

THÉOLOGIE

ÉTUDES PUBLIÉES SOUS LA DIRECTION DE LA
FACULTÉ DE THÉOLOGIE S. J. DE LYON-FOURVIÈRE

22

JOSEPH 'BONSIRVEN'

THÉOLOGIE
DU NOUVEAU
TESTAMENT



3240

AUBIER

THÉOLOGIE
DU
NOUVEAU TESTAMENT

D

94874

(22)

DL 9948 24-8-51 A

THEOLOGIE
DE
MARTIN LUTHER

THÉOLOGIE

ÉTUDES PUBLIÉES SOUS LA DIRECTION DE LA
FACULTÉ DE THÉOLOGIE S. J. DE LYON-FOURVIÈRE

22

JOSEPH BONSIIVEN, S. J.

PROFESSEUR A L'INSTITUT BIBLIQUE PONTIFICAL
ROME

THÉOLOGIE
DU
NOUVEAU TESTAMENT

MCMLI

AUBIER

ÉDITIONS MONTAIGNE, PARIS

IMPRIMI POTEST.

Romae, die 12^a Iunii 1950.

ERNESTUS VOGT, S. J.,
Rector pontificii Instituti biblici.

NIHIL OBSTAT.

Lutetiae Parisiorum
die 11^a Aprilis 1951.

J. CARREYRE.

IMPRIMATUR.

Lutetiae Parisiorum,
die 11^a Aprilis 1951.

P. BOISARD,
Vic. gén.



Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

Copyright 1951 by Éditions Montaigne.

ABRÉVIATIONS EMPLOYÉES

- DAA = Dictionnaire apologétique d'Alès.
DBS = Dictionnaire biblique, Supplément.
DTC = Dictionnaire de théologie catholique.
ETL = Ephemerides theologiae lovanienses.
Exp T = Expositor Times.
JBL = Journal of Biblical Literature.
JTS = Journal of Theological Studies.
KW = Wörterbuch zum Neuen Testament (entrepris par G. Kittel).
NRT = Nouvelle Revue théologique (Louvain).
PG = Patrologie grecque (Migne).
PL = Patrologie latine (Migne).
RHPR = Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses (Strasbourg).
RB = Revue biblique.
RGG = Religion in Geschichte und Gegenwart (2^e édit.).
RSR = Recherches de Science religieuse.
RSPT = Revue des Sciences philosophiques et théologiques.
ZNTW = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft.

INTRODUCTION

MÉTHODOLOGIE

Le titre que nous prenons, quoique reçu et courant, est ambigu et fallacieux du chef de ses deux composantes.

Nouveau Testament : ce recueil comprend des livres également inspirés et porteurs de la Révélation, mais que de différences entre les écrits qu'il comprend! Les Évangiles nous rapportent les dits et les gestes de Jésus-Christ, Parole de Dieu incarnée, le Révélateur par excellence; nous trouvons ensuite la prédication et des lettres des apôtres; ils assurent transmettre la parole de Dieu (I Thess., I, 5, 6, 8; II, 13), mais un Paul, bien que réclamant pour ses enseignements une autorité absolue (Gal., I, 8, 9; I Cor., VII, 40, 25...), se garde de mettre sa parole sur le même rang que celle du Christ (I Cor., VII, 10, 12, 25; I Thess., IV, 15); enfin la collection se clôt par l'Apocalypse, Apocalypse venant de Jésus, mais d'un caractère si étrange. Pouvons-nous traiter de la même façon des écrits si dissemblables?

Théologie : sur cette « science de Dieu » (suivant l'étymologie du mot), combien de théories et de jugements opposés!¹ D'abord comment la définir? Disons simplement avec saint Thomas², que la *Doctrina sacra* procède des principes d'une science supérieure, qui est la science de Dieu et des bienheureux, qu'elle croit les principes qui lui ont été révélés par Dieu. De cette définition, de la structure des innombrables travaux qui prennent le titre de « théologies », nous pouvons déduire que la théologie, se conformant aux exigences de tout savoir scientifique, est une application de la connaissance rationnelle et discursive aux données de la

1. Voir l'article considérable (historique et méthodologique) de CONGAR, *Théologie*, DTC, XV, c. 341-502.

2. *Somme théologique*, q. I, a. 2, et aussi a. 1 ad secundum et art. 3.

Révélation. Procédant méthodiquement, elle s'applique premièrement à acquérir quelque intelligence de ces données en les confrontant entre elles, et aussi avec nos connaissances et catégories mentales naturelles et ordinaires; elle découvre ainsi des analogies, projetant quelque lueur sur le mystère divin. Tel est l'enseignement du Concile du Vatican³ : « Lorsque la raison, éclairée par la foi, cherche avec soin, piété et modération, elle acquiert, sans doute par le don de Dieu, quelque intelligence très fructueuse des mystères, soit par l'analogie des choses qu'elle connaît naturellement, soit aussi par la connexion des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme... » Ces derniers mots nous indiquent le second objet de la science théologique : ordonner les donnés révélés suivant une certaine hiérarchie, les grouper suivant certains chefs, qui permettront de les unifier.

On peut se proposer, soit simplement de recueillir les donnés révélés et de les classer : c'est la « théologie positive », qui mérite son titre de théologie, parce qu'elle se conforme à ses lois essentielles et ne se contente pas d'être un inventaire méthodique. On peut aussi viser à une synthèse systématique, — c'est la théologie spéculative, qui range les donnés révélés sous certains chefs unificateurs, parfois empruntés à une philosophie naturelle, aboutissant ainsi à des constructions bien liées, que viennent prolonger diverses déductions, des conclusions théologiques⁴.

Il est évident que cette forme de théologie est absente du Nouveau Testament; tout au plus découvrons-nous, chez saint Paul, chez saint Jean, chez le rédacteur de l'Épître aux Hébreux, un effort pour exprimer la révélation de Jésus suivant leurs catégories verbales et mentales propres, pour lier ensemble quelques-unes de ces idées, mais aucunement un essai scientifique. Nous comprenons que le P. Gardeil refuse le titre de théologie à la théologie biblique, comme il le refuse à la théologie positive⁵. C'est pourtant comme une « section » de cette dernière que le P. Prat la définit, en lui donnant pour but « de recueillir les résultats de l'exégèse et de les coordonner⁶ ». Personnellement,

3. Constitution *Dei Filius*, ch. iv (*de fide et ratione*) : DENZIGER, *Enchiridion*, § 1796; CAVALLEIRA, *Thesaurus*, § 182.

4. A. GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie*, pp. 190, 225, 237, 245.

5. *Ibid.*, pp. 189 sq.

6. *Théologie de saint Paul*, I, p. 1. Le P. LEMONNIER, ouvrant dans la RSPT la chronique de théologie biblique de l'Ancien Testament, la définit : « L'histoire de la religion sous l'ancienne alliance »; il montre sa place dans l'organisme de la théologie et il ajoute que ses résultats sont les présupposés de la dogmatique et de l'histoire des dogmes (*ibid.*, 1907, pp. 130 sq.). Ajoutons la

nous lui assignerions pour objet de recueillir les données révélés que contient le Nouveau Testament, d'en définir la signification telle que les écrivains la concevaient, de tenter une classification hiérarchique de ces données, afin de fournir une base au dogme chrétien.

Nous parlons de Révélation : le mot a une résonance toute intellectuelle et il désigne, en effet, un enseignement communiquant des notions définies; cependant l'Église indique nettement la fin pratique de ces communications intellectuelles : « donner un enseignement sur Dieu et sur le culte à lui rendre »; procurer « à l'homme, élevé à une fin surnaturelle, la participation aux biens divins, qui surpassent absolument l'intelligence humaine⁷ ». C'est cela que suggère Jésus quand il dit à ses disciples : « A vous est donné le mystère du Règne de Dieu⁸ » : « le mystère », à savoir une réalité divine, tous les biens surnaturels que recouvre l'expression « le Règne de Dieu »; ils supposent des notions que la foi assimile, mais ils sont essentiellement l'acquisition de la vie divine, en Jésus-Christ et par Jésus-Christ; ils embrassent l'être tout entier. Ainsi la révélation, dans son essence profonde, apparaît comme la grâce totale par laquelle le Créateur introduit la créature dans la communion à sa divinité. Telle fut déjà la révélation de l'Ancienne Alliance, telle est surtout la révélation de l'Alliance Nouvelle; elles sont beaucoup plus qu'une illumination de l'intelligence.

Ceci nous fait comprendre pourquoi divers historiens préfèrent au terme *théologie* celui de *religion*⁹, ce dernier mot désignant

définition donnée par un protestant croyant, P. FEINE : « La théologie du Nouveau Testament est l'exposé d'après les écrits du Nouveau Testament du contenu du message de Jésus et de la foi des apôtres et du christianisme primitif, fondée sur ce message », *Theologie des Neuen Testaments*³, Leipzig, 1922, p. 1.

7. Vatican, constitution de *fide*, ch. II, can. 2 et 3. Voir N. IUNG, art. *Révélation*, DTC, XIII, 2579-2586; il rapporte les phrases de saint Thomas (II^a-II^{ae}, q. 173, a. 2) sur les divers modes par lesquels Dieu parle à l'homme (lui communique des concepts) : en agissant sur les sens extérieurs ou sur l'imagination, par un influx direct sur l'intelligence, par une lumière spéciale.

8. Marc, IV, 11; dans les passages parallèles (Mt., XIII, 11 et Lc., VIII, 10), nous lisons : « Il vous est donné de connaître les mystères du règne de Dieu », expressions restrictives et intellectuelles.

9. Nous avons lu plus haut la définition donnée par le P. Lemonnyer. P. FEINE a senti le besoin, après son *Histoire de la Théologie du Nouveau Testament*, d'écrire : *Die Religion des N. T.* (Leipzig, 1921), afin, déclare-t-il, de suppléer à une lacune de l'ouvrage antérieur : exposer dans leur ensemble l'attitude religieuse de l'Évangile et les traits fondamentaux de la foi chrétienne primitive. Bernard Weiss avait écrit un ouvrage avec le même titre (1903, réédit. en 1908).

toutes les relations entre Dieu et le fidèle. Ceci nous invite également à ne pas réduire notre travail uniquement à rassembler des idées et des enseignements; nous devons essayer de décrire, dans leur entier, les démarches de Jésus-Christ et de son Église : par une pédagogie sage et progressive amener l'homme de bonne volonté à se transfigurer totalement afin de s'ouvrir aux bienfaits divins, qui engendreront en lui un véritable fils de Dieu, en union avec l'unique Monogène et à son image.

Immergé en plein courant religieux, au contact de croyants vivant leur incorporation au Christ, l'historien peut-il arriver à la pleine intelligence des phénomènes qu'il étudie s'il ne les aborde pas par le dedans? Comme le déclare M. Goguel, « est-il excessif de demander que pour comprendre le christianisme on ait ou on se fasse une âme chrétienne? »¹⁰ Cette disposition n'empêchera pas d'appliquer rigoureusement les règles de la méthode historique, mais elle produira cette sympathie nécessaire à qui veut comprendre un langage donné : partager en quelque manière les sentiments de son interlocuteur; n'oublions pas le reproche que Jésus adressait aux Juifs hostiles : « Pourquoi ne comprenez-vous pas mon langage? Parce que vous ne pouvez pas entendre ma parole » (Jn, viii, 43).

C'est donc en croyants que nous étudierons, dans toute sa vie, le christianisme primitif, mais aussi en philologues attentifs et rigoureux. Par conséquent, à telles expressions, à telles attitudes, n'attachons pas le sens auquel nous ont habitués nos traités de théologie ou notre piété : quand saint Paul prononce le mot ἀπολύτρωσις, que nous traduisons trop mécaniquement par « rédemption », ne croyons pas qu'il l'entende suivant la doctrine de saint Anselme et de ses héritiers. Ne pensons pas que les anciens partageaient nos conceptions théologiques; gardons-nous donc de découvrir, là où elles ne sont pas expressément formulées, des allusions à des notions qui nous sont familières, par exemple au péché originel, à plus forte raison à des constructions théologiques récentes, par exemple à la science moyenne. N'établissons pas, non plus, entre des notions certainement affirmées dans le Nouveau Testament, les liaisons devenues classiques chez nous.

Cette interprétation, libérée de tout préjugé, est extrêmement

10. *Le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi*, RHPR, 1929, pp. 138 sq. Voir nos *Enseignements de Jésus-Christ*, pp. 41 sq., où nous citons, dans le même sens, divers témoignages d'historiens.

difficile à soutenir; il faut un effort constant pour ne pas introduire dans les textes idées et doctrines, qui leur sont étrangères : tentation continuelle provenant de plusieurs faits : le rôle de certaines sentences scripturaires dans nos démonstrations théologiques; l'entraînement professionnel à déduire de propositions révélées, à l'aide de mineures, voire de majeures, purement rationnelles, des conclusions que les auteurs inspirés ne pouvaient prévoir. Sans doute nous affirmons une continuité vitale entre les dogmes, définis ou professés par l'Eglise, et la Révélation contenue dans l'Écriture; pour autant nous ne pouvons pas faire abstraction des développements dans son expression que manifeste le dogme; mais devons-nous prêter à nos auteurs nos catégories hylémorphiques ou bien des distinctions métaphysiques, élaborées par le travail de plusieurs siècles?

