*I Cor.* 2, 8), qu'ils ont pris pour un simple pécheur, trompés par son apparence humaine. La rédemption du genre humain par l'homme-Jésus, rachetant par son sacrifice expiatoire les conséquences de la désobéissance du premier homme, se transpose en la victoire sur les puissances du mal du Christ « propre Fils de Dieu » (*Rm.* 8, 3). Cette victoire du Fils de Dieu sur les « princes de ce monde » donnera lieu, chez les écrivains apostoliques et les Pères de l'Eglise, à la théorie du « rachat au diable » qui aura cours jusqu'à saint Anselme.



La présence dans les mêmes épîtres de deux christologies différentes, l'une faisant de Jésus un simple homme réconciliant l'humanité avec son Créateur par son sacrifice expiatoire, l'autre en faisant un être divin, véritable Fils de Dieu, remportant une victoire définitive sur les esprits du mal qui assujettissent la misérable humanité, peut s'expliquer, soit par les maladroitesses concordances de glossateurs trop zélés, soit par des interpolations dues à Marcion qui fut le premier éditeur des épîtres de Paul. En tout cas, le passage de l'une à l'autre peut invoquer des raisons d'ordre scripturaire et d'ordre psychologique.

Des raisons scripturaires, cela de deux façons. Premièrement, en identifiant Jésus glorifié au Fils de l'Homme des Apocalypses de Daniel et d'Hénoch : on sait combien la lecture de ces Apocalypses imprégna la mentalité des juifs au temps de Jésus. Or, le Fils de l'Homme, à la droite de Dieu, est un être divin qui préexiste au monde. Secondement, grâce aux équivoques du terme de *Kyrios*,

substitué dans les Septante au tétragramme YHWH et appliqué par la première communauté chrétienne à Jésus ressuscité et glorifié par Dieu. C'est grâce à cette ambiguïté que Pierre et Paul ont appliqué au Seigneur Christ ce que l'Ancien Testament avait attribué au Seigneur Dieu¹.

Psychologiquement, la majoration qui fait passer d'un homme, glorifié après sa mort au point de recevoir des prérogatives qui n'appartiennent qu'à Dieu, à un Dieu incarné qui s'est volontairement humilié jusqu'à la mort ignominieuse sur la croix, si elle devait rebuter les juifs farouchement monothéistes, ne choquait nullement les Grecs convertis, car, pour ceux-ci, les hommes fils de Dieu ou les dieux métamorphosés en hommes n'avaient rien d'insolite. Du moment qu'on proclamait Jésus ressuscité *Kyrios* et que *Kyrios*, chez les Septante, désignait Dieu ; étant donné au surplus l'équivoque de l'expression « Fils de Dieu », prise dans un sens adoptionniste chez les Juifs et dans le sens de filiation naturelle chez les Gentils, la transformation d'un homme divinisé en Dieu incarné ne souffrait pas de difficulté dans les Eglises de la gentilité.

Le premier éditeur connu des épîtres pauliniennes fut Marcion. Pour Marcion, seule la seconde christologie était admissible. Selon lui, le Christ était le Dieu bon, opposé au Dieu créateur et législateur de l'Ancien Testament, qui s'était révélé sous l'apparence d'un homme au temps de Tibère en Galilée et dont la passion n'avait été qu'un simulacre, un psychodrame. Tout suggère que Marcion a accommodé les épîtres de Paul à sa doctrine. Au reste, entre les billets authentiques de Paul et l'édition marcioniste de ses écrits, que d'intermédiaires, de glossateurs, d'interpolateurs !

Certains de ces derniers ont essayé d'harmoniser les deux christologies, par exemple dans *I Col.* 8, 6 : « Pour nous en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes. » Mais si Jésus-Christ a tout créé, Dieu est déposé de ses attributs, c'est un Dieu inutile, un Dieu postiche². De

1. *Recueil Cerfaux*, t. I, p. 183 : « Nous dirons donc au moins que c'est en vertu d'une exégèse typologique que saint Paul, dans ces cas analysés, introduit le Seigneur Christ là où l'Ancien Testament avait en vue le Seigneur Dieu. »

2. L'explication des théologiens qui déclarent que, les opérations *ad extra* relevant de la nature divine qui est commune aux trois personnes de la Trinité, la création est l'œuvre commune du Père, du Fils et du Saint-Esprit ne peut être ici invoquée, car Paul considère que « le Seigneur, Jésus-Christ » est d'une condition nettement inférieure au Père. Nous ne sommes pas encore à Nicée.

même, dans l'hymne de l'*Épître aux Colossiens*, si « tout a été créé par lui (le Christ) et pour lui », comment peut-on simultanément affirmer qu'il est « Premier-né de toute créature » ? Si c'est une créature, ce n'est donc pas le créateur.

Le dogme trinitaire tentera de résoudre ces difficultés en faisant de Jésus-Christ la seconde personne d'un seul Dieu. Mais, à l'époque de saint Paul, on n'en est pas encore là. Justin, dans sa *Première Apologie*, exprime bien la croyance courante au milieu du II^e siècle : « Nous adorons justement Jésus-Christ qui fut crucifié sous Ponce Pilate... en qui nous voyons le fils de Dieu et que nous mettons au second rang et, en troisième lieu, l'Esprit prophétique. Quelle folie de mettre à la seconde place après Dieu immuable, éternel, créateur de toutes choses, un homme crucifié. C'est un mystère que l'on ignore » (*I Ap.*, 13). Seule l'intelligence des Ecritures, inspirée par l'Esprit Saint, peut en donner la clé¹.

1. Toutes ces citations n'empêchent pas Jean Guitton d'écrire sans sourciller que « la croyance chrétienne a été sans variation " et " s'est fixée tout de suite, sans qu'on puisse discerner, du moins après la mort et la résurrection de Jésus, une genèse et un accroissement quelconques, si ce n'est dans les formules ». *Jésus*, Paris, 1956, p. 313.

