NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

71 N° 7 1949

Le triomphe eschatologique de Jésus

André FEUILLET

p. 701 - 722

https://www.nrt.be/it/articoli/le-triomphe-eschatologique-de-jesus-2753

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LE TRIOMPHE ESCHATOLOGIQUE DE JESUS
d'après quelques textes isolés des Evangiles (1)

L'attente du triomphe du Règne de Dieu ou du Fils de l'homme est certainement l'une des pensées maîtresses de nos Évangiles. On comprendrait très imparfaitement la prédication de Jésus, si on n'y voyait qu'un ensemble de données dogmatiques ou de préceptes moraux, en faisant abstraction de cette grande espérance qui confère au message évangélique un caractère si vivant et si prenant : « Le temps est accompli et le Règne de Dieu est proche ; repentez-vous et croyez en l'Evangile » (Mc, I, 15).

Encore est-il qu'il faut interpréter correctement, sans la fausser ni l'exagérer, la portée eschatologique de l'enseignement du Sauveur. On ne saurait admettre, par exemple, la position de J. Weiss qui, dans son désir de réagir contre les conceptions trop exclusivement morales du Règne, en vient à considérer les affirmations évangéliques sur sa présence actuelle comme des hyperboles prononcées à des heures privilégiées d'enthousiasme prophétique, et qu'on fausserait en les prenant à la lettre (2). Encore plus contestable est le jugement de A. Schweitzer qui, sous prétexte de mettre au centre de la prédication de Jésus l'idée de la proximité du Règne, rejette tous les textes qui le décrivent comme une réalité actuelle (3). D'autant plus étonnant est un tel parti-pris que déjà dans l'Ancien Testament, où se rencontrent les bases de la doctrine du Règne de Dieu, sinon l'expression évangélique elle-même (4), l'affirmation « Dieu est Roi » exprime tantôt une vérité de tous les jours (*Ps.*, XXII, 29 ; CIII, 19 ; CXLV, 11 ; Dan., III, 33, Vulg., 100 ; IV, 31), tantôt l'objet de la grande attente eschatologique (Is., XXIV, 3 ; LII, 7 ; Abdias, v. 21 ; Mich., IV, 7 ; Zach., XIV, 9 ; *Ps.*, XCIII, 1 ; XCV, 3 ; XCVI, 10 ; XCVII, 1 ; XCVIII, 8 ; XCIX, 1...). En effet Jahweh est Créateur et donc *de iure* Roi du monde entier, et cependant *de*

(1) Cette étude fait partie d'un travail d'ensemble consacré au problème eschatologique dans les Evangiles. Elle a été précédée par deux articles : l'un de la *Revue biblique* (oct. 1948 et janv. 1949) : *Le discours de Jésus sur la ruine du temple d'après Marc XIII et Luc XXI, 5-36* ; l'autre des *Recherches de Science religieuse* (oct. 1948) : *La venue du Règne de Dieu et du Fils de l'homme d'après Luc XVII, 20-XVIII, 8.* De plus la présente monographie est l'introduction logique à une autre consacrée à Matth., XXIV-XXV qui doit paraître dans la *Revue biblique.*

(2) *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes,* Goettingue, 1900, p. 89 sq.

(3) *Die Geschichte der Leben-Jesu Forschung,* Tubingue, 1913, p. 390 sq.

(4) Cfr Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums,* Tubingue, 1926, p. 214-215 ; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde,* Tubingue, 1934, p. 166 ; A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament,* Paris, 1948, p. 32-34, 37-44.

facto il ne règne que sur le petit peuple choisi, et encore d'une manière très imparfaite. C'est cette double signification actuelle et eschatologique qu'il faut attribuer à la vision célèbre, où Isaïe (VI) contemple la souveraineté de Jahweh sur l'univers, texte fondamental dans la désignation de Jahweh comme Roi (5). Si sous l'ancienne Loi, qui n'est qu'une ère de préparation, le Règne de Dieu n'est pas purement eschatologique et est déjà une réalité du présent, à combien plus forte raison doit-il en être de même dans le Nouveau Testament.

