NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

103 N° 2 1981

Nouveau Testament et christologie. Questions actuelles (suite)

Joseph A. FITZMYER (s.j.)

p. 187 - 208

https://www.nrt.be/fr/articles/nouveau-testament-et-christologie-questions-actuelles-suite-967

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

9. *Les récits de la naissance virginale de Jésus rapportent-ils un simple fait historique ou bien d'autres manières de les comprendre sont-elles possibles ?*

Avant tout, pour la clarté de la discussion à consacrer aux données néotestamentaires qui intéressent cette question, il vaudrait mieux parler de la *conception* virginale de Jésus, parce que dans les évangiles de l'enfance il n'est question que de ce point. Il intéresse ce qu'on appelle la virginité de Marie *ante partum*. Le Nouveau Testament ne dit rien de la manière dont Marie a donné le jour à Jésus et au sujet de laquelle on a parlé plus tard de *virginitas in partu*. L'expression « naissance virginale » est entrée dans le langage moderne à cause des *credo* de l'Eglise ancienne (« natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine » ; *ton gennèthenta ek pneumatos hagiou kai Marias tès parthenou*).

En second lieu, la conception virginale est absente des écrits de Paul, de Marc et de la tradition johannique ; parmi les auteurs du Nouveau Testament les seuls à aborder ce sujet sont Matthieu et Luc. Paul mentionne la descendance davidique de Jésus (*Rm 1,* 3) et souligne que Jésus est né « d'une femme » (*Ga 4,* 4), cela dans une déclaration fondamentale de sa sotériologie. Il tient d'ailleurs la filiation divine de Jésus et sa préexistence (voir plus haut, § 8) ; il ne considère ni l'une ni l'autre comme en opposition avec les deux faits précités. Marc ne fait pas de récit de l'enfance et dans son évangile on ne relève aucune trace de croyance à la conception virginale de Jésus. Etant donné que, selon l'opinion commune, les récits de l'enfance furent la dernière partie de la tradition évangélique à prendre forme, ce qui est affirmé touchant la conception virginale dans les évangiles de Matthieu et de Luc représente de façon quasi certaine un développement postmarcien. Cependant, bien que parmi les évangiles canoniques celui de Jean, en sa rédaction finale, vienne le dernier, sa tradition doit remonter à une période aussi ancienne que le plus ancien des Synoptiques (Marc) et, étant indépendante de Luc et de Matthieu, elle ne connaît en conséquence aucun élément du développement christologique qui se manifeste dans les récits de l'enfance de ces deux évangélistes. (Il ne faudrait pas que le

lecteur soit induit en erreur par la leçon que *La Bible de Jérusalem* propose de *Jn 1,* 13 ; elle suit une tradition patristique en lisant « lui qui ne fut engendré ni du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu » — leçon qui n'est appuyée par *aucun* manuscrit grec du quatrième évangile et ne figure dans *aucune* édition critique moderne du Nouveau Testament grec.)

Troisièmement, la conception virginale de Jésus est rapportée dans les évangiles de l'enfance selon Matthieu et Luc. Elle est clairement affirmée en *Mt 1,* 18-25 et, peut-être moins clairement, en *Lc 1,* 31-35. Dans le récit matthéen et le lucanien l'évangéliste veut nous dire qui est Jésus et d'où il vient. Au moyen de la généalogie et du message de l'ange à Joseph, Matthieu donne à entendre la descendance davidique de Jésus et le rôle de l'Esprit dans sa conception ; Luc présente les deux mêmes idées, cela dans le message de Gabriel à Marie. Dans chacun de ces épisodes, on perçoit une dramatisation et un développement chrétien d'une affirmation christologique qui se trouvait déjà posée en parallélisme dans le fragment de kérygme qui est inséré en *Rm 1,* 3-4 : « issu de la lignée de David selon la chair et établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté, par (sa) résurrection des morts ». Ce qui était proclamé de façon kérygmatique touchant le rapport de Jésus à l'Esprit comme lié à la résurrection est ramené plus haut dans le temps jusqu'à la conception elle-même, dans la tradition que Matthieu et Luc héritent de la communauté chrétienne qui les a précédés. L'évangile de Marc, qui n'a pas de récit de l'enfance, utilise la scène du baptême (*1,* 10-11) pour exprimer une relation similaire. Telle est en réalité l'affirmation doctrinale que portent les récits de Matthieu et de Luc concernant la conception virginale ; leur propos principal est une assertion touchant Jésus et non Marie.

Quatrièmement, ni le récit lucanien ni le récit matthéen de l'enfance ne font intervenir la préexistence du Christ. Cet élément d'une christologie « élevée » peut s'être déjà trouvé dans une phase ancienne de la tradition du Nouveau Testament (voir *Ph 2,* 6-11 et les réflexions formulées plus haut, § 8). Mais leur christologie est plus « élevée » que celle de Marc, présentant la relation de Jésus à l'Esprit comme une réalité dont, à ce moment, on se rendait compte qu'elle valait dès la conception même de Jésus.

Cinquièmement, ce que nous avons dit jusqu'ici résume les données relatives à la conception de Jésus en termes d'assertion christologique — ou, si l'on préfère, comme un *theologoumenon* ou éventuellement comme une *Glaubensaussage* (affirmation de foi). C'est certainement le cas. Il est possible de n'entendre que de cette façon la conception virginale de Jésus (rappelons le li-

bellé de la question posée). Mais l'entend-on aussi comme l'affirmation d'un « fait historique » ? Assurément, elle a été comprise de cette façon par des interprètes du Nouveau Testament (H. Schürmann, qui la fait remonter à une « tradition intime de la famille ») ; l'assertion a été comprise comme historique et basée pour une part sur la notoriété de la grossesse de Marie avant qu'elle vînt cohabiter avec Joseph (voir *Mt 1,* 18c) — mais comment le public aurait-il connu le fait « comme dû à l'action de l'Esprit Saint » ? A ce sujet, qui réclamerait une discussion beaucoup plus ample que l'espace ne le permet ici, on peut dire simplement (avec R.E. Brown) que ce que la méthode historique permet de « *contrôler scientifiquement* dans le témoignage évangélique laisse sans solution la question de l'historicité de la conception virginale ».

Enfin il est bon de rappeler que même dans les évangiles qui donnent un récit de l'enfance et affirment la conception virginale de Jésus apparaissent certains éléments représentant une tradition qui ne la fait pas intervenir et non intégrés dans une telle croyance. Par exemple *Lc 2,* 41 parle de Marie et de Joseph comme de « ses parents » (cf. v. 43) et Marie dit à Jésus alors âgé de douze ans : « Ton père et moi nous t'avons cherché » (*2,* 48), sans une qualification comme « père nourricier » ou « père putatif ». Et *Mt 13,* 55 rappelle la question : « N'est-ce pas le fils du charpentier ? » Cf. *Jn 6,* 42.

A ce sujet on peut consulter R.E. Brown, *The Birth of the Messiah* (Garden City, NY, Doubleday, 1977) 517-533 ; R.E. Brown e.a., *Mary in the New Testament : A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars* (New York, Paulist ; Philadelphia, Fortress, 1978) 74-134 ; et mon article *The Virginal Conception of Jesus in the New Testament,* dans *TS* 34 (1973) 541-575.

10. *Comment comprendre la mention de frères et de sœurs de Jésus dans le Nouveau Testament ?*

Les principales mentions néotestamentaires touchant des frères et sœurs de Jésus se trouvent dans l'épisode de la visite rendue par Jésus à « sa patrie » (*Mc 6,* 1-3) : « N'est-ce pas là le charpentier, le fils de Marie, le frère de Jacques, de Joset, de Jude et de Simon ? Et ses sœurs ne sont-elles pas ici parmi nous ? » Cf. *Mt 13,* 55-56, dont la formulation diffère quelque peu. Voir aussi *Mc 3,* 32 ; *Mt 12,* 46. De son côté la tradition johannique rapporte que « ses frères » ne croyaient pas en lui (*7,* 5). Pareillement Paul connaît un Jacques de Jérusalem comme « un frère du Seigneur »

(*Ga 1,* 19 ; rappelons que chez Josèphe on trouve un écho, cité plus haut, § 2, de cette tradition). Ces allusions désignent-elles « des frères et des sœurs de la même mère ou du même père », ou faut-il les comprendre autrement ?

