NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

71 Nº 8 1949

Le triomphe eschatologique de Jésus d'après quelque textes isolés des évangiles (suite)

André FEUILLET

p. 806 - 828

https://www.nrt.be/en/articles/le-triomphe-eschatologique-de-jesus-d-apres-quelque-textes-isoles-des-evangiles-suite-2757

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LE TRIOMPHE ESCHATOLOGIQUE DE JESUS
d'après quelques textes isolés des Evangiles
(Suite)

Jésus a été très préoccupé du sort de sa patrie : maintes fois il a prédit à ses compatriotes que leur obstination leur vaudrait des châtiments terribles, et que les Gentils viendraient se substituer à eux dans un Israël nouveau, purement spirituel. Mais il lui est arrivé aussi de faire luire à leurs yeux des perspectives plus consolantes et d'annoncer le triomphe eschatologique du Messie au sein même de la nation juive : « *Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et vous n'avez pas voulu ! Eh bien ! votre demeure va vous être laissée déserte. Je vous le dis en effet : vous ne me verrez plus désormais, jusqu'à ce que vous disiez : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur* » (Mt., XXIII, 37-39 ; Lc, XIII, 34-35).

Avant de commenter ce texte, il ne sera pas inutile de dire quelques mots sur la position de la critique actuelle à son sujet. Dans S. Matthieu, il se rattache à une attaque vigoureuse dirigée contre les Juifs, persécuteurs des prophètes (XXIII, 34-36) ; et comme cette même accusation, située par Luc en un contexte différent (XI, 49-51), est mise par lui dans la bouche de la Sagesse divine, on en conclut que le passage entier du premier évangile (XXIII, 34-39), loin de reproduire des paroles authentiques de Jésus, n'est qu'une citation d'un écrit juif sur la Sagesse aujourd'hui perdu, sauf le dernier verset (v. 39), qui serait une addition chrétienne. On parle à ce propos du mythe de la Sagesse méprisée par les hommes et qui retourne au ciel, son lieu d'origine (1).

Disons tout net que, du seul point de vue exégétique, cette position est inacceptable. Sans compter que Jésus lui-même aurait pu faire sienne la citation, si citation il y a (2), le texte de Matthieu paraît plus

---

(1) Ainsi pensent, entre autres, W. Bousset, *Kyrios Christos*, 1921, p. 51 ; R. Bultmann, *Die Geschichte...*, p. 120 sq. ; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1933, p. 246 ; E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, 1927, p. 190 sq. ; F. Hauck, *Das Evangelium des Lukas*, 1934, p. 186 ; R. Meyer, *Der Prophet aus Galiläa*, p. 48.

(2) E. Stauffer (*Die Theologie*, p. 217) croit que Jésus cite ici une vieille liste de martyrs juifs, aujourd'hui perdue, qui allait d'Abel de la Genèse (premier livre de la Bible) à Zacharie, mentionné par *II Chron.*, XXIV, 20-22 (dernier livre de la Bible hébraïque). Cette hypothèse ne s'impose pas. En tout cas le Zacharie dont il est ici question est certainement le fils de Joïa-

primitif ; celui de Luc « semble secondaire sur tous les points » (Lagrange). On est donc en droit de penser avec Kümmel (3) qu'originairement c'est le Sauveur lui-même qui « envoie prophètes, sages et scribes » (Mt., XXIII, 34 : ἐγὼ ἀποστέλλω), et avec Mc Neile que, la Sagesse divine étant Dieu lui-même agissant dans le monde, le troisième évangile n'a pas hésité à la mettre en scène en un passage où Jésus empruntait le langage de l'A.T. et s'exprimait à la manière des anciens prophètes parlant au nom de Dieu (Jér., VII, 25 ; XXV, 4 ; XXVI, 5... cfr *II Chron.*, XXIV, 19 sq. ; XXV, 15 sq. ; XXXVI, 15 sq.) (4). Au reste il se peut qu'ici, comme souvent ailleurs, il faille s'en rapporter à Luc plutôt qu'à Matthieu pour connaître le véritable *Sitz im Leben* des paroles du Maître (5) : dans ce dernier cas, Mt., XXIII, 37-39 ne serait pas la suite de XXIII, 34-36, et l'objection principale qu'on allègue contre l'authenticité des v.v. 37-39 se trouverait du même coup supprimée.

On a fait valoir une autre difficulté d'ordre historique : les Evangiles synoptiques, qui ne mentionnent qu'une montée de Jésus à Jérusalem, ne permettent guère de justifier l'exclamation du Sauveur : « Que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants ! » Il est aisé de répondre que, selon la tradition johannique, dont la solidité se trouve ainsi confirmée, le Maître a fait plusieurs voyages dans la cité sainte. On peut d'ailleurs estimer que les reproches adressés ici à Jérusalem visent en réalité l'ensemble du peuple juif, que son incrédulité va condamner à la dispersion. « Etre rassemblé », c'étaient là à la fois le but que poursuivait la législation sur l'unité du sanctuaire (*Deut.*, XII) et le grand rêve eschatologique d'Israël, surtout depuis les calamités nationales du schisme et de la captivité de Babylone (Is., XI, 12 sq. ; Jer., XXXI, 6 sq. ; Ez., XI, 17 sq.). Jésus entend ce rassemblement en un sens purement religieux : il coïncide à ses yeux avec l'entrée dans la communauté messianique fondée par lui, et il a pour unique condition la foi en son message.

Pour rendre compte du sens exact de Mt., XXIII, 37-39, il faut d'abord expliquer l'expression mystérieuse : « Voici que votre maison vous sera laissée déserte ». Le mot ἔρημος, qui dans Luc n'est pas authentique, paraît l'être dans Matthieu (malgré l'omission de B, L). On songe à « l'abomination de la désolation » (τὸ βδέλυγμα

---

da, quelle que soit la manière dont on explique les mots « fils de Barachie ». Cfr Lagrange, *Saint Matthieu*, in h.l.

(3) *Verheissung und Erfüllung*, p. 47.

(4) *St. Matthew*, p. 339.

(5) Ce ne serait là qu'un cas particulier d'un fait assez général : pour connaître la teneur exacte des paroles du Christ, mieux vaut d'ordinaire s'en rapporter au premier évangile ; en revanche le troisième paraît plus soucieux de nous faire connaître les circonstances historiques où elles ont été prononcées.

τῆς ἐρημώσεως), qui dans le premier évangile (XXIV, 15) est localisée dans « le lieu saint », c'est-à-dire probablement dans le temple (6). Il y a donc lieu de penser que « la maison laissée déserte » n'est autre que le sanctuaire. On objecte (Lagrange, Klostermann, alii,...) que les mots « votre maison » ne sauraient se référer au temple, maison de Dieu et non des Juifs, et que par conséquent ils désignent la cité sainte. Mais le sanctuaire de Jérusalem était lié à la vraie religion et à l'attente messianique : il rassemblait le peuple élu, qu'un jour le Sauveur eschatologique devait à son tour rassembler. Qu'on se rappelle la prophétie de Nathan (*II Sam.*, VII, 1-17) : la « maison » matérielle de Jahweh, construite par Salomon, ne vient qu'en second lieu et n'apparaît qu'au second plan (v. 13), comme si elle n'était que le symbole de cette « maison » spirituelle, la dynastie davidique aboutissant au Messie, que le prophète promet à David (v.v. 11-12). Dans ces conditions, quoi d'étonnant si, les Juifs rejetant le Messie et refusant de se laisser « rassembler » par lui, le temple perd sa raison d'être et son caractère divin ? Dans l'Ancien Testament pareillement, quand le peuple élu refuse de « se rassembler » autour de Jahweh, le temple de Jérusalem est menacé de destruction : « La maison que j'ai consacrée à mon nom, je la rejetterai de devant moi... parce qu'ils ont abandonné Jahweh, leur Dieu » (*I Reg.*, IX, 7-9) (7). Comme souvent dans le passé, mais cette fois-ci de manière irrémédiable, le sanctuaire va subir le contre-coup de l'infidélité de la nation choisie : il ne sera plus habité par la présence mystérieuse de la Divinité ; au lieu de devenir, comme c'était l'intention divine, « une maison de prière pour toutes les nations » (Is., LVI, 7), il ne sera plus que la maison « déserte » des Juifs (8).

---

(6) « Le saint lieu » est ordinairement le temple : *II Macch.*, II, 18 ; III, 2, 18, 30, 39... *Act.*, VI, 13 ; XXI, 28... Cfr Lagrange, *Saint Matthieu*[6], p. 461.

(7) F. Busch (*Zum Verständnis*, p. 64, note 2) estime que Mt., XXIII, 38 est un écho direct de ce passage. En tout cas le thème de l'infidélité du peuple de Dieu entraînant la ruine de la « maison » de Jahweh est traditionnel dans l'A.T. : *Lév.*, XXVI, 36 ; *II Reg.*, XXV, 9, 13 ; *II Chron.*, XXXVI, 13-21 ; Michée, III, 11-12 ; Jér., VII, 12-14 ; XXVI, 4-6 ; Ez., VII, 22-24.