Il est une autre tentation qui sollicite le théologien chrétien : traiter le Nouveau Testament (et l'Écriture en général) comme un recueil de « lieux théologiques » : on prendra, comme cadre de son exposé, soit les thèmes qui doivent se rencontrer en toute religion (Weinel), soit les articles essentiels de notre *Credo* (Stauffer), soit nos traités théologiques, distribués et rangés dans l'ordre traditionnel (Ceuppens, suivant le plan de la *Somme théologique* de saint Thomas)... Nous croyons que procéder ainsi est manquer à la méthode historique et s'exposer au danger d'entendre les textes selon les lignes de son propre système théologique. Une des premières préoccupations de l'histoire est de découvrir l'ordre, suivant lequel les faits se succèdent, et de les présenter ensuite selon leur enchaînement chronologique, lequel, d'ailleurs, conditionne leur signification particulière. Nous avons déjà dit les différences qui distinguent les divers livres du Nouveau Testament : tous sont centrés sur Jésus et tous présentent sa révélation, mais chacun à son rang et avec sa résonance personnelle, qu'il importe de reproduire fidèlement.

L'historien du christianisme primitif voudrait, au point de départ, reconstituer, dans son intégrité et dans son originalité singulière, l'œuvre personnelle de Jésus, non seulement son message, mais le sens qu'il possédait et communiquait du mystère de sa personne et de sa mission, l'impression produite par sa personnalité surhumaine... Peu après lui apparaît une autre personnalité puissante, celle de Paul, l'Apôtre des nations : dans ses prédications et dans ses lettres, il s'attache à présenter ce « mystère de Dieu, le Christ, qui recèle tous les trésors de la sagesse et de la

science » (Col., II, 3), et il fournit ainsi au christianisme naissant un vocabulaire, des représentations et des doctrines dont nous vivons encore. Mais avant lui et à côté de lui les premiers chrétiens avaient essayé d'exprimer leurs croyances christologiques et de vivre la religion que leur Maître divin leur avait enseignée : c'est cette ébauche, parfois balbutiante, que nous voudrions retracer aussitôt après Jésus et avant Paul : rien ne trahit davantage l'impression produite par le Christ sur ses premiers auditeurs. Paul, cependant, n'est pas tout le christianisme primitif : autour de lui et après lui, des apôtres, dans leurs catéchèses et dans leurs écrits, ont travaillé aussi à pénétrer le mystère du Christ, afin d'en acquiescer et d'en donner à leurs fidèles un sens plus profond. Nous avons ainsi quatre états de la religion du Nouveau Testament, représentés respectivement par Jésus, la communauté primitive, Paul, les autres témoins apostoliques. C'est le plan que nous suivons : il se conforme à la chronologie de l'histoire, non à celle des documents utilisés : les Évangiles, qui nous ont livré, mieux que tous autres, l'image de Jésus, sont postérieurs aux lettres de Paul et à d'autres écrits apostoliques ; mais ils nous font connaître la source inépuisable dont dérive toute notre religion.

Il s'impose, pour autant, de fonder notre exposé uniquement sur les livres du Nouveau Testament : d'autres (vg. Stauffer) citent les Pères apostoliques et autres écrivains anciens, qui reflètent d'une manière si impressionnante nos origines. Comme tout le reste de la tradition, et peut-être plus fortement, ils contiennent des éléments de la Révélation ; mais celle-ci, en son sens le plus strict, se condense plus particulièrement dans les Livres inspirés ; et nous devons tenir que « la Révélation, qui constitue l'objet de la foi catholique, a reçu au cours de l'âge apostolique sa forme définitive ¹¹ ». Tout ce qui suit, dans la vie intellectuelle de l'Église, est un développement légitime, que le magistère propose à tous les croyants, mais développement du dogme premier révélé en Jésus-Christ et conformément aux expressions et au sens que lui-même a déterminés ¹².

11. Interprétation et adaptation de la proposition moderniste (21) condamnée par Pie X (*Lamentabili*, CAVALLERA, *Thesaurus doctrinae catholicae*, § 29 ; DENZIGER, *Enchiridion*, § 2021) : « Revelatio, objectum fidei catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa. »

12. Concile du Vatican, de fide, can. 4, citant le *Commonitorium* de saint Vincent de Lérins,

LE MILIEU CULTUREL ET SON INFLUENCE

Le prophète, instrument de Dieu, qui parle par sa bouche, l'écrivain inspiré, s'expriment dans une langue humaine : celle-ci, non seulement se sert d'expressions forgées par les générations, mais ces expressions véhiculent des notions déterminées, et, d'ailleurs, tout esprit coule sa pensée comme son langage dans un certain nombre de catégories mentales qu'il a, pour la plupart, reçues de son entourage; l'inspiration ne soustrait pas à cette loi générale l'auteur qu'elle anime. Si nous voulons comprendre les écrits du Nouveau Testament, nous devons connaître les catégories verbales et mentales de ses écrivains.

Or ils ont tous écrit en grec, et dans un grec qui n'est pas une langue de traduction¹³; d'autre part, sauf probablement Luc, ils étaient tous sémites, parlant habituellement l'araméen; et saint Luc, de son côté, rapporte des propos tenus originellement en araméen. Ce double fait nous fait entrevoir que nos documents relèvent d'une double ambiance : une ambiance juive, une ambiance helléniste, voire syncrétiste : en ce siècle de brassage culturel intense, des influences très diverses ont pu s'exercer directement sur le christianisme naissant, de même qu'on peut retrouver leur empreinte dans le judaïsme. Nous commençons par considérer ces influences extérieures au judaïsme, qui ne nous retiendront pas longtemps.

Religions et conceptions helléniques et orientales.

Si nous en croyions de nombreux historiens *religionsgeschichte*, voués à l'étude comparée des religions, nous devrions admettre que quantité d'éléments culturels, dogmatiques et moraux, tant du judaïsme que du christianisme naissant, sont empruntés à des philosophies et à des religions païennes : liturgies de Babylone, de l'Égypte, de Chanaan; eschatologie, angélogologie, sotériologie

13. C. TORREY, le plus radical tenant de la thèse opposée, assure que tous les livres du Nouveau Testament ont été écrits d'abord en araméen, puis traduits dans une sorte de patois grec, *grec de traduction*; voir surtout *The four Gospels, a new translation*, London, 1933; *The aramaic of the Gospels*, JBL, 1942, pp. 71-85. Bonne mise au point par M. BLACK, *An aramaic approach to the Gospels and Acts*, Oxford, 1946; voir aussi notre article, *Les aramaïsmes de saint Jean*, dans *Biblica*, 1949, pp. 405-432.

du vieil Iran; le stoïcisme, le pythagorisme, le philonisme; conceptions et rites des religions à mystère; mythes gnostiques : telles seraient les diverses sources qui confluent dans le christianisme et qui expliquent cette forme réussie de syncrétisme, — la seule qui ait pleinement réussi et duré.

L'examen complet de la question exigerait au moins un fort volume¹⁴. Afin de débayer définitivement le terrain, voici quelques réflexions et déclarations de principe sur ces divers points.

Rappelons d'abord quelques règles essentielles de méthode. Une religion vivante, divine, prend autour d'elle tous les éléments dont elle peut s'enrichir, mais en les assimilant parfaitement et en leur donnant ordinairement un sens tout nouveau. « Des ressemblances (entre deux systèmes) ne supposent pas nécessairement une imitation¹⁵ » : avant de parler de dépendance, il faut étudier le sens propre que revêtent, dans l'ensemble auquel ils appartiennent, les éléments à comparer : ils sont, en effet, à interpréter en fonction du système qui les intègre. Or, comme le note F. Cumont, le christianisme se distingue des autres religions par cette « divergence capitale : c'est que, plaçant Dieu hors des limites du monde, dans une sphère idéale, il a voulu s'affranchir de toute attache avec un polythéisme souvent abject¹⁶ ». En outre, un auteur peut emprunter des éléments à une philosophie, surtout un vocabulaire ou des notions devenus monnaie courante, sans, pour autant, s'inféoder à cette philosophie : ainsi saint Paul, employant parfois les procédés de la *diatribé* stoïcienne, empruntant à l'hellénisme l'idée de conscience; ainsi également le rédacteur de l'Épître aux Hébreux s'appropriant des phrases et expressions de Philon, sans pour cela embrasser sa doctrine¹⁷. Également des mots ou des conceptions, tombés dans le domaine public, se trouveront

14. Ce volume a été composé par Karl PRUEMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt; hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kulte...*, Freiburg i. B., 1943 (938 pp.). On peut voir aussi F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*⁴, Paris, 1929.

15. F. CUMONT, *op. laud.*, p. ix.

16. *Ibid.*, p. xiii. Voir sur les règles à garder en matière de comparaison : H. PINARD DE LA BOULAYE, *L'étude comparée des Religions*, II. *Ses Méthodes*, Paris, 1925, pp. 184-205 et *passim*. GOGUEL, approuvant les remarques de l'auteur précédent sur les abus de la méthode comparative, reconnaît : « Il faut noter que, tout au moins, si l'on considère le plus grand nombre des critiques qui s'occupent de la vie de Jésus, la période est passée dans laquelle la comparaison était considérée comme équivalente à une explication » (RHPR, 1929, p. 502; 1928, p. 570).

17. Notre *Commentaire de l'Épître aux Hébreux (Verbum salutis)*, Paris, 1943, pp. 150 (note 2)-154.

sous la plume d'un écrivain sans que celui-ci connaisse leur origine et leur sens primitif : ainsi des termes philosophiques, des lambeaux d'astrologie.

Après ces généralités, venons rapidement aux différents points. Pour ce qui regarde la dépendance à l'égard des philosophies, de saint Paul en particulier, on peut affirmer que certaines rencontres d'expressions, et même de concepts, s'expliquent par le fait que tout cela était alors en suspens dans l'atmosphère, répandu et vulgarisé par les colporteurs de philosophie qui promenaient leurs conférences de ville en ville. Une véritable dépendance est exclue par l'esprit radicalement différent et foncièrement opposé des doctrines en présence¹⁸.

Pour ce qui regarde les mystères, certains auteurs voient de telles affinités entre le mystère païen et le chrétien qu'ils semblent faire dériver le second du premier¹⁹. En cette matière le jugement est troublé par le fait que le mystère païen a été conçu sur le mode du mystère chrétien²⁰, alors que des différences spécifiques capitales les opposent : ainsi que l'affirme le P. Festugière, « mystères païens et mystère chrétien ne sont pas sur le même plan » :

L'initiation païenne procure l'immortalité d'une manière mécanique. Elle vaut une fois pour toutes... L'initiation chrétienne renouvelle l'homme entier par le dedans. Il ne suffit pas de l'avoir une fois reçue : il faut se conduire en accord avec ce don de Dieu qui est proprement la grâce. D'un mot elle est une vie, vie spirituelle, vie divine qui se greffe sur l'homme naturel et le transforme. Les mystères païens ne sont ni moraux ni immoraux : ils n'ont rien à voir avec la morale. Au contraire, saint Paul ne cesse d'affirmer que la qualité de chrétien, d'enfant de Dieu par la grâce, oblige à des vertus nouvelles. Cette différence éclate aux yeux : elle se fonde sur une opposition plus cachée et plus essentielle.

L'initié païen n'est pas mû par l'amour de son dieu. Ce qu'il vise premièrement, c'est d'être heureux après la mort, comme les immortels. Dès lors il lui faut entrer dans leur cortège... Le chrétien n'a qu'un objet : s'unir définitivement au Christ, *esse cum Christo*. Cette union commence ici-bas dans la peine; elle s'achève au ciel, dans la gloire...

Ces divergences quant au but et à l'esprit des rites tiennent à une

18. FESTUGIÈRE, *Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, pp. 264-280. — *Sagesse et christianisme*, RB, 1931, pp. 401-415; JONES, *Expositor*, 1917 (II), pp. 241, 330, 346; S. LYONNET, *Hellénisme et christianisme*, dans *Biblica*, 1945, pp. 115-132.

19. Theodor FILTHAUT, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf, 1947, surtout pp. 86-99 (Casel opposé à Prüm).

20. PRUEMM, *op. laud.*, p. 308.

diversité de nature entre (le Christ) et les divinités salvatrices... Elles ne sont pas mortes pour nous, pour délivrer l'âme humaine... Comme elles ne sont pas venues ici-bas par amour de l'humanité, ainsi leurs « gestes » et leur « passion » terrestre ne se relient d'aucune sorte à notre destin spirituel...

Aimer Dieu, tout supporter pour lui à l'imitation de Jésus, voilà ce qui compte. Cet hymne à la charité, quintessence du christianisme, détermine le plus grand changement dans la religion humaine. La mystique philosophique s'adressait à la pensée; les mystères culturels faisaient appel au sentiment : désormais c'est le vouloir qui est conquis, transformé jusqu'à la racine. Le vouloir, c'est-à-dire le principe même de l'activité morale. En vérité, l'on a ici deux ordres inconvertis, deux mondes sans communication ²¹.

Cela donné, nous reconnaissons que les deux séries présentent entre elles des ressemblances qui iront s'accroissant au cours des siècles, mais qui, surtout aux origines, ne supposent aucune dépendance véritable de la part du christianisme. Ces analogies proviennent toutes d'un fonds qui se retrouve chez tous les hommes : besoin d'exprimer les réalités et conceptions spirituelles par des rites et des images; la nécessité pour cela de recourir aux expressions et gestes symboliques, qui correspondent davantage à nos connaissances intuitives; une forme commune de sens religieux, provenant de la participation à une même culture ²².