Aujourd'hui fort heureusement plusieurs critiques indépendants reconnaissent volontiers que le message évangélique n'est pas uniquement tourné vers l'avenir, et qu'avec la venue du Christ sur la terre le Règne de Dieu est déjà d'une certaine manière arrivé (6) ; même Marc I, 15 cité plus haut pourrait avoir ce sens, selon certains auteurs (7). H. C. Dodd va jusqu'à dire que la présence actuelle du Règne est ce qu'il y a dans la doctrine du Maître de plus clair, et aussi de plus caractéristique, car la doctrine et les prières juives de l'époque n'offrent rien de comparable (8). Dans son livre sur les Paraboles (*Die Gleichnisse Jesu*, Zurich, 1947, p. 75 sq.), J. Jeremias montre admirablement comment en la personne même de Jésus s'ouvre pour l'humanité l'ère du salut définitif : c'est le temps des noces (Mc, II, 19), de la moisson (Mt., IX, 37-39), du vin nouveau (Mc, II, 22 ; cfr *Gen.*, XLIX, 11-12 ; Isaïe, XXV, 6...) ; c'est l'époque où un nouveau cosmos remplace comme un manteau neuf le vieux monde usé (Mc, II, 21 ; cfr *Hébr.*, I, 10-12), où la mort a perdu son aspect terrifiant et n'est plus qu'un sommeil (Mc, V, 39). Les prophéties se réalisent (Mt., XI, 5-6 ; Lc, IV, 17-21...), le Père donne à qui les demande les biens messianiques (Mt., VII, 11 ; Lc, XI, 13) : c'est cet objet précis qu'a la prière toujours exaucée ; le péché est pardonné ; les puissances mauvaises, la maladie et la mort sont déjà en

(5) Cfr O. Eissfeldt, *Jahwe als König*, dans *Zeitschr. für die alttest. Wissensch.*, 1928, p. 91 sq. ; *Suppl.* au *Dict. de la Bible*, art. *Isaïe*, col. 652.

(6) H. D. Wendland, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, Gütersloh, 1931, p. 27 sq. ; W. G. Kümmel, *Die Eschatologie der Evangelien*, Leipzig, 1936, p. 11 sq., etc.

(7) Un certain nombre de commentateurs proposent en effet de traduire ἤγγικεν par « est arrivé » (« le Règne de Dieu est là »). Cfr Lagrange, *Saint Marc*[6], 1942, p. 16 ; Joüon, dans les *Rech. Sc. Rel.*, 1927, p. 238 ; Preisker, dans le *Theol. Wört.* de Kittel, II, p. 330 ; Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Londres, 1946, p. 44 sq. ; J. Bonsirven, *Les enseignements de Jésus*, Paris, 1946, p. 43. Cependant cette interprétation vient d'être contestée par W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, Bâle, 1945, p. 9-13. Les arguments invoqués par cet exégète sont les suivants : on ne trouve aucune attestation profane de ἐγγίζειν au sens d'« arriver » ; celles qu'offrent les *Septante* sont rares et imposées par le contexte ; enfin partout ailleurs dans les Évangiles, même en Mt., XXI, 34 et XXVI, 45, le verbe ἐγγίζειν signifie « approcher ».

(8) *The Parables of the Kingdom*, p. 49 ; cfr aussi R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, 1934.

principe vaincues. Bref le plan divin touche enfin à son achèvement, car Jésus est le Sauveur eschatologique (Dodd parle d'« eschatologie réalisée »), comme le montrent assez les titres qu'il prend : il est le Médecin (cfr Osée, XIV, 5 ; Jér., III, 22...), le Pasteur (cfr Ez., XXXIV), le constructeur d'un nouvel édifice (Mc, XIV, 58 ; Mt., XVI, 18 ; cfr Isaïe, XXVIII, 16-17). Certes la consommation est encore à venir, mais, en dépit des apparences contraires, elle est d'ores et déjà assurée, ainsi que l'affirment les paraboles du grain de sénevé, du levain, de la semence qui croît toute seule, et peut-être aussi la parabole du semeur, s'il est vrai que son but premier est d'opposer à l'échec partiel du semeur le succès final du labeur accompli (cfr *die Gleichnisse*, p. 112). Les exigences si impérieuses de conversion totale et immédiate proclamées par le Christ ne s'expliquent bien que parce que la crise décisive est désormais ouverte dans l'histoire divine de l'humanité. On ne saurait exagérer la portée de cette constatation : le seul fait que Jésus fait partiellement du Règne un objet d'expérience pour son entourage montre assez jusqu'à quel point il récuse à ce sujet les fantaisies apocalyptiques.

