NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

75 N° 4 1953

M. Cullmann et la question de Pierre

Georges DEJAIFVE (s.j.)

p. 365 - 379

https://www.nrt.be/es/articulos/m-cullmann-et-la-question-de-pierre-2528

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

M. Cullmann et la question de Pierre

Le beau livre [1] que M. Cullmann vient de consacrer à saint Pierre se présente comme un ouvrage d'histoire : c'est dire assez combien, dans l'intention de son auteur, il prétend à cette impartialité, à cette objectivité sereine, à cette vérité en un mot, qui distinguent les travaux de ce genre de toutes autres publications, inspirées par des soucis ou des préjugés confessionnels. A le lire, en effet, on n'échappe pas à l'impression que l'auteur a tenu parole : une scrupuleuse fidélité aux textes et aux faits, une interprétation rigoureuse et à la fois perspicace, mais sans rien gauchir ni forcer, des documents donnés montrent que le « sine ira et studio », leit-motiv de tout historien, ne fut pas pour lui une vaine maxime. Est-ce à dire qu'il nous faille accepter comme une reconstruction objective du passé l'image apparemment cohérente qu'il nous donne du christianisme primitif à partir de matériaux dûment examinés, soupesés, éprouvés ?

Il faudrait, pour ce faire, oublier le rôle important que joue en toute synthèse scientifique le savant qui donne aux faits, par l'éclairage qu'il projette, leur physionomie d'ensemble et, pour ainsi dire, leur structure ; l'on sait que la vision de l'histoire est sujette aux mêmes ambiguïtés, à la même ambivalence que la vision sensible, dont la théorie des « formes » nous a révélé, en psychologie expérimentale, le caractère créateur dans la constitution même de l'objet observé. L'historien, comme tout savant, est guidé par une hypothèse dans l'appréciation des faits et si ceux-ci, de leur nature, sont contraignants, leur lecture même dans le constat d'une expérience trahit la part active de l'expérimentateur et les principes qui l'orientent dans sa recherche. Cette part de la subjectivité est considérable en histoire ; elle le devient, forcément, quand, d'une part, les documents sont rares, fragmentaires et laissent plus de jeu à l'hypothèse et lorsque, d'autre part, les objets ou les personnes dont on s'occupe, ont une importance éminemment existentielle.

Il n'était pas hors de propos de rappeler ces principes avant d'aborder l'ouvrage de M. Cullmann, d'autant plus que, comme il l'avoue loyalement, l'incidence du problème de Pierre sur le plan confessionnel n'est point purement historique, mais dogmatique : le Prince des Apôtres n'est pas dans l'histoire des origines chrétiennes un simple comparse comme son homonyme, ce Simon le Zélote ou le Cananéen,

---

1. O. Cullmann. — *Saint Pierre disciple - apôtre - martyr.* Histoire et Théologie. Coll. Bibliothèque Théologique. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1952, 24 × 16 cm., 232 p. Prix : 12,50 frs suisses.

dont nous savons si peu de choses [2] ; il est, qu'on le veuille ou non, un type, le type même de l'Eglise catholique, qui reconnaît en lui le fondement, posé par le Christ, sur quoi elle est bâtie. C'est ce qui explique pourquoi la pensée protestante, qui aime à « pauliniser » comme le disait récemment un exégète réformé, n'a jamais caché ses préventions, lorsqu'elle abordait la question de Pierre et ce n'est pas un des moindres mérites de M. Cullmann d'avoir osé, avec la belle indépendance et la parfaite loyauté qui caractérisent tous ses travaux, entreprendre sur ce point une « réforme » de l'optique protestante.

Ce n'est pas qu'il en soit resté tributaire dans ses positions fondamentales (serait-il encore fidèle à la Réforme, sans cela?), spécialement dans la valeur qu'il reconnaît à l'Ecriture Sainte comme source unique de la Révélation. Je crains fort qu'en dépit de concessions (peut-être trop généreuses?) de certains de ses amis catholiques, il ne reste sur ce point précis une sérieuse divergence entre lui et nous. Ne cherchant que dans la seule Ecriture Sainte le fondement des prétentions romaines, M. Cullmann fait un procès-verbal de carence à propos de la notion de succession apostolique et de la mention de Rome comme siège de Pierre (p. 197, 205) ; il s'étonne, après cela, de la faiblesse notoire des arguments de la théologie catholique. Mon Dieu ! il faut d'abord juger de la cohérence d'une position suivant ses propres principes : or, la théologie catholique a toujours maintenu que la Révélation, confiée comme un dépôt sacré aux apôtres, a été transmise par leur message vivant aux églises et s'est perpétuée dans la tradition catholique. Celle-ci est donc le canal authentique de la Révélation, même si l'Ecriture Sainte en constitue les archives les plus anciennes, les plus vénérables, et même les plus sacrées puisqu'elles portent le sceau même de Dieu. Il n'en reste pas moins que toutes les vérités révélées ne sont pas consignées dans l'Ecriture : même si nous n'avions pas le texte de Matthieu, XVI, 17-19, nous croirions néanmoins au primat de Pierre, attesté par la seule tradition, conservée dans les églises apostoliques, de même que nous acceptons comme révélée telle structure sacramentelle de l'Eglise définie au Concile de Trente, en dépit du silence de l'Ecriture à propos du nombre et du mode d'action de ces signes efficaces de la grâce.