Un certain nombre d'interprètes, qui rappellent la tradition ancienne concernant Marie comme *aeiparthenos* ou « semper virgo » (DZ-SCH 44, 46), préfèrent comprendre dans un sens plus large les expressions en cause ; d'autre part, beaucoup d'interprètes protestants les prennent sans hésiter comme désignant des frères et des sœurs des mêmes parents. La virginité perpétuelle de Marie est bien attestée au IIIe siècle et on la trouve déjà implicitement affirmée dans un écrit du IIe siècle, le *Protévangile de Jacques* (HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *New Testament Apocrypha,* 1. 374-88 ; spéc. 9, 2 ; 17, 1 ; 18, 1 [enfants que Joseph avait eus d'un premier mariage] ; voir *Mary in the New Testament,* 273-275). Mais la question doit sa complexité au témoignage du Nouveau Testament lui-même ; la réponse ne repose pas uniquement sur la tradition ecclésiale postérieure.

Premièrement, il faut entendre correctement *Mt 1,* 25 : « Il (Joseph) ne la connut pas jusqu'à ce qu' (*heôs [hou]*) elle ait enfanté un fils. » On a souvent estimé que cela signifie que la virginité de Marie fut respectée jusqu'à la naissance de Jésus (*virginitas ante partum*), mais qu'ensuite Joseph eut des rapports avec elle. Cependant un examen attentif du passage (vv. 18-25) montre que Matthieu s'intéresse en premier lieu à ce qui précède la naissance de Jésus et à sa relation avec *Is 7,* 14 (LXX : une vierge qui conçoit et enfante un fils) ; le v. 25 affirme alors que Marie est restée vierge même jusqu'à la naissance de Jésus. Il ne dit rien concernant des relations conjugales subséquentes. C'est seulement quand on lit *Mt 1,* 25 en connexion avec *Mc 6,* 1-3 ou *Mt 13,* 55-56 qu'on commence de se demander si quelque chose de plus s'y trouve impliqué. Mais cela soulève immédiatement la question de la manière dont les traditions représentées dans les récits de l'enfance dépendent du reste de la tradition évangélique. En conséquence, *Mt 1,* 25, *per se,* n'implique pas la *virginitas post partum* et ne l'exclut pas non plus.

En second lieu, c'est une chose bien connue que le mot grec *adelphos* peut désigner une personne autre qu'un « frère par le sang » (par exemple un coreligionnaire [*Rm 9,* 3], un voisin [*Mc 6,* 17-18], un « membre de la parenté » ou un « allié » [*Gn 29,* 12 ; *24,*48] — en ce dernier sens il ne fait que rendre le sens large de l'hébreu *'āḥ* ou de l'araméen *'āḥā'*). La question est si dans le Nouveau Testament on peut trouver de quoi fonder l'adoption de ce sens d'« allié ou parent » pour comprendre la phrase de *Mc 6,*

1-3 (N.B. Le Nouveau Testament a un mot pour « cousin » [*Col 4,* 10, *anepsios*] ; ainsi ce sens n'aurait pas passé à *adelphos.)*

Troisièmement, quand on considère *Mc 15,* 40, on voit un motif de poser la question. En cet endroit Marc parle de trois femmes qui, se tenant à distance, regardaient Jésus crucifié : Marie Madeleine, Marie la mère de Jacques le mineur et de Joset, et Salomé. Comme il est difficilement admissible que l'évangéliste recoure à une circonlocution comme « Marie la mère de Jacques et de Joset » pour désigner la mère de la personne suspendue à la croix — seule la tradition johannique montre « sa mère » debout près de la croix (*19,* 25) — et comme les deux fils Jacques et Joset sont tous deux nommés en *Mc 6,* 3, la question surgit immédiatement du sens d'*adelphos* dans ce verset. Voir aussi *Mc 15,* 47 ; *16,* 1. Cf. *Mt 27,* 56-61 ; *28,* 1. En d'autres termes, le Nouveau Testament lui-même comporte une ambiguïté quant au sens d'*adelphos* en *Mc 6,* 3 mis en relation avec *Mc 15,* 40-47. Cette ambiguïté n'est pas sans rapport avec la question de la virginité perpétuelle de Marie. Cela veut dire qu'on ne peut, sur la base du témoignage du Nouveau Testament, résoudre aisément cette question : faut-il entendre l'expression « frères et sœurs » de Jésus au sens strict de frères ou sœurs de la même mère ou du même père, ou bien dans l'acception élargie de membres de la parenté ou d'alliés ? Ce dernier sens n'est certainement pas exclu.

11. *Quelle est la position des interprètes contemporains du Nouveau Testament à l'égard de la résurrection de Jésus ?*

La résurrection de Jésus fait l'objet de l'affirmation cardinale de la foi chrétienne qui se trouve dans le Nouveau Testament et qui nous est transmise par les premiers chrétiens. Pour confesser que « Jésus est Seigneur », il faut admettre que « Dieu l'a ressuscité des morts » (*Rm 10,* 9) et que « si Jésus n'est pas ressuscité, vaine est notre prédication, vaine aussi votre foi » (*1 Co 15,* 14). Ne pas admettre la résurrection de Jésus, c'est ne pas être chrétien.

Le problème posé aux lecteurs modernes du Nouveau Testament ne concerne pas tant le kérygme chrétien fondamental (inséré dans des passages comme *1 Co 15,* 3-7 ; *1 Th 1,* 9-10 ; *Rm 4,* 25) que les divers récits de la résurrection conservés par la tradition évangélique ou la manière dont ces lecteurs tendent à imaginer ce que le Nouveau Testament a à dire touchant Jésus le ressuscité.

En tout premier lieu, nous avons affaire, dans le Nouveau Testament, à six récits différents de la résurrection : I. *Mc 16,* 1-8, qui forme la conclusion de l'évangile de Marc dans les meilleurs ma-

nuscrits grecs (Vaticanus, Sinaiticus). (Dans divers manuscrits, on trouve d'autres finales : a. l'appendice canonique de *Mc*, vv. 9-20, présent dans la tradition textuelle de la Koinè et les codices A, C, D, W, L, etc. [voir ci-dessous, VI] ; b. un v. 8 développé dans les codices L, ψ, 099, 0112, etc. ; et c. ce qu'on appelle le Logion Freer, ajouté au v. 14 dans le codex Washingtonianus, conservé à la Freer Gallery of Art — d'où son nom.) Les vv. 1-8 relatent la découverte du tombeau vide par les femmes (Marie Madeleine, Marie la mère de Jacques, et Salomé), le premier *praeconium paschale :* « Il est ressuscité ; il n'est pas ici » (v. 6c), puis le silence des femmes et leur fuite, « car elles étaient effrayées » (*ephobounto gar* — avec une conjonction qui vient étrangement au terme d'un livre biblique !). Ces versets ne comprennent aucune description de la résurrection elle-même ni aucune apparition de Jésus ressuscité. — II. *Mt 28,* 1-20, qui rapporte pareillement la découverte du tombeau vide et le message pascal : « Il n'est pas ici, car il est ressuscité, comme il l'avait dit » (vv. 1-8). Mais ce récit comprend une apparition du Christ ressuscité aux femmes (Marie Madeleine et l'autre Marie, vv. 9-10), le rapport fait par les hommes de garde et leur corruption par les chefs des prêtres et les anciens (vv. 11-15), une autre apparition du Christ aux Onze en Galilée (vv. 16-17) et la mission qu'il leur confie de faire d'autres disciples en enseignant et en baptisant (vv. 18-20). — III. *Lc 24,* 1-53, qui rapporte lui aussi la découverte du tombeau vide et le message : « Il n'est pas ici, mais il est ressuscité » (vv. 1-12), mais encore des apparitions du Christ ressuscité à Emmaüs (vv. 13-35) et à Jérusalem (vv. 36-43), le mandat donné par lui à ses disciples d'être « témoins de ces choses » (vv. 44-49) et son ascension (vv. 50-53). — IV. *Jn 20, 1-29,* qui rappelle la découverte du tombeau vide (vv. 1-10) et raconte l'apparition du Christ ressuscité à Marie Madeleine (vv. 11-18), aux disciples à Jérusalem (Thomas étant absent, vv. 19-23) et une autre fois aux disciples (Thomas étant présent, vv. 24-29). — V. L'appendice de Jean (*21,* 1-23), qui reprend la narration après les versets de conclusion de *20,* 30-31 et relate uniquement une apparition de Jésus à sept disciples en Galilée (avec l'indication des rôles contrastants de Pierre et du disciple bien-aimé). — VI. L'appendice de Marc (*16,* 9-20) qui se trouve uniquement dans plusieurs manuscrits grecs [voir ci-dessus] et rapporte trois apparitions de Jésus à Jérusalem ou aux environs de la ville le dimanche de Pâque (vv. 9-11.12-13.14-18) et son « enlèvement » le même jour.