(8) Cette interprétation est celle de Kümmel, *Verheissung*, p. 47 ; de Dodd, *The Parables*, p. 62... Si l'on tient compte du lien étroit qui existe entre les chapitres XXIII et XXIV du premier évangile, on peut dire qu'au c. XXIII la Gloire divine menace de quitter le temple comme dans Ezéchiel (IX, 3 ; X, 4, 18-19), et qu'au c. XXIV, comme dans Ezéchiel (XI, 22-23), elle s'est retirée sur la montagne des Oliviers, incarnée en quelque sorte en la personne de Jésus, qui prononce en cet endroit sa prophétie sur la ruine du sanctuaire. F. Busch, *Zum Verständnis*, p. 70. A la suite de E. A. Abbott, Dodd (*The Parables*, p. 63, note 1) se demande si le logion célèbre sur la montagne à laquelle on demande de se jeter dans la mer (Mc, XI, 23 et par.) ne serait pas une allusion à la colline du sanctuaire et au sort futur du temple, une espèce de contrepartie d'Is., II, 2—5, surtout étant donné que ce logion est lié à la parabole du figuier desséché, symbole de la stérilité spirituelle d'Israël. Cette exégèse est très problématique.

A son oracle de menaces, Jésus joint des paroles d'espérance : « Je vous le dis en effet, vous ne me reverrez plus, jusqu'à ce que vous disiez : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! » Que signifie cette prophétie sur l'avenir de la nation juive ? Tout d'abord, quoi qu'en disent nombre d'auteurs (Loisy, tout récemment encore Liechtenhan, dans *Die urchristliche Mission*, Zurich, 1946, p. 16), rien ne prouve que ce soit la même génération de Juifs qui soit menacée de ne plus voir le Sauveur et qui un jour doive l'acclamer comme Messie. K. Weiss (9) note qu'outre l'identité physique, il existe une identité juridique et morale ; Jésus peut donc viser des personnes qui ne sont pas exactement celles auxquelles il s'adresse. Effectivement nous voyons qu'en la circonstance, il considère ses auditeurs, les Pharisiens qu'il a devant lui, comme les représentants de la nation et de la capitale juives ; aussi leur reproche-t-il les crimes commis dans le passé par Israël, y compris le meurtre de Zacharie rapporté par *II Chron.*, XXIV, 20 sq. Il en résulte que, même si la manifestation eschatologique visée par Jésus s'identifie avec la Parousie, elle n'est pas pour autant présentée comme imminente.

Mais s'agit-il de la Parousie finale ? Il ne le semble pas, malgré l'avis contraire de plusieurs exégètes (Wellhausen, Buzy...). L'exclamation mise dans la bouche des Juifs est un cri de foi et de conversion, alors que le dernier avènement de Jésus doit être un jugement ; il ne sera plus temps alors de reconnaître le Messie. Pour certains auteurs qui admettent l'ordre de Luc (Holtzmann, Loisy...), comme cette apostrophe vient dans le troisième évangile avant l'entrée à Jérusalem, le Christ annonce simplement le modeste triomphe des Rameaux ; il n'ira dans la cité sainte que lorsqu'elle sera prête à reconnaître sa dignité messianique. Mais, comme le note le P. Lagrange, « la solennité du ton dépasse de beaucoup le simple refus d'une visite ». De plus ce qu'il vient de dire montre que le Maître se place au temps où Jérusalem aura mis le sceau à ses crimes en le suppliciant, et qu'il prédit ce qui se passera ensuite. On peut noter encore que, dans Matthieu, l'entrée à Jérusalem (XXI, 8 sq.) précède ces paroles solennelles ; or il est possible que cet ordre soit préférable à celui de Luc. Par ailleurs les conversions particulières des Juifs à travers les âges (10) ne répondent pas à la force des termes, qui semblent indiquer un changement radical de la masse juive à un moment donné de la durée.

Avec Lagrange et beaucoup d'autres, on songe tout naturellement au retour à Dieu de l'ensemble du peuple juif, qui selon l'Apôtre aura lieu quand « la plénitude des Gentils » sera entrée dans l'Eglise (*Rom.*, XI, 25-26). C'est seulement alors que les Juifs, enfin touchés

(9) *Exegetisches zur Irrtumslosigkeit*, p. 212 sq.
(10) Opinion de Plummer, *St. Matthew*, p. 353.

par la grâce, « verront » de nouveau le Christ et s'écrieront : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! Comme en Marc, IX, 1, il convient de donner ici au mot « voir » l'acception métaphorique de reconnaître, expérimenter. Tout s'éclaire si l'on se rappelle qu'avant saint Paul, Jésus lui-même a maintes fois suggéré à sa manière que la Loi mosaïque et en général l'ancienne économie n'étaient dans le plan divin qu'un chemin conduisant au Christ, l'unique source de la vie, et qu'à elles seules elles étaient impuissantes à conférer la vraie justice, n'ayant pour rôle que d'en éveiller « la faim et la soif » (Mt., V, 6, 20 ; VI, 33 ; XI, 27 sq. ; XXIII, 10 ; Lc, XI, 52 ; Joan., V, 40 ; VI, 32 sq...) (11). En conséquence il existe une relation étroite, soulignée par γὰρ dans le premier évangile (λέγω γὰρ ὑμῖν), entre les deux menaces : « votre maison vous sera laissée déserte » et « vous ne me verrez plus ». « Ne plus voir » le Christ ne peut que vouloir dire : cesser d'éprouver le bienfait de la Présence divine qui l'habite, comme elle résidait sous l'ancienne Loi dans le Saint des Saints du temple. Ce privilège d'un sanctuaire habité par le vrai Dieu est incompatible avec le rejet du Messie, dont il ne faisait que préfigurer et préparer l'avènement.

S'il en est ainsi, le sens de tout le passage doit être le suivant : jusqu'ici j'ai cherché à vous rassembler autour de moi (comme le temple rassemblait vos pères) en multipliant parmi vous les témoignages de ma puissance et de mon amour, mais parce que vous les avez repoussés, votre sanctuaire sera vide de Dieu et désormais je ne vous accorderai à nouveau mes faveurs que lorsque vous consentirez à me reconnaître pour le Messie. Compris de la sorte, notre texte est la plus belle parole d'adieu de Jésus à ses compatriotes endurcis ; elle rappelle nombre de passages prophétiques, où la sévérité à l'égard du peuple élu obstiné se tempère de la miséricorde la plus touchante, par ex. ceux-ci de Jérémie : « Du septentrion le malheur se répandra sur tous les habitants du pays... Reviens, infidèle Israël, je ne veux pas vous montrer un visage sévère, car je suis miséricordieux, et je ne garde pas ma colère à jamais » (I, 14 ; III, 12) (12).

On peut rapprocher la présente prédiction de cet autre oracle rapporté par saint Luc (XXI, 24) : « Jérusalem sera foulée aux pieds par les Gentils, jusqu'à ce que les temps des Gentils soient arrivés à leur terme ». La comparaison de ces deux prophéties montre que la conversion de l'ensemble de la nation juive ne doit avoir lieu qu'après celle du monde païen, ce qui coïncide avec l'enseignement de saint Paul. Le texte de Luc, XXI, 24, avec le terme πληρωθῶσιν, semblerait même donner tort aux auteurs modernes qui,

(11) Cfr E. Stauffer, *Die Theologie*, p. 73 sq.
(12) Cfr K. Weiss, *Exegetisches zur Irrtumslosigkeit*, p. 216.

contrairement à la tradition, renoncent à voir dans le retour au Christ du peuple de Dieu un prélude du jugement dernier et situent ce retour dans la trame même de l'histoire. Il faut d'ailleurs avouer que nous sommes ici dans un domaine particulièrement obscur (13).

Que la conversion d'Israël soit décrite comme une venue triomphale du Messie vers les Juifs, il n'y a là rien qui doive étonner ; elle doit marquer en effet l'instauration de son règne sur eux. Pareillement, dans Marc, XIII et par., l'expansion de l'Eglise, contrepartie de la ruine du temple, est symbolisée par l'apparition glorieuse du Fils de l'homme sur les nuées. Dans un cas comme dans l'autre, ce serait trahir la pensée du Sauveur que de s'arrêter à la matérialité des termes. Dans un cas comme dans l'autre aussi se trouve souligné l'aspect communautaire et théocentrique de la doctrine chrétienne du salut : avant d'atteindre les individus, le plan divin s'adresse à des collectivités, et son but premier est la constitution d'une communauté d'adorateurs de Dieu et du Christ, communauté créée du reste non pas d'abord par l'effort des hommes, mais par la réponse libre à un appel gratuit de Jésus qui « rassemble » son Eglise.

On ne peut s'empêcher de relever le rapport frappant qui existe entre la prédiction de Mt., XXIII, 39 et l'entrée solennelle de Jésus à Jérusalem (Mc, XI, 1-10 et par.). Ce parallélisme ne saurait être fortuit, surtout si l'on observe que le caractère sacré (14) et la portée messianique de la scène des Rameaux sont fortement soulignés par les quatre Evangiles, et qu'alors ce ne sont plus seulement quelques individus isolés, mais Jérusalem entière qui se porte au-devant de son Roi et lui fait escorte. Certes, bien qu'il réalisât l'un des textes messianiques les plus incontestables (Zach., IX, 9), ce triomphe fut en soi modeste, et l'on a exagéré en parlant de la dignité de l'âne au regard des Orientaux ; les rabbins étaient au contraire assez embarrassés pour expliquer comment le Messie pourrait se contenter de l'humble monture prévue par Zacharie (15).