APPENDICE K

LA CHRISTOLOGIE DU FILS DE L'HOMME

L'identification de Jésus ressuscité au Fils de l'Homme des *Apocalypses de Daniel et d'Hénoch* est au cœur des origines du christianisme ¹.

A l'origine, il y a une grande diversité de conceptions concernant le Messie : Messie identifié à un prophète tel que Moïse ou au même prophète renaissant de génération en génération sous des noms divers, Messie sacerdotal de la tribu de Levi, Messie davidique de la tribu de Juda, Messie céleste préexistant au monde. Au cours de sa vie terrestre, Jésus est identifié, par ses disciples et par les foules qu'il entraîne, au Messie national dont on attend la restauration du royaume de David.

L'arrestation de Jésus, sa crucifixion comme zélote mirent fin à cette christologie populaire. La croyance en sa résurrection va en susciter une nouvelle que nous révèlent les discours de Pierre dans *Les Actes des Apôtres*. Elle est fondée sur une interprétation messianique des Ecritures. La figure du Serviteur de Yahvé dans Isaïe fournit l'explication de la passion de Jésus qui a offert sa vie à Dieu pour la rémission de nos péchés. Sa résurrection et son élévation à la droite de Dieu, « conformément au dessein bien arrêté de Dieu », se justifient par deux *Psaumes* (*Ac. 2, 22-36*). Dieu a délivré Jésus des affres de l'Hadès conformément au *Psaume 16, 2-11* : « Tu ne livreras pas mon âme à l'Hadès, tu ne laisseras pas ton pieux serviteur voir la corruption » ; Dieu l'a exalté à sa droite, conformément au *Psaume 110, 1* : « Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je

1. Voir : Howard M. TEEPLE, « The origin of the Son of Man Christology », *Journal of Biblical Literature*, mars 1965, pp. 213-249. L'auteur, professeur à Northwestern University, est parvenu avec un grand concours d'érudition, dans son remarquable article, aux mêmes conclusions que celles auxquelles j'étais arrivé par une simple analyse logique des textes.

fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds. » Ces deux citations justifient la transmutation du Messie davidique en Messie céleste. En le ressuscitant, « Dieu l'a fait Seigneur et Messie » (*Ac* 2, 36). Quand viendra le temps du répit, « Il enverra alors le Messie qui vous est destiné, Jésus, celui que le ciel doit garder jusqu'au temps de la restauration universelle dont Dieu a parlé par la bouche de ses saints prophètes » (4, 20-21). Jésus, Messie céleste revenu sur la terre, sera le juge des vivants et des morts.

Cette seconde christologie, que l'on peut appeler pétriniennne, est celle de la première communauté de Jérusalem. Elle n'a rien qui puisse offusquer un pieux juif. L'ascension de certains justes au ciel, tels qu'Hénoch, Melchisédech, Elie était communément reçue. Le Christ glorifié n'est encore destiné qu'au seul salut des juifs : « C'est lui que Dieu a exalté à sa droite, le faisant Chef et Seigneur, afin d'accorder par lui à Israël la repentance et la rémission de ses péchés » (*Ac*. 5, 31). On ne sort pas de la Promesse faite à Abraham et à sa descendance et le monothéisme est rigoureusement respecté. Au surplus, les Apôtres sont assidus au Temple et observent la Loi. C'est ce qu'expliquent les nombreuses conversions dont parlent les *Actes*.

La Christologie des discours de Paul que l'on trouve dans les *Actes* est la même que celle de Pierre, avec cette différence capitale inacceptable pour les juifs orthodoxes : le salut s'adresse désormais à tous ceux, juifs ou gentils, qui croient en Jésus ressuscité et glorifié. La justification qu'on pensait ne pouvoir assurer que par l'observance de la Loi, c'est dorénavant de « celui que Dieu a ressuscité » qu'on l'obtient. « Sachez-le donc, frères, c'est par lui que la rémission des péchés vous est annoncée. L'entière justification que vous n'avez pu obtenir par la Loi de Moïse, c'est par lui que quiconque croit l'obtient » (*Ac*. 13, 38). La conversion du centurion romain par Pierre n'a été imaginée que pour faire de Pierre le premier apôtre des gentils, en contradiction flagrante avec ce que Paul raconte dans l'*Épître aux Galates*.

Jusqu'ici, il n'est pas question du *Fils de l'Homme*, qui n'est pas mentionné dans les discours tenus par Pierre et par Paul dans les *Actes*. Il en va autrement avec Etienne qui fait partie des Hellénistes dont parlent les *Actes*, qu'il faille comprendre sous cette rubrique des juifs venus de la Diaspora, des esséniens ralliés, des gentils en marge de la Synagogue appelés « craignant-Dieu » ou « prosélytes de la porte ». Accusé de propos contre le Temple et contre la Loi, Etienne est lapidé. Fixant son regard vers le ciel : « Ah ! dit-il, je vois les cioux ouverts et le Fils de l'Homme debout à la droite de Dieu » (*Ac*. 7, 55-56).

L'assimilation du Ressuscité au Fils de l'Homme va faire subir à Jésus une nouvelle promotion : d'un homme ressuscité et enlevé au Ciel, elle va faire un Dieu incarné, descendu du ciel sur la terre, puis remontant de la terre au ciel, pour revenir à nouveau sur la terre comme juge des vivants et des morts : au lieu de deux transferts, il va en falloir trois.