Il y a là une divergence profonde, au point de départ, entre nos confessions qui, prise en considération, aurait pu tranquilliser M. Cullmann sur les réactions, somme toute peu vives, qu'ont suscitées, dans le milieu catholique, ses conclusions négatives et qui lui aurait permis d'être, çà et là, moins sévère pour le point de vue romain. Ce désaccord, il importe, au départ, de ne point le masquer pour éviter toute méprise : il concerne la médiation même de l'Eglise par

2. Cfr les rares textes de l'Ecriture qui en font mention : Matth., X, 4; Marc, III, 18; Luc, VI, 15; *Act.*, I, 13.

rapport à la Révélation. La parole de Dieu, attestée par les Apôtres, n'est, pour nous, catholiques, authentiquement perçue que dans la communauté de foi de l'Eglise : c'est elle, l'unique sujet, qui transmet et traduit, par ses organes privilégiés, le message primitif confié par Dieu aux Apôtres. Le lieu propre de cette Révélation, ce n'est donc point l'Ecriture, mais l'Eglise; dès le concile de Trente, certains théologiens ne s'étaient point trompés sur le point crucial qui nous sépare de la Réforme : le P. Le Jay, S. J., procureur de l'évêque d'Augsbourg, comparant l'autorité de l'Ecriture à celle de l'Eglise comme norme de foi, affirmait à bon droit le primat de cette dernière, sans toutefois les opposer, comme on n'oppose pas une partie au tout [3]. « Néanmoins, si l'on cherche à savoir, poursuivait-il, où se trouve par excellence la vérité révélée, dans les livres canoniques ou dans l'Eglise, qui donc ignore que la vérité de l'évangile fut inscrite, d'elle-même, dans le cœur où elle est contenue comme dans un sujet, pour parler en philosophe, mais qu'elle n'est dans les mots et les écritures qu'à l'état de signe. Les mots et l'Ecriture sont en effet le signe des affections de l'âme. C'est là, dans le cœur des fidèles, que fut inspirée la vérité de foi et la loi évangélique de l'amour pour passer de là dans les mots... [4] »

C'est donc le témoignage de foi de toute l'Eglise qui atteste la Parole de Dieu; sans doute, il n'en est pas moins vrai que cette révélation demeure un « objet » distinct de cette conscience, objet en partie « objectivé » dans l'Ecriture; celle-ci garde donc un rôle normatif par rapport à la foi collective de l'Eglise [5]; néanmoins, seule l'Eglise est juge de la Révélation qui y est enclose; elle est l'unique sujet capable de la lire correctement, un peu comme le savant est le seul interprète compétent des signes d'une expérience qui échappe au profane; avec cette différence, toutefois, que l'Eglise prend conscience de la Vérité révélée, non par la seule voie de l'investigation

3. « Hinc facile est videre auctoritatem sacrae Scripturae non preferri auctoritati Ecclesiae. — Nam si praecipuum scripturae canonicae authorem primo spectemus, viro catholico dubium non est quin Ecclesia eiusdem Spiritus Sancti Magisterio regatur, cuius instinctu scripturae sacrae scriptae sint atque ita non sibi adversantur scriptura sane intellecta et ecclesia neque hac consideratione illa huic prefertur. — Quapropter nec hoc respectu canonicae scripturae authoritas Ecclesiae praefertur, nisi partem toto esse digniorem asseveres » (*Concilium Tridentinum*, ed. V. Schweitzer, Görresgesellsch., t. XI, p. 522).

4. « Praeterea, si perpendere voluerimus ubinam nobilius ac excellentius contineatur veritas, in canonicis libris an in Ecclesia, quis nesciat veritatem evangelicam cordi sponte esse insitam, quasi in subiecto, ut cum philosopho dicam, contineri, in verbis vero et scripturis tanquam in signo? Voces enim et scriptura sunt earum quae sunt in anima, passionum nota. Prius igitur fuit afflata veritas fidei atque evangelica et caritatis lex cordibus fidelium, mox de corde prodiit in voces » (*ibid.*).

5. Sur cette question voir l'excellent article de G. Söhngen, *Ueberlieferung und apostolische Verkündigung*, publié d'abord dans *Episcopus. Festschrift für Kard. Faulhaber* et réédité dans *Die Einheit in der Theologie*, Munich, 1952, pp. 305-323.

historique, mais à la lumière du même Esprit qui a inspiré les prophètes et les écrivains sacrés.

C'est assez dire qu'elle ne peut pas toujours justifier ses croyances par une preuve historique de continuité à partir du dépôt primitif tel qu'on peut le retrouver dans l'Ecriture et les premiers témoins de la tradition : les récents développements dogmatiques en font foi. Cela nous autoriserait à dire, d'un point de vue catholique, que même s'il était avéré que la conscience d'une « succession apostolique » et de son étendue exacte n'était pas clairement attestée dans l'Ecriture — ce que nous contesterions néanmoins pour notre part — et qu'elle est apparue tardivement, nous serions encore en droit d'en affirmer le caractère révélé s'il est vrai que, contenue objectivement dans la parole de Dieu, confiée à l'Eglise, cette vérité ne s'est imposée avec évidence que plus tard, à la suite d'apories qui ont donné lieu à une meilleure prospection de son dépôt de foi : nous ne voyons pas ce qui différencierait ce dogme particulier des dogmes conciliaires, ou des récentes définitions pontificales.

Combien tout cela doit paraître scandaleux à un protestant, qui y voit une usurpation par l'Eglise romaine de l'unique fonction apostolique, nous en convenons aisément et nous ne prétendons pas ici en établir le bien-fondé. Nous n'avons voulu que rappeler la position catholique afin de mieux situer le débat. Si nous amorçons à présent une discussion avec M. Cullmann sur la base de l'Ecriture, qu'il soit bien entendu à l'avance que notre foi n'y engage pas toutes ses réserves; elle ne pourrait être sérieusement ébranlée que si l'Ecriture Sainte *niait* formellement une vérité de foi tenue par le Magistère et attestée par une tradition unanime.

Qu'il en soit bien ainsi pour ce qui est de la succession dans le primat de Pierre, c'est ce dont M. Cullmann voudrait convaincre ses lecteurs, en arguant du silence inadmissible de l'Ecriture; il écrit en effet : « L'Eglise romaine... proclame les évêques de Rome seuls successeurs de Pierre. Cette affirmation n'est enracinée ni dans l'Ecriture ni dans la tradition la plus ancienne » (p. 213). Nous voudrions montrer, en partant des analyses mêmes de l'auteur, que cette conclusion de son exégèse non seulement ne s'impose pas, mais qu'elle est en désaccord avec certaines de ses prémisses et que, tout compte fait, la patiente enquête qu'il a menée doit le conduire logiquement à la position romaine, comme à la seule explication cohérente du témoignage inscrit dans l'Ecriture et la tradition primitive.