---

(13) En faveur de l'opinion traditionnelle, on peut lire les considérations exégético-théologiques du P. Fessard, *Théologie et Histoire, à propos du temps de la conversion d'Israël,* dans *Dieu vivant,* n° 8, p. 39-65.

(14) On remarquera le trait de Mc, XI, 2 : un âne « sur lequel aucun homme n'est encore monté », c'est-à-dire qui n'a pas été profané et « est plus apte à être employé dans les sacra » (Lagrange). Cfr *Num.,* XIX, 22 ; *Deut.,* XXI, 3 ; *I Sam.,* VI, 7 ; Lc, XXIII, 53.

(15) Cfr Lagrange, *Evangile selon saint Marc*[6], p. 292. Cependant H. Gressmann fait remarquer que c'est seulement à partir de Salomon que les chevaux furent introduits en grand nombre en Israël, d'où les descriptions eschatologiques de Jér., XVII, 25 et XXII, 4 ; auparavant et jusqu'à l'époque royale (*Jud.,* X, 4 ; XII, 14 ; *II Sam.,* XIX, 27), l'âne est une monture princière. Gressmann croit que Zach., IX, 9 dépend du vieil oracle de *Gen.,* XLIX, 8-12, où l'on retrouve le même parallélisme entre « âne » et « poulain de l'ânesse » et où le Messie « attache à la vigne son âne, au cep le poulain de son ânesse ». *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie,* Goettingue, 1905, p. 287. Quoi qu'il en soit, l'oracle de Zacharie se rattache à la longue

La simplicité de l'équipage, le choix même d'une prophétie qui excluait formellement toute perspective de guerre (cfr Zach., XII, 9) écartaient donc à l'avance toute idée d'instauration d'un royaume temporel, et l'on ne doit pas oublier surtout que celui qui maintenant accepte et même provoque les ovations enthousiastes de la foule a déjà prédit plusieurs fois sa passion prochaine (Mc, IX, 11 ; X, 33-34, 38, 45), et qu'il ne vient dans la cité sainte que pour y mourir (Mc, X, 33). Il n'en reste pas moins vrai que ce triomphe, préparé et voulu par Jésus, devait être à ses yeux le symbole de ses victoires messianiques futures ; il figurait en particulier le jour où Israël, enfin revenu de son obstination, le reconnaîtrait comme le Messie promis aux pères, « Celui qui vient au nom du Seigneur ». C'est là l'explication la plus naturelle de la ressemblance des formules entre Mt., XXI, 9 et XXIII, 39.

Aussitôt après la scène des Rameaux, les synoptiques nous montrent le Christ entrant dans le temple ; le lendemain, selon une précision de Marc, il en chasse les vendeurs et (d'après Mt.) y guérit des malades. Nouvel indice des rapports mystérieux qui rattachent Jésus au sanctuaire ; il ne suffit pas de remarquer que, comme Messie, il en est le maître ; on dirait que leurs destinées respectives sont liées : le triomphe du Sauveur est suivi de la purification messianique du temple ; quelques jours plus tard, quand il expirera sur une croix comme un vulgaire malfaiteur, le voile du temple se déchirera : déjà dans Mt., XXIII, n'avait-il pas uni dans un même tableau la persécution des envoyés de Dieu, sa propre mort (XXIII, 32) et la désolation des lieux saints ?

Notons que nous avons en Mt., XXIII, 37-39 la preuve décisive que Jésus n'a pas confondu dans une même perspective ruine de Jérusalem et jugement général de l'humanité, puisque après la destruction de la cité sainte et du temple, à une date qui n'est pas précisée, l'ensemble du peuple choisi doit s'attacher au Christ.

*
* *

La réponse solennelle de Jésus aux sanhédrites, un des passages les plus importants des Évangiles, parle comme Mt., XXIII, 37-39 d'une vision métaphorique du retour triomphal du Christ glorieux. Cette réponse est rapportée avec des variantes par chacun des synoptiques : tous les trois mettent sur les lèvres de Jésus la prédiction de sa session à la droite de Dieu ; Matthieu (XXVI, 64) et Luc (XXII, 69) précisent que cette glorification doit avoir lieu inces-

attente d'un Messie davidique non guerrier, attente à laquelle Isaïe le premier avait donné une si merveilleuse expression. Cfr notre étude sur *Le messianisme d'Isaïe, Rech. Sc. Rel.*, 1949, p. 184 sq.

samment (ἀπ'ἄρτι : Mt. ; ἀπὸ τοῦ νῦν : Lc) ; Matthieu et Marc (XIV, 62) parlent en outre de la venue du Christ sur les nuées, mais Matthieu est le seul à affirmer qu'elle est très prochaine. En somme le texte du premier évangile est le plus complet, et, comme il est en même temps le plus difficile, il a des chances, ici encore, d'être *dans l'ensemble* le plus primitif. Le voici : « *Le grand prêtre dit à Jésus : Je t'adjure de par le Dieu vivant de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu. Jésus lui répondit : Tu l'as dit. Du reste, je vous le déclare, désormais vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance et venant sur les nuées du ciel* » (XXVI, 53-64).

On a contesté l'authenticité de ces paroles et de toute la séance tenue en présence du Sanhédrin, imaginée de toutes pièces, dit-on, pour donner à Jésus l'occasion de proclamer sa dignité messianique ([16]). Pourtant cette déclaration porte en elle-meme la marque de son authenticité ; M. Goguel affirme à son sujet ([17]) : « Elle ne peut avoir été fabriquée ni par les Juifs ni par les chrétiens. Les premiers se seraient bien gardés de mettre dans la bouche de Jésus une parole qui justifiait ce qu'affirmaient ses disciples. Ceux-ci, s'ils avaient voulu exprimer leur foi dans une déclaration attribuée à leur Maître, n'y auraient pas seulement affirmé leur attente de la Parousie, mais en même temps leur certitude de la résurrection qui en était la garantie. »

On prétend que la séance du Sanhédrin va à l'encontre du droit coutumier juif, lequel interdisait les séances judiciaires aboutissant à une condamnation à mort, ou encore qu'aucun témoin oculaire n'a pu donner le compte rendu de cette réunion qui n'était pas publique. Mais, pour commencer par cette dernière objection, est-il tellement difficile de supposer que des disciples du Christ ont cherché et sont parvenus à se renseigner auprès de l un ou l'autre des membres du Sanhédrin sur des événements qui étaient pour eux de première importance ? Quant à l'objection juridique, elle perd toute sa force si l'on admet avec Goguel et Dodd ([18]) qu'il n'a pas dû s'agir de débats judiciaires réguliers, mais seulement d'une réunion non officielle et d'une instruction préalable destinée à préparer l'accusation qu'on devait porter devant le procurateur romain. Les autorités juives voulaient charger Jésus devant Pilate de prétentions à la royauté sur Israël ; elles devaient auparavant sonder ses intentions. On notera que l'interrogatoire et la condamnation du Christ par les sanhédrites, placées par

(16) Parmi les négateurs de l'authenticité, citons : H. Lietzmann, *Der Prozess Jesu,* dans les *Sitzungsber. d. Berliner Akademie, Philos. histor. Klasse,* 1931, p. 315 sq. ; Bultmann, *Die Geschichte,* p. 290 ; Dibelius, *Das historische Problem der Leidensgeschichte,* dans la *Zeitschr. Neut. Wissensch.,* 1931, p. 199 sq.

(17) *La vie de Jésus,* Paris, 1932, p. 543. Cfr du même auteur : *A propos du procès de Jésus,* dans la *Zeitschr. Neut. Wissensch.,* 1932, p. 298 sq.

(18) Goguel, *La vie de Jésus,* p. 495 ; Dodd, *The Parables,* p. 91, Rem. 1.

les deux premiers synoptiques au cours de la nuit, sont renvoyées au lendemain matin dans le troisième évangile ; avec Lagrange, on peut estimer cette chronologie plus plausible.

Au reste il est certain que la simple revendication du titre de Messie n'eût pu suffire à faire condamner le Sauveur par les Juifs, s'il ne s'était en même temps donné pour le Fils de Dieu proprement dit. Dans le troisième évangile, l'interrogation sur le caractère messianique (XXII, 67) et celle qui a trait à la filiation divine (v. 70) sont séparées, ce qui montre qu'elles ne sont pas équivalentes. L'adjuration du Grand Prêtre suppose « d'une part que Jésus poussait à se faire décerner cette appellation (de Fils de Dieu au sens strict), d'autre part qu'il ne la prenait pas fréquemment et en lui donnant sa portée pleine, sans quoi de nombreux témoins n'auraient pas eu de peine à le convaincre de blasphème » (19). Or ici, avec une clarté qui ne laisse rien à désirer, le Christ répond par l'affirmative ; et non seulement il ose se donner comme « le Fils d'homme » glorieux prédit par Daniel, mais encore il se représente assis sur un trône céleste à la droite de Dieu. De telles paroles, en un tel contexte, ne peuvent qu'exprimer l'égalité consubstantielle avec Dieu, et c'est pourquoi elles sont accueillies comme un horrible blasphème. Ainsi donc, loin d'être invraisemblable, la comparution de Jésus devant le Sanhédrin explique au mieux l'acharnement des Juifs à réclamer contre lui la peine capitale.