Au fond on aurait toujours dû s'accorder sur ces données fondamentales, et la difficulté est moins de reconnaître le double caractère présent et futur du Règne que de préciser le sens exact des textes proprement eschatologiques : que veut dire Jésus, quand il prophétise la venue future du Règne ou du Fils de l'homme glorifié ? Telle est la question cruciale, question obscure et qui n'a pas encore reçu de solution d'ensemble pleinement satisfaisante. Déjà nos précédentes recherches sur Mc, XIII et Lc, XVII, 20-XVIII, 8 ont essayé de faire prévaloir à ce sujet des points de vue nouveaux. Leur faisant suite, la présente étude se propose d'éclairer quelques textes isolés des Evangiles, dont l'exégèse est particulièrement discutée : Mt., X, 23 ; XVI, 27-28 et par. ; XIX, 28 et par. ; XXIII, 37-39 et par. ; XXVI, 64 et par. ; Joan., XXI, 22-23.

*
* *

La première mention par les Synoptiques du triomphe eschatologique du Fils de l'homme se rencontre dans la série d'instructions qu'au chapitre X de Matthieu Jésus donne aux Douze en vue de leur action en terrain juif. Comme l'a montré Lagrange, tandis que la première partie du discours (v. 5-16) vise leur apostolat actuel, la seconde section (v. 17-23), qui a dû être prononcée en des circonstances différentes et qu'on retrouve partiellement dans le discours sur la ruine du temple tel que le rapportent Marc (XIII, 9-13) et Luc (XXI, 12-19), envisage une perspective plus éloignée et a trait aux persécutions dirigées contre les prédicateurs de l'Evangile après la mort du Sauveur. La synagogue et les princes païens s'acharneront alors contre les apôtres, mais ceux-ci ne devront pas se décourager :

« Lorsqu'on vous persécutera dans une ville, fuyez dans une autre. Car en vérité je vous le dis, vous n'aurez pas achevé les villes d'Israël que le Fils de l'homme sera venu » (X, 23).

Il faut d'abord fixer dans le sens de l'expression « vous n'aurez pas achevé les villes d'Israël ». Le verbe τελέω qui correspond à l'hébreu « kâlâh », a une signification assez imprécise, et on doit pour l'interpréter se référer au contexte. Beaucoup comprennent : vous n'aurez pas terminé votre œuvre missionnaire auprès des cités d'Israël, vous ne les aurez pas converties. K. Weiss (9) propose l'explication suivante : au lieu de s'exposer à un martyre qui serait inutile, les disciples doivent prendre la fuite lors de la persécution, puisque les villes d'Israël se fermeront à la prédication de l'Evangile ; le conseil de fuir serait motivé par la non-conversion du peuple élu, et K. Weiss souligne que Jésus fait ailleurs la même recommandation de ne pas poursuivre le travail apostolique jusqu'à la mort en cas d'obstination probable (Mt., VII, 16 ; X, 12 sq.). De son côté W. G. Kümmel soutient que seule la traduction : « vous n'aurez fini votre tâche » est défendable philologiquement (10). Klostermann se demande si ce n'était pas là le sens primitif (11). En réalité il n'y a pas lieu de distinguer entre sens primitif et sens actuel du logion, et c'est en vain que Kümmel essaie de montrer que X, 23^a (lorsqu'ils vous persécuteront dans une ville, fuyez dans une autre) n'est pas l'introduction authentique à X, 23^b. Si l'on tient compte du lien étroit qui existe entre ces deux demi-versets, le second semble devoir se comprendre ainsi : vous n'aurez pas épuisé les villes d'Israël comme lieux de refuge, vous ne les aurez pas toutes parcourues dans votre fuite. Cette dernière interprétation s'imposerait presque, si on pouvait regarder comme certaine la leçon plus longue d'Origène et de Tatien, que le P. Lagrange n'hésite pas à adopter ; deux fois serait donné l'avis de fuir : « lorsqu'ils vous persécuteront dans une ville, fuyez dans une autre, et s'ils vous chassent de celle-là, fuyez dans une autre ».