En effet, le Fils de l'Homme des Apocalypses de Daniel et d'Hénoch est un être céleste qui préexiste au monde. Pour se manifester sous les traits de Jésus de Nazareth, il faut imaginer la descente du Fils de l'Homme sur la terre, renonçant momentanément à sa condition divine pour prendre celle d'un simple mortel, s'humiliant et se montrant obéissant jusqu'à la mort sur la croix afin, par son sacrifice vicair, de racheter les péchés des hommes et de les réconcilier avec Dieu. C'est la christologie du Fils de l'Homme que l'on trouve dans l'hymne liturgique de l'*Épître aux Philippiens* (2, 6-11). L'hymne liturgique de l'*Épître aux Colossiens* ajoute cette précision : « Premier-né de toute créature, car c'est par lui qu'ont été faites toutes choses dans les cieus et sur la terre, les visibles et les invisibles » (1, 19-16). Cette notion du Fils de l'Homme est tirée directement du livre des *Paraboles* d'Hénoch, comme le prouvent les citations relatives au Fils de l'Homme de l'*Apocalypse de Jean* qui en sont directement tirées (*Ap.* 1, 14, 14).

*
**

La christologie du *Fils de l'Homme* était irrecevable pour un juif, car elle mettait en péril le monothéisme, semblant introduire un second Dieu né du premier. Tryphon le déclare sans ambages à Justin : « Paradoxe, s'il en fut, et qui, je pense, ne se peut du tout démontrer. Car, t'entendre dire que ce Christ est Dieu, a préexisté avant les siècles, puisqu'il a consenti à se faire homme et à naître, et qu'il n'est pas homme entre les hommes, cela ne me paraît pas seulement paradoxal, mais encore insensé » (*Dial.* 48, 1).

Toute cette christologie est démentie par les Ecritures relatives à l'attente messianique : « Nous tous attendons un Messie qui sera un homme parmi les hommes, et Elie qui doit l'oindre quand il viendra. S'il est établi que cet homme-là est le Messie, sache bien qu'il n'est qu'un homme d'entre les hommes. Mais, comme Elie n'est pas venu, j'estime qu'il n'est pas même le Messie » (*Dial.* 49, 1).

De ces objections qui devaient venir à l'esprit de tout juif, nous avons un écho dans le quatrième évangile. Jésus déclare qu'il sera élevé de terre et qu'il attirera tous les hommes à lui. La foule proteste : « La Loi nous a appris que le Messie demeurera toujours.

Comment peux-tu dire : « Il faut que le Fils de l'Homme soit élevé ? Qui est ce Fils de l'Homme ? » (12, 32-34).

Pour convaincre que Jésus ressuscité, glorifié et élevé à la droite de Dieu, est identique au Fils de l'Homme des Apocalypses juives, les rédacteurs des évangiles n'ont rien trouvé de mieux que de mettre cette appellation 81 fois sur les lèvres de Jésus, qui se l'applique en propre. La péricope où Pierre confesse que Jésus est le Christ (Mc 8, 29) est suivie de la déclaration de Jésus : « Le Fils de l'Homme doit beaucoup souffrir, être rejeté par les Anciens, les grands prêtres et les scribes, être mis à mort et, après trois jours, ressusciter » (8, 31). Quand le grand prêtre demande à Jésus s'il est le Christ, le Fils du Béni, la réponse vient : « Je le suis, et vous verrez le Fils de l'Homme siéger à la droite de la Puissance et venir avec les nuées du ciel » (14, 61-62). Dans Jean, Jésus déclare : « Nul n'est monté au ciel, hormis celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'Homme qui est au ciel » (3, 13) et encore : « Quand vous aurez élevé le Fils de l'Homme, alors vous saurez qui je suis » (8, 22). Jésus s'identifie au Fils de l'Homme d'Hénoch, quand il s'agit de son élévation au ciel, et il identifie le Fils de l'Homme au Serviteur d'Isaïe, quand il s'agit de sa passion : « Il faut que le Fils de l'Homme soit rejeté par les grands prêtres et les scribes, qu'il soit mis à mort et ressuscité le troisième jour » (Mc 8, 31 ; Lc 9, 22 ; Mt. 16, 21 ; cf Mc 9, 30-32 ; Mt. 17, 22 ; Lc 9, 44). Mais le fait de s'identifier de son vivant au Messie céleste de Daniel et d'Hénoch implique diverses conséquences.

La première est l'incompréhension des Apôtres et de la foule. Les Apôtres et la foule voient dans Jésus un Messie davidique dont on attend la libération d'Israël. Quand Jésus leur parle du Fils de l'Homme qui doit souffrir comme le Serviteur de Yahvé, ses paroles leur semblent inintelligibles (Lc 18, 34, 45 ; Mt. 16, 23 ; Jn 12, 33). Elles provoquent une vive réprimande de la part de Pierre, suivie d'une rebuffade de la part de Jésus (Mc 8, 31-33).

L'incompréhension des disciples et de la foule qui vivent en familiarité avec Jésus est elle-même incompréhensible. Il convient de l'expliquer à l'aide des Ecritures. Elle a pour but de vérifier ce que disent Jérémie (5, 21) et Ezéchias (12, 2) : « Ils ont des yeux pour ne pas voir et des oreilles pour ne pas entendre. » Les yeux des Apôtres dessilleront, leurs oreilles s'ouvriront lorsqu'ils auront reçu l'illumination de l'Esprit Saint le jour de la Pentecôte.

Pour éliminer la croyance au Messie davidique qui est celle du populaire, des pharisiens et des scribes, les évangélistes imaginent de la faire réfuter par Jésus lui-même à l'aide d'une citation biblique (Mc 12, 35-36 ; Mt. 22, 41-45 ; Lc 20, 41-44), en contradiction

flagrante avec les deux généalogies imaginées dans les préambules des évangiles de Matthieu et de Luc.