Il nous faut maintenant regarder de plus près l'affirmation du Sauveur. En raison même de sa forme apocalyptique, elle ne laisse pas d'être au premier abord assez déconcertante. On a voulu atténuer sa force en rattachant la locution adverbiale ἀπ'ἄρτι au verbe λέγω : « je vous le dis dès maintenant » (traduction de Blass), ou encore en supposant qu'il fallait lui donner la signification adoucie de « bientôt » (Mc Neile). Mais le texte parallèle de Luc montre que cette détermination temporelle est à prendre au sens strict (désormais), et qu'elle s'applique à la glorification du Christ, présentée par conséquent comme imminente. Or les évangélistes savaient aussi bien que nous, et pour cause, que la fin du monde ne devait pas être la suite immédiate de la passion de Jésus. C'est donc que l'exaltation ici visée ne saurait s'identifier avec la Parousie finale. Si assez souvent on a cru le contraire, c'est qu'on a cherché à expliquer la venue sur les nuées de Mt., XXVI, 64 d'après celle qui est mentionnée en Mt., XXIV, 30, sans même se demander si cette dernière scène ne pourrait pas être autre chose qu'une description du jugement général du monde ; nous croyons qu'en réalité elle a une signification tout autre, et que loin d'être le texte clair pouvant servir à interpréter celui de

(19) J. Bonsirven, *Les enseignements de Jésus*, p. 404.

XXVI, 64, elle a besoin d'être expliquée par lui (20). Très artificielle est la position de certains auteurs (21) qui voudraient rapporter au temps présent la session à la droite de Dieu et au jugement de la fin des temps la venue du Christ sur les nuées : comme si l'adverbe « désormais » ne s'appliquait pas aux deux parties de la proclamation du Sauveur. Pareillement inadmissible est le sentiment de Zahn (22), qui croit que la phrase est mal construite et que ἀπ'ἄρτι doit être rapproché de καθήμενον : Vous verrez comment le Fils de l'homme est assis dès maintenant à la droite de Dieu. Cette transformation arbitraire du texte n'a même pas l'avantage d'aboutir à un sens satisfaisant.

Jésus a donc déclaré tout simplement que les Sanhédrites *le verraient désormais* assis à la droite de la Toute-Puissance et revenant sur les nuées du ciel. Quelle est la portée exacte de cette prédiction ? Dans l'Ecriture, être assis ou s'asseoir à la droite de quelqu'un marque un honneur et un privilège (*I Reg.*, II, 19 ; *Ps.*, XLV, 10 ; Mt., XXI, 21 sq.) ; dans les peintures égyptiennes, le roi est souvent représenté assis à la droite de la divinité. En employant cette formule, Jésus se réfère au psaume CX, v. 1, où l'on déclare du Messie, et originairement de David, selon M. Podechard (23), qu'il doit s'asseoir à la droite de Jahweh, c'est-à-dire qu'il participera à sa royauté sur l'univers. Quant à la venue sur les nuées, elle sert souvent à exprimer dans l'A.T. les grandes manifestations de la puissance divine (*Ex.*, XIII, 21 ; XXXIII, 9 ; *Num.*, XIV, 14 ; *Lév.*, XVI, 2 ; *I Chron.*, XIII, 6 ; Isaïe, XIX, 1 ; *Ps.*, CIV, 3...). Dans Dan., VII, 13, que cite ici le Christ, l'apparition d'un « fils d'homme » mysté-

(20) Le texte de *Act.*, I, 11 n'est pas une difficulté insurmontable ; là il est dit que le Christ monté au ciel doit revenir de la même manière. On en a conclu (par ex. Cullmann, *Christus und die Zeit*, p. 132) que, lors de la Parousie suprême, il reviendra dans une nuée, puisqu'il a été enlevé dans une nuée. Cette conclusion ne s'impose pas ; il n'est pas prouvé que « de la même manière » s'applique à la nuée. D'ailleurs il n'est pas davantage démontré que toujours dans l'Ecriture la venue du Christ sur les nuées désigne la Parousie finale. Allo pense que *Apoc.*, I, 7 : « Le voici qui vient sur les nuées... » peut se référer à « tous les actes de la royauté du Christ à travers les temps messianiques » (*L'Apocalypse*, Paris, 1933, p. 61). Dans *Act.*, I, 11, les paroles de consolation adressées par les deux anges aux Apôtres peuvent très bien signifier, en relation avec la question posée par eux au v. 6, une venue symbolique du Christ sous forme d'expansion de son règne sur la terre. Ici encore on songe plus spécialement au triomphe de l'Eglise contemplé comme contrepartie du jugement de Jérusalem.

(21) Citons entre autres Knabenbauer, *Evangelium sec. s. Matthaeum*, II, p. 481 ; Nösgen, *Die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas*, Munich, 1897, p. 194 ; Cullmann, *Christus und die Zeit*, p. 131.

(22) *Das Evangelium des Matthäus*, Leipzig, 1905, p. 697.

(23) M. Podechard vient de défendre cette thèse dans *Etudes de critique et d'histoire religieuses*, vol. 2, Lyon, 1948, p. 7-24. David ayant opéré le transfert de l'arche en Sion, un prophète, parlant au nom de Jahweh, a pu lui dire : « assieds-toi à ma droite », car le palais et la cité de David étaient au sud (à la droite) de l'aire d'Areuna. Il est clair par contre que, dans la pensée de Jésus, la session à la droite de Dieu se situe au ciel, et non sur la terre.

rieux sur les nuées du ciel symbolise l'instauration du règne de Dieu sur le monde. Ainsi donc ces deux données : session à la droite de la Puissance et venue sur les nuées s'éclairent et se complètent mutuellement : la première signifie l'accession au gouvernement divin du monde et la seconde l'exercice de ce gouvernement, autrement dit l'établissement du Règne de Dieu. La vision qu'auront les sanhédrites de ces prérogatives conférées à Jésus ne peut pas s'entendre d'une vision matérielle, mais seulement d'une expérience et d'une conclusion tirée des événements (24). La promesse du Sauveur était d'autant plus émouvante qu'il la faisait au moment où il était l'esclave des hommes et où il allait être mis à mort : synthèse vivante du Serviteur souffrant d'Isaïe et du Fils de l'homme triomphateur de Daniel, Jésus relie lui-même de manière indissoluble le mystère de sa mort au mystère de sa glorification (25).

Comme le souligne K. Weiss (26), la réalisation de cet oracle ne se fit pas attendre ; elle commença le jour même où il fut prononcé. Les prodiges qui accompagnèrent la mort de Jésus : les ténèbres, le tremblement de terre, les rochers qui se fendirent, les tombeaux qui s'ouvrirent n'étaient-ils pas déjà de nature à faire naître chez leurs témoins la conviction que les prétentions de Jésus à la filiation divine étaient justifiées ? « Vraiment cet homme était le Fils de Dieu » s'écriera le centurion (Mt., XXVII, 54 ; Mc, XIV, 39). Rapidement se succédèrent ensuite la résurrection, la Pentecôte et les merveilles de l'Eglise primitive à Jérusalem, l'expansion extraordinaire de la nouvelle religion : autant de faits susceptibles d'être connus par les sanhédrites plus ou moins directement, et bien capables certes d'éveiller chez eux la certitude que ce Jésus condamné par eux était réellement le Messie et que du haut du ciel il dirigeait en souverain l'histoire du monde. Si, à la suite de plusieurs exégètes modernes, on regarde comme l'essentiel du mystère de l'Ascension, non pas la scène symbolique du début des Actes des Apôtres, mais *l'exaltation céleste du Christ inséparable du fait de sa résurrection,* on comprend beaucoup mieux encore l'affirmation de Jésus aux san-

---

(24) Cfr ce qui a été dit plus haut touchant le sens de « voir » en Mt., XVI, 28 ; XXIII, 39 et parall. Il vaut la peine de citer ici Joan., VIII, 28 : « Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous connaîtrez qui je suis. »

(25) Ce lien se trouve marqué par Dieu même dès le début de la vie publique de Jésus, s'il est vrai que la théophanie du baptême, qui affirme la filiation divine de Jésus, fait en même temps allusion au Serviteur souffrant d'Isaïe, l'élu de Jahweh, objet de ses complaisances, sur qui repose l'Esprit divin (cfr Isaïe, XLII, 1 avec Mt., III, 17 ; Joan., I, 32-33). Même lien indissoluble entre la croix et la gloire lors de la confession de Césarée (Mt., XVI, 13 sq.) et lors de la Transfiguration (Mt., XVII, 1 sq.), suivies l'une et l'autre de l'annonce de la Passion (Mt., XVI, 21-23 ; XVII, 12). Pendant la Transfiguration elle-même, au dire de saint Luc (IX, 31), le Christ s'entretenait avec Moïse et Elie « de sa mort qui devait s'accomplir dans Jérusalem ».

(26) *Exegetisches zur Irrtumslosigkeit,* p. 176.

hédrites, annonçant comme imminentes sa session à la droite du Père et la manifestation de sa toute-puissance ([27]).