Sur la gnose et les mystères gnostiques nous aboutissons à des considérations fort analogues. Nous pourrions d'abord pointiller sur des questions de date : les documents gnostiques sont notablement postérieurs aux origines chrétiennes. Cependant nous ne pouvons pas ne pas admettre, avant les temps préchrétiens, l'existence de vastes mouvements gnostiques, juifs, hellénistes, orientaux. Ce bouillonnement intellectuel ne laissa pas de toucher, impressionner et inquiéter des chrétiens du I^{er} siècle : ainsi à Corinthe, où plusieurs se laissaient séduire par le prestige antique de la Sagesse, la *Sophia*; ainsi à Colosses avec ses visionnaires, scandaleusement accueillants à une certaine angélologie et aux éléments du monde. Mais il ne pouvait y avoir aucune com-

21. *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, H. Le milieu spirituel, Paris, 1935, pp. 182 sq. (autres références); le P. PRUEMM, *op. laud.*, pp. 310-323, accuse davantage les différences; voir aussi H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurich, 1945, pp. 50-61 (autre présentation); VENARD, *Le christianisme et les religions à mystère*, dans *Revue du Clergé français*, CHI, pp. 181-200, 283-301; JACQUIER, DAA, III, c. 963-1013; H. PREISKER, *N. T. Zeitgeschichte*, Berlin, 1937, pp. 173 sq., 208-211.

22. Nous suivons H. RAHNER, *op. laud.*, pp. 61-69; voir aussi PRUEMM, *op. laud.*, pp. 327-334, plus circonstancié.

promission possible entre des mouvements essentiellement différents :

Le salut par la gnose est, dès le principe, un salut cosmique... Il s'agit de se purifier de la matière pour restaurer en nous la nature éthérée de l'âme... Mais cette purification n'est pas d'ordre moral... Après la mort le Soleil, fils du Ciel éthéré, dieu sauveur, ramène l'âme à son principe : là se borne son action. Il ne s'est pas incarné, il n'a pas vécu et souffert, il n'est pas mort pour guérir la blessure du premier homme... On a vidé la Croix du Christ. Mais une fois disparue cette preuve éclatante de l'Amour, c'est tout le christianisme qui s'effondre. Rien ne montre mieux l'abîme qui sépare l'Évangile de la gnose²³.

Un mot, en terminant ce paragraphe, sur l'étrange fortune d'un mythe, que beaucoup reconnaissent dans les doctrines chrétiennes fondamentales : celui de l'*Urmensch*, de l'homme primitif, pré-existant, puis déchu et entraînant toute l'humanité dans sa chute, enfin retournant au ciel avec les siens après sa rédemption; nous aurions là un mythe iranien fort ancien, qui se retrouverait dans quantité de gnosés, y compris la gnose chrétienne. Le malheur est que les spécialistes en littérature iranienne déclarent : tout cela est la création de divers savants comparatistes (tels que Reitzensstein, Bousset, Christensen...); ils y sont arrivés en partant d'un hymne manichéen, mal compris, et en amalgamant des données éparses, de provenance diverse, surtout iranienne²⁴.

Israël.

Les écrivains du Nouveau Testament, et Jésus le premier, se meuvent dans une ambiance juive, c'est donc à ce milieu qu'il faut référer leurs catégories verbales et mentales. Toute naturelle est donc la remarque de Büchsel : « Le milieu païen du Nouveau Testament est beaucoup moins à considérer que le judaïsme pour l'histoire de la parole de Dieu²⁵. » Il semble que chez la plupart des historiens ce retour de la Gentilité vers Israël se marque de plus en plus.

23. FESTUGIÈRE, *Le milieu spirituel*, p. 184. Voir aussi L. CERFAUX, *Gnose préchrétienne et biblique*, DTS, III, c. 659-701, qui, après un long exposé des systèmes, conclut : « La gnose resta donc à la périphérie du christianisme, y provoquant seulement la formation de sectes hérétiques. Voir K. PRUEMM, *op. laud.*, ch. v, pp. 535-606, sur l'hermétisme, type de gnose païenne.

24. G. MESSINA, *Christianesimo, Budhismo, Manicheismo nell'Asia antica*, Roma, 1947, pp. 237 sq.; L. TROJE, *Urmensch*, RGG², 1931, V, c. 1416; PRUEMM *op. laud.*, pp. 606-610 (bibliographie); MANSON, *Jesus, the Messiah*, pp. 174-190.

25. *Theologie des Neuen Testaments*, Gütersloh, 1937, p. 16.

La première influence qui s'exerce sur un esprit juif est incontestablement celle de l'Écriture sainte. Jésus déclare (Jn, x, 35) qu'elle ne peut être annulée; citant David, il précise qu'il parlait en Esprit saint (Mc, xii, 36); saint Paul affirme (II Tim., iii, 16) que toute l'Écriture est inspirée de Dieu; et le christianisme naissant reçoit la Bible avec le respect que lui portait la synagogue. Cependant, en toute religion, les Écritures sacrées arrivent aux intelligences des fidèles non pas nues, mais enveloppées dans la tradition qui les a engendrées et qui ne cesse de les expliquer : elles sont donc entendues dans l'atmosphère de cette sorte d'interprétation continue. Il en est de même en Israël : les docteurs de la loi s'y appliquaient de plus en plus à commenter la Bible, à fonder sur elle leurs décisions juridiques et à en dégager des directives morales et des vues d'édification; à côté d'eux des écrivains de tendance diverse, pharisiens, piétistes, apocalyptiques, composaient des ouvrages exprimant et informant la mentalité de groupements particuliers. Peut-on opposer ces productions littéraires (les Apocryphes de l'Ancien Testament, suivant la désignation catholique) aux ouvrages rabbiniques ? Ces derniers contiennent aussi de la morale et du droit et les autres abondent en vues eschatologiques et apocalyptiques.

Quelle fut l'attitude du christianisme naissant envers la littérature juive, biblique et postbiblique ? Pour ce qui est de la Bible, de cet apanage capital de la nation élue, les chrétiens, ayant conscience d'être l'Israël de Dieu, le revendiquent comme leur héritage. Ils sont convaincus qu'il n'y a qu'une économie de Révélation, mais ils marquent une différence capitale entre les deux aspects de cette Révélation : nous lisons dans l'Épître aux Hébreux (i, 1) : « Bien des fois en des révélations fragmentaires et diverses, jadis, Dieu avait parlé à nos pères dans les prophètes; au terme de ces jours il nous a parlé dans un Fils... » Ces mots relèvent clairement le clivage qui sépare les deux périodes : entre les deux s'est produit l'événement annoncé par les prophètes : l'Incarnation du Fils de Dieu; il en est résulté un renversement des perspectives. Auparavant les croyants vivaient dans l'espérance, maintenant les temps sont accomplis, nous ne sommes plus dans les ombres et les figures, une nouvelle intelligence nous est donnée des oracles divins.

Le Christ lui-même, par des paradigmes qui manifestent des principes, ouvre la voie à cette exégèse nouvelle. Les prophètes, déjà, avaient montré dans quel sens plus intérieur il faut com-

prendre les prescriptions morales, juridiques, cultuelles : Jésus, allant jusqu'au bout de « l'accomplissement », dégage la lettre de l'esprit et révèle quelles étaient les intentions divines profondes dans les législations bibliques. Les prophètes, les scribes inspirés, se livrant à une réflexion théologique sur les oracles anciens, avaient déjà pratiqué une certaine typologie : Jésus perfectionne la méthode en ouvrant à ses disciples l'intelligence des Écritures, en leur montrant comment toutes lui rendent témoignage, en s'appliquant à lui-même quelques-unes des figures scripturaires, en leur apprenant à lire Moïse et les prophètes, à y découvrir l'annonce de sa Passion et de sa Résurrection; en dévoilant qu'Élie était venu en Jean-Baptiste (Mc, ix, 13; Mt., xvii, 12, 13), il amorçait des vues inépuisables sur la compréhension des temps messianiques, déjà commencés.

C'est dans cette ligne que l'Église, après la Pentecôte, interprétera les Écritures; elle ne cessera de les scruter pour son apologétique et sa catéchèse, par des voies qui relèvent non d'une dialectique analytique, mais d'un développement vital. L'épouse du Christ a « le sens du Christ » (I Cor., ii, 16), elle discerne les germinations nouvelles que la révélation chrétienne fait pousser dans le champ des Écritures : elles sont comme un *terroir*, spécifiant ses produits par ses caractères propres, mais pour porter ses fruits les plus riches il a besoin d'être fécondé par la *semence* divine qu'est le Christ.

Ainsi pour un chrétien les Écritures anciennes sont non la *semence*, mais le *terroir*, — d'ailleurs riche de nombreux apports divins, — de « la vigne véritable ». Ce principe conditionne l'exégèse chrétienne primitive et indique comment nous devons la comprendre. Nous devons d'abord déclarer contre les historiens déterministes : c'est faire fausse route que de prétendre déduire le christianisme tout entier de la Bible, d'y voir, par exemple avec Weinel, un mouvement pénitentiel, venu des pensées profondes des prophètes²⁶, encore moins une dogmatique pharisenne parfaitement conséquente...²⁷ Par ailleurs, la nouvelle économie continuant l'ancienne, il sera tout normal qu'elle en conserve quantité de croyances, provenant de la Révélation, mais en les transfigurant, toutes les fois qu'il convient, par le coefficient, singulier et infini, qu'est Jésus-Christ : ainsi pour la résur-

26. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*³, 1921, p. 244.

27. LOHMEYER, *Grundlagen der paulinischen Theologie*, Tübingen, 1929, p. 231.

rection, pour la paternité divine...; mais sur l'anthropologie, par exemple, sur la nature du péché, sur la Providence..., elle répétera les thèses traditionnelles. Pareillement nous retrouverons dans les écrits chrétiens primitifs quantité de catégories verbales et mentales, ainsi que des notions et représentations bibliques et juives.

Cependant, lorsque nous interprétons un texte du Nouveau Testament, nous devons être en garde contre la tentation suivante : telle expression, tel texte cité explicitement ou implicitement, véhicule dans la Bible (ou bien : dans le gnosticisme, dans la philosophie, dans les religions à mystère) tel sens, telle conception : c'est donc cette idée qui détermine la signification à donner au texte présent. C'est oublier toute la nouveauté du christianisme, le principe capital : le Christ, fils du maître de la maison, et après lui ses disciples, disposent souverainement de l'héritage reçu : affranchis de la lettre, ils mettent en valeur l'esprit ; délivrés des ombres et des figures, ils contemplent à visage découvert la lumière véritable et les archétypes; un Paul, se servant de l'Écriture comme d'une expression hiératique, plus impressionnante, ou bien comme d'une illustration suggestive, de ses thèses personnelles, entend telle expression, telle sentence biblique, suivant une signification inattendue. Ce sera donc sagesse que d'expliquer d'abord le texte en lui-même et suivant son contexte immédiat et médiat et de ne faire que plus tard les rapprochements avec les passages parallèles ou analogues que nous pouvons découvrir dans la Bible ou dans d'autres littératures : en certains cas ces rapprochements apportent soit un supplément, soit un principe de lumière; en d'autres cas ils font ressortir la transcendante originalité du christianisme. C'est pour avoir oublié cette règle de prudence que certains comparatistes déchiffrent en telle parole de Jésus, en telle phrase de saint Paul, des conceptions qui ne s'accordent aucunement avec l'ensemble de l'économie chrétienne, la défigurent et la ruinent : ont-ils le droit de prêter à ces grands esprits d'absurdes incohérences ?

BIBLIOGRAPHIE

Les catholiques ont très peu composé de théologies du Nouveau Testament. Nous connaissons seulement :

La Théologie du Nouveau Testament, par le R. P. LEMONNIER (bibliothèque des Sciences religieuses), Paris, 1928 (petit volume très substantiel).

Die Theologie des neuen Testaments, eine Einführung, von Otto Kuss, Regensburg, 1936 (2^e édit., 1937).

Theologia biblica (Ancien et Nouveau Testament traitant en quatre volumes : *De Deo uno*, *De Sanctissima Trinitate*, *De Incarnatione et de Novissimis*, *De Sacramentis*, suivant l'ordre de la Somme de saint Thomas), par F. C. CEUPPENS, O. P., Rome, 1938 et sq.

HETZENHAUER, *Theologia Biblica*, Freiburg i. B., 1909.

M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testaments* (2 vol.), Bonn, 1950.

Il serait trop long et inutile d'énumérer toutes les théologies du Nouveau Testament (ou travaux similaires); on pourra trouver cette liste dans les ouvrages qui nous ont le plus servi, ceux de : H. J. HOLTZMANN, 1897 (réédité en 1911 par Jülicher et Bauer); W. BEY-SCHLAG, 1891 (réédité en 1896); WEINEL, 1911 (3^e édit., 1921); P. FEINE (*N. T. Theologie*, 1922, et *Die Religion des N. T.*, 1921).

Nous avons étudié également : D. A. SCHLATTER, *Die Theologie des N. T.*, Stuttgart, 1909; F. BÜCHSEL, *Theologie des N. T.*, *Geschichte des Wortes Gottes im N. T.*, Gütersloh, 1937; E. STAUFFER, *Die Theologie des N. T.*, Stuttgart et Berlin, 1941.

PREMIÈRE PARTIE

JÉSUS-CHRIST*

* En français nous avons peu de livres, en dehors des vies de Jésus, se proposant uniquement d'exposer ses enseignements : BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, Paris, 1904 (utilise exclusivement les Synoptiques); J. BONSIRVEN, *Les enseignements de Jésus-Christ*, Paris, 1946; SANDAY, *Christologies ancient and modern*, Oxford, 1910; DENNEY, *Jesus and the Gospel...*, London, 1908; WENDT, *Die Lehre Jesu*, Göttingen, 1901 (la traduction anglaise, 1901, est assez différente); W. MANSON, *Jesus, the Messiah... with special reference to form-criticism*, London, 1943; *Teaching of J.* (recueil, London, 1931); MOFFATT, *The theology of the Gospels*, London, 1912; A. HEADLAM, *The life and the teaching of Jesus the Christ*, London, 1925.