Pareille affirmation de notre part peut paraître audacieuse : n'est-ce point prêter à M. Cullmann, si accueillant au point de vue d'autrui, une bien médiocre perspicacité? A-t-il lu si mal ses textes qu'il n'y ait jamais rencontré la perspective catholique? Bien au contraire, nous allons souligner bientôt les fréquents recoupements de ses découvertes exégétiques avec les affirmations traditionnelles de l'Egli-

se catholique; si l'on admet, en catholique romain, la parfaite harmonie entre l'Ecriture Sainte et la tradition, cette « réinvention » par l'exégète indépendant de vérités gardées dans cette mémoire de l'Eglise qu'est la tradition fait honneur au flair et à l'intelligence de notre auteur qui lit comme l'Eglise des textes écrits dans et par l'Eglise.

En abordant les livres de M. Cullmann, on se trouve en effet devant un exégète de grande classe; non seulement une science philologique et historique parfaitement maîtrisée, mais ce mélange de bon sens et de divination qui se rencontrent si rarement avec cet équilibre : il faut avoir eu la patience de lire M. Goguel et tout ce que sa fonction fabulatrice lui inspirait d'hallucinations en face des textes les plus simples pour apprécier le sain réalisme de notre auteur. Sans doute, il s'en faut que ses conjectures soient toutes heureuses, nous en discuterons bientôt quelques-unes mais elles ont au moins le mérite de ne pas violenter les textes et elles ne sont dues, au moins un certain nombre d'entre elles, qu'à l'influence de témoignages tardifs auxquels l'exégète a accordé trop vite, à notre avis, un crédit injustifié.

L'ouvrage de M. Cullmann comporte deux parties : la première est une sorte de biographie critique de S. Pierre à la lumière des textes sacrés et de la tradition primitive, la seconde est consacrée à l'histoire de l'exégèse et à la discussion du « locus classicus » fondant les prérogatives de Pierre (et de ses successeurs, ajoutent les catholiques) : Mt., XVI, 17-19.

Le premier chapitre considère en Pierre le disciple et son rôle du vivant de Jésus. Le nom même de Pierre que l'auteur propose de traduire par « roc », pour mieux souligner son caractère de nom commun, est dû à une initiative du Christ, quoi qu'il en soit des divergences entre évangélistes sur les circonstances concrètes où il fut conféré; c'est une première indication sur la position particulière de Simon, fils de Jonas, au sein du groupe des disciples, que confirment unanimement par bien d'autres traits les trois synoptiques. A cet égard, Cullmann fait le procès du soi-disant antipétrinisme de Marc et des pseudo-divergences de Luc d'avec Matthieu (il souligne à ce propos l'importance d'un texte comme Lc, XXII, 31) en montrant l'accord des trois évangiles sur la place éminente de Pierre au-dessus des disciples, ne fût-ce qu'à titre de « porte-parole ». L'évangile de Jean lui-même, qui prend soin d'accentuer le plus qu'il peut la relation particulière du Christ au disciple bien-aimé, témoigne nettement de la prééminence de Pierre et le fait est d'autant plus remarquable, ajoute Cullmann, que l'auteur du 4e évangile a tendance « à reléguer à l'arrière-plan le groupe des Douze en tant que tel » (p. 22). Si, par conséquent, en dépit du traitement de faveur dont jouit l'apôtre Jean, l'auteur de l'évangile atteste le rôle de Pierre, on peut conclure de ce **témoignage unanime de la tradition évangélique tout entière, que la**

place représentative de Pierre parmi le groupe des disciples est un fait sérieusement établi, non explicable psychologiquement, mais probablement dû à l'initiative de Jésus, encore que ce choix, précise Cullmann, ait pu être fondé sur les qualités mêmes du disciple.

Les conclusions très prudentes de l'auteur sur le rôle joué par Pierre du vivant même de Jésus vont prendre plus de fermeté et de relief dans le second chapitre consacré à l'apôtre, témoin du Christ ressuscité. Les douze premiers chapitres des Actes nous montrent un Pierre dirigeant en fait l'Eglise de Jérusalem, ce qu'insinue le témoignage laconique, mais combien précieux, de l'épître de saint Paul aux Galates. Cullmann croit pouvoir affirmer que saint Pierre le fait sur un ordre formel de Jésus (p. 49-50). En face de cette affirmation, nous estimons plutôt étrange l'hypothèse que M. Cullmann adopte concernant la seconde partie de la vie de saint Pierre, après sa délivrance miraculeuse des mains d'Hérode. Devant le silence des Actes sur les faits et gestes de saint Pierre après cette phrase énigmatique : « il se rendit à un autre endroit » (*Actes*, XII, 17), notre auteur estime, à bon droit sans doute, que Pierre abandonne sa résidence fixe à Jérusalem et la direction effective de cette Eglise en faveur de Jacques, mais de plus il l'interprète comme un abandon par Pierre de la fonction de pasteur suprême au profit du seul travail missionnaire parmi les Juifs. Nous avouons ne pas voir ce qui justifie dans l'ensemble du témoignage de l'Ecriture pareille assertion. En effet, si l'on admet, comme le fait Cullmann, la valeur d'un texte comme Joh., XXI, 15-19, comment s'expliquer que Pierre se soit cru en droit de se libérer, à son gré, de la mission spéciale confiée par le Christ, sauf par la mort? Rien, dans le texte, ne permet de supposer qu'il s'agisse d'une fonction, dont la durée soit laissée à sa discrétion, puisqu'au contraire le Christ fait, aussitôt après, allusion à son martyre (Joh, XXI, 18). Une telle cession par Pierre d'une charge conférée par le Christ solennellement et publiquement n'équivaut-elle pas à un abandon de poste, à une désertion, puisque, comme le souligne notre auteur, Pierre l'a remplie quelque temps, au nom de Jésus lui-même?