Autre conséquence. Au début de sa vie publique, et comme doublet de la prédication de Jean-Baptiste, Jésus prêche comme condition du salut la repentance et la foi en la Bonne Nouvelle : « Les temps sont accomplis et le Royaume de Dieu est proche : repentez-vous et croyez en la Bonne Nouvelle » (Mc 1, 15). Dans le judaïsme, la repentance était un moyen essentiel de salut. La foi en Dieu était requise, mais nullement celle relative au Messie. Avec l'identification de Jésus au Messie, les conditions du salut sont changées. La repentance est remplacée par la croyance en Jésus-Christ identifié au Fils de l'Homme : « Je vous le dis, quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, le Fils de Dieu à son tour se déclarera pour lui devant les anges de Dieu ; mais celui qui m'aura renié à la face des hommes sera renié à la face de Dieu » (Mc 8, 38 ; Mt. 10, 32-33 ; Lc 9, 26). Paul et Silas déclarent à leur geôlier : « Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé, toi et les tiens » (Ac. 16, 31). Devant le roi Agrippa, Paul raconte comment Jésus, sur le chemin de Damas, lui a enjoint d'aller vers les nations païennes pour leur ouvrir les yeux, afin qu'elles obtiennent « par la foi en moi la rémission de leurs péchés et une part d'héritage avec les sanctifiés » (26, 12). Pour Paul, le chrétien n'est justifié ni par la pratique de la Loi ni par les œuvres, « mais par la foi en Jésus-Christ » (Gal. 2, 16).

La foi en Jésus-Christ deviendra la condition *sine qua non* du salut. Les pires forfaits seront rachetés par un seul acte de foi en Jésus *in articulo mortis*.

En résumé, la passion, la mort, la résurrection, inattendues dans la visée d'un Messie davidique national, ont été justifiées par les Ecritures, en identifiant Jésus, au cours de sa carrière terrestre, au Serviteur d'Yahvé d'Isaïe ; en identifiant le Ressuscité au Fils de l'Homme dans la bouche même de Jésus ; en expliquant l'incompréhension des disciples et de la foule à coup de citations bibliques. Le chevauchement des deux christologies dans les Evangiles explique les contradictions dont ils fourmillent et justifie l'incrédulité des juifs restés fidèles au Dieu unique et à la Loi.

La christologie du Fils de l'Homme allait susciter bien des problèmes. Quels sont les rapports de cet être céleste qu'est le Fils de l'Homme avec Dieu ? Egalité de nature et de rang comme le postule l'Hymne de l'*Épître aux Philippiens* : mais alors on tombe dans un dithéisme impensable pour les juifs essentiellement monothéistes. Le quatrième Evangile, d'inspiration philonienne, en fait le Logos qui est « avec Dieu et en Dieu » (Jn 1, 1), que Dieu a engendré (1, 13), qui est

son « Fils unique » (1, 24) et qui s'est fait chair (1, 14). Il faudra des siècles de controverses pour arriver aux définitions canoniques de Nicée et de Constantinople d'un Dieu « un et trine » à la fois, ce qui, sous le nom de « mystère », dissimule une contradiction, c'est-à-dire une absurdité.

Ce « second Dieu », suivant l'expression de Philon et de Justin, s'est incarné. Comment cela fut-il possible ? Il faudra lui fabriquer une naissance miraculeuse que Marc ignore, que les *Actes* ignorent, que Paul ignore. Pas d'incarnation sans mariologie.

Enfin, Jésus-Christ, personne divine, doit revenir pour juger les vivants et les morts et inaugurer un ordre nouveau appelé le Royaume de Dieu. Maintes fois, les docteurs, les exégètes refirent leurs calculs pour expliquer le retard de la parousie promise avant que « cette génération ne passe ». Ce retard fait difficulté, sauf pour les Témoins de Jéhovah, les Adventistes, les Darbistes qui, sans se décourager, pensent toujours que c'est pour demain.

La substitution de la christologie du Fils de l'Homme à celle du Messie davidique est bien le secret des origines chrétiennes et demeure pour les croyants le « mystère de la foi ».

APPENDICE L

LA SOTÉRIOLOGIE DU SERVITEUR DE YAHVÉ

L'explication de la passion et de la mort inattendue de Jésus, qui avait amené l'abandon et la fuite des apôtres, trouva son explication scripturaire dans les chants du Serviteur de Yahvé, l'« *Ebed Yahvé* », qui se trouvent dans *Isaïe* 42, 1-4 ; 49, 1-7 ; 50, 4-11 ; 52, 13-53, 12.

Luc met sur les lèvres de Jésus une citation directe d'*Isaïe* 53 : « Car je vous le dis, il faut que cette parole qui est écrite s'accomplisse en moi : *Il a été mis au nombre des malfaiteurs*. Et ce qui me concerne est sur le point d'arriver » (22, 37). Jésus associe le Fils de l'Homme qui doit venir sur la nuée avec la nécessité de sa passion et de sa mort (*Mc* 8, 31 ; *Lc* 9, 22 ; *Mt.* 14, 31). Dans *Mt.* 8, 16, au sujet des guérisons opérées par Jésus : « Il chassa les esprits par sa parole, et il guérit tous les malades, afin que s'accomplît tout ce qui avait été annoncé : *il a pris nos infirmités, et il a enlevé nos maladies* », on trouve une citation textuelle d'*Isaïe* 53, 4. De même *Mt.* 12, 16, 21 cite *Is.* 42, 1-4 qui commence par ce verset : *Voici mon Serviteur que j'ai choisi*. Dans Jean, le rôle du Serviteur d'Yahvé qui donne sa vie en rançon pour beaucoup, tiré d'*Isaïe* 53, 12, est à plusieurs reprises affirmé : « Je suis le bon berger ; le bon berger donne sa vie pour ses brebis » (10, 11) ; « Le Père m'aime parce que je donne ma vie, afin de la reprendre. Personne ne me l'ôte, mais je la donne moi-même » (10, 17) ; « Car Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique » (3, 16).