LE MOUVEMENT

1881-1882

INTRODUCTION

Comment envisager Jésus? Non pas simplement comme un prophète venant délivrer un message, mais comme *le médiateur divin* invitant les hommes à s'incorporer à lui afin d'entrer, en lui et avec lui, dans la communion du Père et de l'Esprit. De son vivant il obtint ce résultat par l'ascendant de sa personnalité surhumaine, par ses enseignements dogmatiques et moraux, conduisant à la foi, c'est-à-dire à une tradition totale à sa personne. Actuellement il continue son action par son Église, dans laquelle il vit et agit, et laquelle propose à l'humanité le message éternel de son Époux.

SOURCES

Cet état de choses nous fait comprendre combien il nous est difficile de nous renseigner sur l'apparition historique de Jésus. La plupart de ses contemporains ont seulement vu ses gestes extérieurs et entendu sa parole sans en percevoir toute la portée. Ceux-là l'ont pleinement saisie qui, possédant une âme grande et pleinement accordée à celle de leur Maître, reposant parfois sur sa poitrine, ont pénétré dans le mystère de son cœur divin : tel le disciple bien-aimé. Après vingt siècles, nous ne pouvons espérer entrer dans le secret que si nous participons nous aussi aux expériences de ces privilégiés. Comment?

*Le cinquième Évangile*¹.

Sous ce titre, un peu étrange, on comprend d'abord les témoignages directs des premiers chrétiens qui ne sont pas consignés

1. Anonyme, *The fifth Gospel*, London, 1906; cf. BATIFFOL, *op. laud.*, p. vi; DENNEY, *op. laud.*, pp. 160 sq.; WENDT, *op. cit.*, p. 44.

dans les autres Évangiles, le « tétramorphe » officiel, qu'on pourrait soupçonner d'être trop ecclésiastique, conventionnel. Ce que nous cherchons, c'est l'impression directe produite par Jésus sur ceux qui l'ont « entendu, vu de leurs yeux, contemplé, palpé de leurs mains » et qui ont senti qu'ils étaient au contact « du Verbe de Vie » (I Jn, 1, 1). Cette impression directe, nous la trouvons dans les témoignages contemporains, exprimant spontanément et naïvement les expériences dont est jaillie leur foi : dans les écrits de saint Jean, en certaines expressions archaïques des Actes des Apôtres, qui reflètent exactement la piété de la chrétienté primitive²; indirectement, en bien des phrases de saint Paul, dans lesquelles il exprime la foi de la première communauté.

Ce cinquième Évangile comprend, comme second élément, la foi de l'Église séculaire. Sans doute nous savons que le dogme chrétien manifeste un développement constant, développement portant non sur la substance, mais sur son expression, fidèle, par conséquent, suivant la formule de Newmann, à garder la même ligne, le même sens. Dans ce développement organique on peut remarquer des « mutations », mais non pas de véritables novations. Nous devons donc considérer ces dogmes comme correspondant, parfois dans une évidente explicitation, au donné primitif et permettant de le mieux comprendre. Par contre, nous ne pouvons admettre que la foi de l'Église primitive ait revêtu une telle forme, pauvre et déficiente, qu'elle suppose une rupture, plus ou moins profonde, dans le développement dogmatique.

Les Évangiles synoptiques.

Les diverses critiques agressives dont ils ont été l'objet depuis deux siècles et les études plus attentives qu'elles ont provoquées

2. Nous rappelons que ce livre, depuis l'école de Baur, a été fort discrédité, comme représentant un essai de conciliation entre le paulinisme et le pétrinisme; A. LOISY, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920, pour d'autres raisons, accorde bien peu de crédit au rédacteur qui a déformé la composition originale de Luc. Actuellement des critiques sévères reconnaissent que « le livre des Actes... contient des matériaux d'un très grand prix et d'une incontestable valeur » : M. GOGUEL, *Introduction au Nouveau Testament*, III, pp. 365 sq., IV, pp. 1, 9, Paris, 1922, 1925. Voir aussi *Beginnings of Christianity*, London, 1922 sq., qui admettent une base historique (II, pp. 168, 297, 348; IV, p. 155; V, pp. 241-251). Bonne mise au point : A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, Paris, 1928, pp. 360-378. Point de vue catholique : WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte*, Regensburg, 1938; CERFAUX, *La composition de la première partie du Livre des Actes*, ETL, 1936, pp. 667-691.

nous permettent mieux de définir leur genèse et leur valeur historique³. Les premiers chrétiens mirent un pieux empressement à recueillir et à se transmettre les « dits et gestes » de Jésus. Les apôtres et les premiers prédicateurs utilisèrent ces précieux souvenirs dans leurs exhortations à leurs communautés; assez tôt, des écrivains réunirent plusieurs de ces éléments primitifs en ces « narrations » dont parle saint Luc (1, 1); un peu plus tard, d'autres groupèrent ces narrations en des documents plus étendus; enfin nos évangélistes les compilèrent dans les rédactions qui portent le nom de Matthieu, Marc et Luc. Ces Évangiles ne prétendent pas à être des histoires rigoureuses, au sens où nous l'entendons aujourd'hui; ils sont des instruments démonstratifs⁴ destinés, comme écrit Luc (1, 3), « à faire saisir la solidité des catéchèses que tu as reçues »; d'où leur ordre, qui est celui de la catéchèse⁵, leur mépris de la succession chronologique, déjà marqué dans Marc, l'interprète de Pierre⁶, la liberté qu'ils prennent pour situer les paroles du Seigneur en l'endroit qu'ils jugent le meilleur⁷. Comme le note Hoskyns, ces Évangiles reposent sur quatre documents : si les quatre convergent vers un point commun, cela vient, non des Églises, mais du Christ lui-même⁸.

Ne devons-nous pas creuser encore plus profond? Les tenants de la *Formgeschichte* (Form-criticism), qui étudient les formes dans lesquelles se coulèrent dès l'origine les sentences relatives à Jésus, le pensent. Ce système de critique revêt des formes très diverses, suivant ses tenants⁹ : les plus radicaux attribuent à

3. J. HUBY, *L'Évangile et les Évangiles* (nouvelle édit.), Paris, 1940; M.-J. LAGRANGE, *Le sens du Christianisme d'après l'exégèse allemande*, Paris, 1918; M. JONES, *The N. T. in the 20 th Century*³, London, 1934; HOSKYNs, *The riddle of the N. T.*, London, 1947, édition française, Paris, 1949; J. G. H. HOFFMANN, *Les vies de Jésus et le Jésus de l'histoire*, Upsal, Paris, 1947; CERFAUX, *La voix vivante de l'Évangile au début de l'Eglise*, Louvain, 1946; *Le Christ* (encyclopédie), Paris, 1935, pp. 124-208; H. J. CADBURY, *The Haverford Symposium on Archaeology and the Bible*, New Haven, 1938.

4. Mot de Patrizi, cité par LAGRANGE, *Évangile de saint Matthieu*, p. XXIX.

5. STREETER, *The four Gospels, a study of origin*, London, 1924, pp. 268 sq., suggère de voir dans nos quatre évangiles les catéchèses de quatre Églises : paléstinienne, romaine, antiochienne (ou achéenne), asiatique.

6. Mot de Papias, rapporté par EUSÈBE, *Hist. eccl.*, III, 39, 15.

7. MALDONAT, sur Mt., VII, 1, cité par LAGRANGE, *Évangile de saint Matthieu*, p. 77.

8. *The Riddle of the N. T.*, p. 81, cf. 103.

9. Chefs de file (plus radicaux, surtout le premier) : R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1921; DIBELIUS, *Die Botschaft von Jesus-Christus*, Tübingen, 1935. Plus modérés : FASCHER, *Die formgeschichtliche Methode*; V. TAYLOR, *The formation of the Gospel Tradition*, London, 1933; O. CULLMANN, *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique*, RHPR, 1925, pp. 459-477, 564, 579; K. L. SCHMIDT, *La « Formgeschichte » des Évangiles*, RHPR, 1938, pp. 3-26; GOGUEL, *Une nouvelle école*

l'Eglise un pouvoir créateur presque illimité; ils assurent que le matériel évangélique, fixé par la liturgie et dans des formes littéraires rigides (apophtegmes, sentences et paraboles, récits divers), y avait subi de telles modifications que nous ne pouvons plus retrouver la physionomie et la parole de Jésus. Cependant, même Bultmann¹⁰ et Dibelius¹¹ accordent plus de confiance aux paroles attribuées à Jésus qu'aux récits évangéliques.

Toutes ces négations peuvent nous aider à mieux contrôler la solidité des récits évangéliques. Il est évident que nous ne saisissons plus Jésus qu'à travers l'Eglise qui le continue. Mais celle-ci n'a pas créé l'objet de son adoration et elle ne s'explique, dans ses croyances et dans son culte, que par l'impulsion qu'elle a reçue du Maître. Il était inévitable et providentiellement voulu qu'elle employât les exemples et les paroles du Seigneur à des fins catéchétiques, mais ces fins, par exemple les instructions morales, étaient déjà déterminées par son fondateur. Nous ne pouvons donc pas admettre que son enseignement authentique ait subi des altérations substantielles du chef du cadre dans lequel il fut inséré.

Comment procéder dans la critique des Synoptiques? Une première critique s'impose, qui ne préjuge rien sur l'authenticité : critique textuelle, recommandée par Pie XII dans son encyclique sur les Études bibliques; critique littéraire permettant de choisir entre diverses versions (également sûres textuellement) celle qui représente le mieux l'original; critique historique recherchant quelle fut la circonstance (le *Sitz im Leben*) dans laquelle fut prononcée telle sentence et qui l'éclaire. A cet égard nous devons bien considérer le contexte : telles paroles du Christ, juxtaposées dans un discours artificiel, composé par l'évangéliste, ne doivent pas s'expliquer l'une par l'autre. Enfin, dans la mesure possible, nous essaierons de restituer l'original araméen de ces phrases.

Devons-nous aussi démontrer l'authenticité du texte ainsi éta-

de critique évangélique, dans *Revue d'histoire des Religions*, 1926, pp. 141-160.

Appréciations catholiques : CERFAUX, *L'histoire de la tradition synoptique*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1932, pp. 582-594; FLORIT, *La « Storia delle forme » nei Vangeli*, dans *Biblica*, 1933, pp. 212-248, puis Rome, 1939; BENOÎT, *Réflexions sur la « Formgeschichte Methode »*, RB, 1946, pp. 481-512.

10. Cf. son *Jesus*, Berlin, 1926, p. 12 : « Nos sources nous donnent le message de la communauté qui se ramène pour la plus grosse part à Jésus »; ailleurs entièrement négatif : GOGUEL, *art. cité*, pp. 135 sq.

11. *Jesus*, Berlin, 1939, pp. 18-21, l'histoire peut considérer la masse de la tradition; autres déclarations dans C. F. NOLLOTH, *The Person of our Lord and recent Thought*, London, 1908; L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, I, pp. 46, 119-121; WEINEL, *Hibbert Journal*, supplément, 1909, p. 28.

bli ? Il est, en effet, peu de textes importants qui n'aient été rejetés sous divers prétextes : ils supposent l'adoration du Christ ou bien la foi de l'Église primitive, on y décèle une influence paulinienne; ils ne sont pas conformes à l'idée qu'on se fait de la prédication de Jésus¹². Dibelius reconnaît que cette méthode est sujette à l'erreur¹³, et Bultmann, déclarant qu'on juge de l'authenticité moins d'après des indices objectifs que d'après le goût et le tact¹⁴, confesse équivalement que c'est le règne de l'*a priori* et de l'arbitraire. On comprend donc les critiques sévères adressées à ces critiques, qui traitent en « prévenus » tous les textes comme s'ils étaient rédigés par des faussaires systématiques¹⁵. Aussi bien pouvons-nous conclure, avec le P. Grandmaison : « Il est impossible de discuter en détail des hypothèses livrées à un perpétuel devenir : nous risquerions de ranimer, pour les combattre, des conjectures déjà abandonnées par leurs auteurs¹⁶. »

Le quatrième Évangile.

A son endroit Headlam remarque : « L'histoire de la science du Nouveau Testament pendant le dernier siècle montre les positions critiques détruites graduellement par de nouvelles découvertes¹⁷. » C'est, en effet, à un véritable renversement de perspective que nous avons assisté : il y a quarante ans, un critique, se disant à la page, tenait pour un article de foi que le quatrième Évangile était un livre symbolique, sans aucune valeur historique,

12. Goguel, souvent en sa *vie de Jésus-Christ*, et Schmiedel, d'après DENNEY, *op. laud.*, pp. 172 et 195; il en résulte qu'un évangile est d'autant moins authentique qu'il est plus chrétien et que l'Église aurait été plus créatrice que son fondateur.

13. *Die Botschaft von J. C.*, p. 148.

14. *Die Geschichte der syn. Tradition*, p. 24.

15. SCHMIDT, RHPR, 1938, pp. 24 sq.; HEADLAM, *The life of J.*, p. 37; WEINEL, *Hibbert Journal*, supplément, 1909, p. 31; GOGUEL, RHPR, 1928, p. 140, qui avoue : « Quelle histoire de l'antiquité serait possible si l'on avait à l'égard des documents cette attitude systématique défiant, on dirait volontiers hostile » DENNEY, *op. laud.*, pp. 163 sq.

16. *Jésus-Christ*, II, p. 141 (à propos de la Résurrection).