A l'encontre du remarquable parallélisme existant entre les quatre récits de la passion, ceux de la résurrection suivent chacun son chemin, excepté pour les quatre attestations de la découverte du

tombeau vide et deux versets de l'appendice de Marc (12-13) qu'on peut rapporter à l'épisode d'Emmaüs (*Lc 24,* 13-35). Cette diversité des récits d'apparitions est un casse-tête : pourquoi ne se trouvent-ils pas davantage d'accord les uns avec les autres, ou avec la liste des témoins cités par *1 Co 15,* 5-7 ? Même le « grand mandat », présent dans *Mt 28,* 18-20 ; *Lc 24,* 47-48 ; *Mc 16,* 15-16, est, dans chacun de ces évangiles, adapté à l'intention théologique de cet écrit (même dans l'appendice de Marc !). En outre, les récits d'apparitions de Jésus sont parfois « concis » (pour user de la terminologie de la critique des formes de C.H. Dodd), c'est-à-dire soigneusement tournés et marqués de fréquentes répétitions (par exemple *Mt 28,* 8-10.16-20 ; *Jn 20,* 19-21) ; parfois ils forment des histoires dramatiques ou « circonstanciées » (par exemple *Lc 24,* 13-35 ; *Jn 21,* 1-14), où la créativité de l'évangéliste s'est exercée en formulant des détails et des dialogues et en observant les unités de temps et de lieu ; et parfois ils sont « mixtes », c'est-à-dire qu'ils représentent des histoires « concises » en voie de devenir « circonstanciées » (par exemple *Mc 16,* 14-15 ; *Lc 24,* 36-43 ; *Jn 20,* 11-18. 24-29). En d'autres termes, les récits d'apparitions de Jésus sont les produits d'une tradition et d'une composition qui varient et ne reflètent guère le niveau le plus ancien de la prédication relative au Christ ressuscité. Par contraste, aux stades les plus anciens de la tradition on parle parfois de l'« exaltation » de Jésus dans la gloire à partir de sa mort sur la croix, en omettant toute allusion à la résurrection (voir l'hymne christologique prépaulinienne reprise en *Ph 2,* 8-11 ; cf. *1 Tm 3,* 16, qui est également une pièce primitive insérée dans un écrit postérieur). Les récits de la résurrection, avec toute leur diversité, sont à considérer comme des essais réalisés pour nous présenter les détails complémentaires des informations qui concernent des apparitions du Christ ressuscité et qui sont conservées dans des proclamations fondamentales comme *1 Co 15,* 3-7.

Le tombeau fut-il réellement trouvé vide ? La question n'est pas seulement d'aujourd'hui, puisque l'évangile de Matthieu reproduit une réaction aux objections élevées à ce sujet ou à une demande du même genre : *27,* 62-66 (le tombeau scellé et placé sous bonne garde) ; *28,* 11-15 (le rapport de la garde et la corruption dont elle fut l'objet). Ces passages sont propres à Matthieu et portent la marque évidente d'une apologétique dirigée contre « les juifs ». Personne ne niera la présence d'un tel élément apologétique. Cependant il ne se trouve que dans un seul des évangiles et la constatation ne vaut guère pour chaque forme du récit concernant le tombeau vide (par exemple le premier récit de Marc ou la tradition johannique, presque certainement indépendante).

Dans les années 1930 on a mis au jour à Jérusalem un ossuaire du Ier siècle portant le nom du défunt, *Yēshûa' bar Yĕhôsēph*, « Jésus fils de Joseph ». (Par « ossuaire » on désigne un coffre de pierre utilisé pour la « seconde sépulture », où l'on dépose les ossements après la décomposition des chairs.) Le spécialiste juif qui fit cette découverte et publia l'inscription, E.L. Sukenik (le père de Y. Yadin, vice-premier ministre d'Israël), n'en a tiré aucune conclusion concernant un personnage du Nouveau Testament, se rendant bien compte que « Jésus » et « Joseph » étaient des noms très répandus parmi les juifs de Palestine au Ier siècle. Une découverte de ce genre n'affecte pas la valeur du récit relatif au tombeau vide.

Cependant on objecte parfois que dans le fragment kérygmatique repris en *1 Co 15*, 3-5 Paul ne fait pas mention du tombeau vide : « que le Christ est mort pour nos péchés conformément aux Ecritures, qu'il a été enseveli, qu'il est ressuscité le troisième jour conformément aux Ecritures, et qu'il est apparu à Cephas, puis aux Douze . . . ». D'après cela il semblerait que l'histoire du tombeau vide aurait une origine plus tardive (et de caractère apologétique). Effectivement, le tombeau vide n'est pas mentionné dans le passage emprunté au kérygme. Mais ici on doit tenir compte de la structure parallèle de la formulation en quatre points dans la première section de ce fragment (mort, sépulture, résurrection, apparitions), formulation dont on peut trouver un écho dans le discours de Paul en *Ac 13*, 28-31. Il est clair que ce schématisme de la formule donne à celle-ci plus de vigueur que l'inclusion de tous les détails. Il peut se faire que des récits de la découverte du tombeau vide aient été formulés plus tard que le kérygme lui-même, mais le délai affectant leur venue au jour ne saurait réellement exclure leur valeur objective.

L'autre problème actuellement posé par la résurrection de Jésus concerne la manière dont nous cherchons à nous représenter à nous-mêmes ce que le Nouveau Testament a transmis touchant le Christ ressuscité. Ici il faut rappeler quelques points importants : 1. Bien que *Ac 1*, 22, dans l'épisode de l'élection de Matthias, cite comme critère d'appartenance au groupe des Douze le fait d'avoir été « témoin de la résurrection » (cf. *Ac 4*, 33), personne n'a été témoin de la résurrection elle-même. Ce n'est jamais ce qui est déclaré, même en *Mt 28*, 2-6, avec les mentions du tremblement de terre, de l'ange du Seigneur qui descendit, roula la pierre et s'assit dessus. En *Ac 1*, 22 Luc a formulé en termes abstraits ce que signifie réellement le fait que Jésus devait être remplacé par « un témoin du Christ ressuscité », c'est-à-dire quelqu'un à qui Jésus ressuscité était apparu (de même pour *Ac 4*, 33). Car aucun des évangiles canoniques ne tente de faire ce que fera plus tard l'*Evangile de Pierre* apocryphe (§ 35-42), c'est-à-dire décrire comment Jésus