Au vrai, on perçoit bien les raisons qui ont incliné M. Cullmann vers une pareille hypothèse : c'est la situation de Jacques dans l'Eglise de Jérusalem, interprétée comme une succession dans le primat sur l'Eglise universelle. Sur ce point, toutefois, il nous paraît que notre historien, si prudent d'ordinaire, majore un témoignage qui ne mérite pas une entière créance. M. Cullmann s'appuie explicitement sur les pseudo-Clémentines (p. 35, note 2) pour expliquer la position de Jacques, auquel il reconnaît un véritable primat de juridiction sur la mission judéo-chrétienne et sur Pierre en particulier (p. 37). Mais est-on bien inspiré d'emprunter à un témoignage tardif (du III[e] siècle, ou peut-être du IV[e]), d'un caractère manifestement tendancieux

(et notre auteur, qui lui a consacré jadis une étude importante le sait mieux que personne [6]) un supplément d'informations sur une situation qui ne devrait être appréciée qu'à la lumière des seuls témoignages contemporains?

Or, il nous paraît que M. Cullmann commet le même anachronisme que l'auteur des pseudo-Clémentines en interprétant la situation concrète de l'Eglise primitive à Jérusalem à la lumière d'une structure ecclésiastique plus évoluée et plus ferme. Reconnaître en Pierre le chef de l'Eglise ne signifie pas qu'on en fasse un pape du IV^e^ ou V^e^ siècle. Pour réelle qu'elle soit dans les intentions du Christ (et en ce sens les développements du pouvoir pontifical, apparus tardivement dans l'histoire, en seront la manifestation progressive), son autorité de primat ne s'est pas révélée à lui d'emblée dans toute sa clarté ni imposée aux autres dans toute sa force; elle fut tempérée, en fait, dans son exercice, par l'autorité conjointe du Collège apostolique et elle eut à tenir compte, en plus d'une circonstance, du crédit reconnu par tous aux disciples du Maître et aux privilégiés du miracle de la Pentecôte, parmi lesquels furent recrutés, sans doute, les presbytres de Jérusalem. En ce sens, c'est l'Eglise-mère qui agissait d'un commun accord et c'est bien ce que le texte des Actes nous suggère.

Quand donc M. Cullmann, en se fondant sur *Gal.*, II, 12, veut nous faire croire que Pierre, parce qu'« il craignait les gens de Jacques », lui était donc soumis comme un inférieur à son supérieur (p. 37), il se méprend sur le vrai sens du texte. Ce que Pierre redoute, ce sont les judaïsants, « ceux de la circoncision », tout comme les craignait saint Paul. Il avait déjà eu maille à partir avec eux, au temps où, jouissant encore du primat dans l'Eglise, suivant les vues de M. Cullmann, il avait dû justifier en face d'eux la réception du païen Corneille parmi les fidèles (*Actes*, XI, 2-18). Pour les calmer, il ne lui avait fallu rien moins que le récit de la vision et de l'ordre donné par l'Esprit Saint (*Actes*, XI, 7, 12). Ce groupe imposant et turbulent, saint Pierre le craignait, un peu comme un chef politique peut redouter les extrémistes de son parti, même s'il peut leur imposer silence. Il n'y a là aucune allusion à une dépendance de Pierre à l'égard de l'Eglise de Jérusalem, comme serait celle d'un missionnaire par rapport à son église métropolitaine. Pierre n'est pas le représentant de la mission juive sur laquelle Jacques aurait eu la haute main : c'est une conjecture que les textes non seulement n'autorisent pas, mais sont loin de suggérer.

M. Cullmann fait allusion au Concile de Jérusalem (*Actes*, XV) mais Pierre dans son discours, pour mettre fin aux contestations, revendique précisément la mission qu'il a reçue de prêcher l'Evangile aux païens! (*Actes*, XV, 7). Je sais que M. Cullmann essaie de mini-

6. *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, Paris, 1930.

miser ce texte, gênant pour lui (p. 43), mais imagine-t-on Pierre, au moment même où il agit en médiateur autorisé, s'appuyant sur un droit contestable, s'il n'avait été que l'apôtre des Juifs? Ce rôle de médiateur, M. Cullmann le lui reconnaît (p. 44), mais il affirme néanmoins que Jacques eut la direction du concile et qu'il en formula les décrets. Où lit-on rien de pareil? Jacques apparaît, bon gré mal gré, comme représentant de la faction judaïsante, dont le siège est à Jérusalem. Chef de l'église locale, depuis le départ de Pierre et après lui personnage le plus en vue dans ce milieu (en raison sans doute de ses liens de parenté avec le Christ) [7], il appuie ici les dires de Pierre et propose cette demi-mesure qui doit faire la part du feu, mais le décret émane des apôtres et des presbytres et il est approuvé par toute l'Eglise (*Actes*, XV, 22-23). Il n'y a rien là de l'exercice d'un primat et c'est bien plutôt Pierre qui emporte la décision de l'assemblée, de l'aveu même de Jacques (*Actes*, XV, 14). Nous nous en voudrions de presser trop les textes, mais si l'auteur inspiré a voulu faire mention expresse du ἐσίγησεν δὲ πᾶν τὸ πλῆθος (v. 12), ne sommes-nous pas autorisés à y voir, chez celui qui a exalté dans les premiers chapitres le rôle de Pierre dans l'Eglise, un rappel discret de son autorité apostolique suprême?