17. *The fourth Gospel as History*, Oxford, 1948, p. 47. Sur ce sujet, voir P. MENAUD, *L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes*, Paris, 1947; W. F. HOWARD, *The fourth Gospel in recent criticism and interpretation*, London, 1931; C. J. WRIGHT, *The meaning and message of the fourth Gospel*, London, 1933; ERNST PERCY, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie*, Lund, 1939; K. KUNDSIN, *Charakter und Ursprung der johanneischen Reden*, Riga, 1939; Ed. SCHWEIZER, *Ego eimi... Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden*, Göttingen, 1939 (montre l'unité du livre); ALLO, *Aspects nouveaux du problème johannique*, RB, 1928, pp. 37-62, 198-220.

rédigé au cours du second siècle : on le refusait, bien entendu, au fils de Zébédée, on le découpait en de nombreux documents, on en faisait une composition philonienne, gnostique...¹⁸ Aujourd'hui la découverte d'un papyrus du II^e siècle, contenant quelques versets de l'Évangile, la connaissance que l'auteur manifeste de la géographie palestinienne, certaines précisions historiques qui éclairent très opportunément l'horizon synoptique, amènent à conclure que l'auteur était un Palestinien admirablement renseigné sur l'histoire de Jésus, s'identifiant, par conséquent, sinon avec le Zébédide, au moins avec un de ses disciples¹⁹. Aussi bien quantité d'auteurs, fort critiques, utilisent-ils des indications historiques fournies par cet Évangile et des mots de Jésus que seul il rapporte²⁰.

Pour nous, voici comment nous formulons le problème. Nous croyons, d'abord, que la prédication de Jésus présentait deux aspects. Le plus ordinairement il se contentait d'apprendre à ses auditeurs comment ils devaient se comporter pour devenir de vrais enfants de Dieu, et il ajoutait, pour fonder leur foi, des données sur sa personne et sur son œuvre spirituelle. A la foule, et surtout à ses disciples, il ouvrait parfois des jours plus profonds sur le mystère divin; et il en devait être ainsi : sinon on ne comprend pas comment Caïphe l'aurait adjuré de déclarer s'il était « le Fils du béni », on ne s'explique pas certaines affirmations de saint Paul ni les croyances et les pratiques cultuelles de l'Église primitive. Les Synoptiques ont rapporté presque uniquement cette première partie de la prédication du Maître, ce que nous pratiquons encore, dans les instructions religieuses plus populai-

18. C'est encore la position de LOISY, dans la seconde édition de son commentaire de Jean (1921), ainsi que dans ses *Origines du Nouveau Testament*, 1936; de GUIGNEBERT, dans sa vie de Jésus, tous deux attardés par système, malgré les évidences matérielles contraires. HUBY, *L'Évangile et les Évangiles*, p. 207, cite cette réflexion de SANDAY (*Expository Times*, XX, c. 155) : « Pour maint critique, spécialement sur le continent, le rejet du quatrième Évangile fait corps avec un mouvement ou une tendance générale à un abaissement du niveau de la foi en la divinité du Christ... » Voir les ouvrages cités, à la note 29 de la p. 17 : LAGRANGE, *Le réalisme de l'Évangile de Jean*, RB, 1937, pp. 343-327; Où en est la dissection littéraire du IV^e Évangile, RB, 1924, pp. 321-342; sur ce point, voir l'ouvrage cité d'Ed. Schweizer.

19. C. H. ROBERTS, *An unpublished fragment of the fourth Gospel*, Manchester, 1935; STREETER, *op. cit.*, p. 433; BACON, *The Gospel of the hellenists*, New-York, 1933; G. SALMON, *The human Element in the Gospels*, London, 1906; GARDNER-SMITH, *St John and the Synoptics Gospels*, Cambridge, 1938.

20. Ainsi Goguel et Bultmann, dans leurs *Vies de Jésus*; cf. STREETER, *op. cit.*, p. 372 : l'auteur a médité sur les logia du Christ, qui lui sont parvenus indépendamment des Synoptiques. BERNARD, *St John* (internat. critical Commentary), p. xciv, déclare que Jean est parfois plus primitif que les Synoptiques.

res. Jean, écrivant plusieurs années après les Synoptiques et les connaissant, aura voulu les corriger et les compléter; suivant la phrase de Clément d'Alexandrie, « Jean donc, le dernier, voyant que les traits extérieurs (de la vie du Christ) avaient été mis en lumière dans les Évangiles, poussé à cela par ses disciples et porté par l'Esprit, composa un Évangile spirituel²¹ ». Lui-même, plus mystique et intuitif, personnalité supérieure « du même lignage spirituel que Jésus », entretenant avec lui une communion plus intime, avait, mieux que les autres, remarqué et retenu les éléments les plus spirituels du message et de la personnalité de son Maître²² : c'est cela qu'il a consigné, probablement d'abord dans sa catéchèse, puis dans sa prédication. De là les différences qui le distinguent des Synoptiques.

Il ne faut pourtant pas trop accentuer les différences qui distinguent les deux espèces d'Évangiles; on y arrive nécessairement quand on minimise le côté transcendant des Synoptiques : à les bien étudier on reconnaîtra qu'ils recèlent sur le mystère chrétien de riches trésors, mais modestement présentés. Il n'en reste pas moins que la christologie de l'un et des autres paraît différente; cependant, suivant le mot de Wright, le portrait de Jésus, tracé par Jean, est « qualitativement, sinon quantitativement, juste²³ ». D'autre part, nous pouvons dire que sur ce point les attitudes divines que les Synoptiques prêtent à Jésus sont inexplicables s'il n'a pas quelquefois, comme il le fait dans saint Jean, livré son secret : somme toute, le disciple bien-aimé nous présente Jésus formulant les dogmes que chez les autres nous voyons joués et vécus. Les différences relatives à l'histoire de Jésus paraissent plus considérables; à bien voir, elles s'expliquent assez aisément : les Synoptiques, qui ont rangé dans un cadre rigide (ministère galiléen, puis période de Jérusalem) leur matériel historique, se sont condamnés à un schématisme systématique; au contraire, nous trouvons en Jean le témoin qui livre ses souvenirs suivant leur chronologie; par là il complète, corrige et éclaire sur certains points les Synoptiques. Pour les discours de Jésus l'écart semble plus considérable; cela se complique du fait que l'évangéliste prête à tous ses héros le même langage (celui que lui-même parle dans ses Épîtres) et que, dans les dis-

21. Tiré du livre perdu des *Hypotyposes* : EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, VI, 14, 7.

22. WRIGHT, *The meaning and the message of the fourth Gospel*, p. 98.

23. *Ibid.*, p. 61.

cours et entretiens, l'écrivain semble continuer par des réflexions personnelles les propos de Jésus. Ici encore une étude comparée des Évangiles montre que le vocabulaire caractéristique de Jean se retrouve dans les Synoptiques, mais avec un dosage plus léger; de toute manière on peut avancer que les thèmes johanniques spécifiques sont assez « échantillonnés » dans les Synoptiques pour que leur authenticité soit attestée. D'autre part il appert que, dans sa longue et amoureuse méditation des paroles de Jésus, le disciple bien-aimé, par une sorte d'endosmose réciproque, a fait sien le langage de Jésus et lui a prêté le sien propre. D'où nos deux conclusions, que nous empruntons au P. de Grandmaison : « De là cette fusion de l'auteur avec son modèle qui rend très malaisé, et parfois incertain, le départ entre la fin des paroles de Jésus et le début des réflexions de Jean. » « Sans attribuer à Jésus chaque détail de la teneur intégrale (de ces propos), encore que nombre de ces mots brefs et pleins, aigus et luisants comme des épées, portent en eux-mêmes la preuve de leur authenticité littérale, nous devons faire confiance aux déclarations johanniques. Elles répercutent sûrement la pensée du Maître²⁴. »

LE LANGAGE DE JÉSUS

Nous voilà en possession d'un certain nombre de propos de Jésus : comment les comprendre ? Pour cela il nous manque des éléments essentiels : les circonstances de ces paroles, les gestes qui les accompagnaient, le ton sévère, ironique ou plaisant de l'orateur²⁵. Il nous faut, encore et surtout, faire abstraction de nos catégories mentales, asservies à notre mentalité européenne, à des habitudes de logique analytique, et épouser les catégories mentales d'un orateur oriental et populaire. Ses sentences, souvent formulées en membres parallèles, prennent une tournure imagée, vive, piquante, stimulant, par des énigmes, des hyperboles et des para-

²⁴. *Jésus-Christ*, I, pp. 187, 179-183; II, pp. 47 sq.; STEVENS, *Theology of the N. T.*, p. 174, dit du quatrième Évangile qu'il nous livre l'esprit de l'Apôtre et le cœur du Christ.

²⁵. R. TRIBAUT a étudié tout cela dans *Le sens des paroles du Christ*, Bruxelles, 1940, et dans *La signification des gestes du Christ*, NRT, 1940, pp. 14-31. Voir STEVENS, *Theologie of N. T.*, pp. 33 sq. (la sagesse de Jésus); HOLTZMANN, *N. T. Theologie*, I, pp. 124 sq.; BATIFFOL, *op. laud.*, pp. 1-48; HUBY, *L'Évangile*, pp. 30-41; L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, II, pp. 106-116.

doxes, les intelligences. Il recourt volontiers au genre parabolique, très caractéristique de l'élocution orientale, israélite tout particulièrement : par une comparaison, par une petite histoire, on insinue un enseignement (la morale de la fable) qu'il faut dégager simplement, sans vouloir assigner une signification à tous les éléments du récit²⁶. La parabole appartient au genre symbolique : quantité de paroles et de gestes du Christ sont symboliques, c'est-à-dire non pas des concepts définis, mais des intuitions, des directions de pensée et d'imagination : cette forme convient tout particulièrement pour introduire au monde surnaturel²⁷.

Dans les inévitables controverses que Jésus doit soutenir contre ses adversaires, nous trouvons l'argumentation orientale et populaire; celle dont usent les rabbins : les raisonnements *a fortiori*, et par assimilation, qu'il est difficile de ramener à notre logique syllogistique; mais surtout la supériorité du controversiste éclate dans la souveraineté avec laquelle il remonte immédiatement aux principes les plus hauts et élude toutes les arguties.

Il est probable qu'ordinairement Jésus s'exprimait en sentences séparées, incisives, qu'il répétait volontiers; il a prononcé des discours, mais dans la forme orientale de la *deracha*, chapelets de maximes reliées entre elles par un fil assez lâche; un coup d'œil, même rapide, sur les six grands discours que rapporte saint Matthieu (ch. v-vii, x, xiii, xviii, xxiii, xxiv, xxv), décèle qu'ils sont des compositions artificielles de l'évangéliste : les parallèles que nous lisons dans les autres Synoptiques sont beaucoup plus courts; c'est dans d'autres contextes qu'ils placent diverses sentences, parfois assez hétérogènes, juxtaposées dans le premier Évangile.

L'emploi de l'hyperbole, du paradoxe, conduit nécessairement à mettre en un tel relief le point de vue présenté qu'il semble peu conciliable avec d'autres points de vue : il faut alors tenir compte de la considération suivante : « Jésus omet souvent de considérer les relations de ce qu'il dit à d'autres vérités, se confiant à l'unité

26. D. BUZY, *Introduction aux paraboles évangéliques*, Paris, 1912; FIEBIG, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tübingen, 1904; M. HERMANIK, *La parabole évangélique, enquête exégétique et critique*, Louvain, Paris, 1947; Joachim JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu* (bibliographie), Zurich, 1947.

27. SANDAY insistait sur l'étendue de ce symbolisme : *The life of Christ in recent researches*, leçon I; *Christologies ancient and modern*, pp. 221 sq. Difficulté pour l'exégète qui doit tout expliquer et traduire : certains symbolismes ne sont pas complètement traduisibles en concepts.

profonde de son âme propre plutôt qu'à une superficielle unité de doctrine et de logique²⁸. »

Cette maîtrise royale explique pourquoi nous ne pouvons pas saisir un véritable développement dans la pensée de Jésus : dès le commencement il était en possession de la conscience de sa dignité personnelle, il a arrêté les grandes lignes de son activité; le seul développement que nous pouvons constater concerne la manifestation de son message : c'est peu à peu qu'il le délivre, ménageant à ses disciples une lumière croissante à la mesure de leur élévation morale²⁹. Ce n'est donc pas seulement en raison de l'état actuel de nos documents que les critiques les plus hardis déclarent qu'il faut renoncer à retracer la courbe de ce développement³⁰.

ORDRE DE CETTE PARTIE

Écrivant les *Enseignements de Jésus*, nous nous sommes appliqués à suivre la gradation, patiente et prudente, du Maître ache-minant les siens par une longue formation morale vers les sommets de la lumière et de la foi. Composant maintenant une théologie, nous présentons d'emblée cette christologie de Jésus, qui commande tout son message, qui explique la forme spéciale de son activité surnaturelle, les institutions qu'il crée et aussi les directives pratiques qu'il intime aux siens, ainsi que les jours qu'il nous ouvre sur la consommation.

28. STANLEY HALL, *Jesus the Christ in the light of Psychology*, New-York, 1923, p. 545, cité par GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, p. 115 (note). Cf. WENDT, *The teaching of J.* (édition anglaise, préface), p. 4, sur ce système complet de salut et limpide pour tous.

29. NOLLOTH, *The Person of our Lord*, pp. 129-148; MANSON explique cette diversité par la diversité des auditeurs, ennemis, foule, disciples, intimes; en Matthieu cinquante-trois pour cent des paroles de Jésus s'adressent aux disciples et huit pour cent au public, tandis que dans Marc la proportion est de vingt-trois et cinquante-trois (*The teaching of Jesus*).