Que signifie dans ce passage la venue du Fils de l'homme ? La plupart des auteurs non catholiques, et même quelques auteurs catholiques croient qu'il s'agit ici du jugement dernier. D'après A. Schweitzer (12), Jésus voudrait dire qu'il ne s'attend plus à revoir les apôtres en ce monde, car la consommation finale doit avoir lieu avant leur retour. Cette opinion extrême vient d'être reprise par M. Werner (13). Selon l'ensemble des critiques indépendants, le Maître n'exclut pas

(9) *Exegetisches zur Irrtumslösigkeit und Eschatologie Jesu Christi,* Munster-en-W., 1916, p. 189 sq.
(10) *Verheissung und Erfüllung,* p. 35.
(11) *Das Matthäusevangelium,* Tubingue, 1938, p. 89.
(12) *Geschichte der Leben-Jesu Forschung,* p. 405 sq.
(13) *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlicht dargestelt,* 1941, p. 71 sq. ; du même auteur : *Schweizerische Theol. Umschau,* 12, 1942, p. 49 sq.

la possibilité du retour de ses disciples auprès de lui avant la fin du monde, mais il affirme que celle-ci précédera l'achèvement de leur mission en terre d'Israël (14). W. Michaelis fait dire à Jésus que les apôtres ne doivent pas s'entêter à vouloir convertir les juifs hostiles, car leur conversion ne s'achèvera qu'au dernier jour (15). Mgr Batiffol (16) pense pareillement que le Christ prédit ici la persistance du peuple élu dans son endurcissement jusqu'à l'heure du jugement général. Knabenbauer est du même avis (17), et il propose de voir dans les villes d'Israël toutes les cités qui comptent des juifs comme habitants (Rome, Alexandrie...), même si elles se trouvent en dehors de la Palestine. G. D. Kilpatrick (*The Origins of the Gospel according to St Matthew*, Oxford, 1946, p. 119) vient de reprendre, dans un tout autre esprit, une explication du même genre ; il ajoute que Mt., X, 23 doit être lu à la lumière de passages tels que *Act.*, VIII, 1-4 ; IX, 1 sq. ; XI, 19-21, et aussi à la lumière de la coutume qu'avait saint Paul dans ses voyages de visiter d'abord les synagogues juives.

Il serait trop long de réfuter une à une ces opinions, et d'autres encore qu'on pourrait énumérer. Leur tort commun est de supposer acquise l'identification de la venue du Fils de l'homme avec la Parousie finale, identification qu'il faudrait démontrer. Dans l'Ecriture, la « venue » de Dieu signifie toute intervention spéciale de sa part, qui certes peut être accompagnée d'une théophanie et de miracles, comme au Sinaï, à la Pentecôte, mais qui peut aussi être invisible et s'incarner dans des événements historiques ordinaires, comme quand il est dit chez les prophètes que Dieu vient juger une nation, parce qu'elle éprouve des calamités qu'on interprète comme un châtiment du ciel. Or il est remarquable que le Nouveau Testament parle de la venue du Fils de l'homme, de son « jour », exactement comme l'Ancien Testament parle de la venue et du jour de Jahweh (18). Disons tout de suite que nous regardons comme invraisemblable l'hypothèse formulée par O. Cullmann (19) selon laquelle la venue du Fils de l'homme de Mt., X, 23 coïnciderait avec sa passion et sa résurrection, commencement du Règne de Dieu. Jésus mettant son retour en liaison étroite avec l'endurcissement de ses compatriotes, il est tout indiqué de faire appel à Luc, XVII, 22-37, qui parle lui aussi d'une manifestation du Christ comme conséquence de l'obstination des juifs et du rejet du Messie par « cette génération » (v. 24-25) ; cette venue du Fils de l'homme, mentionnée par le troisième évangile, n'est autre que la ruine de Jérusalem considérée comme souvent ailleurs (Lc, XIII,

(14) Cfr par ex. W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, p. 37.
(15) *Der Herr verzieht nicht die Verheissung*, 1942, p. 63 ; *Irreführung der Gemeinden ?*, 1942, p. 18 sq., 29 sq.
(16) *L'enseignement de Jésus*, Paris, 1905, p. 289-290.
(17) *Evangelium secundum Matthaeum*, Paris, 1892, in h.l.
(18) *Exegetisches zur Irrtumslösigkeit*, p. 148-158.
(19) *Die Hoffnung der Kirche auf die Wiederkunft Christi*, 1942, p. 37, 40.