L'utilisation d'*Isaïe* se retrouve lors du baptême du Jourdain. Dans *Marc* 1, 11, la voix céleste que Jésus entend : « *Tu es mon Fils bien-aimé, tu as toute ma faveur* » doit être comprise comme une citation d'*Isaïe* 42, 1. Dans *Jean* 1, 29, 36, le témoignage du Baptiste en voyant venir Jésus : « Voici l'agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde » est une allusion à *Is.* 53, d'autant plus que, d'après J. Jérémias, l'expression grecque ἀμνὸς τοῦ θεοῦ correspond très

probablement à des mots araméens qui signifient à la fois « agneau de Dieu » et « serviteur de Dieu¹ ».

Dans l'institution de la scène : « Le Fils de l'Homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup d'hommes (Mc 19, 45 ; Mt. 20, 28), l'allusion à *Isaïe* 53, 5 est manifeste. Oscar Cullmann commente : « C'est comme si Jésus disait : « Le Fils de l'Homme est venu pour accomplir la mission de l'*Ebed Yahvé*². »

Bien que le récit de la passion s'inspire surtout du *Psaume* 22, le récit des crachats et des gifles chez Caïphe (Mc 14, 65 ; Mt. 26, 67 ; Lc 22, 63-64 ; Jn 18, 22) se réfère à *Is.* 50, 5-6.

Dans les *Actes des Apôtres*, la conversion de l'eunuque éthiopien repose sur l'explication par Philippe d'un passage d'*Isaïe*, 53, 7-8 que le haut fonctionnaire de la reine d'Ethiopie est en train de lire sur son char (Ac. 8, 26-35). En dehors de ce récit, quatre autres passages confèrent à Jésus le titre de *παῖς τοῦ θεοῦ*, traduction grecque des Septante d'*Ebed Yahvé*. « Le premier de ces passages c'est Ac. 3, 13, où l'on se réfère à *Is.* 52, 13 ; dans le second (3, 26), on parle de « Jésus-Païs », comme plus tard on dira couramment « Jésus-Christ ». Les deux autres passages (4, 25, 30) donnent également l'impression que *παῖς* est employé comme une sorte de terme technique qui a tendance à devenir un nom propre, comme ce sera le cas pour « Christ ». Cela confirme l'existence d'une très ancienne christologie qui appelait Jésus *Ebed Yahvé*. Elle disparaîtra par la suite, mais elle doit remonter aux temps les plus anciens, puisque c'est dans la première partie de son livre que l'auteur des *Actes* en a conservé les traces³. »

Comme deux de ces passages se trouvent dans un discours attribué à Pierre et deux autres dans des prières prononcées en sa présence, on peut qualifier de pétrinienne cette christologie archaïque qui fait reposer l'Ascension sur *Is.* 52, 13 : « Voici, mon serviteur prospérera ; il montera, il s'élèvera très haut », sans référence au *Fils de l'Homme*. Que l'Épître soit authentique ou non, la *Première Épître de Pierre* semble résumer cette christologie en citant plusieurs passages d'*Isaïe* qui se rapportent à l'*Ebed Yahvé* (I *Pe.* 2, 21-24).

Dans trois passages, Paul, sans utiliser le terme de Serviteur, se réfère directement à l'idée de souffrance substitutive de l'*Ebed Yahvé* (I *Cor.* 15, 3 ; *Rm.* 5, 15-19 ; *Ph.* 2, 7). Le verset 19 de *Rm.* 5 « par l'obéissance d'un seul, beaucoup seront rendus justes » est

1. Oscar CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Paris, 1958, p. 64.

2. *Ibid.*, p. 60.

3. *Ibid.*, p. 66.

une allusion directe à Is. 53, 16 : « Mon Serviteur justifiera beaucoup d'hommes. »

Dans l'*Épître aux Corinthiens*, 16 de Clément de Rome se trouve un long cantique qui associe *Isaïe* 53 avec le *Psaume* 22, 16. L'*Épître à Barnabé* 5, 6 associe le *Psaume* 22, 17 et 21 avec *Isaïe* 50, 67. Enfin, la *Didachè* 8 et 14 applique le terme de παῖς à Jésus.

Toute cette sotériologie n'implique nullement que Jésus soit un être divin. C'est un homme ressuscité, élevé et glorifié par Dieu parce que, offert en victime expiatoire, il a pris sur lui les péchés du monde.

APPENDICE M

QUI DEVONS-NOUS CROIRE : L'ÉCRITURE OU L'ÉGLISE ?

Pour les protestants, il faut croire l'Écriture plutôt que l'Eglise. Pour les catholiques, il faut croire l'Eglise plutôt que l'Écriture.

Dans le *Credo du peuple de Dieu*, formulé par Paul VI à la clôture de l'année de la foi, on lit au sujet de Jésus-Christ : « Il a été enseveli et, de son propre pouvoir, il est ressuscité le troisième jour, nous élevant par sa Résurrection à ce partage de la vie divine qu'est la vie de la grâce. »

Or, les Apôtres déclarent tout le contraire à en croire les *Actes*, les deux *Épîtres aux Corinthiens* et l'*Épître aux Romains* :

Discours de Pierre à la foule, le jour de la Pentecôte : « Jésus de Nazareth, cet homme que Dieu a accrédité auprès de vous..., Dieu l'a ressuscité, en le délivrant des affres de l'Hadès » (*Ac. 2, 22-24*) ; « Dieu l'a ressuscité, ce Jésus, nous en sommes tous témoins » (*Ac. 2, 32*).

Discours de Pierre au peuple, après la guérison d'un impotent : « Dieu ■ ressuscité son Serviteur et l'a envoyé vous bénir » (*Ac. 4, 26*).