30. WELLHAUSEN, BURKITT, LOISY, GUIGNEBERT, cf. GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, II, pp. 83 sq., et LEBRETON, *Origines du dogme de la Trinité*⁶, pp. 262 sq. (on est las de ces études sur la conscience de Jésus); HOLTZMANN, *N. T. Theologie*, I, p. 111, tout en n'admettant pas un vrai développement, essaie, pp. 232 sq., d'en marquer un; de même GOGUEL, *RHPR*, 1925, pp. 521; 1933, pp. 432 sq., et *Vie de Jésus*, *passim*.

CHAPITRE PREMIER

LE FILS UNIQUE DE DIEU

Tous les gestes, toutes les paroles de Jésus sont fonction de la conscience qu'il avait de sa dignité singulière, et donc de cette personnalité, mystérieuse et unique, car sa conscience n'était pas erronée. Comment pénétrer jusqu'au sanctuaire secret de cette conscience et pouvons-nous y atteindre? Quelques-uns des propos de Jésus reflètent directement cette conscience; auparavant nombre de ses dits et de ses gestes préparent ses disciples à saisir, pour les retenir et approfondir plus tard, les paroles les plus révélatrices. Il sera plus méthodique de suivre, nous aussi, ces approches, lentes et graduelles, qui nous introduiront au cœur du mystère.

LE FILS DE L'HOMME¹

Jésus venait accomplir les espérances d'Israël, lesquelles trouvent leur point culminant dans le messianisme; il venait « accomplir », c'est-à-dire réaliser cette conception en sa forme sublimée,

1. FIEBIG, *Der Menschensohn, Jesusselbstbezeichnung*, Tübingen, 1901; TILLMANN, *Der Menschensohn*, Freiburg i. B., 1907; ROSLANEC, *Sensus genuinus et plenus locutionis « Filius hominis »*, Romae, 1920; DUPONT, *Le fils de l'homme*, Paris, 1924; G. P. WETTER, « *Der Sohn Gottes* » eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums, Göttingen, 1916; P. PARKER, *The meaning of « Son of man »*, JBL, 1941, pp. 151-157 (pas de signification messianique); CAMPBELL, *The origin of the term son of man*, JTS, 1947, pp. 155-169; RIENSENFELD, *Jésus transfiguré*, Append. I, pp. 307-313 (bibliographie); J. BOWMANN, *The Background of the term, S. of M.*, Exp. T. aug., 1948, pp. 283-288.

dans l'esprit même voulu par Dieu : il sera le médiateur de vie divine, ce qui n'est possible qu'au Fils de Dieu. Comment faire accepter cette double révélation, qui doit à la fois décevoir, égaler et scandaliser ? Le secret ne sera dévoilé qu'au terme d'une longue préparation : en attendant, Jésus prend pour se désigner un terme mystérieux : le Fils de l'Homme; cette expression sera le cadre vacant dont ses disciples sont invités implicitement à se définir peu à peu la signification.

Remarquons d'abord que Jésus est seul à se désigner ainsi et avant sa résurrection; la chrétienté primitive ne se servira plus de ce titre parce qu'il n'avait plus aucune raison d'être. Deuxièmement, ce titre (qui apparaît en saint Jean et dans les Synoptiques) est mis sur les lèvres de Jésus dans des propos que, sauf rares exceptions², rapportent également les trois Synoptiques, attestant ainsi qu'ils rapportent une tradition primitive, également consignée dans les documents primitifs. Troisièmement, il est à noter que Jésus se sert d'une expression singulière et qu'il a probablement forgée lui-même, afin de bien marquer sa portée unique : en hébreu on dit *bèn adam* (en araméen : *bar énach*) comme synonyme d'*homme* (*adam*, *énach*), ce que le grec rend par *υἱὸς ἀνθρώπου* : or dans les Évangiles nous trouvons toujours *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, doublement déterminé; monstruosité littéraire, déclare Dupont³; ne faudrait-il pas supposer que l'araméen original, conservé par la tradition, présentait également une expression similaire, anormale, que nous retrouvons dans la version syriaque des Évangiles⁴?

Ce fait nous laisse supposer que l'usage de Jésus ne s'explique pas uniquement par ses antécédents. Ne nous engageons pas sur les pistes sans issue de l'*homme primitif* ou du *premier Adam*; restons dans le domaine biblique et juif. Dans l'Ancien Testament, l'expression « fils d'homme » est employée parallèlement à « homme », comme son synonyme (cf. Ps. viii, 5); le terme est particulièrement fréquent en Ézéchiel, Dieu voulant par là faire sentir au prophète sa petitesse; nous le trouvons ensuite dans une vision de Daniel (vii, 13, 14, 27) : après l'extermination des

2. Le terme est trente fois dans Matthieu, quatorze en Marc, vingt-cinq en Luc, onze en Jean. Exceptions : un seul synoptique ayant l'expression : Lc, vi, 22; Mt., xvi, 28; xxv, 31; en partie Mc, viii, 31.

3. *Le Fils de l'homme*, pp. 36 sq.; Jn, v, 27, modifie l'expression.

4. DALMAN, *Die Worte Jesu*, pp. 191-197 (étude philologique); BALDENSPERGER, RHPR, 1925, p. 267, explique cette forme singulière par l'influence du sémitique.

bêtes représentant les quatre empires oppresseurs, le voyant voit « comme un fils d'homme », venant sur les nuées vers Dieu, de qui il reçoit domination éternelle et règne indestructible. Ce personnage représente « le peuple des saints du Très-Haut, dont le règne est un règne éternel ». Une tradition subséquente l'a identifié avec le Messie; cette tradition apparaît dans le Livre des paraboles d'Hénoch, antérieur à l'ère chrétienne : on y voit plusieurs fois le Messie sous les traits d'un fils d'homme, personnage surhumain, associé de très près à l'Ancien des jours et possédant des prérogatives presque divines⁵. Cet être mystérieux apparaît aussi dans le quatrième Livre d'Esdras : c'est, nous dit-on, le Messie préexistant gardé par le Très-Haut pour ces temps-là⁶. Nous pouvons retenir que l'expression était usitée dans certains milieux juifs pour désigner ainsi un Messie transcendant; mais tous les Juifs ne lisaient pas les livres apocryphes et on comprend que la foule ait demandé à Jésus (Jn, xii, 34) : « Qui est ce fils de l'homme ? »

Mais comment lui-même entendait-il ce titre ? Se réfère-t-il expressément à Daniel ? Dans sa réponse au grand prêtre (Mc, xiv, 62), il semble bien⁷. Nous avons là un aspect des idées que cette expression devait suggérer : le triomphe final du Fils de l'Homme, son retour en gloire, son activité de Juge⁸ : somme toute, ses prérogatives transcendantes. L'aspect tout opposé est également suggéré par le terme : la nécessité pour le Fils de l'Homme de souffrir avant de ressusciter⁹. Pouvons-nous découvrir un lien entre ces deux aspects ? Bien qu'il ne soit pas explicitement indiqué, nous pourrions le trouver dans les oracles d'Isaïe (LII, 13-LIII, 12) sur le serviteur de Yahwé, méritant par ses souffrances rédemptrices une gloire divine. Ainsi le titre mystérieux recouvre et annonce

5. Erik SJOEBERG, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, Lund, 1946 (affirme l'authenticité du terme dans le livre éthiopien); quelle forme y avait-il ? BARRET, *Exp. T.*, 1947, pp. 147 sq.

6. Le livre a été rédigé après la ruine de Jérusalem : il contient des documents et des traditions antérieurs; cf. L. GRAY, *Les dires prophétiques d'Esdras*, Paris, 1938, pp. 362-377, préface, pp. c sq.; LAGRANGE, *Messianisme*, pp. 102-109; notre *Judaïsme palestinien*, I, p. 373.

7. BARRET (*Exp. T.*, 1947, p. 148) avance que Jésus, aucunement apocalyptique, ne s'est pas inspiré de Daniel.

8. Mc, xiv, 62; viii, 38; xiii, 26 et paral. Mt., xiii, 41, 42; xxv, 31. Lc., xviii, 8. Mt., xxiv, 27, 37, 39, 44. Lc., xviii, 22, 24, 26, 30; xii, 40; xxi, 36; on peut rapprocher Mc, ii, 28, 10 et paral. Lc., xix, 10 et ix, 56. Jn, i, 52; vi, 62.

9. Mc, viii, 31; ix, 31; x, 33; xiv, 21 et paral.; ix, 9; x, 45; xiv, 41 et paral. Jn, iii, 14; xii, 23; xiii, 31; viii, 28; vi, 27, 53. On peut rapprocher Mt, viii, 20 et xii, 32 paral., xi, 19. Lc., vi, 22; vii, 34; xii, 10. Voir LEBRETON, *Origines de la Trinité*, I, p. 296; SANDAY, *Life of Christ*, p. 123.

les deux côtés de la mission du vrai Messie : perspectives devant lesquelles reculait la pensée juive. Pouvons-nous ajouter, avec beaucoup d'anciens et quelques modernes, que le terme a une portée « inclusive » indiquant que Jésus a pris notre humanité et assume en lui tous ses frères¹⁰ ? Il est aventureux de l'affirmer ; notons cependant que le titre « Fils de l'Homme » appelle anti-thétiquement, au moins virtuellement, le titre « Fils de Dieu ». Inutile de discuter deux hypothèses périmées : Jésus, par ce titre, voulait simplement se désigner comme un homme¹¹ ; Jésus n'a jamais pris ce titre, car il ne s'est jamais cru ni proclamé Messie : c'est la communauté chrétienne qui a inventé cette désignation¹².

« Fils de l'Homme » : l'insistance de Jésus à prendre ce titre suggestif, surtout étant donné les propriétés qu'il recouvre, devait faire réfléchir les esprits attentifs : qu'est-il donc ? Docteur incomparable, enseignant par autorité et confirmant sa doctrine par des miracles, docteur envoyé par Dieu, comme reconnaît Nicodème (Jn, III, 2) ? Ce n'est pas assez haut. Prophète et grand prophète ? Beaucoup lui accordent cette dignité¹³, et Jésus ne refuse pas de passer pour tel¹⁴ ; mais cela est-il suffisant ? Si le précurseur est au-dessus des prophètes, à combien plus forte raison celui qu'il annonce (Mt., XI, 9). D'ailleurs un prophète demande seulement qu'on accepte son message, Jésus réclame qu'on se soumette entièrement à sa personne. Plusieurs Juifs de ce temps le tenaient pour le Messie attendu ; nous verrons que le messianisme, revendiqué par Jésus, ne peut être exercé que par un homme dépassant l'humanité.

Comment faire saisir cela ? Jésus a proféré peu de déclarations expresses : c'est par ses œuvres, par les prérogatives qu'il déclare

10. SANDAY rapprochant Ps., VIII, que s'appliquait Jésus (Mt., XXI, 16; XXV, 31-46); *Life of Christ*, pp. 95 sq.; *Christologies...*, pp. 123 sq.; SCHLATTER, *N. T. Theologie*, I, p. 464; cf. conception assez apparentée de MANSON, *Teaching of J. et Jesus, the Messiah*, p. 118.

11. ARN. MEYER, *Jesu Muttersprache*, pp. 93, 101; DUPONT, *op. cit.*; NAT. SCHMIDT, *The prophet of Nazareth*, London, 1905 : jugements de DALMAN, *Die Worte J.*, pp. 204 sq., et BALDENSBERGER, *RHPR*, 1925, p. 271 sq.

12. LIETZMANN, *Der Menschensohn*; FIEBIG, *Der Menschensohn*; GUIGNEBERT, *Vie de Jésus*, pp. 350 sq., réfuté par GOGUEL, *RHPR*, 1933, p. 436; voir du même, *Vie de Jésus*, pp. 558 sq.; SANDAY, *Life of Christ*, p. 123; DALMAN, *Die Worte J.*, pp. 197, 207 sq.

13. Mc, VI, 15; VIII, 28. Mt., XXI, 11. Lc, VII, 16, 39; IX, 8, 19; XXIV, 19. Jn, IV, 19; VI, 14; VII, 40, 52; IX, 17. Aujourd'hui encore nombre de Juifs accordent à Jésus cette qualité, mais pour lui refuser une dignité plus haute, voir notre ouvrage *Les Juifs et Jésus*, attitudes nouvelles, Paris, 1937, pp. 129-138, 145, 212.

14. Lc, XIII, 33; IV, 24.

avoir reçues de Dieu et par les activités qu'il promet d'accomplir plus tard qu'il manifestera sa divinité. En outre, il se garde de dicter aux siens une formule qu'ils n'auraient qu'à répéter sans l'avoir assimilée; il veut que leur profession de foi surgisse de leur intérieur, de leur expérience spirituelle : de là la prudente lenteur de sa pédagogie.

Insinuations de divinité.

Ce sont des actes et des paroles qu'on ne peut attribuer à un homme, même prophète, même Messie.

Nous savons avec quelle autorité souveraine Jésus répandait les miracles les plus extraordinaires; il en délégua le pouvoir à ses apôtres, il répondit par là à la question du Baptiste : « Es-tu celui qui vient ? » (Lc, vii, 21, 22.) Gardons-nous pourtant, nonobstant la déclaration de Matthieu (viii, 17), de voir là simplement une prérogative messianique : aucune spéculation juive ne présente le Messie comme un thaumaturge.

Jésus se dit au-dessus du Temple, de Jonas, de Salomon (Mt., xii, 6, 41, 42; Lc, xi, 31, 32) : quel mortel oserait lancer pareil défi ?

Plus significatives encore sont les exigences « totalitaires » de Jésus : à ses disciples stricts il demande de tout quitter, aux autres il impose, toujours pour lui et l'Évangile, une disponibilité universelle¹⁵; suivant le mot, si fort, des PP. Huby et Rousselot, le Maître veut, non seulement qu'on vive comme lui, mais qu'on vive pour lui¹⁶ : quel prophète avait élevée pareille prétention ?