34-35 ; XIX, 41-44 ; XXIII, 28-31, et avant tout Mc, XIII et par.) sous l'aspect d'un jugement divin et comparée pour cette raison au déluge et à la destruction de Sodome (v. 28-30) ([20]).

Si telle est la portée de Luc, XVII, 22-37, tel doit être pareillement le sens de Mt., X, 23 : plutôt que de s'exposer témérairement à la mort, les apôtres et en général tous les disciples du Christ doivent se réfugier d'une ville dans l'autre pour échapper à l'hostilité des Juifs ; ils n'auront pas parcouru dans leur fuite toutes les cités d'Israël que déjà le Fils de l'homme sera de retour pour punir celles-ci de leur incrédulité. On pense tout naturellement à la vengeance prompte (ἐν τάχει) promise par Jésus à ses disciples dans la parabole du juge et de la veuve (Lc, XVIII, 1-8), ou encore à cette « rédemption » que (selon Lc, XXI, 28) doit être pour les disciples le châtiment de Jérusalem ([21]). On notera que cette intervention du Christ Juge est liée à sa manifestation comme incarnation du Règne de Dieu. Ainsi que le note Dodd (*The Parables*, p. 78), le Règne de Dieu, qui signifie en premier lieu l'affirmation active de sa souveraineté parmi les hommes, s'accompagne nécessairement de la destruction du péché ; la venue du Règne, en soi le bienfait par excellence, est en même temps un jugement. Et si Jésus apporte le Règne de Dieu en sa personne même, il est inévitable que le rejet de son message par le monde juif soit suivi d'un jugement de condamnation.

Il ne sera pas inutile de mentionner une interprétation assez différente, qui ne manque pas d'une certaine vraisemblance. Très justement le P. Lemonnyer ([22]) note que dans Daniel, VII, l'apparition d'un « fils d'homme » sur les nuées du ciel signifie avant tout l'instauration sur le monde entier du règne messianique, qui succède aux empires païens symbolisés par les bêtes. Il se pourrait que Jésus, en Mt., X, 23, fasse allusion à ce texte : dès lors son retour ne serait pas à proprement parler le jugement de condamnation du peuple

---

(20) Cfr *Rech. Sc. Rel.*, oct. 1948 : *La venue du Règne de Dieu et du Fils de l'homme d'après Luc XVII, 20 - XVIII, 8.*

(21) Très originale est l'explication de Mt., X, 23, proposée par F. Busch : *Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie ; Markus 13 neu untersucht*, Gütersloh, 1938, p. 134-135. Cet auteur rapproche Mt., X, 23 de Mc, XIII, 30. Le sens de ce dernier passage serait, selon lui, le suivant : l'établissement du Règne de Dieu (distinct de la Parousie glorieuse) prendra place avant que ne passe la génération pécheresse, contemporaine de Jésus ; cela veut dire que, loin de présupposer la restauration messianique du peuple élu, comme on pouvait le penser d'après l'A.T., cet établissement aura lieu au cours de l'existence même de la race juive incrédule. Pareillement Mt., X, 23 signifierait : la venue du Fils de l'homme n'est pas liée au « rassemblement » messianique des Juifs, mais elle se fait sans ce rassemblement, et même au sein des épreuves et des tribulations, et dans la lutte contre le peuple choisi obstiné. Cette opinion se rattache à une interprétation nouvelle de Mc, XIII ; celle-ci serait parfaitement compatible avec le dogme catholique, mais, critiquement parlant, elle ne paraît pas acceptable. Cfr les critiques formulées contre cette thèse par W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, p. 56-57.

(22) *Dict. Apol. Foi Cathol.*, art. *Fin du monde*, col. 1924.

élu, mais l'extension du Règne de Dieu aux Gentils, qui dans les paraboles est souvent donnée comme contrecoup du châtiment de l'incrédulité juive (vignerons homicides, invités au festin...) ; dans ce cas, il serait préférable de donner à τελέω le sens de « terminer la tâche apostolique » ; Jésus voudrait dire : consolez-vous, vous n'aurez pas achevé de convertir les villes d'Israël que déjà le Fils de l'homme sera de retour pour instaurer son règne sur l'univers. Cependant, à cause de l'analogie avec Lc, XVII, l'autre exégèse nous paraît plus probable.