Pierre et Jean devant le Sanhédrin : « C'est par le nom de Jésus-Christ le Nazaréen, celui que vous, vous avez crucifié et que Dieu a ressuscité des morts » (*Ac. 4, 10*).

Comparution des Apôtres devant le Sanhédrin : « Dieu de nos pères a ressuscité ce Jésus que vous avez fait mourir en le suspendant au gibet » (*Ac. 5, 30*).

Discours de Pierre chez Corneille : « Dieu l'a ressuscité le troisième jour et lui a donné à se manifester aux témoins que Dieu avait choisis d'avance » (*Ac. 10, 40*).

Prédication de Paul devant les juifs d'Antioche de Pisidie : « Dieu a ressuscité Jésus » (*Ac. 13, 30, 32, 34, 37*).

Discours de Paul devant l'Aréopage : « Dieu... a fixé un jour pour juger l'univers avec justice, par un homme qu'il a destiné, offrant à tous une garantie en le ressuscitant des morts » (*Ac. 17, 31*).

I Cor. 6, 16 : « Et Dieu, qui a ressuscité le Seigneur, nous ressuscitera, nous aussi par sa puissance. »

II Cor. 4, 14 : « Sachant que Celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus nous ressuscitera aussi avec Jésus. »

Rm. 8, 11 : « Et si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité le Christ Jésus entre les morts donnera aussi la vie à son corps mortel. »

Ainsi, pour les Apôtres et Paul, Jésus de Nazareth n'est qu'un homme, qui nous a rachetés par son obéissance jusqu'à la mort et que Dieu a ressuscité et glorifié.

Pour Paul VI, c'est un Dieu qui est mort et qui s'est lui-même ressuscité par son propre pouvoir. Mais comment un Dieu peut-il mourir ? Les théologiens définissent Dieu comme l'être dont l'essence est d'exister. S'il perd l'existence, il cesse d'être Dieu, il n'est plus rien. Comment un être qui n'est plus rien peut-il se ressusciter par ses propres forces ? C'est une pure absurdité. Si c'est un homme décédé que Dieu resuscite, cela devient miraculeux, mais intelligible ; seulement ce n'est plus le Fils, seconde personne de la Trinité, qui offre sa vie par amour pour l'humanité pécheresse, afin de satisfaire son Père, la première personne de la Trinité.

Qui devons-nous croire : l'Écriture, par la voix des Apôtres et de Paul qui nous proposent quelque chose d'intelligible, ou l'Eglise, par la voix de Paul VI qui, au mépris des Écritures, nous propose quelque chose de contradictoire dans les termes ?

APPENDICE N

L'EXÉGÈSE TYPOLOGIQUE

On appelle herméneutique les règles qui permettent de découvrir et d'expliquer le vrai sens d'un texte. On appelle exégèse l'application de ces règles. Quand l'herméneutique et l'exégèse sont appliquées aux Ecritures, on les qualifie de sacrées. L'une et l'autre postulent l'établissement préalable d'un texte considéré comme exact et, par conséquent, authentique.

Les Anciens ne se sont entendus ni sur le texte des Ecritures, ni sur l'herméneutique, ni sur l'exégèse.

Ils ne se sont pas entendus sur le texte des Ecritures. Il suffit d'évoquer la controverse célèbre entre saint Jérôme et saint Augustin. Le premier soutient que le texte authentiquement révélé est le texte hébreu, la « *veritas hebraica* ». Le second invoque l'usage liturgique, la tradition fondée sur la vieille traduction latine, l'*Italia*, et le risque de scandaliser les âmes simples (M. J. Lagrange, *Mélanges d'histoire religieuse*, Paris, 1915, pp. 167-184). Saint Jérôme ayant fait une nouvelle traduction latine, la *Vulgate*, sur les manuscrits hébraïques dont il disposait, se servant en particulier des *Hexaples* d'Origène, le Concile de Trente déclara que « la vieille édition de la *Vulgate* doit être tenue pour authentique ».

Les Anciens ne se sont pas entendus sur les règles de l'herméneutique et, par suite, sur l'exégèse des Livres saints. Il suffit d'évoquer l'opposition célèbre entre l'école exégétique d'Alexandrie, dont le plus célèbre représentant fut Origène, et l'école exégétique d'Antioche, dont les membres les plus éminents furent Théodore de Mopsuète et saint Jean Chrysostome (cf. J. Guillet, « Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu », *R.S.R.*, t. XXXIV, 1947).

Au Moyen Age, les Scolastiques distinguaient quatre sens des Ecritures : le sens littéral considéré comme le sens historique et le sens spirituel, subdivisé lui-même en trois : le sens allégorique (qui a trait aux mystères de la foi relatifs au Christ, à l'Eglise et aux

sacrements), le sens topologique ou moral, le sens analogique ou eschatologique (cf. Henri de Lubac, *L'exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol., Paris). La tendance actuelle est de ramener à la typologie christologique les trois sens spirituels distingués au Moyen Âge : « Le sens typologique, écrit Jean Daniélou, a pour objet le Christ, mais il a pour objet tout le Christ », ce qui revient à distinguer en fait quatre typologies : « L'historique, la sacramentaire, la spirituelle (au sens de la vie du Christ dans l'âme individuelle), l'eschatologique. »

La crédibilité du christianisme reposant sur l'interprétation des Écritures, l'herméneutique et l'exégèse ont donné lieu à une volumineuse bibliothèque. Nous nous bornerons à citer les ouvrages les plus classiques et les plus récents :