Que ce soit en ce sens qu'il faille entendre la promesse faite par le Christ à ses juges de *voir désormais* le Fils de l'homme assis à la droite de Dieu et venant sur les nuées, c'est ce que montre le premier discours de saint Pierre rapporté par le livre des Actes : « Mes frères, qu'il me soit permis de vous le dire en toute franchise, le patriarche David est mort et enterré, et son sépulcre est encore aujourd'hui parmi nous. Comme il était prophète et qu'il savait que Dieu lui avait promis par serment de faire asseoir sur son trône un fils de son sang, c'est dans cette prévision qu'il a parlé de la résurrection du Christ, disant qu'il ne serait pas abandonné dans le Schéol et que sa chair ne verrait pas la corruption. C'est ce Jésus que Dieu a ressuscité, nous en sommes tous témoins. Et maintenant qu'il a été enlevé au ciel par la droite de Dieu et qu'il a reçu du Père le Saint-Esprit objet de sa promesse, *il est l'auteur de ces effusions que vous êtes en train de voir et d'entendre.* Que ce ne soit pas David qui est monté au ciel, il le dit en personne : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds. *Que toute la maison d'Israël le sache donc avec certitude : Dieu a fait Seigneur et Christ ce Jésus que vous autres avez crucifié* » (*Act.*, II, 29-36). Ces dernières paroles font songer à *Rom.*, I, 3, où saint Paul déclare que, par sa résurrection, Jésus a été « constitué Fils de Dieu revêtu de puissance ». On peut encore alléguer ici la réponse énigmatique du Christ ressuscité à Marie-Magdeleine (Joan., XX, 17) : elle ne doit pas le toucher tant qu'il n'est pas définitivement glorifié, mais sans plus tarder il remonte vers son Père, et alors, comme les autres disciples, elle pourra *toucher* son Sauveur, c'est-à-dire expérimenter l'action vivifiante de son corps tout spiritualisé.

---

(27) S'inspirant de W. Michaelis, le P. Braun (*Jésus, Histoire et Critique*, Paris, 1948) rapproche Résurrection et Ascension plus étroitement qu'on ne le fait d'ordinaire : *Jésus serait retourné vers son Père dès sa Résurrection*, comme le suggèrent nombre de textes du quatrième évangile (XIII, 1-31 ; XIV, 2-6 ; XVI, 9-17, 28) ; d'autre part le message confié à Marie de Magdala (Joan., XX, 17) montrerait que les apparitions ne furent que des manifestations du Christ venant d'en haut dans son état glorieux ; son Ascension au bout de quarante jours ne signifierait plus dès lors que sa définitive disparition. Dans le même sens le P. Benoît (*L'Ascension, Rev. Bibl.*, 1949, pp. 161-203) distingue deux choses : 1° un fait capital : l'accession invisible et transcendante du Christ ressuscité au monde divin : cette glorification, qui fait du Christ le point de départ du renouveau cosmique et eschatologique, est unanimement et avec insistance attestée par la Tradition, surtout saint Paul et saint Jean, comme une vérité théologique de la plus haute importance, et rattachée étroitement au matin de Pâques ; 2° le départ visible du Christ sur le mont des Oliviers, manifestation accidentelle, peu soulignée par la Tradition (finale de Mc inspirée de Luc ; Lc. XXIV, 50-51 ; *Act.*, I, 1-12), mettant un terme à des apparitions sensibles, dont le but était de convaincre les disciples de la nouvelle existence du Christ.

En somme la proclamation devant le Sanhédrin revient à dire que le grand signe du caractère messianique et de la filiation divine de Jésus sera désormais, avec sa résurrection et liée à elle, son action toute-puissante dans la communauté fondée par lui. « L'idée du Messie, écrit M. Goguel, a pour corollaire direct, sinon celle d'Eglise, du moins celle de peuple de Dieu, de communauté messianique, car *la notion de Messie serait proprement vide de sens s'il n'y avait personne sur qui le Messie pût régner* » (*L'Eglise primitive*, Paris, 1947, p. 20). Le paradoxe de l'existence de Jésus, souligné par Mt., XXVI, 64 ; Joan., XX, 17 ; XIV, 28..., c'est qu'il est plus réellement et efficacement présent dans son Eglise qu'il ne l'était auprès des apôtres au cours de sa vie terrestre. Cullmann a donc raison d'écrire que l'Eglise, prolongement du mystère de l'Incarnation, est le centre terrestre d'où *devient visible* la souveraineté du Christ, le lieu où « l'Esprit du Christ », élément des « derniers jours », agit comme « arrhes » et comme « prémisses » et opère des miracles qui, comme ceux de Jésus vivant sur la terre, sont des signes de la fin, autant de prodromes du triomphe définitif du Bien sur le Mal (cfr citation par saint Pierre de Joël dans *Act.*, II, 14-21) ([28]). Le même Cullmann fait encore remarquer qu'aux yeux de la communauté chrétienne primitive, la période intermédiaire entre la Résurrection et la Parousie est essentiellement celle où le Christ « est assis à la droite de Dieu », ce qui explique la fréquence extraordinaire de cette formule dans le Nouveau Testament (*Rom.*, VIII, 34 ; *I Cor.*, XV, 25 ; *Col.*, III, 1 ; *Eph.*, I, 20 ; *Hébr.*, I, 3 ; VIII, 1 ; X, 13 ; *I Petr.*, III, 12 ; *Act.*, II, 34 ; V, 31 ; VII, 55 ; *Apoc.*, III, 21). C'est encore l'époque où le Christ est Seigneur, d'où l'importance soulignée par *Rom.*, X, 9, de l'expression Kyrios Christos qui a exactement le même sens que la déclaration : le Christ est assis à la droite de Dieu (cfr surtout *Phil.*, II, 5-11). Dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'une affirmation de la souveraineté du Christ en relation étroite avec l'instauration progressive parmi les hommes de ce que la parabole de l'ivraie (Mt., XIII, 41) appelle le « Royaume du Fils ».

Pour qui se souvient de l'insistance de l'Ecriture à affirmer que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob nous parle par l'histoire et n'en est jamais absent, la réponse de Jésus aux sanhédrites paraît lourde d'une profonde signification : elle annonce qu'à partir du Vendredi saint et du matin de Pâques l'histoire doit être remplie de la présence et de l'action du Christ, souverain Seigneur de toutes choses.

On a reproché à l'interrogatoire de Jésus devant le Sanhédrin d'être incohérent et de manquer d'unité. Dibelius écrit à ce sujet ([29]) : des témoins commencent par invoquer un chef d'accusation, les me-

(28) *Christus und die Zeit*, p. 136.
(29) *Die Formgeschichte*, p. 192-193.

naces blasphématoires contre le temple, mais aussitôt après, artificiellement, on présente ces menaces comme insuffisantes (Mc, XIV, 59), parce qu'on veut mettre en relief un autre motif de condamnation : la revendication messianique. Sous prétexte qu'une telle prétention ne pouvait amener la peine de mort ([30]), Wellhausen la supprime tout simplement, c'est-à-dire qu'il retranche du récit de Marc les versets 61[b] et 62 et rattache directement le verset 63 à 61[a] la parole impie sur le sanctuaire ([31]). Bultmann est d'un avis tout contraire : selon son radicalisme habituel, il voit dans le récit entier une création de la communauté ; et, comme le principal point litigieux entre la première communauté chrétienne et le judaïsme portait sur la dignité messianique de Jésus, il propose de tenir la deuxième accusation (v.v. 60-62) pour primitive et de retrancher au contraire les versets 57-59 qui concernent le temple ([32]). A l'encontre de ces dissections critiques, R. Reitzenstein ([33]) a imaginé de la séance du Sanhédrin une conception toute nouvelle, qui en souligne l'unité. A ses yeux, la prédiction de la ruine du sanctuaire et la prétention messianique ne sont pas des doublets, mais une accusation unique, qu'il interprète d'après les données d'une apocalypse mandéenne sur l'*Urmensch* : selon ces données, c'est l'Homme céleste qui lors de son apparition doit détruire le temple. Dans sa réponse au Grand Prêtre, Jésus reconnaîtrait en termes voilés qu'il adhère à cette croyance, et ce serait là la cause de sa condamnation.

Même des critiques très avancés ont accueilli avec scepticisme les rapprochements de Reitzenstein, ce qui dispense de s'y arrêter. Ils renferment pourtant une suggestion intéressante, à savoir que les deux chefs d'accusation, loin d'être hétérogènes, pourraient n'en former qu'un seul. Pour comprendre qu'il en soit ainsi, il ne faut pas partir des propos prêtés au Christ par les faux témoins, propos qui sont évidemment falsifiés ; il faut se référer au chapitre II du quatrième évangile (v.v. 18-22), qui rapporte la déclaration authentique de Jésus. D'après ces paroles, expliquées comme l'a fait le P. Dubar-

(30) Cette remarque est juste, mais précisément nous avons dit plus haut que l'adjuration du Grand Prêtre et la réponse du Sauveur ont pour objet la possession par Jésus de la filiation divine au sens strict, prérogative inouïe qui paraissait aller à l'encontre du monothéisme, dogme fondamental du judaïsme. Certes l'Ancien Testament offrait des antécédents remarquables, en particulier le titre de « Dieu Fort » donné au Messie dans Isaïe, IX, 5 et les développements de *Prov.*, I-IX sur la Sagesse divine, pourvoyeuse de biens messianiques, lesquels dépassent de beaucoup la simple personnification poétique, comme vient encore de le reconnaître H. Ringgren, *Word and Wisdom*, Lund, 1947, p. 98 sq., 104 sq. Il faut aussi citer le « fils d'homme » céleste de Daniel. Mais ces précieux pressentiments n'avaient pas été retenus par les rabbins. Cfr J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*, I, p. 365 sq.