Quant au conflit d'Antioche, arme favorite de la polémique protestante contre un primat de Pierre, M. Cullmann se garde d'en exagérer l'importance comme l'ont fait Luther et les réformateurs, mais il y voit au moins attesté le fait d'une indépendance absolue de l'apostolat missionnaire de Paul vis-à-vis de celui de Pierre. Est-ce bien sûr et le témoignage de l'Apôtre ne suggère-t-il pas le contraire? Si saint Paul s'émeut tellement de l'attitude de Pierre, c'est que son exemple risque d'entraîner l'Eglise d'Antioche tout entière (il a, en fait, séduit Barnabé, apôtre des Gentils) au grand dam de la mission parmi les Gentils : l'emphase de Paul trahit un émoi qui ne peut s'expliquer que par le prestige de Pierre et de son autorité incontestée [8]. Malgré qu'il en ait, M. Cullmann ne réussit pas à établir par les textes sa thèse d'une sorte de « schisme ecclésiastique définitif » (p. 38) qu'aurait été la création de deux organisations missionnaires complètement étanches et parallèles : l'une où Paul aurait eu les coudées franches, sauf un lien très lâche avec Jérusalem, l'autre sous la direction de Pierre, dépendante de Jérusalem et de Jacques. S'il y eut, à un moment donné, pareille division du travail apostolique, ce ne fut jamais au préjudice de l'unité de l'Eglise et l'autorité des apôtres du Christ, des Douze et de saint Paul lui-même transcendait ces

7. C'est ce qui expliquerait peut-être pourquoi Paul le met en vedette dans le texte de *Gal.*, II, 9, comme le personnage le plus vénéré (en raison de la communauté de sang) de ceux qui ont connu le Christ selon la chair.

8. Cfr à ce propos l'article de Gächter, *Petrus in Antiochia*, dans *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 1950, p. 177.

répartitions géographiques ou ethniques. On le voit bien au témoignage de Paul attestant un « parti » de Pierre « le roc » dans l'église de Corinthe qui ressortit pourtant à sa juridiction (*I Cor.*, I, 12). Quant à l'Eglise des Romains, formée sans doute à l'origine de judéo-chrétiens, Paul n'hésite pas à lui adresser une lettre d'une haute portée doctrinale, bien qu'il avoue lui-même n'être pour rien dans sa fondation. Loin de les opposer ou de les séparer, ne faut-il pas voir entre Pierre et Paul dans l'exercice même de leur activité missionnaire la même unité de vues et la même harmonie qu'entre leur théologie et leurs conceptions pastorales, que Cullmann a si finement comparées et rapprochées?

Sur l'extension et la durée du primat de Pierre nous ne pouvons donc marquer notre accord avec l'auteur; pour ce qui est du moment de la collation de la fonction apostolique à Pierre, M. Cullmann très nuancé, comme à son habitude, hésite, à cet endroit de son ouvrage, à la faire remonter à la vie terrestre de Jésus, mais la lit certainement dans le récit d'apparition à Pierre attesté par Luc, XXIV, 34 et *I Cor.*, XV, 5, avec le commentaire probable qu'en a donné, selon lui, le ch. XXI de saint Jean. Nous ne discuterons pas ces affirmations; aussi bien, Cullmann les complète-t-il plus loin lorsqu'il aborde l'exégèse de saint Matthieu.

Il n'est pas dans nos intentions de passer au crible le troisième chapitre que notre auteur consacre à la question du séjour et du martyre de Pierre à Rome. M. Cullmann reconnaît que si l'Ecriture est muette à ce sujet, à part quelques textes obscurs et controversés, la tradition ancienne a, sur le lieu du martyre, une série de témoignages sûrs, dont la convergence peut emporter la conviction de l'historien. M. Cullmann l'admet donc (p. 101) sans lier pour autant cette vérité historique suffisamment attestée par la tradition littéraire aux résultats des fouilles récentes entreprises au Vatican; de ces dernières il fait par ailleurs une critique très serrée, encore que bien négative.

C'est dans la seconde partie que nous rencontrons la pensée définitive de Cullmann : bien que le texte de Matthieu ne soit pas seul à nous attester le primat de Pierre, c'est néanmoins sur lui, qui en est comme la charte, que l'on pourra mieux en déterminer la nature. Après une introduction qui série admirablement les questions, l'auteur commence son exposé par une histoire des principales interprétations du texte dans l'exégèse protestante, tableau synthétique extrêmement suggestif qui justifie, par une sorte de logique interne, la reconnaissance de l'authenticité professée par lui avec un certain nombre d'exégètes indépendants.

M. Cullmann aborde ensuite la question du contexte : les versets de Mt., XVI, 17-19 faisaient-ils partie du récit primitif de l'événement raconté aussi par Marc et Luc, mais qui sont absents chez eux,

ou sont-ils une transposition de l'auteur de l'évangile grec ou de Matthieu lui-même? La chose, en soi, est possible, la composition synthétique du premier évangile indique la grande liberté de l'auteur quant à la chronologie; M. Cullmann entend bien que cette hypothèse est la seule vraisemblable et qu'elle doit être admise, en raison du silence inexplicable de Marc et de Luc. Fidèle au postulat communément admis de la priorité de Marc, M. Cullmann voit dans la péricope de ce dernier un récit plus naïf et plus fidèle de l'événement que saint Matthieu aurait arrangé dans un but dogmatique. D'un point de vue catholique, rien ne s'oppose à ce qu'on puisse admettre, l'historicité du logion XVI, 17-19 étant maintenue, la liberté de l'évangéliste en cet endroit comme en beaucoup d'autres — nous avouons toutefois que les arguments de l'auteur ne nous ont pas convaincu. Son hypothèse nous paraît fondée trop exclusivement sur l'historicité présumée de Marc, à propos de laquelle le témoignage de Papias fait les plus nettes réserves (E u s è b e, *H. E.*, III, 39). Bien des exégètes catholiques et quelques protestants (cités p. 162, n. 3) font remarquer combien, à l'opposé du silence de Mc et de Lc après la confession de Pierre, la conclusion de Mt., XVI, 17-19 paraît plus naturelle et fait corps avec le récit. M. Cullmann n'échappe à cette aporie qu'en prétendant que la péricope ne s'achève pas sur le silence imposé par Jésus aux apôtres, mais avec l'annonce de la Passion et le reproche de Jésus à Pierre (Mt., XVI, 21-23) (p. 162).