On a objecté, il est vrai, qu'au moins deux apôtres (les deux Jacques) ont été martyrisés en Terre sainte, et que Pierre n'a échappé à pareil destin qu'en quittant la Palestine (23). De son côté, Zahn (24) soutient que cette promesse de ne pas manquer de lieu de refuge fut formellement contredite pendant la guerre juive, en l'an 66, quand les apôtres furent chassés de Judée et les chrétiens obligés de se retirer en terre païenne à Pella, à l'est du Jourdain (Eusèbe, *Hist. Eccl.*, III, 5, 3 ; Epiph., *Haer.*, XXIX, 7 ; XXX, 2) ; il en conclut que l'évangile de Matthieu a dû être composé avant cette date (25). En réalité ces objections n'ont aucune portée : d'une part en effet Jésus lui-même vient d'annoncer qu'il y aura des martyrs parmi ses disciples (X, 21-22) ; d'autre part, comme l'observe Mc Neile (26), le départ de la communauté chrétienne pour Pella ne fut pas dû à la persécution religieuse ; commandé, selon Eusèbe, par une révélation, qui elle-même n'était sans doute qu'une « détermination plus précise » (Lagrange) d'autres paroles du Sauveur (Mc, XIII, 14 sq. et par.), il fut motivé par l'approche des armées ennemies.

*
* *

A la suite de la confession de Césarée de Philippe et immédiatement avant la scène de la Transfiguration, on trouve chez les trois Synoptiques un passage eschatologique très important, qui dans Marc est ainsi conçu : « *Car celui qui aura rougi de moi et de mes paroles au sein de cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme lui aussi en rougira, quand il viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges. Et il leur disait : En vérité, je vous le dis, il y en a ici parmi les personnes présentes qui ne connaîtront pas la mort avant d'avoir vu le Règne de Dieu venu avec puissance* » (VIII, 38 et IX, 1 ; cfr Mt., XVI, 27-28 ; Lc, IX, 26-27). Il nous faut d'abord expliquer chacun de ces versets pris séparément, et ensuite leurs rapports mutuels, littéraires et théologiques.

(23) K. Weiss, *Exegetisches zur Irrtumslösigkeit*, p. 187 sq.
(24) *Das Evangelium des Matthäus*, Leipzig, 1905, p. 404.
(25) *Ibidem*.
(26) *The Gospel according to St Matthew*, Londres, 1915, p. 142.

Le premier verset sur la venue du Fils de l'homme dans la gloire de son Père est la conclusion d'une instruction où le sort du chrétien est étroitement associé à celui de Jésus : Jésus souffrira et sera mis à mort : pour être son disciple, on doit être disposé à pâtir, et, s'il le faut, à sacrifier sa vie ; la mort du Christ doit être suivie de sa résurrection : de même « celui qui perdra sa vie à cause du Christ et de l'évangile la sauvera » ; par contre quiconque aura rougi du Christ et de ses paroles, à cause évidemment de la vie humble et toute de renoncement où ils nous engagent, n'aura aucune part au triomphe eschatologique de Jésus : le Maître alors « rougira » de lui, c'est-à-dire qu'il refusera de le reconnaître pour son disciple. Le texte parallèle de Luc (IX, 26) est à peu près semblable à celui de Marc ; celui de Matthieu (XVI, 27) est assez différent et n'exprime que l'idée générale de jugement « selon les œuvres », mais Mt., X, 33 offre l'équivalent de Mc, VIII, 38.