(31) *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903, in h.l.

(32) *Die Geschichte*, p. 291.

(33) *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung*, 1919, p. 67-70.

le (34), Jésus s'affirme le Messie en se donnant comme le sanctuaire eschatologique qui doit être substitué à l'ancien. Ainsi donc la prétention d'être le Sauveur promis et celle d'être un jour le nouveau temple prédit par les prophètes se confondent, et la glorification du Messie équivaut à l'édification d'une demeure sainte « non faite de main d'homme » (35). Inversement on a vu que selon Mt., XXIII, 37-39, le rejet du Messie par les Juifs doit entraîner la ruine du sanctuaire matériel de Jérusalem : comme si ces deux réalités, Messie et temple, étaient liées indissolublement. Aussi n'est-ce point un hasard si, au moment précis de la mort du Sauveur, le voile du temple se déchire depuis le haut jusqu'en bas : Dibelius, qui souligne l'importance d'un tel prodige, pense que c'est là comme une proclamation de la gravité de l'heure, décisive dans les destinées du monde (36). Il paraît plus juste de dire que les Juifs, en mettant à mort Jésus, ont eux-mêmes marqué pour la destruction leur sanctuaire, symbole du Sauveur de la fin des temps. La prophétie indirecte de Joan., II, 19 : « Détruisez ce temple... » trouve ainsi en Mc, XV, 38 un commencement de réalisation. On peut ajouter, avec le même Dibelius, que le centurion qui alors se convertit symbolise, en face du judaïsme incrédule, l'entrée des païens dans l'Eglise.

Nous avons démontré ailleurs (37) le rattachement de ces données à toute une théologie prophétique sur le temple et souligné quelles précieuses lumières elles apportent dans l'explication du grand discours eschatologique de Jésus (Mc, XIII et par.). En effet ce discours n'a pas pour objet, croyons-nous, la fin du monde proprement dite ; il n'annonce que la fin du « temps des Juifs » et la substitution au sanctuaire matériel de Jérusalem, où la Gloire divine demeurait dans la nuée du Saint des Saints, d'un temple « non fait de main d'homme » : le Fils de l'homme glorieux paraissant sur les nuées, qui devient ainsi le centre de rassemblement d'une nouvelle communauté coextensive au monde entier (38). On n'a peut-être pas

---

(34) *Le signe du temple,* dans la *Rev. Bibl.,* 1939, p. 21-44. Dans son ouvrage *Urchristentum und Gottesdienst,* Bâle, 1944, O. Cullmann souligne, contre Bultmann (*Das Evangelium des Johannes,* 1941), la signification cultuelle du quatrième évangile. Il y a sans doute des exagérations dans cette thèse : par exemple dans le récit sur le témoignage du Baptiste, l'accent est moins sur la relation du baptême de Jean à la personne du Christ que sur la personne même du Christ, devant laquelle s'efface celle du précurseur (cfr la mise au point de W. Michaelis, *Die Sakramente im Johannesevangelium,* Berne, 1946). Cullmann n'en a pas moins mis en relief des idées justes : par exemple la scène des vendeurs chassés du temple signifie bien que le lieu du culte sera désormais la personne même du Sauveur (p. 46).

(35) On peut se rappeler ici ce qui a été dit plus haut touchant le sens symbolique de la transfiguration.

(36) *Die Formgeschichte,* p. 196.

(37) *Revue Biblique,* oct. 1948 : *Le discours de Jésus sur la ruine du temple d'après Marc XIII et Luc XXI,* 5-36.

(38) L'opposition entre le temple de Jérusalem et celui de la nouvelle alliance, qui n'est autre que le Christ, fait songer à l'opposition équivalente, établie

assez remarqué que, selon *II Macch.*, II, 7-8, le « rassemblement » de la communauté messianique doit être accompagné de la réapparition de la Gloire du Seigneur et de la nuée « comme elle apparut au temps de Moïse, et lorsque Salomon fit une prière pour que le temple fût glorieusement sanctifié ».

*
* *

Nous voudrions parler en terminant d'un texte eschatologique qui se rattache à la vie du Christ ressuscité. On le trouve en ce chapitre XXI du quatrième évangile dont l'authenticité est discutée : alors que certains le tiennent encore pour primitif, la plupart des exégètes y voient un appendice ajouté après coup, soit par l'évangéliste lui-même (Westcott, Plummer, Lagrange), soit par un éditeur postérieur qui a imité le style de l'auteur original (Loisy) (39).

Il n'est pas nécessaire ici de prendre parti dans cette controverse. On fera seulement remarquer, à la suite de E. Hoskyns (40), qu'un évangile peut difficilement se terminer sur de simples apparitions du Christ ressuscité à ses disciples. Il faut qu'il donne confiance en l'avenir de l'œuvre du Maître, et pour cela qu'il nous montre ses apôtres entreprenant sur son ordre l'évangélisation du monde. Tel est le sens de la finale actuelle de Marc (XVI, 20), qui, il est vrai, peut n'être pas la finale originale (même si elle est de la main de l'évangéliste) ; et pareillement de la finale de Matthieu (XXVIII, 18-20). Quant au troisième évangile, il a pour complément naturel

---

par l'Epître aux Hébreux, entre le sacerdoce de l'ancienne alliance et le Christ, grand prêtre de la nouvelle alliance. Certains traits sont particulièrement à remarquer : 1°) Jésus est devenu prêtre glorieux de la nouvelle alliance lors de sa Résurrection et de sa glorification, quand « il s'est assis à la droite du trône de la Majesté dans les cieux, à titre de ministre du sanctuaire et du vrai tabernacle, qui a été dressé par le Seigneur, et non par un homme » (VIII, 1-2). Le rapprochement avec Mc, XIV, 58-62 s'impose à l'esprit : on accuse Jésus d'avoir voulu remplacer le temple de Jérusalem par un sanctuaire « non fait de main d'homme », et il annonce qu'il viendra sur les nuées, qu'il sera assis à la droite de la Puissance. Si Jésus s'offrant en sacrifice sur la croix a rempli alors une fonction véritablement sacerdotale, on notera que, d'après l'Epître aux Hébreux, c'est seulement lors de sa glorification auprès de son Père que le Christ est constitué dans sa dignité de Souverain Prêtre : tant il est vrai que le mystère de notre Rédemption ne s'achève pas au Calvaire, mais à l'Ascension comprise telle que nous l'avons définie plus haut : *Hébr.*, V, 5-10 ; 2°) selon *Hébr.*, IX, 24 (cfr IX, 11), Jésus n'est pas entré dans un sanctuaire « fait de main d'homme » (χειροποίητος), mais dans le ciel même. Or cet adjectif χειροποίητος se rencontre déjà avec son contraire ἀχειροποίητος en Marc, XIV, 58. On peut se demander si l'auteur de l'Epître aux Hébreux ne fait pas écho aux paroles mêmes du Sauveur dans sa conception d'un temple « non fait de main d'homme ».

(39) Cfr en ce sens l'article du P. Boismard, dans la *Rev. Bibl.*, 1947, p. 473-501.

(40) *The Fourth Gospel*, Londres, 1947, p. 550.

le livre des Actes. L'évangile de Jean suggère les mêmes perspectives d'avenir, si réconfortantes pour la foi, au moyen de deux scènes symboliques : celle de la pêche miraculeuse qui figure la fécondité de l'apostolat chrétien (XXI, 1-14), et celle où le Christ, provoquant de la part de S. Pierre une triple protestation d'amour, lui confie la garde de tout le troupeau (XXI, 15-17).

C'est à ce dernier épisode que se rattache la prophétie sur les destinées différentes de Pierre et de Jean, qu'il faut maintenant expliquer. Jésus déclare à Pierre : « En vérité, en vérité, je te le dis, quand tu étais jeune, tu te ceignais toi-même et tu allais où tu voulais. Quand tu seras vieux, tu étendras les mains pour qu'un autre te ceigne et te mène où tu ne voudras pas » (XXI, 18). L'évangéliste ajoute que, par ces mots, le Christ voulait indiquer au chef des apôtres « le genre de mort par lequel il devait glorifier Dieu ». Surtout si l'on tient compte du fait que la même expression (σημαίνων ποίῳ θανάτῳ...) se rencontre déjà en XII, 33 et XVIII, 32 pour commenter les prédictions de la passion du Sauveur, il est évident que Pierre, pasteur suprême du troupeau en qualité de représentant du Christ glorifié, doit partager jusqu'au bout le sort de son Maître et être comme lui crucifié : c'est là sa vocation. Mais quelle est celle de son ami, Jean ? Il est assez naturel que Pierre s'en enquière, par sympathie ou peut-être par simple curiosité (cfr XIII, 6 sq., 24 ; XVIII, 15) : « Seigneur, et celui-ci ? » — Jésus cependant juge cette curiosité indiscrète, car il répond : « *Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? Toi, suis-moi* ». Depuis lors, ajoute l'auteur sacré, le bruit courut parmi les frères que ce disciple ne mourrait pas. Or Jésus n'avait point dit qu'il ne mourrait pas, mais seulement : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? » (XXI, 21-23).