Si telle est la conclusion du récit, son but et pour ainsi dire « sa pointe », on ne voit pas très bien alors, rétorque M. Cullmann, comment Jésus a choisi précisément cette occasion-là pour dire à Pierre : « tu es inspiré par le Père qui est dans les cieux : il t'a accordé une révélation spéciale » (p. 161). Aussi, prétend-il que Matthieu a trouvé dans la tradition orale deux fragments distincts, l'un rapportant la collation du nom de Céphas à Simon, l'autre contenant la promesse de Jésus à Pierre [9] et qu'il les aurait réunis. Mais où se plaçait cette promesse de Jésus, que nous atteste le texte de Matthieu, XVI, 17-19? Le texte de saint Jean, XXI, dans sa structure formelle littéraire en serait un assez bon doublet; en ce cas, il faudrait imaginer que Matthieu, l'ayant connu, l'a transposé au temps de la vie mortelle de Jésus. Quelque séduisante que soit l'hypothèse, estime M. Cullmann, elle n'est pas nécessaire, car, sinon pour la forme, au moins pour le fond, nous avons dans les synoptiques une bonne notation chronologique de l'incident : c'est la dernière Cène, s'il faut en croire Luc, XXII, 31, où N.-S. promet au « roc » son appui contre Satan et l'engage à être le soutien de ses frères. La scène relatée par Jean, XXI, après la Résurrection, ne se comprend d'ailleurs que si l'on a en vue l'incident relaté par Luc en cet endroit.

9. Il admet bien qu'ils ont pu être liés l'un à l'autre à un stade de la tradition antérieur à Matthieu, mais il ajoute : « cela n'est toutefois pas vraisemblable » (p. 163). Pourquoi? « quod gratis affirmatur... »

C'est donc à ce moment qu'il faudrait situer la collation de prérogatives particulières à l'apôtre Pierre. Le rapprochement est en effet tentant et M. Cullmann l'adopte, sans se masquer les points faibles de son hypothèse (p. 166). Toutefois la dissemblance de situation nous paraît plus profonde que notre auteur veut bien se l'avouer (opposition entre Simon et Pierre; fonder l'Eglise — confirmer ses frères) et nous ne voyons pas, pour notre part, ce qui oblige à refuser à Matthieu le bénéfice d'une notation historique précise. Les objections que l'on y fait sont en effet loin d'être insolubles. L'unité psychologique est en effet mieux marquée, chez saint Matthieu, comme l'avait noté Bultmann et quelques autres à sa suite, fidèles tenants de la Formgeschichte. Quoi qu'en pense M. Cullmann, la péricope semble bien s'achever avec le silence imposé par Jésus et elle a pour objet la révélation aux apôtres de la messianité du Christ; à partir de là, au v. 31 chez Marc et au verset 21 de Matthieu, on se trouve en face d'une péricope différente qui a trait à une série d'enseignements répétés. Si l'on devait toutefois unir intimement les deux parties comme le fait Luc (IX, 21-22) (qui toutefois ne mentionne pas le reproche à Pierre), l'objection de M. Cullmann contre la vraisemblance psychologique des paroles de bénédiction (v. 17-19) sitôt suivies de malédiction (v. 28) n'est pas fondée. Lui-même qui cherche au récit de saint Matthieu un parallèle chez Luc XXII ne remarque-t-il pas que le Christ emploie envers son apôtre ce même système de « douche écossaise » qu'il reproche ici au texte de Matthieu? Après lui avoir confié la mission et le privilège de confirmer ses frères au v. 31, ne lui prédit-il pas, aussitôt après, son triple reniement? (p. 34). Sous le procédé rédactionnel, qu'aime à souligner la méthode de l'histoire des formes, pourquoi ne verrait-on pas chez Matthieu comme chez Luc un trait de la pédagogie divine du Christ qui préparait ses apôtres à ne pas confondre fonction et personne, en soulignant, en face de la faiblesse de l'instrument humain, le caractère purement gratuit des privilèges conférés?

Venons-en, à présent, à la question de l'historicité du passage. M. Cullmann fait ici le procès de Bultmann et répond victorieusement à toutes les objections soulevées contre l'authenticité : il montre toute l'ecclésiologie immanente à la pensée de Jésus, même si le mot d'« ecclesia » ne se rencontre pas dans les évangiles, à part les deux passages de Matthieu : pourquoi faire une querelle de mots, quand la chose y est et que l'idée même de Messie est liée à la fondation d'une communauté messianique qui est le nouveau peuple de Dieu? Nous sommes là en pleine ambiance scripturaire. Cette Eglise, le Christ l'annonce pour le temps postérieur à sa mort, comme immanente à l'éon présent, vues que l'ouvrage de notre auteur sur « Christ et le temps » nous avait rendues familières.

Après ces démarches préliminaires, M. Cullmann passe cette fois à l'interprétation : notons son exégèse à propos des Portes de l'enfer conçues comme puissances de la mort sur lesquelles l'Eglise reçoit l'assurance du triomphe, en participation de celui du Christ; l'Eglise est donc appelée, note M. Cullmann, à reprendre la fonction du Christ ressuscité et triomphant de la mort, même dans le monde présent (p. 183). Pierre, par le pouvoir des clefs (image éminemment biblique), est l'instrument humain de la résurrection. Il l'est, affirme Cullmann, par la mission qu'il recevra de prêcher le Christ et de remettre les péchés (tel est le sens que retient notre auteur à propos des expressions lier et délier; il remarque cependant que l'autorité didactique et l'autorité disciplinaire sont intimement liées et apparentées). Toutefois, puisque la même promesse est faite aux apôtres, elle n'est faite à Pierre qu'en tant qu'il les représente; si elle lui est adressée en particulier, c'est parce qu'elle est mise en rapport en quelque façon avec sa fonction de roc — fondement de l'Eglise. M. Cullmann en voit l'accomplissement, nous l'avons vu plus haut, dans la direction de l'Eglise de Jérusalem que Pierre assume aux origines. Pour ce qui est du sujet de cette promesse, M. Cullmann reconnaît avec l'exégèse catholique qu'il ne peut s'agir que de la personne de Pierre.