sortit du tombeau — ce qui représente un essai de réponse à des questions concernant le comment de l'événement —; aucun ne décrit ce fait à la manière dont Luc décrit l'ascension dans *Ac 1,* 9-11. — 2. Jamais le Nouveau Testament ne présente la résurrection de Jésus comme une réanimation, c'est-à-dire un retour au mode antérieur d'existence terrestre (à la manière, par exemple, de la réanimation de Lazare, *Jn 11,* 43-44 ; 12, 1-2). Jamais Jésus n'est dépeint comme se déplaçant sur la terre durant quarante jours ou apparaissant comme quelqu'un qui a été caché derrière une tapisserie. En fait *Lc 24,* 37-39 s'attache explicitement à rejeter l'idée que Jésus était comme un fantôme. — 3. Bien que le Nouveau Testament ne le dise pas explicitement, on y trouve supposé à plusieurs reprises que, quand le Christ apparaît, c'est en venant de la gloire, de la présence du Père. *Rm 6,* 4 dit que « le Christ a été ressuscité des morts par la gloire du Père ». De plus, la seule différence qui sépare l'apparition du Christ à Paul sur la route de Damas des apparitions aux autres disciples n'affecte en réalité que le moment, c'est-à-dire que l'apparition à Paul eut lieu après la Pentecôte. Le *terminus a quo* « spatial » ne doit pas être conçu comme différent d'un cas aux autres. — 4. Alors que le Christ ressuscité qui apparaît insiste sur son identité, on nous dit aussi qu'il apparaît « sous un aspect différent » (appendice de Marc, *16,* 12). Au début il n'est pas reconnu par Cléophas et son compagnon (*Lc 24,* 16) ni par Marie Madeleine (*Jn 20,* 14-16). De quelque manière qu'on veuille expliquer la chose, il faut se rappeler que Paul conçoit une différence entre un « corps physique » semé dans la mort et un « corps spirituel » qui est ressuscité de la mort (*1 Co 15,* 42-44). Assurément, quand il essaie de décrire le corps ressuscité, il l'identifie dans ses expressions avec tout ce qui n'est pas « corps », c'est-à-dire avec ce qui est « spirituel » (« esprit »). Devons-nous écarter ces expressions comme un pur oxymoron rhétorique ? — 5. Le kérygme du christianisme primitif, proclamant la mort, la sépulture, la résurrection et les apparitions du Christ, eut son origine dans un milieu judéo-chrétien de Palestine, où la notion de la vie dans l'au-delà n'était pas celle de la philosophie grecque, avec la distinction corps/âme ou l'immortalité de l'âme. Il surgit dans un milieu où « résurrection » (voir *Dn 12,* 2) n'est compris que comme résurrection *corporelle*. Sans doute ne pouvons-nous expliquer ce que cela comportait au juste. Mais le kérygme primitif ne se contentait pas d'affirmer que Jésus était vivant ou qu'il était une influence vivante dans l'existence de ses adhérents. Il comprenait l'assurance que Jésus avait été « relevé » et introduit à un état glorieux en présence du Père, et qu'il fallait comprendre cela « corporellement ».

12. *Que disent de l'ascension les interprètes contemporains du Nouveau Testament ?*

Quand on analyse les différentes mentions que le Nouveau Testament fait de l'ascension de Jésus, on doit tenir compte des nuances variées qu'elles présentent. Premièrement, la plus ancienne de ces mentions parle de l'ascension comme d'une « exaltation » et emploie l'expression d'une façon qui rend difficile de savoir s'il s'agit de la résurrection ou de l'ascension (ou peut-être de l'une et de l'autre). Elle semble décrire un passage de la mort sur la croix à une existence céleste dans la gloire avec le Père, sans mention de la résurrection (voir *Ph 2,* 8-11 ; l'hymne primitive insérée dans *1 Tm 3,* 16 et que nous avons citée plus haut, § 11 ; rappelons aussi la manière dont Jean parle du fait pour Jésus d'« être élevé », *12,* 32-34). — En second lieu, plusieurs passages du Nouveau Testament font allusion à l'ascension sans la décrire ni la situer dans le temps ou l'espace (par exemple *Rm 10,* 6 [implicitement] ; plus explicitement, *Ep 4,* 8-10). En de tels passages, l'ascension du Christ est tenue pour admise et elle est invoquée pour appuyer telle autre affirmation théologique, par exemple l'assurance de la foi chrétienne (*Rm 10*) ou la munificence du Christ glorifié à l'égard de son Eglise (*Ep 4*). — Troisièmement, plusieurs textes du Nouveau Testament font allusion à Jésus « porté au ciel », « enlevé au ciel », ou « montant » vers le Père le jour même de la résurrection (*Lc 24,* 51 ; appendice de *Mc 16,* 19 ; *Jn 20,* 17). Pour ce passage de Jésus, ces textes fixent une date (dimanche de Pâque) et le terme (le ciel, le Père). Ils rattachent étroitement l'ascension à l'événement de Pâque et donc ne s'écartent que peu du mode d'exaltation mentionné ci-dessus, dans notre première observation. — Quatrièmement, *Ac 1,* 3.9.11 donne une brève description de l'ascension, la situe dans le temps (quelque quarante jours après la résurrection [*1,* 3] — mais cf. *Ac 13,* 31, « un grand nombre de jours [*hèmerai pleious*]), dans l'espace (à partir du Mont des Oliviers [*1,* 12]), précise une modalité spécifique (« élevé, avec une nuée qui le ravit aux regards » [*1,* 9]) et son terme (le ciel [*1,* 11]). C'est cette scène de Luc qui a inspiré notre manière traditionnelle de nous représenter l'« ascension ». C'est le seul endroit du Nouveau Testament qui décrive l'ascension et fasse ce que l'*Evangile de Pierre* apocryphe a tenté de faire pour la résurrection (voir plus haut, § 11), en décrivant la manière dont le Christ sortit du tombeau. Mais *Lc 24* a fixé l'ascension du Christ au soir même du dimanche de Pâques. Les copistes qui plus tard ont transcrit le codex Sinaiticus et le codex Bezae, ainsi que le (ou les) traducteur(s) de la *Vetus latina*, ont cherché à résoudre la divergence en omettant les mots embarrassants de *24,* 51 « et

fut porté au ciel ». Dans leur édition critique de 1881, Westcott et Hort ont lancé un cheval de bataille dans le champ de la critique textuelle du Nouveau Testament en omettant ces mots. Mais depuis la découverte du Papyrus Bodmer XIV, le plus ancien texte sur papyrus de l'évangile de Luc (daté de 175 à 225 ap. J.C.), les critiques n'admettent plus l'opinion de Westcott-Hort. Car les mots en question ne se trouvent pas seulement dans le texte le plus ancien, mais dans la grande majorité des meilleurs manuscrits grecs. De plus ils représentent une leçon que les copistes auraient écartée plus logiquement qu'ils ne l'auraient introduite, à cause de *Ac 1,* 3-11, passage qui est en désaccord avec le verset *24,* 51 (*lectio difficilior praeferenda*). La double datation que Luc donne à l'ascension est reprise dans des écrits patristiques. Voir P. BENOIT, « L'Ascension », dans *Exégèse et théologie* (Paris, Cerf, 1961), 1, 363-411.

« Monter » désigne un mouvement vers le haut et, dans les récits néotestamentaires de l'ascension de Jésus, indique un mouvement à travers les cieux ou les sphères célestes (voir *Ep 4,* 10 ; cf. ARISTOTE, *Metaphys.* 12.8, 1073a). Non seulement le passage vers « le Père » ou « vers Dieu » (*Jn 20,* 17) s'accompagne parfois dans le Nouveau Testament de traits apocalyptiques (« être enlevé au ciel », « nuée »), mais il fait jouer aussi une signification du terme « ciel » (« cieux ») qui est affectée d'une connotation du temps passé. La terminologie présente aussi un flottement entre une assomption passive (« il fut enlevé/élevé » [par Dieu/le Père]) et une ascension active (« Je monte » [*Jn 20,* 17], « celui qui monta » [*Ep 4,* 10]).