Il réclame pour sa personne et sa prédication la foi qu'on porte à Dieu et à sa parole¹⁷ : maudites et vouées à la destruction les villes qui l'ont repoussé¹⁸. Sa mission, l'établissement du Règne de Dieu, est l'accomplissement de l'Ancien Testament¹⁹; en conséquence, le seul témoignage capable de l'accréditer est celui de Dieu seul²⁰. En son activité se manifeste le Saint-Esprit, la pré-

15. Mc, i, 17; viii, 34, 38; ii, 14; xiii, 13. Lc, ix, 57-62; vi, 22, 23; xii, 51 sq.; xiv, 26-33; xviii, 33; xxi, 12, 17. Mt., viii, 19-22; x, 34-39. Jn, xv, 20.

16. *Christus*, p. 1019.

17. Mc, iv, 40; xiii, 31. Mt., vii, 24-27; xi, 28, 29; xiv, 29 sq.; xxiii, 8, 10; xxiv, 35. Jn, xiv, 1.

18. Mt., x, 14, 15; xi, 20-24; x, 40-42. Lc, x, 10-15; xix, 42-44; ix, 48. Mc, ix, 37, 41.

19. Mt., xiii, 16, 17. Lc, x, 23, 24 : ce que rois et prophètes auraient voulu voir et entendre.

20. Jn, v, 31, 32. 34, 36.

tendre dépendante du diable est donc blasphémer le Saint-Esprit, crime irrémissible²¹.

Exercices de prérogatives divines.

Agir en Esprit-Saint dénote seulement un homme de Dieu : voici des attitudes qui supposent chez leur auteur la conscience d'être Dieu.

C'est un principe reçu en théologie juive qu'aucun prophète ne pourra modifier ou abolir les législations mosaïques : or, dans le Discours sur la montagne (Mt., v, 21-44), Jésus, six fois, oppose son « moi, je vous dis », aux commandements de la loi; plus tard il fait une déclaration péremptoire (Mc, vii, 14-19) abolissant pratiquement les lois alimentaires. Il dit le Fils de l'Homme « maître du sabbat » et il se met ainsi sur le même rang que le Créateur : créateur lui aussi²².

Il remet les péchés et confirme par un miracle cette prétention qu'on qualifie de blasphématoire : Dieu seul a ce pouvoir²³.

Sur le Royaume, qui est celui de Dieu, il s'arroge les droits du maître : il en dispose, il le purifiera, il le lègue à ses disciples, il l'ouvre à qui il veut²⁴.

A quelques propositions il donne comme sujet, indifféremment, ou Dieu ou lui-même²⁵. Il promet pour l'avenir des grâces proprement divines²⁶. Il se présente comme l'unique médiateur entre Dieu et les hommes, communiquant à ceux-ci toutes sortes de biens divins²⁷ : il résume tous ces apports en se disant la Lumière, la Vie, deux propriétés divines qu'il communique à son gré. Il est aussi celui qui a reçu de son Père le pouvoir de juger et de vivifier qui il veut : il donne la vie éternelle et il ressuscitera ses fidèles au dernier jour²⁸.

21. Lc, xii, 10; nuances subtiles dans Mt., xii, 31, 32 et Mc, iii, 28-30.

22. Mc, ii, 28 (paral.), et Jn, v, 17. Hoskyns, *Jésus der Messias (Mysterium Christi)*, pp. 96-101, relève l'importance de ces discussions sur le sabbat, Jésus revendiquant là la puissance créatrice.

23. Mc, ii, 10 (paral.). Lc, vii, 48, 49; xix, 9, 10. Jn, viii, 36.

24. Mt., xvi, 19, 28; xiii, 41. Lc, xvii, 20, 24-27; xxii, 29, 30; xxiii, 43.

25. Il fait du précurseur de Dieu (Mal., iii, 1) son propre précurseur (Mt., xi, 10. Lc, vii, 27); il s'applique le Ps. viii (Mt., xxi, 16); il s'identifie avec le Saint-Esprit et avec la Sagesse de Dieu (Lc, xxi, 15 = Mc, xiii, 11 = Mt., x, 20; xxiii, 34 = Lc, xi, 49); voir aussi Mt., ix, 37, 38 (maître de la moisson, comme le Père).

26. Mt., xviii, 20 (omniprésence divine); xi, 27 et xx, 20.

27. Nous verrons tout cela dans le chapitre sur l'Eglise.

28. Jn, v, 21-28; vi, 39, 40, 44, 47. LEBRETON, *Jésus*, DTC, VIII, c. 1213, 1219, 1224, remarque que cette activité le fait apparaître Fils de Dieu.

Au total, ces prétentions à la divinité se manifestent par la place prépondérante que le « Je » prend dans les déclarations de Jésus; il dit : « Je suis la lumière du monde, le pain de vie, l'eau vive... »; il dit aussi : « On connaîtra que c'est moi », affirmation qui rappelle la scène du buisson, Dieu révélant son nom : « Je suis Celui qui est », ou bien : « Je suis Celui que je suis²⁹. » Aucun saint ne s'est exprimé de la sorte; quand on connaît la profonde humilité du Christ, ce langage ne s'explique que par la conscience de participer aux propriétés divines.

Ce dernier mot nous ouvre donc un premier jour sur la conscience de Jésus. Cette première lumière s'accroîtra des autres déclarations du Maître dans lesquelles il veut instruire les siens, et par lesquelles il dévoile sa pensée profonde.

Nous disons « déclarations » : pourtant Jésus en a formulé très peu qui soient absolument nettes; on serait même tenté de l'accuser de réticence, se dévoilant un peu pour se voiler aussitôt. Ce double mouvement s'explique : des affirmations nettes, prématurées, auraient obtenu deux résultats funestes : dresser contre lui une opposition plus irréconciliable de ses ennemis, scandaliser les siens et les induire à des vues fausses, alors qu'il voulait les amener à découvrir peu à peu en eux-mêmes le mystère à croire.

LE FILS UNIQUE DE DIEU

Les Juifs avaient parfaitement compris ce que Jésus pensait de lui-même et prétendait suggérer à ses auditeurs : quand il affirmait, en réponse à l'accusation d'avoir violé le sabbat : « Mon Père est toujours à l'œuvre et moi aussi je suis à l'œuvre », ils veulent le mettre à mort « parce qu'il disait Dieu son propre père, se faisant égal à Dieu » (Jn, v, 17, 18). Il ne s'identifie pas,

29. Nous comptons 130 « ego » dans saint Jean; noter surtout Mc, xiii, 6. Jn, iv, 26; viii, 23, 24, 28, 58; xiii, 19; xviii, 5. Ed. SCHWEIZER étudie ces propositions : *Ego eimi... Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden...*, Göttingen, 1939; MANSON, *Ego eimi...*, JTS, 1947, pp. 137-145; WIKENHAUSER, *Das Evangelium des Johannes*, Regensburg, 1948, p. 112 : par ces formules « Jésus déclare à l'humanité : ces divinités (qui représentent vos besoins vitaux), après lesquelles vous avez couru jusqu'à maintenant, ne sont que des faux dieux; moi seul puis satisfaire vos aspirations les plus profondes, parce que moi, seul, puis procurer la vie éternelle. véritable ».

purement et simplement, avec Dieu, ce qui serait folie et absurdité, mais, inaugurant la thèse trinitaire essentielle, il se dit à la fois distinct du Père — distinct en personnes — et consubstantiel en nature, partageant totalement son être et son opération : il est le Fils de Dieu, le monogène. Soulignons l'article *le* : Fils de Dieu à titre unique.

En effet, dans l'Ancien Testament, Dieu appelle son peuple Israël « son fils, son premier-né qu'il a formé... »; enfin c'est chaque Israélite fidèle qui prend ce titre, se distinguant par là des impies (Sag., II, 16-18; v, 5), cela dans un sens uniquement moral³⁰, mais qui est une introduction typologique à l'application singulière que Jésus fait à lui-même de cette expression. Cela est très apparent dans son langage courant. On a d'abord remarqué, et saint Augustin tout particulièrement, que le Christ, s'adressant à Dieu ou parlant de lui, dit simplement « le Père », ou « mon Père »³¹, tandis que, voulant exciter chez ses auditeurs la confiance filiale en Dieu, il dit : « votre (ton) Père céleste », lui-même ne se rangeant pas dans leur foule³², car lui est le Fils par excellence³³, singularité particulièrement sensible dans la phrase : « Sur ce jour et sur l'heure personne ne sait rien, ni les anges dans le ciel ni le Fils, seul le Père. » *Le Fils* est mis au-dessus des anges dans un rang à part, tout proche de Dieu.

Plus rarement Jésus prend ou veut qu'on lui décerne le titre complet de Fils de Dieu. Une fois, explicitement, il reconnaît s'être appelé « le Fils de Dieu », et encore là non pas pour donner le change, mais pour montrer combien l'appellation lui revient, il la rapproche de celle de « dieux », donnée par Dieu à ceux qui sont les destinataires de sa parole (Jn, x, 29-36); deux autres fois il prend clairement ce titre (Jn, v, 17, 18; xi, 4). Et il est vraisemblable qu'il le prit et l'insinua assez souvent, puisque le grand prêtre l'adjure de déclarer s'il est le Fils du béni (Mc, xiv, 61), que les Juifs pressent Pilate de le condamner parce qu'il s'était dit « Fils de Dieu » (Jn, xix, 7), et qu'à la Croix ses adversaires le persiflent : « Il a mis sa confiance en Dieu, qu'il

30. LAGRANGE, *La Paternité de Dieu dans l'Ancien Testament*, RB, 1908, pp. 481-499; A. L. WILLIAMS, *My Father in Jewish thought*, JTS, 1929, pp. 42-47.

31. *Abba*, en araméen, signifie à la fois : le Père, mon Père (papa); DALMAN, *Die Worte Jesu*, p. 157.

32. *Tract. in Joh.*, 21, 3, PL, 35, c. 1565. Mt., xxvi, 29, 53; xx, 23; xii, 50; x, 32, 33; xv, 13; xvi, 17; xviii, 10, 14, 19, 35; plus fréquent en Jean.

33. Mc, xiii, 32. Mt., xxiv, 36; xxviii, 19; xvi, 27. Lc, ix, 26. Mt., xi, 27; évidemment l'expression « le Fils » est incomparablement plus fréquente en Jean (dix-huit fois).

le sauve maintenant s'il l'aime, puisqu'il a dit : « Je suis Fils de Dieu » (Mt., xxvii, 43); il y a là plus qu'une référence à des textes bibliques (Ps. xxii, 9; Sag., ii, 13, 18-20) : une allusion à des prétentions du Crucifié.

Il tient à ce que les Douze connaissent clairement sa véritable qualité : dans sa confession solennelle, Pierre proclame Jésus à la fois Christ et Fils du Dieu vivant, et c'est pour cette dernière proposition qu'il est félicité de cette révélation qui n'a pas origine humaine (Mt., xvi, 15, 16). L'autre profession de foi de Pierre, à peu près contemporaine : « Tu es le saint de Dieu » (Jn, vi, 69), exprime une conviction analogue³⁴. Enfin Jésus confirme ces convictions en racontant la déclaration de son Père au baptême de Jean : « Tu es mon Fils bien-aimé en qui je me complais » (Mc, i, 11); en conviant les trois privilégiés à entendre, à la Transfiguration, la voix céleste : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, écoutez-le³⁵ » (Mc, ix, 7). Enfin, à l'extrémité, afin de dissiper toute obscurité, Jésus répond au grand prêtre, l'adjuvant de dire s'il est le Fils du béni : « Je le suis; et vous verrez le Fils de l'Homme assis à la droite de la Puissance et venant avec les nuées du ciel » (Mc, xiv, 62); les derniers mots sont une allusion au fils d'homme de Daniel, mais par ceux qui précèdent Jésus s'identifie avec le Seigneur de David (Ps. cx, 1) dont quelques jours avant il signalait la haute dignité (Mc, xii, 35-37) : il est plus qu'un homme, fils du grand Roi.

En outre, devant la foule, Jésus multiplie les allusions, qui pourront lui faire soupçonner la réalité mystérieuse : Qui est le Fils unique, héritier de la vigne, que les vigneronns mettent à mort ? (Mc, xii, 6-8.) Qui, la pierre rejetée par les bâtisseurs, puis mise au sommet de l'angle ? (*Ibid.*, 10-12.) Qui, le Fils de David et pourtant son Seigneur ? (*Ibid.*, 35-37.)

En quel sens Jésus prenait-il et ses auditeurs entendaient-ils ce « Fils de Dieu » ? Nous savons que dans l'Ancien Testament ce titre était donné à Israël, puis au roi, ainsi à Salomon (II Sam., vii, 14) : dans l'espèce il n'a pas de signification transcendante,

34. Les Juifs appelaient Dieu le Saint, béni soit-il ! Les démons disent Jésus, tantôt le saint de Dieu, tantôt le Fils de Dieu : Mc, i, 24; v, 7.