Cette interprétation loyale du sens obvie du texte ne le rend que plus décidé à rejeter toute allusion à des successeurs. En effet, dit-il, il n'y a aucune allusion à une durée de l'Eglise : le texte ne m'apprend pas qu'elle subsistera après Pierre; même si l'on admet que Jésus a prévu une longue période, il n'en découle pas qu'il prévoie des successeurs à Pierre, si cette fonction se limite à poser les fondations historiques de l'Eglise : en quel cas, elle serait, il va de soi, intransmissible. C'est ce que prétend M. Cullmann. Si la construction de l'Eglise se poursuit toujours, affirme-t-il et c'est là le sens qu'on peut donner au « je bâtirai mon Eglise », la fondation est chronologiquement déterminée, conférée, comme elle l'est, au seul Pierre avec ce pouvoir des clés : un fondement ne se pose qu'une fois pour toutes. M. Cullmann appuie son interprétation par un recours à Luc, XXII, 31, où il est question pour Pierre de confirmer ses frères, après s'être repenti de son triple reniement : là encore il s'agit d'un fait historique déterminé, non réitérable. Notre auteur remarque toutefois, en passant, que la phrase sur le pouvoir des clés et sur le pouvoir de lier et de délier désigne des fonctions qui persistent dans l'Eglise. Celle-ci doit, en effet, être toujours dirigée. On peut se demander alors : si vous estimez que les fonctions persistent et qu'elles sont prévues explicitement par Jésus, pourquoi pas leur titulaire? Mais cette conclusion naturelle a bien l'air d'exciter l'indignation de notre auteur, que l'on perçoit à l'émotion de son style, d'ordinaire si calme et serein. C'est Pierre seul qui est le bénéficiaire de ces pou-

voirs pour le temps déterminé de la fondation. Si les pouvoirs conférés gardent leur efficacité permanente dans l'Eglise, il n'est pas dit que cette efficacité passe aux successeurs, car Jésus ne fonde son Eglise que sur le Pierre historique et non sur ces pouvoirs qu'il lui a alors confiés. Que penser, à ce stade, des affirmations de M. Cullmann? On lui concédera de bonne grâce que le texte, à lui seul, ne fait pas mention de successeurs. Risquons une hypothèse... absurde, dont Cullmann lui-même a victorieusement libéré certaine exégèse protestante : supposons que, dans la pensée du Christ, l'Eglise qu'il fonde sur Pierre doive prendre fin avec cette génération par l'avènement glorieux du Royaume final, ses paroles gardent un sens plausible et actuel et elles se trouvent pleinement justifiées, même limitées à la seule personne de Pierre.

Aussi bien, là n'est pas le fond du débat, mais il porte sur la nature même de ces fonctions et du fondement qui y est désigné : si celles-ci sont, en droit, transmissibles, la *possibilité* tout au moins de successeurs reste ouverte et vous ne pouvez l'exclure du texte; pour connaître les intentions du Christ, il faudra consulter l'ensemble des témoignages scripturaires et ce qu'en atteste la tradition apostolique. M. Cullmann l'a bien compris qui traite, en son dernier chapitre, de l'application dogmatique de Matthieu, XVI, 17 à l'Eglise postérieure et de sa légitimité.

Pour M. Cullmann donc, le fondement qu'est Pierre est posé une fois pour toutes. En quoi consiste-t-il? Selon le témoignage du Nouveau Testament, la fonction apostolique consiste avant tout à être le témoin choisi de la vie et de la résurrection du Christ : c'est en ce sens que les Apôtres sont fondement de l'Eglise, comme nous l'affirment les textes classiques : *Eph.*, II, 20; *Rom.*, XV, 20. Dans ce groupe apostolique, Pierre est le roc apparent parce qu'il fut le premier à voir le Christ ressuscité : il est, en ce sens, le premier apôtre, sur le témoignage duquel le Christ établira sa communauté de croyants. Certes, à cette fonction personnelle de témoignage se joint une fonction de direction, qui, elle, est transmissible, mais la première qui est apostolique au premier chef, ne l'est pas et les évêques ou anciens ne font que succéder chronologiquement aux apôtres, non juridiquement. En quoi donc Pierre reste-t-il éternellement le fondement de l'Eglise pour les générations ultérieures? Par son témoignage, répond Cullmann, c'est-à-dire par les écrits qui nous l'attestent. La réponse ne laisse pas de nous déconcerter : en quoi Pierre se distingue-t-il des autres, puisque nous croyons au témoignage unanime des apôtres? Ce fondement ne disparaît-il pas dans l'ensemble des écrits néotestamentaires et à ce compte-là, n'est-ce pas Paul qui devrait revendiquer ce rôle, lui, à qui nous devons près de la moitié de la littérature néotestamentaire? Si la primauté de Pierre n'est qu'une priorité chronologique dans la foi au ressuscité, ne s'épuise-t-elle pas dans l'acte même de se communiquer et de se répandre et en quoi

persisterait-elle comme fondement, si tous les apôtres et les disciples me témoignent immédiatement de la venue du Christ en chair et de sa résurrection? En ce cas, ce n'est plus la personne de Pierre lui-même, c'est un de ses actes : le premier témoignage de sa foi au ressuscité, qui fonde vraiment l'Eglise, mais la première flamme qui jaillit est-elle fondement de l'incendie et le reste-t-elle?