Cette dernière prédiction reste aussi énigmatique pour nous qu'elle l'était pour la première communauté chrétienne. On doit convenir avec Bernard (41) que situer le retour du Christ mentionné ici au temps de la mort du disciple bien-aimé, comme le fait par ex. le P. Bonsirven (42), a trop l'air d'un expédient désespéré, qui d'ailleurs aboutit à un truisme : il est trop évident que tout homme doit demeurer ici-bas jusqu'à l'heure de sa mort. La plupart des commentateurs songent à la Parousie suprême. Pour supprimer toute difficulté, on fait remarquer que ἐάν marque une hypothèse de réalisation incertaine et est beaucoup plus dubitatif que εἰ (si je voulais...). On en conclut que la réponse est une fin de non-recevoir, qui ne saurait rien nous apprendre. Cette solution cependant fait difficulté : les disciples ont pu se tromper dans l'interprétation des paroles de leur

(41) *The Gospel according to St John*, Edinburgh, 1942, II, p. 711.
(42) *Les enseignements de Jésus-Christ*, p. 342.

Maître, mais du moins étaient-ils convaincus que celles-ci étaient une prophétie voilée du sort de Jean, et c'est encore cette impression que nous recueillons aujourd'hui quand nous lisons le texte en toute simplicité ; ce qu'on dit en sens contraire paraît inspiré par des soucis apologétiques, Jésus n'ayant pu laisser entendre sans se tromper que Jean verrait son dernier avènement.

L'évangéliste lui-même, avec ses quelques mots de commentaire, nous met sur la voie de la vraie solution : il précise que le Sauveur n'avait pas voulu promettre au fils de Zébédée l'exemption de la mort. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il ne lui avait pas promis d'être témoin de sa Parousie finale, car tous les chrétiens savaient alors que, selon l'enseignement formel de l'Apôtre, les hommes vivant à l'époque du jugement dernier doivent être transformés sans passer par la mort (*I Cor.*, XV, 51 ; *I Thess.*, IV, 15 sq.) ? Quand on a reconnu la place considérable tenue dans la pensée de Jésus par la ruine de Jérusalem et du temple, il n'est pas difficile de trouver un triomphe eschatologique du Christ qui réponde aux conditions marquées ici : la destruction de la cité sainte est en effet présentée comme un jugement solennel, une venue triomphale du Fils de l'homme et du Règne de Dieu, mais elle n'est que la fin du « temps des Juifs », et non la fin du monde proprement dite ; que Jean doive en être le témoin ne signifie donc pas qu'il échappera à la mort. Effectivement, tandis que Pierre fut martyrisé quelques années avant l'an 70, sous la persécution de Néron, l'auteur du quatrième évangile a assisté à la catastrophe juive et n'a même composé ses ouvrages qu'assez longtemps après, vers la fin du premier siècle. Le passage que nous étudions rappelle tout à fait Mt., XVI, 28 et par. : « Je vous le dis en vérité, il y en a quelques-uns ici présents qui ne connaîtront pas la mort qu'ils n'aient vu le Fils de l'homme venir avec son règne. »

En somme on trouve dans les Evangiles au moins quatre textes (Mt., X, 23 ; XVI, 28 et par. ; XXIV, 34 et par. ; Joan., XXI, 22) qui affirment clairement, sous des formes diverses, que le règne du Fils de l'homme sur le monde sera un fait accompli une quarantaine d'années plus tard (c'était là la durée d'une « génération » selon les calculs juifs). L'exégèse de ces passages eût été grandement facilitée, si on avait pris soin de les éclairer les uns par les autres (43).

Certains auteurs, comme par ex. Hoskyns (44), expliquent de manière purement symbolique la promesse de Jésus à Jean. On vient de voir au contraire qu'elle offre un sens historique parfaitement in-

(43) Dans l'office de saint Jean, la liturgie nous donne l'exemple de tels rapprochements : tandis que la troisième antienne des Laudes reproduit la parole du Sauveur sur la permanence de Jean, la quatrième antienne est empruntée à Mt., XVI, 28.

(44) *The Fourth Gospel*, p. 559.

telligible. Toutefois, comme le quatrième évangile est rempli de symboles, les événements prenant partout valeur de « signes », on peut bien supposer à cette parole du Sauveur une portée figurative cachée. Au pied de la croix en particulier, « le disciple que Jésus aimait » semble représenter la communauté des croyants que le Christ donne à sa mère comme enfants d'adoption. D'autre part la double perspective ouverte par Mt., XVI, 27-28 invite à regarder la venue du Fils de l'homme au temps de la ruine de Jérusalem comme un prélude du jugement général. Ce n'est point là pure construction de l'esprit ou fantaisie de l'imagination : parce que notre religion est une histoire du salut ordonnée selon un plan divin, chaque étape réalise ce que la précédente préparait et préfigure à son tour le stade suivant : c'est ainsi que, dans les récits évangéliques de la dernière Cène, la Pâque juive figure l'Eucharistie, qui à son tour annonce le ciel (45) ; de la même manière, aux yeux des auteurs du Nouveau Testament et de Jésus lui-même, les châtiments exemplaires infligés par Dieu dans l'A.T., en particulier la captivité de Babylone, sont autant d'images du jugement historique du peuple juif (46), châtiment qui à son tour anticipe et symbolise le jugement final de l'univers.

Dans ces conditions, Joan., XXI, 18-23 peut vouloir dire que le Corps mystique du Christ, même persécuté dans la personne de ses chefs, comme Pierre, ne saurait périr ; il demeurera jusqu'au dernier avènement du Christ, car, comme l'affirme la première Epître de S. Jean, « celui qui garde les commandements *demeure* en Dieu et Dieu en lui » (I Joan., III, 24) (47). Il ne faut pas oublier en effet que tout le chapitre XXI du quatrième évangile est consacré à l'Eglise : ici le Christ lui annonce à la fois de grandes souffrances (martyre de Pierre) et une stabilité inébranlable (permanence de Jean). C'est là une note optimiste, analogue à celle qui sert de conclusion à l'évangile de saint Matthieu : « Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (Mt., XXVIII, 20) (48).

Nous ne prétendons pas que cette explication symbolique s'impose.

---

(45) Cfr F. M. Braun, *Jésus, Histoire et Critique,* p. 145 sq. ; *Rech. Sc. Rel.*, 1946, p. 10-43 : Signification eschatologique du repas eucharistique.

(46) C'est ainsi que Jésus compare le jugement historique de Jérusalem successivement au déluge (Mt., XXIV, 37-39 ; Lc, XVII, 26-27), à la destruction de Sodome (Lc, XVII, 28-30), aux malheurs de Jérusalem du temps de la captivité (Mt., XXII, 7 ; cfr Lagrange, *in h.l.* ; Lc, XIX, 43 sq.), aux malheurs de la cité sainte à l'époque d'Antiochus Epiphane (Mt., XXIV, 15 sq.).

(47) On ne peut s'empêcher de remarquer avec Hoskyns que notre passage renferme le verbe μένειν, cher à saint Jean (jusqu'à 12 fois au c. XV), qui l'emploie ordinairement au sens mystique.

(48) Saint Augustin imagine une interprétation symbolique toute différente : Pierre, figure de la vie active, doit suivre Jésus dans les labeurs de la vie présente ; au contraire Jean symbolise la vie contemplative, vie de repos et cependant essentiellement tendue vers la possession totale et le retour glorieux de Jésus (*In Joan.*, tr. CXXIV, 4-5).

En tout cas nous avons en Joan., XXI, 22-23 la preuve que très tôt on a pris pour des prédictions du jugement universel des oracles de Jésus qui, au sens littéral, annonçaient seulement le châtiment du monde juif (49). Malheureusement, par la suite, on a trop souvent persévéré dans la même voie, ce qui a jeté les exégètes croyants en des embarras inextricables.

*

* *

Dans l'Ancien Testament, les auteurs sacrés parlent constamment de la *venue* de Dieu : Jahweh vient déjà dans la vie des patriarches ; il vient surtout au temps de l'Exode pour sauver les Hébreux et au Sinaï pour faire connaître ses volontés ; présent à l'histoire, qu'il dirige selon son plan à lui, il vient encore sous la forme d'événements historiques plus ordinaires, mais que la foi interprète comme autant d'affirmations de sa royauté sur le monde : c'est ainsi qu'il vient pour donner la victoire à David, pour châtier son peuple lors de la prise de Jérusalem par les Chaldéens et pour le délivrer lors de l'édit de Cyrus. En outre les prophètes ne cessent d'annoncer le grand triomphe eschatologique de Jahweh sous son double aspect de jugement vengeur et purificateur et de restauration messianique : parce que Dieu est venu dans le passé et qu'il a opéré des merveilles en faveur de son peuple (livres historiques de l'A.T.), on espère qu'il viendra de nouveau dans l'avenir (livres prophétiques), et l'on se représente cette grande intervention sur le modèle des expériences passées : retour des temps de David, retour des temps de Moïse et même retour du paradis sur la terre. Créateur et maître souverain de l'histoire, le Dieu unique, qui a présidé aux origines de l'humanité et à son développement, doit aussi présider à son aboutissement final. Si l'Ancien Testament est une « histoire sainte », c'est parce qu'il est l'histoire (ou l'annonce) de la venue de Jahweh (50).