L'ascension affirme que le Christ ressuscité est dans la gloire avec le Père (il est « entré dans sa gloire », *Lc 24,* 26), d'où il envoie aux siens l'Esprit comme la forme dynamique et efficace de sa présence parmi eux, une fois qu'il n'est plus visiblement manifeste à leurs yeux.

Ce qui est réellement en question dans les passages du Nouveau Testament relatifs à l'« ascension » de Jésus, c'est l'exacte intelligence de la phase complexe de son existence que nous rattachons de manière variée à sa résurrection, à son exaltation, à son ascension ou passage vers le Père, en même temps qu'à la continuation de sa présence à ses disciples/l'Eglise dans son Esprit vivifiant. Cet ensemble complexe est, au sens propre, le « mystère pascal » (un terme dont on abuse souvent aujourd'hui).

Une fois que nous nous rendons compte que le Nouveau Testament ne présente pas la résurrection de Jésus comme un retour à la vie ou existence terrestre, mais comme une résurrection cor-

porelle l'introduisant dans la présence glorieuse du Père, et que c'est à partir de cette gloire qu'il apparaît à ses disciples, alors son « ascension » ne constitue dans le Nouveau Testament rien de plus que son apparition finale comme adieu à ses disciples assemblés. Désormais il ne se manifestera plus visiblement à eux en tant que groupe (pas encore appelé « Eglise » dans les Actes). Dorénavant sa « présence » se réalisera à travers l'Esprit, la « promesse du Père » (*Lc 24,* 49 ; *Ac 1,* 4), ou « dans la fraction du pain » comme l'implique l'épisode d'Emmaüs (*Lc 24,* 35). Assurément le Christ ressuscité se rendra présent plus tard à Saul de Tarse, sur le chemin de Damas, dans une apparition postérieure à la Pentecôte (*Ac 9,* 5 ; *22,* 8 ; *26,* 15, où Luc raconte, la première fois de façon dramatique et les deux autres fois dans des discours, ce que Paul rapporte en *1 Co 9,* 1 et *Ga 1,* 16). Mais c'était une apparition réservée à une personne individuelle, « instrument choisi » (*Ac 9,* 15), élu pour devenir « l'Apôtre des gentils » (*Rm 11,* 13).

A l'ascension est rattaché le don de l'Esprit. En *Ac 2,* 4 l'Esprit est « répandu » à la Pentecôte, cinquante jours après la Pâque. Mais en *Jn 20,* 22 il est donné par le Christ ressuscité aux disciples réunis le soir même du dimanche de Pâques : « Il souffla sur eux et dit : 'Recevez (le) saint Esprit.' » Cette différence quant à la date du don de l'Esprit aux disciples est semblable à celle qui affecte la « date » de l'ascension, bien que dans le cas présent la divergence ne se trouve pas dans les écrits du même auteur néotestamentaire. Nous ne pouvons trancher la question du moment où l'Esprit fut pour la première fois donné aux premiers chrétiens, moins encore que nous ne pouvons dater l'« ascension ». L'affirmation fondamentale du don est commune aux deux traditions (lucanienne et johannique) : il s'agit d'un don qu'à plusieurs reprises le plus ancien des théologiens du Nouveau Testament affirme ou rappelle comme une vérité admise (*Ga 3,* 2.5 ; *4,* 6 ; *Rm 8,* 2-3.12-17 ; *1 Co 12,* 3).

C'est Luc qui, avec son souci bien connu d'inculquer la *réalité* du Christ ressuscité et de l'Esprit dans la vie chrétienne, a historicisé des *phases* dans l'événement complexe du Christ. Il en a dramatisé certains aspects pour souligner la réalité du don reçu comme celle de la présence et de l'influence du Christ ressuscité.

13. *Jésus a-t-il clairement émis la prétention d'être Dieu ?*

Cette question peut être formulée avec des nuances différentes. Si elle porte sur la conscience qui était celle du Jésus de l'histoire durant son ministère terrestre, elle rencontre le problème déjà signalé plus haut, au § 2. Il ne nous est pas possible d'y répondre

en des termes qui disent ce qui venait à l'esprit de Jésus. Concernant ce qu'il a fait et dit et où l'on peut percevoir un écho indirect de ce dont il était conscient, les seuls documents que nous possédions ont été écrits au moins une génération après sa mort. Ils ne rendent guère de façon explicite ce dont il avait une conscience directe ou réfléchie. Le Jésus de Jean déclare : « Moi et le Père nous sommes un » (*10,* 30) ou « Le Père est en moi et moi je suis dans le Père » (*10,* 38). Mais la question réelle, c'est si l'on peut invoquer de manière naïve une telle déclaration du Jésus de Jean pour répondre à la demande posée concernant sa conscience historique. On ne saurait perdre de vue le contexte johannique de semblables déclarations ou l'objectif de cet évangile pris comme un tout. Pour donner une réponse de ce genre à notre question, il faudrait accorder une confirmation mal justifiée au « fondamentalisme des craintifs » (pour employer une expression [« fundamentalism of the fearful »] de l'évêque anglican J.A.T. ROBINSON, *Can We Trust the New Testament?* [Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1977] 16 ; trad. fr. *Peut-on se fier au Nouveau Testament?* [Paris, Lethielleux, 1980] 18).

Si la question porte sur une « nette revendication », nous pouvons y répondre de deux manières : 1. Même si le Jésus de l'histoire a explicitement prétendu être Dieu, les évangiles n'ont pas présenté cette revendication sous une telle forme. Jamais ils ne mettent sur ses lèvres *egô eimi theos,* « je suis Dieu ». Les écrivains du Nouveau Testament lui attribuent, il est vrai, le titre *theos* (*Jn 1,* 1 ; *20,* 28 ; *He 1,* 8). C'est là toutefois un titre « confessionnel », c'est-à-dire qui manifeste une croyance déterminée en Jésus et correspond évidemment à la période et à l'expérience du christianisme que l'écrivain représente. Ce n'est pas un titre qu'on puisse attribuer avec quelque assurance à son ministère terrestre. Quand il surgit dans la tradition du Nouveau Testament, c'est dans les livres plus tardifs. — 2. Si l'on peut entendre le terme « revendication nette » d'un supposé impliqué dans l'attitude de Jésus ou d'une impression causée par lui, comme quoi il possède une relation singulière avec Yahweh ou une « différence » (an « otherness ») que ne partage aucun autre envoyé d'en haut, alors on peut donner à la question une réponse affirmative circonspecte. Divers éléments de la tradition synoptique et de la tradition johannique au sujet de Jésus (voir plus haut § 3, 4e thème) donnent l'idée que le sentiment inspiré par Jésus aux gens était tout au plus l'impression implicite et indirecte de la réalité d'une telle relation privilégiée. Il fallait du temps pour qu'on se rende compte de cette relation, laquelle fut dans la suite formulée dans le Nouveau Testament lui-même : « et le Verbe était Dieu » (*Jn 1,* 1).

A ce sujet restent à énoncer deux remarques : 1. Une des accusations de caractère religieux qui furent lancées contre Jésus par ses contemporains et rapportée de différentes manières dans le Nouveau Testament est celle de « blasphème » (*Mc 2, 7 ; 14, 64 ; Jn 10,* 33.36). Ceci rend incontestablement l'écho de la façon dont les premiers chrétiens résumaient le principal des griefs articulés contre Jésus, encore que la diversité des contextes où elle apparaît ne nous permette guère de spécifier davantage les particularités de cette imputation. Il n'est cependant pas invraisemblable que celle-ci fût liée à un sentiment que Jésus avait inspiré concernant sa relation unique avec Yahweh, à l'impression qu'il avait donnée de se faire en quelque sorte égal à Yahweh. — 2. Aurait-il été possible, dans le milieu monothéiste de la Palestine préchrétienne et pour un juif comme Jésus, de prétendre ouvertement *'ănāh 'ĕlāhā'* (en araméen) ou *egô eimi theos* (en grec), « je suis Dieu » ? Assurément, poser cette question c'est la résoudre. Il est impossible d'imaginer comment une telle déclaration eût été comprise — étant donné le fait que le Nouveau Testament, dans la plupart des cas, utilise *theos* comme le titre de Yahweh (de celui que Jésus appelait *abba*). (Voir plus bas § 15).