M. Cullmann se tire de ce mauvais pas en invoquant le fait de la direction de l'Eglise par Pierre, au moins aux origines. L'impulsion donnée par lui à la communauté de Jérusalem fut le point de départ de l'Eglise : encore, ce rôle cessa-t-il très tôt. En fait, cette activité éphémère de Pierre, si importante qu'on la suppose, explique-t-elle à elle seule les paroles du Christ? Pierre y agit plus en porte-parole, en représentant du collège apostolique qu'en chef : ses qualités naturelles n'auraient-elles pas suffi à l'habiliter à cette fonction transitoire, si tôt abandonnée selon M. Cullmann, au profit du travail missionnaire; fallait-il la parole du Christ pour instituer un fondement qui ressemble bien plus à un échafaudage qu'à une pierre de fondation? Chez un Christ, si réticent sur l'avenir de son œuvre, si sobre de gestes institutionnels, comment justifier une parole si grave et si solennelle si elle ne devait avoir pour effet, insignifiant il faut l'avouer, que l'organisation de la petite cellule-Eglise des débuts? Fallait-il un chef dans ce petit groupe de disciples, qui ne formait qu'un cœur et qu'une âme, aux dires de saint Luc, et qui agissait dans l'unanimité de la ferveur première? Car, notons-le, pour M. Cullmann, au concile de Jérusalem, saint Pierre a déjà résigné sa charge et son action de fondement a cessé : il y témoigne au même titre que tout autre apôtre. Etait-ce bien la peine de lui donner un pouvoir *spécial* des clés, de lier et de délier, dont il a si peu fait usage?

Ce contraste entre la parole du Christ et le rôle effectif de Pierre aurait dû éclairer l'auteur sur la véritable portée de la promesse du Christ et lui faire soupçonner que celui qui est au centre des temps et les domine et qui voyait devant lui tout l'avenir de son Eglise, considérait dans la personne de Pierre plus la fonction que l'individu. Or, cette fonction était-elle intransmissible, comme l'affirme le distingué exégète? Il y aurait beaucoup à redire sur son interprétation du Nouveau Testament à cet égard. Si les écrivains sacrés ne parlent guère d'une succession apostolique, il faut sans doute l'imputer à la nature de leurs écrits qui sont une catéchèse plus qu'une histoire; nonobstant, il ne manque pas d'indices qui l'attestent pourtant, spécialement chez saint Paul (cfr les Pastorales); pourquoi cette conscience de transmettre le pouvoir apostolique aurait-elle manqué à saint Pierre? Nous n'entreprendrons pas de le montrer ici; aussi bien, de bons exposés catholiques l'ont fait. Mais Cullmann ne pouvait envisager cette solution obvie : c'eût été accepter une confusion entre le temps de l'Eglise et l'événement unique qu'est le salut opéré par le **Christ. La fondation de l'Eglise appartient à ce temps du salut, en-**

tièrement révolu; quant au temps propre de l'Eglise, il est comme écartelé entre la foi à l'événement passé et l'espérance dans le retour glorieux du Christ à la Parousie. Pour Cullmann, il n'y a pas d'« actualisation » de la Rédemption dans l'Eglise; le Royaume final ne lui est pas immanent : cette conception qu'il reproche au catholicisme lui paraît grosse de dangers, en ce qu'elle compromet le « définitif » du geste rédempteur et relâche la tension eschatologique, inhérente au temps de l'Eglise (*Christ et le temps*, p. 120). C'est ici le point crucial des divergences entre le protestantisme et nous.

Le vrai débat, dont la question présente est tributaire, se ramène donc à la nature de l'Eglise. Nous ne pouvons l'envisager ici. Notons toutefois que, du point de vue de l'Ecriture, si les apôtres participent en tant que témoins au temps du Christ et à l'événement unique de la Rédemption, ils appartiennent aussi au temps de l'Eglise qu'ils inaugurent. Si Pierre est fondement, il appartient à l'édifice qui a pour seule fonction d'appliquer aux hommes les fruits de la Rédemption, opérée par le Christ. C'est bien pourquoi ce fondement demeure aussi longtemps que l'Eglise et pour tout le temps de sa construction : quoi qu'en dise Cullmann, l'interprétation du logion, qui prête au Christ la volonté de bâtir une église durable sur un fondement fragile et appelé à disparaître, ne rend pas justice à la cohérence de l'image ni à la sagesse de son auteur. Baumann [10] nous paraît ici plus logique en dépit de la critique que lui adresse notre auteur (p. 200, n. 3).

Et c'est bien ce qu'en définitive, nous dirions à Cullmann en terminant. L'interprétation qu'il prétend défendre est insoutenable : si elle veut respecter l'ensemble du témoignage néotestamentaire et ne point prêter au Christ, Sagesse de Dieu, une parole oiseuse, elle ne peut s'arrêter en chemin mais doit aboutir, par la force contraignante de la vérité, à l'explication catholique; sinon, il se verra forcé, sous le poids des objections, à une position de repli, à la vieille explication protestante par la foi de Pierre comme premier témoin du Christ. Une synthèse comme la sienne, transcendant les oppositions confessionnelles, est impossible. Mais l'explication catholique en un point précis n'est possible que pour celui qui en admet la synthèse globale et qui croit que le Christ a effectivement donné à la communauté qu'il fondait l'intelligence de sa parole, même si celle-ci ne devait révéler tous ses secrets qu'avec l'aide du temps. Admettre cette vérité qui est à la base de la foi de l'Eglise, c'est reconnaître que l'événement unique prolonge son action salvatrice par une médiation humaine qui n'en fausse ni le sens ni la vertu divine : mystère de l'Eglise, objet de l'alliance éternelle que le Christ s'est acquise par son sang, et qu'il bâtit sans cesse ici-bas avec l'humble concours des hommes comme il avait demandé à une femme de chez nous un vrai corps d'homme pour racheter le monde.

G. DEJAIFVE, S. J.

10. *Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel*, p. 49 sq.