S'appuyant sur une prétendue opposition que l'on observerait dans Mc, VIII, 38 et Lc, IX, 26 entre la personne de Jésus et celle du Fils de l'homme : « Celui qui aura rougi de moi, le Fils de l'homme rougira de lui », J. Weiss soutient ([27]) que Jésus ne s'est jamais formellement identifié avec le « fils d'homme » messianique de Daniel, qui doit apparaître en triomphateur sur les nuées du ciel ; l'identification aurait été opérée par la tradition postérieure, qui seule explique la forme de Mt., X, 33 (« moi aussi je le renierai ») et tous les textes du même genre ; en réalité le titre glorieux de Fils de l'homme aurait été pour Jésus pur objet d'espérance eschatologique. D'autres critiques, en particulier R. Bultmann ([28]), rééditent la même affirmation. On ne peut la soutenir, si on accorde quelque valeur historique au témoignage des évangélistes, car il est clair qu'ils n'ont eu aucune idée de cette distinction : Mc, VIII, 38, par exemple, ne se comprend bien, d'après le contexte, que si Jésus est déjà le Fils de l'homme ; le sens n'est pas, comme le prétend J. Weiss, que quiconque aura rejeté Jésus sera condamné par un personnage plus grand que Jésus ; le Maître déclare bien plutôt que, si on ne veut pas de lui présentement, lui non plus ne voudra pas de nous au jour du jugement. On peut d'ailleurs supposer avec Dodd (*The Parables*, p. 90) que l'expression « le Fils de l'homme » étant la plus caractéristique de toutes celles usitées par le Christ pour se désigner, la tendance de la tradition a été de l'introduire même dans des passages où originairement elle était absente. Dans ce cas le texte de Mt., X, 33 : « Moi aussi je le renierai » pourrait être plus primitif que ceux de Mc et de Lc : « Le Fils de l'homme lui aussi rougira... ». C'est là, on le voit, tout l'opposé de la position de Weiss et de Bultmann.

(27) *Die Predigt Jesu...*, p. 166 sq.
(28) *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Goettingue, 1931, p. 117.

De quel jugement est-il ici question ? Il est très clair que c'est celui de la fin des temps, tel qu'il est décrit longuement dans Mt., XXV, 31-46 : ici et là le Fils de l'homme revient dans la gloire et escorté par les anges ; ici et là (cfr surtout le texte de Mt., XVI, 27), il « rend à chacun selon ses œuvres ». On notera encore que la gloire qui enveloppe le Fils de l'homme est celle de son Père ; nous verrons plus loin l'importance de ce détail.

Le second texte, consacré à la venue du Règne de Dieu, se présente dans chacun des Synoptiques avec des variantes qu'il faut relever. Marc et Luc sont très ressemblants, mais, tandis que ce dernier parle seulement de « voir le Règne de Dieu » (IX, 27), le second évangile emploie la formule « avant qu'ils n'aient vu le Règne de Dieu venu en puissance » (IX, 1). Cette expression ἐν δυνάμει veut marquer un stade glorieux du Règne, non encore atteint au moment où Jésus parle. D'après saint Paul, le Christ n'apparaît revêtu de puissance (ἐν δυνάμει) qu'au jour de sa résurrection (*Rom.*, I, 4) ; auparavant il vivait dans la condition humiliée (μορφὴν δούλου λαβών) qu'il avait librement assumée pour réparer l'orgueil humain, source de tout péché (*Phil.*, II, 7 sq.) ([29]). Pour qui se souvient que Jésus est comme l'incarnation vivante du Règne dont les destinées sont par conséquent liées aux siennes, ce rapprochement de Mc, IX, 1 et de *Rom.*, I, 4 apparaît très significatif ([30]) ; sans préjuger de la portée précise du texte que nous avons à étudier, nous pouvons déjà conclure que le Règne de Dieu « vient en puissance » à partir du matin de Pâques. Certes, comme nous l'avons déjà dit, tout le ministère public de Jésus proclame avec une force incomparable que l'ère de grâce est inaugurée et que le Règne de Dieu est déjà là, mais de même que la glorification du Christ doit être le sommet de sa propre vie, elle doit être pareillement