Le Nouveau Testament ne parle pas autrement de la *venue* du Christ glorieux : parce qu'il est déjà venu, nous avons le ferme espoir qu'il reviendra. De plus quand on se souvient des précédents de l'Ancien Testament, on ne saurait s'étonner des multiples sens revêtus par le verbe « venir » dans les textes où les Evangiles parlent du triomphe de Jésus. Il faut noter toutefois qu'ici le regard n'est plus

---

(49) Au dire de saint Augustin (*In Joan.*, tr. CXXIV, 2), après la mort du disciple bien-aimé, on crut qu'il s'était seulement endormi, et on racontait que la terre qui le recouvrait s'élevait et s'abaissait au rythme de sa respiration.

(50) On peut lire à ce sujet G. Pidoux, *Le Dieu qui vient, Espérance d'Israël*, Neuchâtel et Paris, 1947. Beaucoup plus approfondie, mais dominée par ses théories mythologiques, est l'étude de H. Gressmann, *Der Messias*, Goettingue, 1929 ; cfr surtout pp. 149-164 : le retour du Paradis ; pp. 181-192 : le retour du temps de Moïse ; pp. 232-283 : le nouveau David.

tourné vers l'avenir de la même façon que sous l'ancienne alliance, pour la bonne raison qu'avec l'Incarnation du Christ, et plus encore avec sa Passion et sa Résurrection, l'établissement définitif du Règne de Dieu est déjà en principe chose acquise. Tandis que chez les prophètes la « fin des jours » qui donne son sens à l'histoire, ce qu'ils appellent encore le grand « tournant » des choses est toujours attendu, et que les libérations déjà accordées par Dieu (délivrance de la servitude d'Egypte, de la captivité de Babylone) n'en sont jamais que des ébauches fort imparfaites, à partir du matin de Pâques l'histoire de l'humanité a atteint son point culminant et est « achevée » en germe au sens qualitatif du mot : les puissances diaboliques ont été définitivement ébranlées, et la victoire du Bien sur le Mal est désormais assurée (51). Telle est la portée profonde de la déclaration solennelle du Christ aux sanhédrites (Mt., XXVI, 64 et par.), que nous avons étudiée plus haut et qui est véritablement la donnée fondamentale.

Selon les partisans de l'eschatologie conséquente, les premiers chrétiens, à l'exemple des Juifs et de Jésus lui-même, n'auraient d'abord vécu que dans l'espérance de la Parousie ; c'est seulement par la suite que, déçus dans leur attente, ils en seraient venus à réinterpréter la vie de leur Maître, et en particulier à découvrir dans la passion et la résurrection du Christ le tournant décisif de l'histoire du salut ; dès lors la Parousie suprême ne fut plus à leurs yeux que l'épanouissement d'une œuvre déjà accomplie. Dans son beau livre que nous avons plusieurs fois cité, *Christus und die Zeit*, Cullmann s'est élevé contre cette position, si contraire à l'ensemble du Nouveau Testament, et tout d'abord aux données des Evangiles synoptiques. En réalité Jésus a eu conscience d'être à la fois le Serviteur souffrant d'Isaïe et le « fils d'homme » glorieux de Daniel. Il donne à ses auditeurs le sentiment qu'ils vivent des heures d'une importance unique dans les annales de l'humanité : « Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez ! Car, je vous le dis, nombre de prophètes et de rois ont désiré voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendre ce que

(51) Cette observation permet de préciser ce qui a été dit au début de cette étude touchant la préparation dans l'A.T. de la conception évangélique du Règne, à la fois présent et futur. Nonobstant cette préparation, il subsiste une *différence fondamentale* entre les deux testaments : dans le premier, le Règne est avant tout une réalité de l'avenir ; dans le second, le Règne est avant tout en Jésus une réalité actuelle. Certes, dans le document sacerdotal du Pentateuque, on dirait que l'époque de Moïse est présentée comme l'époque par excellence des grandes révélations divines et comme un sommet de l'histoire d'Israël, sommet qui ne saurait être dépassé. Mais le tableau que trace l'auteur sacré de ces temps lointains est partiellement idéalisé : qu'on songe par ex. au récit épique du passage de la Mer Rouge (*Ex.*, XIV, 22-29), au grossissement évident dans la description de la construction du tabernacle. On peut dès lors se demander si un tel tableau n'a pas une portée eschatologique, à l'instar des chapitres XL-XLVIII d'Ezéchiel consacrés à la nouvelle communauté de la fin des temps.

vous entendez et ne l'ont pas entendu » (Lc, X, 23-24 ; Mt., XIII, 16-17). Ainsi qu'on l'a montré récemment ([52]), le message évangélique se présente comme le prolongement et l'achèvement de tout l'Ancien Testament, la révélation définitive : Jésus transforme la Loi en Maître souverain ; il accomplit les antiques prophéties et leur ajoute les siennes propres ; il s'exprime très souvent en termes de sagesse, mais c'est pour faire prévaloir une sagesse toute surnaturelle qui bouleverse les conceptions humaines et met au premier rang les petits et les humbles capables de foi et d'amour. Plus profondément encore, le Christ affirme apporter en sa personne même le Règne de Dieu sur la terre : il l'instaure par son ministère public, mais plus encore par sa Passion et sa Résurrection, grâce auxquelles il étend son action à l'univers entier. La réponse qu'il fait aux sanhédrites montre qu'il a vu dans sa mort l'affirmation la plus éclatante de sa victoire et de la victoire du Règne de Dieu incarné en lui.

C'est dire que les triomphes historiques qui suivront : châtiment du peuple élu obstiné et destruction de Jérusalem (Mt., X, 23 ; Joan., XXI, 22), constitution d'un nouveau peuple de Dieu sur les ruines de l'ancien (Mt., XVI, 28 ; XIX, 28), conversion en masse des Juifs à la suite de la conversion des nations païennes (Mt., XXIII, 37-39), Parousie finale et consommation du Règne de Dieu (Mt., XVI, 27) ne doivent être que des explicitations et des manifestations du grand triomphe du Vendredi saint et du matin de Pâques, qui embrasse la durée entière de l'histoire du monde, renferme en germe tout le cosmos à venir et ne pourra être dépassé par aucune révolution, si importante qu'elle puisse être pour les destinées de l'humanité.

En un certain sens même, pourrait-on dire, *Jésus est tout le peuple de Dieu*. Si, comme on l'a vu plus haut dans le commentaire de Mt., XIX, 28, les douze apôtres doivent être tenus pour le point de départ, la base de ce peuple nouveau, cependant ils ne l'incarnent pour ainsi dire qu'en sous-ordre. L'incarnation fondamentale de l'Israël spirituel, incarnation annoncée déjà de manière si profonde par les poèmes du Serviteur et par Daniel VII, n'est autre que la personne même du Christ. Ne semble-t-il pas que Jésus a voulu refaire, pour le compte du peuple chrétien, l'itinéraire jadis accompli par celui de l'ancienne alliance ? Il passe en effet par l'Egypte, le désert et le Jourdain, et au désert il triomphe de tentations qui ne sont pas sans analogie avec celles auxquelles succombèrent les Hébreux sous la conduite de Moïse. Fait plus remarquable encore, lors de la Transfiguration du Sauveur,

---

(52) M. Albertz s'attache à prouver que les trois grands courants littéraires de l'Ancien Testament (Loi, Prophètes, Sapientiaux) ont leur aboutissement suprême dans l'Evangile : *Die Entstehung des Evangeliums*, Zurich, 1947. Cfr aussi notre étude *Richesses du Christ, Serviteur de l'Eternel*, dans les *Rech. Science Religieuse*, juillet 1948, p. 412-441.

Moïse et Elie s'entretiennent de son « exode » (ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ) qu'il doit « accomplir » dans Jérusalem (Lc, IX, 31), comme il doit réaliser les autres symboles de l'Ancien Testament. Dans ce passage, la mort et la résurrection du Christ paraissent présentées comme un nouvel « exode », l'exode personnel du Fils de l'homme sans doute, mais aussi l'exode de l'humanité régénérée, que chaque chrétien pourra revivre dans la liturgie et les sacrements ([53]). Assurément ce trait est propre à saint Luc, mais tous les évangélistes s'accordent à voir dans la Passion la Pâque nouvelle du monde (Mc, XIV, 24 et par. ; Joan., XIX, 31-36).

En vérité, si l'histoire d'Israël est celle de la venue de Jahweh, on doit dire que l'histoire de l'Église est celle du triomphe eschatologique de Jésus, vainqueur de la mort. L'Ancien Testament était une montée grandiose vers le Messie ; l'histoire qui suit sa venue n'est qu'une irradiation de la personne du Christ ressuscité et glorieux.

Angers.

A. FEUILLET, P.S.S.

---

(53) Cfr J. Guillet, *Thème de la marche au désert dans l'Ancien et le Nouveau Testament, Rech. Sc. Rel.*, 1949, pp. 161-181. Dans II Petr., I, 15, la mort individuelle du disciple est appelée pareillement un « exode », et cela dans un contexte où est rappelée la Transfiguration. Il est vrai que le livre de la Sagesse (III, 2 ; VII, 6), sans allusion apparente à l'Exode historique, désigne la mort par le même terme.