- Jacques-Joseph DUGNET, *Règlements pour l'interprétation des Saintes Écritures* (dans J.-P. Migne, *Scripturae Cursus completus*, t. XXVII).
- F. X. PATRIZI, *Institutio de interpretatione Bibliorum*, 3^e éd. Rome, 1876.
- W. DITTMAR, *Vetus Testamentum in Novo*, Göttingen, 1899.
- I. DELAPORTE, « Les principes de la typologie biblique », *Eph. Theol. Lov.*, t. III, 1926.
- W. W. BAUDISSLIN, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in Religionsgeschichte*, 3 Bd, Giessen, 1929.
- J. BONSIIVEN, *Exégèse rabbinique, exégèse paulinienne*, Paris, 1939.
- L. GOPPELT, *Typos, die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, 1939.
- B. J. ALFRINK, *Die typologische Exegese von het Oude Testament*, Nimègue, 1945.
- N. VISCHER, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, 2 Bd. München, 1930, Zurich, 1946.
- J. COPPENS, *Les harmonies des deux Testaments*, Tournai-Louvain, 1949.
- J. DANIELOU, « Les divers sens de l'Écriture dans la tradition judéo-chrétienne » (Les Testimonia), *Eph. Theol. Lov.*, 1948.
- Samuel AMSTER, « Les types de l'Ancien Testament chez saint Paul », *RTPR.*, 1949.
- J. DANIELOU, *Essai sur les Origines de la typologie biblique*, Paris, 1950.
- C. H. DODD, *According to the Scriptures*, London, 1952.
- P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé I-XIII et le livre des Testimonia*, Paris, 1950.

- Lucien CERFAUX, *Recueil Lucien Cerfaux*, 2 vol., Gembloux, 1954.
- E. EARLE ELLIS, *Paul's Use of the Old Testament*, Edimbourg, 1957.
- G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden, 1961.
- J. KOENIG, « L'activité herméneutique des scribes dans la transmission de l'Ancien Testament », *RHR* 161 (1962).
- P. PRIGENT, *Saint Justin et l'Ancien Testament*, Paris, 1966.
- J. DANIELOU, *Etudes d'exégèse judéo-chrétienne (les Testimonia)*, Paris, 1966.
- Henri DE LUBAC, *L'Ecriture dans la Tradition*, Paris, 1966.
- MCMAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum*, Rome, 1966.
- Roger DE DÉAT, *Introduction à la littérature targumique*, Rome, 1966.
- Roger DE DÉAT, « Les Etudes targumiques », *Eph. Theol. Lov.*, XLIV, fasc. 1, 1968.
- Roger DE DÉAT, « La tradition juive ancienne et l'exégèse chrétienne primitive », *RHPR*, 1971, n° 2.

BIBLIOGRAPHIE

On trouve une bibliographie développée des origines chrétiennes dans la Nouvelle Clio *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, par M. Simon et A. Benoit, P.U.F., 1968.

Nous nous bornons à rappeler comme instruments de travail, outre les Patrologies :

Dictionnaire de la Bible, F.G. Vigouroux, Letouzey, Paris, 1922-1928.

Supplément au Dictionnaire de la Bible, Louis Pirot, Letouzey, Paris, 1928.

Dictionnaire de Théologie catholique, A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, R. Aubert, Letouzey, Paris, 1903-1947.

J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'Antiquité chrétienne*, 3 vol., Gabalda, 1912.

JOSEPH TURMEL, *Histoire des dogmes*, 6 vol., Rieder, 1931-1936.

Il nous a paru superflu de rappeler les ouvrages classiques de Bultmann, d'Harnack, de Goguel, de Guignebert, de M. J. Lagrange, d'Alfred Loisy. Nous nous limitons à indiquer les ouvrages récents qui nous ont le plus servi :

Pierre BENOIT, O.P., *Exégèse et Théologie*, 2 vol., Cerf, Paris, 1961.

Pierre BENOIT, O.P., *Passion et Résurrection du Seigneur*, Cerf, Paris, 1966.

J. BONSIIVEN, S.J., *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Beauchesne, Paris, 1938.

W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, 2^e éd. 1921.

S. G. F. BRANDON, *The fall of Jerusalem and the Christian Church*, S.E.C.K., London, 1967.

- S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zelotes*, Manchester Un. Press, 1967.
- Jean BRIERRE-NARBONNE, *Les Prophéties messianiques de l'Ancien Testament dans la littérature juive en accord avec le Nouveau Testament*, Geuthner, Paris, 1933.
- Oscar CULLMANN, *Le Problème littéraire et historique du Roman pseudo-clémentin*, Félix Alcan, 1930.
- Oscar CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Paris, 1958.
- Oscar CULLMANN, *Des sources de l'Evangile à la formation de la théologie chrétienne*, Delachaux Niestlé, Paris, 1968.
- Oscar CULLMANN, *Dieu et César*, Delachaux et Niestlé, Paris, 1965.
- Oscar CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Paris, 1970.
- Lucien CERFAUX, *Recueil L. Cerfaux*, 2 vol., *Bibl. Ephem. Théol.*, vol. VI-VII, Louvain, 1954.
- Jean DANIELOU, S.J., « Les divers sens de l'Ecriture dans la tradition chrétienne primitive », *Bibl. Ephem. Theol.*, Louvain, 1948.
- Jean DANIELOU, *Essai sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950.
- Jean DANIELOU, *Théologie judéo-chrétienne*, Desclée, 1958.
- Jean DANIELOU, *Message évangélique et Culture hellénique*, Desclée, 1961.
- Jean DANIELOU, *Etudes d'exégèse judéo-chrétienne (les Testimonia)*, Beauchesne, 1966.
- Ch. H. DODD, *The Bible and the Greeks*, London, 1935.
- Ch. H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, London, 1936.
- Ch. H. DODD, *The Apostolic Preaching and its Development*, New York, 1950.
- Ch. H. DODD, *According to the Scriptures*, Welwyn, 1952 ; trad. fr. *Conformément aux Ecritures*, Seuil, Paris, 1968.
- A. DUPONT-SOMMER, *Les Ecrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Payot, Paris, 1959.
- A. FEUILLET, *Le problème de la Parousie*, extrait du Supplément au Dictionnaire biblique, Letouzey, Paris, 1960.
- Reginald H. FULLER, *The Foundation of New Testament Christology*, New York, 1965.
- Joachim JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen, 1962 ; trad. fr. *Les paraboles de Jésus*, Xavier Mappens, 1962.
- Joachim JEREMIAS, *Le message central du Nouveau Testament*, Seuil, Paris, 1966.