35. « Bien-aimé » signifie fils unique : TURNER, JTS, XXVII, pp. 113-129; LEBRETON, *Origines du dogme de la Trinité*, I, p. 170 (note). Sur la Transfiguration, voir *ibid.*, pp. 318, 320; RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, Upsal, 1947 (intrônisation messianique); DAMBROWSKI, *La transfiguration de Jésus*, Rome, 1939; BLINZLER, *Berichte über die Verklärung Jesu*, Münster, 1939; G. H. BOOBYER, *St Mark and the Transfiguration Story*, 1942.

bien que l'Épître aux Hébreux (1, 5) applique ce texte à l'unique Fils de Dieu : exemple significatif d'exégèse typologique. Il est probable aussi que l'expression concernant le Messie (Ps. 11, 7; cx, 3, suivant les LXX) : « Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'engendre », n'est pas à prendre au pied de la lettre; pareillement les appellations décernées en Isaïe (ix, 5; vii, 14; viii, 8) à l'Emmanuel : cependant ces dénominations avaient pour objet de faire pressentir la grande réalité future. Aussi bien en plusieurs apocryphes de l'Ancien Testament le Messie apparaît-il comme un être transcendant³⁶. Au contraire, les rabbins, tout au moins depuis l'apparition du christianisme, se refusent à voir dans le Messie plus qu'un « homme d'entre les hommes », suivant l'expression de Tryphon, et leurs interprétations des textes bibliques embarrassants font disparaître les objections à leur thèse³⁷.

Nous comprenons pour autant que les Juifs aient réclamé la peine de mort contre Jésus parce qu'il se disait « Fils de Dieu »; ils n'ont pas pris le change sur la portée de cette désignation et sur le sens que lui attribuait Jésus. En quelques textes l'expression est-elle autre chose qu'une appellation messianique?³⁸ Nous pensons que les susceptibilités des Juifs sur ce point, ainsi que la conscience de Jésus de sa filiation divine, doivent rendre très circospecte notre réponse.

Les historiens déterministes tentent de discerner l'éveil et le développement de cette conscience filiale : elle serait le produit et la transformation de la conscience messianique surgie graduellement : comme l'article Holtzmann, celle-ci « est la conscience d'une mission, tandis que l'autre est une conscience personnelle »³⁹. Au contraire, devons-nous dire, c'est parce qu'il était Fils de Dieu que Jésus a pu remplir son ministère messianique. Il est significatif que la première parole de Jésus rapportée par les Évangiles (Lc, 11, 49) affirme cette conscience filiale : « Pourquoi me cherchiez-vous? Ne saviez-vous pas que je dois être dans les choses de mon Père? » Songeons que c'est un enfant de douze ans, — âge de naïveté et d'irréflexion, — un

36. Voir notre *Judaïsme palestinien*, I, pp. 360 sq.

37. *Ibid.*, pp. 365-368.

38. Sur les lèvres des démons : Mt., iv, 3, 6; viii, 29. Mc, iii, 11. Lc, iv, 3, 9; des disciples : Mt., xiv, 33. Jn, 1, 49 (pour 34 pas d'hésitation possible); du centurion : Mt., xxvii, 54 = Mc, xv, 39.

39. *N. T. Theologie*, I, pp. 121, 341 sq. SWETE, *The teaching of Jesus*; ce n'est pas la conscience filiale qui est engendrée par la conscience messianique; c'est le contraire qui est vrai. WIKENHAUSER, *Johannes*, pp. 92 sq. : la mission messianique a pour support la filiation divine.

enfant ordinairement obéissant, qui se sépare volontairement de ses parents pour affirmer ses droits sur le Temple et qui oppose à son père putatif Dieu, son vrai Père. Aussi bien les historiens tant soit peu croyants reconnaissent-ils en cette conviction, présente en l'âme de Jésus dès l'origine, un mystère divin ⁴⁰.

Quelles idées Jésus mettait-il dans ce titre « Fils de Dieu », quel était donc le contenu essentiel de sa conscience filiale ? Nous allons en détailler les éléments; nous y discernons dès maintenant deux composantes fondamentales : le Fils est une personne distincte du Père, mais qui reçoit de lui, dans une union parfaite, tout ce que son principe possède.

JÉSUS ET SON PÈRE

Nous sommes frappés par ce fait philologique : Jésus, parlant de ses relations avec son Père, en parle tantôt au présent, tantôt au passé : pourquoi ? Nous verrons que les présents ont trait aux rapports, immanents et constants, que le Fils entretient avec son Père, tandis que les passés — temps historiques — concernent la génération ou l'Incarnation.

Génération éternelle et Incarnation.

Au baptême, à la Transfiguration, le Père désigne Jésus comme son Fils bien-aimé (son unique); il ne parle pas de cette génération éternelle que célèbre le Psaume (II, 7, γεγήνηκα, parfait d'éternité) et que l'Épître aux Hébreux (I, 5, et V, 5) reprend en entier, mettant ainsi en relief cette génération éternelle. De son côté, saint Jean, dans sa première Épître (V, 18) ⁴¹, appelle Jésus « celui qui est né de Dieu », celui qui procure à ses frères d'humanité d'être aussi « nés de Dieu ». Cependant Jésus nous paraît se référer, lui aussi, à cette génération éternelle : quand il parle du « nom que le Père lui a donné » (Jn, XVII, 11, 12) et quand il rap-

⁴⁰. WENDT, *Die Lehre Jesu*, p. 94 (sur Lc, II, 49).

⁴¹. Nous adoptons la leçon la plus probable ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ αὐτόν et nous entendons ce participe aoriste de Jésus. En lui surtout la génération divine ne cesse de se réaliser, mais le temps historique a pour raison d'être probable : l'allusion à la génération éternelle du Fils de Dieu, qui, d'une part, lui est unique, et qui, d'autre part, est le principe de notre filiation divine. Voir notre *commentaire* de l'Épître, p. 273.

pelle à son Père « l'amour dont il l'a aimé » et qui s'étend à tous ses frères d'humanité parce qu'il leur communique ce nom divin, qui est la nature divine (*Ibid.*, xvii, 23, 24, 26). Ici encore il parle de cet amour au temps historique, cet amour, principe du nom divin et de la gloire divine qu'il possède en plénitude, parce que cet amour est à l'origine de sa personne et de sa mission dans le monde.

Somme toute, on peut dire que Jésus ne mentionne guère la génération divine dont il est l'objet; par contre, il se réfère plus souvent à son Incarnation, le mystère dont la connaissance importe beaucoup plus à ses fidèles parce qu'il est la source de toutes les grâces qu'ils reçoivent dans l'économie chrétienne. L'expression johannique « devenir chair » (Jn, i, 14; I Jn, iv, 2) ne se retrouve pas sur les lèvres de Jésus, mais il indique la même idée en deux manières, qui sont le plus souvent jointes, s'éclairant l'une l'autre : il est sorti d'auprès de Dieu et c'est lui qui l'a envoyé⁴². La première expression doit s'entendre en son sens le plus fort : non seulement venir d'auprès de Dieu, mais émaner de Dieu lui-même, présenté ainsi comme principe, comme Père⁴³. « Envoyé » est à prendre de manière spéciale; non seulement il est le représentant du Père, mais il ne se sépare pas de lui⁴⁴. Cette double notion, définissant la mission du Fils, est aussi l'objet de la foi chrétienne⁴⁵. De toute manière, « sortir » d'auprès du Père, « être envoyé par lui » supposent un état antérieur dans lequel le Fils subsistait auprès de Dieu⁴⁶.

Nous sommes habitués dans nos représentations théologiques à considérer Jésus dans le sein de la bienheureuse Trinité : c'est là une vue que nous croyons absente du Nouveau Testament. De

42. Les deux idées : Jn, viii, 42; xvii, 8; venir d'auprès de Dieu : Jn, xvi, 27, 28; venir simplement : Jn, x, 10; xii, 46, 47. Lc, v, 32; xix, 10; ix, 56; xii, 49-51. Mc, i, 38. Jn, v, 43; viii, 14; ix, 39; être envoyé : Jn, vii, 33; x, 36; xvi, 5; viii, 16, 29. Lc, iv, 43, 17-21 (le vocabulaire des Synoptiques s'éclaire par celui de saint Jean).

43. DURAND, *Évangile selon saint Jean*, p. 263, citant saint Augustin, *Tract. in Joh.*, 22, 17, PL, 35, c. 1573; saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joh.*, PG, 74, c. 465; LEBRETON, *Trinité*, I, p. 521.

44. Mandant et mandataire inséparables : Jn, viii, 16, 29; xvi, 32. « Il vient avec celui de qui il vient », écrit saint Augustin, *In Joh.*, 42, 8, PL, 35, c. 1702. Cette mission manifeste qu'il est sorti du Père et atteste leur consubstantialité : Cyrille d'Alexandrie, *In Joh.*, PG, 74, c. 29, 277, 324; Augustin, *In Joh.*, 31, 4, PL, 35, c. 1638.

45. Jn, v, 36, 24; vi, 29; xi, 42; xii, 44; xvii, 8, 21, 25.

46. KITTEL (KW, IV, pp. 123 sq.) : Jésus, conscient de sa filiation divine, a également conscience de sa préexistence auprès de Dieu; affirmé nettement en saint Jean, supposé dans les Synoptiques, professé dans tout le Nouveau Testament.

même, dans le langage courant, on distingue volontiers les deux natures en Jésus-Christ, l'humaine et la divine, et, par une abstraction trop souvent majorée, on fait état de la nature humaine comme si elle était séparée et séparable de la divine, oubliant ainsi la définition du Concile de Chalcédoine, qui impose de « reconnaître un seul et même Christ, Fils, Seigneur, Monogène, possédant deux natures de telle manière qu'elles restent distinctes, sans changement, indivises, inséparables⁴⁷ ». Le concile est autrement fidèle à la lettre et à l'esprit du Nouveau Testament : il considère uniquement le Jésus-Christ concret, Dieu-Homme; de son côté, le Seigneur, parlant de ses activités divines, les attribue simplement et directement au Père, dont il a tout reçu et qui ne cesse d'agir en lui. Ce mode de parler nous introduit aux vues sur

L'unité du Père et du Fils dans l'être et dans les opérations.

Jésus ne se lasse pas d'affirmer qu'il « est (actuellement) auprès du Père⁴⁸ »; que « lui et le Père sont un », UN au neutre (ἐν et non pas εἰς) : unité de nature et non de personne⁴⁹; qu'il « est dans le Père comme le Père est en lui⁵⁰ »; interpénétration mutuelle et parfaite, telle qu'elle ne peut se réaliser qu'entre le Père et le Fils consubstantiels; que les biens du Père sont à lui, tout comme les siens appartiennent au Père⁵¹; ces paroles ne se comprennent qu'en celui qui, à tout instant et éternellement, reçoit de son Père le « nom divin, la gloire, la nature divine⁵² ».

Cette unité et consubstantialité d'être se manifeste aussi dans les opérations, ce que Jésus exprime en deux manières. La première est la plus compréhensive : voulant montrer pourquoi on doit croire qu'il est dans le Père et que le Père est en lui, il assure (Jn, xiv, 10) : « Les paroles que je vous dis, ce n'est pas de mon propre chef que je les dis, mais le Père, qui demeure en moi, fait ses

47. CAVALLERA, *Thesaurus*, § 690; DENZIGER, *Enchiridion*, § 148.

48. Jn, vi, 46, et iii, 13, si l'on admet (avec Hoskyns, Lagrange, Loisy, suivant quelques témoins excellents) la leçon longue : « Qui est au ciel » (qui manque en B et S, l'omettant peut-être parce que se trouvant en 1, 18).

49. DURAND, *Évangile selon saint Jean*, p. 301 : texte célèbre dans la controverse arienne.

50. Jn, x, 30, 38; xiv, 10, 20; xvii, 21, 22, 23; cf. viii, 16, 29; xvi, 32.

51. Jn, xvi, 14; xvii, 10. Cyrille d'Alexandrie, PG, 74, c. 452, souligne qu'il dit « être » et non « avoir », ce qui marque mieux la consubstantialité. À rapprocher Mt., xi, 27, que nous commenterons à l'instant.

52. Jn, xvii, 11, 12, 22, 23, 24, 26 : rappelons que Cyrille d'Alexandrie, PG, 74, c. 516, 525, 536, entend « amour, nom et gloire » de la nature divine, communiquée au Fils par son Père.

A paraître prochainement :

FRÉDÉRIC BERTRAND : *La Mystique de Jésus chez Origène.*

En préparation :

HENRI BOUILLARD : *L'Homme devant Dieu. Étude sur la pensée de Karl Barth.*

JOSEPH LECLER : *Tolérance religieuse et Tolérance civile. Les controverses depuis la Réforme.*

LOUIS BOUYER : *Essai sur la Philosophie religieuse de Newman.*

CH. DE MORÉ-PONTGIBAUD : *Du Fini à l'Infini. Introduction à l'étude de la Connaissance de Dieu.*

HENRI RONDET : *Le Péché originel et l'état primitif de l'homme.*

HENRI RONDET, CH. COUTURIER, M. LE LANDAIS : *Études augustinienes.*

Imprimerie AUBIN, LIGUÉ (Vienne).

D. L., 2^e trim. 1951. — Éditeur, n^o 714. — Imprimeur, n^o 694.

Imprimé en France.

Participant d'une démarche de transmission de fictions ou de savoirs rendus difficiles d'accès par le temps, cette édition numérique redonne vie à une œuvre existant jusqu'alors uniquement sur un support imprimé, conformément à la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012 relative à l'exploitation des Livres Indisponibles du XX^e siècle.

Cette édition numérique a été réalisée à partir d'un support physique parfois ancien conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal. Elle peut donc reproduire, au-delà du texte lui-même, des éléments propres à l'exemplaire qui a servi à la numérisation.

Cette édition numérique a été fabriquée par la société FeniXX au format PDF.

La couverture reproduit celle du livre original conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal.

*

La société FeniXX diffuse cette édition numérique en accord avec l'éditeur du livre original, qui dispose d'une licence exclusive confiée par la Sofia – Société Française des Intérêts des Auteurs de l'Écrit – dans le cadre de la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012.

Avec le soutien du