14. *Que faut-il dire des titres : Messie ou Christ, Fils de l'Homme, Fils de Dieu, Seigneur, etc. ?*

Dans le Nouveau Testament, de tels titres constituent des données importantes en raison de l'enseignement christologique explicite qu'ils livrent au sujet de Jésus et de son rôle dans le dessein divin de salut. Pour la plus grande part, ils sont nés de la foi chrétienne (postpascale) et représentent des affirmations confessionnelles touchant Jésus. Il est clair que les premiers chrétiens les utilisaient, mais le problème consiste à expliquer leur apparition. A ce propos il faut formuler trois questions. a. Quelle est l'origine ou l'arrière-fond du titre ? — b. Que signifie-t-il ? — c. A quelle phase de l'existence de Jésus fut-il appliqué au début ? C'est que, par suite d'une réflexion, plusieurs de ces titres ont fait l'objet d'un « report en arrière » les projetant, à partir de coordonnées postpascales, dans les récits du ministère de Jésus ou de son enfance. Il n'est pas possible de discuter ici en détail tous ces aspects des différents titres, mais nous tenterons de formuler quelques brèves remarques sur chacun d'entre eux.

Sauf exception à faire sans doute pour « Fils de l'Homme », rien ne montre que durant son existence terrestre Jésus se soit jamais appliqué ces titres.

« Messie » (ou « Christ ») provient de l'Ancien Testament et

du judaïsme palestinien préchrétien. Il désigne un mandataire consacré par l'onction, envoyé par Dieu pour le bien de son peuple ou son salut ; il n'est pas *per se* divin. Utilisé dans l'Ancien Testament pour les rois historiques qui ont occupé le trône de David, il prend des connotations politiques (voir *Ps 18,* 51 ; *89,* 39.52 ; *132,* 10.17) de nature à garantir la continuité de la dynastie davidique. Durant les périodes exilique et postexilique, lorsqu'il n'y avait plus de dynastie, le titre était décerné au grand prêtre (*Lv 4,* 3.5). Quant à l'époque où l'attente messianique se manifeste nettement en Israël, la première mention du Messie à *venir* se trouve en *Dn 9,* 25. Vers le même temps la communauté de Qumran commence à parler d'un « Messie d'Israël » et d'un « Messie d'Aaron » (1 QS 9, 11) et à donner ce titre également aux prophètes d'Israël. Comme titre néotestamentaire de Jésus, il ne figure pas dans la source « Q » de la tradition synoptique. Dans l'évangile de Marc il apparaît comme écho probable des préoccupations postpascales de l'Eglise chrétienne primitive (*9,* 41 ; *13,* 21 ; *15,* 32). Que trois autres passages de Marc qui l'emploient (*8,* 29 ; *12,* 35 ; *14,* 61-62) reflètent un usage authentique, c'est âprement discuté. Dans le premier de ces textes, *Mc 8,* 29, la confession où Pierre reconnaît Jésus comme « le Christ » (ou « Messie ») marque sur le plan littéraire le tournant de la relation entre Jésus et ses disciples et de la révélation marcienne de ce qu'est Jésus. Cela permet-il une déduction historique touchant la reconnaissance dont Jésus fut l'objet de la part de Pierre durant son ministère ? Je pense que ce passage renferme quelque chose de cette reconnaissance, dont la forme messianique a pu être accentuée avec le temps (qu'on se rappelle la forme que la confession prend dans la tradition johannique, en *Jn 6,* 67-69). En faveur d'une déduction affirmative de ce genre intervient la réprimande si évidente que Jésus adresse à Pierre (modifiée en *Mt 16,* 17-19 et adoucie en *Lc 9,* 20-22). Et encore, si, historiquement, Pierre a déclaré à Césarée de Philippe que Jésus était le « Messie », on doit admettre que ce titre n'impliquait pas dès lors ce qu'il comporterait pour le christianisme postpascal. A tout le moins la réprimande signifie le rejet des résonances politiques associées à ce titre. — De nouveau, en *Mc 14,* 62, au cours de la comparution devant le Sanhédrin, Jésus nous est décrit comme donnant une réponse affirmative à la question du grand prêtre : « Es-tu le Messie ? » Mais cette affirmation marcienne a en *Mt 26,* 64 et en *Lc 22,* 67-70 un parallèle qui est une réponse à demi affirmative ou évitant l'engagement. Non seulement ce parallèle soulève une question sur la forme de la réponse historiquement donnée, mais cette section du récit marcien de la passion n'est pas sans porter la marque des préoccupations de l'écrivain et de sa

manière de rédiger. Ce qu'elle fournit est peu pour fonder un jugement sur la conscience messianique de Jésus.

Au temps où Paul écrit, « Christ » est déjà devenu un nom propre, sauf en *Rm 9, 5*. Cet usage paulinien montre que ce titre était le plus primitif et le plus fréquemment employé. C'est très vraisemblablement l'inscription placée par Pilate sur la croix, « le roi des juifs » (*Mc 15, 26* — on notera la formulation un peu différente de ce *titulus* dans les autres évangiles : *Mt 27, 37* ; *Lc 23, 38* ; *Jn 19, 19*) — qui servit de catalyseur pour appliquer cet appellatif à un envoyé de Yahweh, marqué par l'onction et crucifié. La tradition prélucanienne (et très probablement prépaulinienne) reprise dans *Ac 2, 36* suggère que Jésus était salué de ce titre en raison de la résurrection : « Ce Jésus que vous avez crucifié, Dieu l'a fait et Seigneur et Messie. » Cependant c'est encore une autre conception chrétienne primitive de sa messianité qu'on trouve en *Ac 3, 20-22*, où il est dit qu'il faut s'attendre que Dieu enverra « le Messie qui vous est destiné, Jésus, que le ciel doit accueillir jusqu'aux temps de la restauration universelle dont Dieu a parlé par la bouche de ses saints prophètes du passé ». C'est ce qu'on a appelé la plus ancienne christologie attestée par le Nouveau Testament, et qui rattache la messianité de Jésus non pas à sa résurrection, mais à sa parousie. Ce n'est pas impossible, et cela refléterait en partie le processus de « report en arrière » qui peut s'être produit concernant les titres. D'autre part, cela peut être une survivance d'une christologie parakérygmatique, d'une croyance au Jésus de la parousie comme Messie, croyance qui connut quelque succès dans une partie de l'Eglise primitive, mais qui ne s'imposa jamais ni ne gagna d'influence comparable à celle de l'annonce kérygmatique de Jésus comme Messie au titre de la résurrection. Ce sont là des échos de différentes façons dont les premiers chrétiens comprenaient la messianité de Jésus ; ils suggèrent que ce titre s'est fait jour principalement après la résurrection.