- Marc KILKPATRICK, *The origin of the Gospel according to St. Matthew*, Oxford, 1946.
- Hubert PERNOD, *Recherches sur le texte original des Evangiles*, Paris, 1938.
- Hubert PERNOD, *La déformation des Evangiles*, Amsterdam, 1941.
- Marc PHILONENKO, *Les interpolations chrétiennes des Testaments des douze Patriarches et les manuscrits de la mer Morte*, P.U.F., Paris, 1960.
- Oscar CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Paris, 1970.
- Pierre PRIGENT, *Les Testimonia dans le Christianisme primitif. L'Épître à Barnabé I-XII et ses sources*, Gabalda, 1961.
- Pierre PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament*, Gabalda, Paris, 1954.
- J. A. T. ROBINSON, *Jesus and his Coming*, S.C.M. Press, London, 1937.
- Krister STENDHAL, *The School of St. Matthew*, Uppsala, 1950.
- Krister STENDHAL, *The Scrolls and the New Testament*, London, 1958.
- Marcel SIMON, *Verus Israël*, De Boccard, Paris, 1964.
- Etienne TROCMÉ, *Le livre des Actes et l'Histoire*, P.U.F., Paris, 1957.
- L. VENARD, « Citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament », *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, fasc. VI, pp. 23-54.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Préface</i>	7
----------------------	---

PREMIÈRE PARTIE

LA FOI PRIMITIVE

Chapitre I. La Méthode	19
— II. L'attente messianique	23
— III. L'attente réalisée : Jésus est vraiment celui qui doit venir	29
— IV. L'attente démentie : Jésus crucifié en tant que Zélote	38
— V. L'attente sauvée : la croyance en la résurrection ..	55
— VI. L'attente justifiée : l'explication par les Ecritures ..	67
— VII. L'attente controversée : la contestation des juifs ..	83
— VIII. L'exégèse chrétienne et la mentalité rabbinique ..	95
— IX. La littérature sous-jacente	110

DEUXIÈME PARTIE

LA GENÈSE DES DOGMES

Chapitre X. L'élaboration des dogmes christologique et trini- taire	131
— XI. L'élaboration des dogmes sotériologiques de la chute, de l'incarnation et de la rédemption	145
— XII. Le dogme de la justification par la foi et la gra- tuité de la grâce	155

306 LA GENÈSE DES DOGMES CHRÉTIENS

Chap. XIII. Le dogme de la révélation	163
— XIV. Le dogme catholique de la primauté du Souverain Pontife	177
— XV. Les dogmes devant la Raison et la Morale	193
— XVI. L'Evangile et l'Eglise	208
— XVII. L'Eglise dogmatique et l'église pastorale. Vatican II et le dilemme du temps présent	219

APPENDICES

A. Comment les contradictions des écrits néo-testamentaires posent le problème de leur formation	229
B. Ce que les auteurs anciens nous révèlent à ce sujet	246
C. Jésus et les Zélotes	259
D. Le rôle du Deutéro-Isaïe dans l'avènement du christianisme	266
E. Autres citations des Septante, alléguées indûment comme messianiques dans le Nouveau Testament	269
F. Les discours apocalyptiques des Evangiles sont-ils attribuables à Jésus ?	271
G. La théorie de l'eschatologie conséquente du Docteur A. Schweitzer	274
H. La Parousie et l'Eglise	277
I. La Parousie et l'évangile johannique	280
J. Les deux christologies des épîtres pauliniennes	280
K. La christologie du Fils de l'Homme	287
L. La sotériologie du Serviteur de Yahvé	293
M. Qui devons-nous croire : l'Ecriture ou l'Eglise ?	296
N. L'exégèse typologique	298
<i>Bibliographie</i>	301

ACHEVÉ D'IMPRIMER
L'IMPRIMERIE AUBIN



SUR LES PRESSES DE
86 LIGUGÉ / VIENNE

LE 25 OCTOBRE 1972

Imprimé en France

BT Rougier, Louis Auguste Paul, 1889-
21.2 La genèse des dogmes chrétiens [par] Louis
R68 Rougier. Paris, A. Michel [1972]
 306p. 21cm.

Bibliography: p.[301]-303.

1. Dogma, Development of. I. Title.

A 13116

CCSC/jc

L'Eglise a toujours soutenu que la crédibilité du christianisme repose sur « les prophéties et les miracles ». Les prophéties sont des citations de l'Ancien Testament qui annonceraient sous une forme voilée la mission salutaire du Christ, sa passion rédemptrice, sa résurrection, son élévation glorieuse à la droite du Père et la promesse de son retour pour juger les vivants et les morts, la Parousie.

Les dogmes fondamentaux du christianisme résultent des retombées théologiques de ces prophéties que les Pères de l'Eglise, les Conciles, les Souverains Pontifes ont cherché à harmoniser en un corps de doctrine.

L'auteur montre comment les travaux récents des exégètes catholiques, protestants et indépendants conduisent à contester, comme les Juifs l'ont toujours soutenu, le caractère messianique des citations alléguées et, par suite, à remettre en question les origines du christianisme, la genèse de ses dogmes et leur interprétation.

Cet ouvrage, bien qu'écrit, en dehors de tout souci d'actualité, d'un point de vue strictement scientifique, se trouve, par la force des choses, répondre aux préoccupations du temps présent, car la crise actuelle de l'Eglise est avant tout une crise de foi.