Quant aux titres « Fils de Dieu » et « Seigneur », non seulement ils ont une origine dans le judaïsme palestinien, mais on y voit clairement des exemples de titres confessionnels apparaissant dans la période postpascale pour désigner Jésus. Bien que sans doute *divi filius* et *kyrios* fussent alors des titres couramment employés dans le monde gréco-romain et qu'on puisse en trouver un écho dans des passages du Nouveau Testament comme *1 Co 8, 5* et *Ac 25, 26*, on ne saurait attribuer à ce seul fait l'origine du titre « Fils de Dieu » ou « Seigneur » appliqué à Jésus. On a bien plutôt de quoi montrer que « Fils de Dieu » était un terme utilisé par le judaïsme palestinien à l'époque préchrétienne par des gens parlant araméen et que le titre « Seigneur » dans son emploi absolu,

« le Seigneur », était aussi attribué à Dieu (voir mon article *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament*, dans *NTS* 20 [1973-1974] 382-407, spéc. p. 386-394 ; cf. M. HENGEL, *The Son of God* [Philadelphia, Fortress, 1976]). Ce sont donc des titres qui durent entrer rapidement dans le kérygme chrétien en Palestine ; ils ne sont pas seulement le résultat de l'entreprise missionnaire portant le kérygme de Palestine dans le monde gréco-romain de la Méditerranée orientale, comme on l'a souvent prétendu. Quand ces titres de caractère postpascal apparaissent plus tôt dans la tradition évangélique (par exemple *Mt 16*, 16b ; *Lc 1*, 32.35 ; *2*, 11 ; *12*, 42), il y a lieu de voir là le report en arrière opéré par les évangélistes appliquant à Jésus en sa vie terrestre des titres qu'on lui donnait couramment de leur temps. Pour l'expression « Fils du Dieu vivant » (*Mt 16*, 16b), non seulement elle est absente du parallèle marcien plus ancien (*8*, 29), mais elle provient d'une tradition prématthéenne relative à la confession, par Pierre, du Jésus ressuscité ; l'évangéliste l'a combinée, en fonction du contexte où elle se trouvait, avec la confession de Césarée de Philippe, faisant de celle-ci une double confession.

Actuellement le débat le plus important se livre autour du titre « Fils de l'Homme ». Dans la grande majorité des cas il est mis sur les lèvres de Jésus lui-même ; mais il lui est appliqué par d'autres en *Ac 7*, 56 (Etienne) ; *Jn 12*, 34 (la foule) et *Mc 2*, 10 et parall. (l'évangéliste — bien que nombre de commentateurs recourent à des subterfuges [comme l'hypothèse d'une anacoluthe] pour soutenir qu'ici également l'expression est employée par Jésus). Parce qu'il se présente ainsi en beaucoup de cas, la question se pose si effectivement ce titre fut utilisé par Jésus lui-même, au cours de son ministère, pour se désigner indirectement lui-même en disant *bar 'ĕnāš* ou *bar 'ĕnāšā'*. Mais on doit se rendre compte que l'expression a été introduite en un second temps dans certains passages par un évangéliste, là où le passage parallèle ne la contient pas (cf. *Mc 8*, 27c [« D'après les gens qui suis-je ? »] et *Mt 16*, 13 [« D'après les gens qui est le Fils de l'Homme ? »] ; *Lc 6*, 22 et *Mt 5*, 11). De plus elle figure tant dans la tradition johannique que dans la tradition synoptique (avec des nuances différentes) et ne se présente pas comme un titre confessionnel. La formule grecque assez gauche *ho huios tou anthrôpou* (littéralement « le fils de l'homme ») ne permet guère de faire naître ce terme d'un fonds hellénistique. Parce qu'il se présente parfois sans article défini (*huios anthrôpou* [par exemple *Jn 5*, 27]) et se rapproche d'un schème sémitique de construction, on le considère couramment comme une traduction de l'araméen *bar 'ĕnāš(ā')*. Mais la signification de cette expression est vivement discutée. Etait-ce le titre

utilisé pour une figure apocalyptique, objet d'une attente dans le judaïsme palestinien ? Un développement à partir d'un synonyme dépourvu du caractère de titre (= « être humain » [en général] ou « quelqu'un » [de manière indéterminée]) ou d'une expression substituée à « je » ou à « il » ? On n'a aucune preuve, du côté de l'araméen, en faveur de l'emploi de l'expression comme titre pour désigner une figure apocalyptique individuelle (en *Dn 7*, 13, la formule intervient pour désigner les « saints » d'Israël pris comme corps). La substitution de « Fils de l'Homme » au « je » dans plusieurs passages du Nouveau Testament (voir plus haut) ne trouve des parallèles dans des écrits araméens que pour des siècles postérieurs (à peine avant 300 ap. J.C.). A mon avis, dans le Nouveau Testament cet emploi de « Fils de l'Homme » comme titre de Jésus s'explique le mieux comme un développement survenu dans la communauté chrétienne primitive à partir des paroles où Jésus lui-même l'utilisait sans lui donner le sens d'un titre ou d'un substitut ni vouloir signifier autre chose qu'« être humain ».

Les connotations que l'expression comporte dans les différents contextes du Nouveau Testament devront être examinées pour chaque cas particulier ; souvent elles suggéreraient beaucoup plus que ce qu'on vient de dire. En fin de compte, il faut noter que dans l'usage des Synoptiques ce titre a trois sens : I. il marque l'humble condition terrestre de Jésus (*Mt 8*, 20 ; *Lc 9*, 58) ; II. il vise la passion que Jésus va subir (ce sens fait défaut en « Q » ; voir *Mc 8*, 31 ; *9*, 31 ; *10*, 33) ; III. il se rapporte à sa venue en gloire (« Q » ; *Mt 24*, 27 ; *Lc 17*, 24 et *Mc 8*, 38 ; *13*, 26). Bien que les traditions évangéliques transmettent ces trois sens, il est impossible d'établir entre eux une connexion réelle. A mon sens, il est hautement improbable que Jésus ait jamais utilisé le titre d'un autre personnage qui aurait été attendu (cela pour le motif établi ci-dessus).

15. *Après la résurrection, Jésus fut-il proclamé d'emblée et de façon non équivoque Fils de Dieu, égal au Père ?*

L'emploi le plus ancien du terme « Fils » appliqué à Jésus dans le Nouveau Testament se trouve dans ce que l'on considère habituellement comme un fragment kérygmatique prépaulinien et qui figure dans la plus ancienne lettre de Paul, *1 Th 1*, 10 : « pour attendre son Fils venant du ciel où il est monté après sa mort, Jésus, qui nous délivre de la colère à venir ». Dans un fragment similaire (*Rm 1*, 3-4) apparaît un double usage de « Fils » : le premier peut être dû à Paul lui-même et désigner Jésus comme préexistant, tandis que l'autre, correspondant à l'usage prépaulinien, parle de lui comme constitué ou établi « Fils de Dieu en puissance » en raison

de sa résurrection d'entre les morts. En d'autres endroits des écrits de Paul nous trouvons des allusions à Jésus comme « Fils » de Dieu (par exemple *Ga 1,* 16 ; *4,* 4-6 ; *1 Co 15,* 28 ; *Rm 8,* 32). Ce titre est encore utilisé dans les écrits postérieurs du Nouveau Testament. Cependant les mentions de Paul montrent qu'il ne fallut pas longtemps aux chrétiens pour reconnaître précisément sous ce titre la relation de Jésus à Yahweh. M. Hengel (dans l'ouvrage cité plus haut, § 14) soutient avec vigueur que cette croyance apparaît entre 30 et 50.

Ce titre fut-il employé « d'emblée et de façon non équivoque » ? Voilà qui n'est pas facile à dire. Même les interprètes du Nouveau Testament qui considèrent plusieurs des premiers discours des Actes comme reflétant le kérygme primitif — une manière de voir qui n'est pas universellement partagée — doivent admettre que « Fils » est un titre qui s'associe difficilement à cette forme du kérygme. Dans les premiers chapitres des Actes Luc emploie plusieurs titres de Jésus (voir plus haut § 8), dont quelques-uns sont prélucaniens, mais « Fils » n'apparaît que dans la prédication de Paul (*Ac 9,* 20 et *13,* 33 [ce dernier passage est une citation du *Ps 2,* 7, appliquée au Christ ressuscité]).

Même si l'on affirme que « Fils » est un titre attribué très tôt à Jésus, on ne dira pas facilement qu'il signifie « égal au Père ». De soi, le terme implique une subordination, celle d'un fils selon la nature à l'égard de son père ; et Jésus n'était pas *abba*. De plus, dans sa manière de confesser Jésus, le Nouveau Testament ne l'identifie jamais au Père (voir plus haut § 13), sinon dans la revendication johannique de *10,* 30 ; et *1 Co 15,* 25-29 parle ouvertement du fait qu'il se soumettra, cela en tant que « le Fils lui-même » (cf. *He 1,* 2-8). D'autre part, en donnant à Jésus le titre de *Kyrios,* appliqué déjà à Yahweh dans le judaïsme palestinien (voir *Ps 114,* 7 ; 11 QtgJob 24, 7 ; 1 QapGen 20, 12-13 ; 4 QEnoch[b] 1 iv 5 ; JOSÈPHE, *Ant.* 20.4,2 § 90 ; 13.3,1 § 68), on le suppose d'une certaine façon au même rang que Yahweh, sans cependant l'identifier avec lui ou le rendre absolument égal à lui (*Gleichsetzung, nicht Identifizierung !*).

La formule « égalité avec Dieu » est utilisée au sujet de Jésus dans l'hymne prépaulinienne de *Ph 2,* 6. Mais on discute du sens à donner à cette égalité : s'agit-il de quelque chose que Jésus était et qu'il n'a pas hésité à abandonner (dans sa *kenôsis*) ou bien de quelque chose qu'il ne possédait pas et qu'il ne chercha pas à saisir ? Et même ainsi, ce sont précisément ces formules ambiguës du Nouveau Testament qui avec le temps ont conduit à une reconceptualisation et à une reformulation plus claires de la relation de Jésus à Dieu, précisions que nous tenons de l'enseignement

christologique et trinitaire de la période patristique. Si pour les croyants de cette époque il n'y avait eu aucune ambiguïté dans le langage du Nouveau Testament, comment les chrétiens auraient-ils dû arriver à l'idée de trois personnes distinctes dans la Trinité ?

On trouve également dans la tradition johannique la notion de « Fils » appliquée à Jésus. Très certainement elle ne doit pas être considérée comme rendant simplement la manière de voir du rédacteur final (des rédacteurs) du quatrième évangile. Cependant, dans l'évangile de Jean, l'usage de « Fils » présente une note typiquement johannique qui nous détourne d'attribuer cet emploi à la croyance chrétienne « dès ses débuts ». Même si l'affirmation de l'unité de Jésus avec le Père est exprimée de diverses façons (*10*, 30.38 ; *17*, 21), il faut la comprendre primordialement comme relevant d'une christologie fonctionnelle. Alors la réflexion et la méditation chrétiennes qui sont présentes dans cet évangile sont vraisemblablement le principal facteur du développement postérieur d'une christologie ontologique explicite.

16. *Comment les spécialistes contemporains du Nouveau Testament comprennent-ils l'assertion selon laquelle Jésus de Nazareth a été le rédempteur du monde ?*

Du point de vue de l'interprétation du Nouveau Testament, cette question peut s'entendre de deux façons : d'abord elle peut concerner la dimension cosmique de la rédemption. Dans le Nouveau Testament, *cosmos* peut désigner le monde comme l'« univers ordonné » (*Jn 17*, 5 ; *Lc 11*, 50 ; *Ac 17*, 24 ; *1 Co 8*, 4). Paul voit les effets de l'événement du Christ se répandre et exercer leur influence non seulement sur les hommes, mais aussi sur la création matérielle ou physique en général. En *Rm 11*, 15 il parle de la « réconciliation du monde » (une formule qu'il n'explique pas davantage dans ce passage, où il traite du rôle d'Israël et de sa relation au plan divin du salut). En cet endroit Paul peut faire écho à *2 Co 5*, 19, où il dit que « dans le Christ Dieu se réconciliait le monde ». Dans l'un et l'autre de ces passages Paul attribue à l'événement du Christ un effet non seulement sur les hommes, mais sur l'univers créé tout entier. Il y a lieu d'en rapprocher ce qu'il dit de l'« ardente aspiration » de la « création » (*ktisis*) matérielle et de son rapport avec le gémissement intérieur des chrétiens qui attendent « la rédemption de leur corps » (*Rm 8*, 19-23). Malgré la difficulté d'expliquer davantage cette dimension cosmique de la rédemption, les paroles de Paul trouvent un écho particulier maintenant qu'on parle tant d'écologie et qu'on réfléchit à tout ce que la terre, créée bonne par Dieu, a subi de la part des hommes, du

fait de leur manque d'attention aux autres et de leur gaspillage. Le contrôle de l'environnement est issu de la société moderne, industrielle et technologique, mais peut-être Paul lui-même a-t-il perçu le besoin de quelque chose de pareil dans le monde où il vivait et qui n'était pas marqué par les effets de ce qu'on appelle le progrès moderne.

La question peut prendre un autre sens, qui la rapporte à l'univers des êtres humains ou à l'application des effets de l'événement du Christ à l'humanité *tout entière*. Paul, par exemple, met en cause toute l'humanité : « Puisque tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, ils sont justifiés par la faveur de sa grâce en vertu de la rédemption accomplie dans le Christ Jésus » (*Rm 3,* 23-24). Dans ce contexte l'Apôtre a en vue les Juifs et les Grecs qui sont sans l'Evangile : « Tous les hommes, Juifs et Grecs, sont sous la puissance du péché » (*3,* 9). Faisant état d'autres passages du Nouveau Testament, tels que *1 Tm 2,* 4-5 (Dieu « désire que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité ; car il y a un seul Dieu et un seul médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est donné lui-même en rançon pour tous »), des théologiens chrétiens ont conclu aisément et à bon droit au rôle de Jésus comme rédempteur du monde, c'est-à-dire de l'univers des personnes humaines. Telle est à tout le moins la portée de beaucoup de données néotestamentaires relatives à ce point ; qu'on se rappelle l'« universalisme » du salut dans les écrits de Luc ou l'insistance de Jean sur le salut du monde (*4,* 42 ; *12,* 47).

Quel est l'apport du matériel néotestamentaire quant au salut des peuples de cultures différentes, étrangères à l'influence spécifique du christianisme ? Je devrais renvoyer cette question à un spécialiste de théologie systématique, car elle n'entre pas dans les perspectives des écrits du Nouveau Testament. La parole même « d'autres brebis qui ne sont pas de ce bercail » (*Jn 10,* 16) ne peut pas être étendue sans plus à tous les non-chrétiens, vu qu'assez vraisemblablement, dans l'ensemble des écrits johanniques, ce verset désigne d'autres chrétiens qui n'acceptaient pas la vision johannique de l'événement du Christ avec sa christologie « élevée » et son ecclésiologie « fermée ». (Voir R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* [cf. plus haut § 5].)

Un problème particulièrement aigu qui réclame des théologiens chrétiens un effort approfondi de ce point de vue, c'est le salut des Juifs. Car en fait les penseurs chrétiens n'ont pas développé une « théologie d'Israël » satisfaisante. Le problème est d'expliquer comment une communauté qui nourrit sa vie religieuse des deux

tiers de ce que les chrétiens appellent la Bible, mais n'accepte pas le dernier tiers de celle-ci ni la personne qu'il annonce, peut continuer à trouver son salut en suivant la loi de Moïse, les Prophètes, les Ecritures, sans accueillir celui que les chrétiens appellent « le rédempteur du monde ». Ce problème fait l'objet d'une amorce de réflexion en *Rm 9-11*, à un stade très primitif de la pensée chrétienne, mais on ne trouve guère en cet endroit une réponse concernant le sens, dans le dessein salvifique de Dieu, de l'existence du judaïsme poursuivie parallèlement à celle du christianisme pendant quelque dix-neuf siècles.

Washington, DC 20064, U.S.A.
The Catholic University of America

Joseph A. FITZMYER, S.J.
Professeur de Nouveau Testament