(29) Comme le note E. Stauffer (*Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart et Berlin, 1941, p. 47-48), il est probable que le texte célèbre de *Phil.*, II, 7 sq. fait allusion à la tentation d'orgueil diabolique (*Gen.*, III, 5 : « Vous serez comme Dieu »), à laquelle Adam a succombé, entraînant l'humanité dans sa chute ; le Christ, nouvel Adam, accomplit un mouvement exactement inverse ; il renonce pendant sa vie terrestre aux honneurs divins, auxquels lui donnait droit sa condition divine, moyennant quoi il réhabilite en sa personne l'humanité entière ; *ce qui fait qu'il est vraiment le Règne de Dieu incarné*. Cette remarque nous paraît un nouvel argument en faveur de l'interprétation de *Phil.*, II, 7 sq. et textes parallèles, proposée dans *Vivre et Penser*, 1942, 2e série, p. 58-79. Dans son commentaire de *II Cor.*, VIII, 8 (*La Sainte Bible* de Pirot, t. XI, 2e partie, p. 359), le P. Spicq se rallie à cette exégèse. Le P. Bouyer parle avec raison du dualisme non pas métaphysique, mais historique de saint Paul, et il estime lui aussi que *Phil.*, II, 7 sq. vise à mots couverts l'orgueil satanique (*Dieu Vivant*, n° 6, *Le problème du mal dans le christianisme primitif*, p. 27, 33 sq.). Cfr aussi L. Cerfaux, *L'hymne au Christ Serviteur de Dieu*, dans *Miscellanea... A. De Meyer*, Louvain, 1946, t. I, p. 117-130 ; *Rev. Bibl.*, 1948, p. 209 sq. (E. Peterson).

(30) « Il se peut que cette expression (ἐν δυνάμει), qui ne se trouve ni dans Mc ni dans Lc, soit de frappe paulinienne » (Lagrange). Ainsi se trouve posée la question du paulinisme de Marc, longuement étudiée par Lagrange, *Evangile selon saint Marc*[6], p. CLIV-CLXIV.

le sommet de l'histoire du Règne : il y a un lien étroit entre les prédictions que fait Jésus de la venue du Règne et celles qu'il fait de sa propre résurrection. Il n'est pas difficile de montrer que, pour le sens, Luc rejoint Marc et veut lui aussi parler d'une vision du Règne glorieux ; autrement, en effet, il ne réserverait pas cette vision à l'avenir, car il affirme ailleurs la présence actuelle du Règne sur la terre en Jésus vainqueur du démon (XI, 20).

La rédaction de Matthieu est assez différente : ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ. On peut comprendre ἐν τῇ βασιλεία αὐτοῦ de deux façons : on peut penser avec Lagrange que ἐν est mis pour εἰς : « avant d'avoir vu le Fils de l'homme venant dans son Royaume » ; on peut aussi, à la suite de Joüon, prendre ἐν au sens sémitique de « avec » : « avant d'avoir vu le Fils de l'homme venant avec son Règne » ([31]). On ne saurait décider avec certitude si la formule du premier évangile est plus primitive, comme le pense Zahn et comme nous le croirions volontiers ([32]), ou au contraire plus récente comme l'estime Plummer. Ce que par contre on doit tenir pour certain, c'est qu'elle a la même portée que celles de Marc et de Luc ; pas plus que celles-ci, elle ne parle directement d'un jugement, mais seulement de la venue du Fils de l'homme dans son Royaume, ou plus probablement avec son Règne. Ici il est important de noter avec Lagrange ([33]) que, dans la parabole de l'ivraie (XIII, 41-43), Matthieu discerne une double forme du Royaume : le Royaume de Dieu existant sur la terre avec mélange de bons et de méchants, appelé Royaume du Fils de l'homme ; le Royaume de Dieu de l'au-delà, purifié de tout élément impur, et qui est appelé Royaume du Père ([34]). Cette distinction, que l'on rencontre également chez saint Paul *(I Cor.*, XV, 24 sq. ; *Col.*, I, 13 sq.), J. Weiss n'a pas manqué de la souligner, mais il soutient qu'elle n'est pas une conception authentique du Sauveur : elle aurait été introduite après coup dans la communauté par suite d'une atténuation progressive du point de vue purement eschatologique, atténuation dont

---

(31) Traduction de Wellhausen : *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 1905, p. 32 ; de Mc Neile, *St Matthew*, p. 248 ; de *Klostermann*, *Das Matthäusevangelium*, p. 141 ; de E. Osty, *Les Evangiles Synoptiques*, Paris, 1947, p. 51.

(32) D'une manière générale, « les propos de Jésus ont mieux conservé dans Matthieu leur forme originelle et leur accent local » (M. Osty). Cfr à ce sujet les idées de L. Cerfaux sur le premier évangile, dans *Ephemerides theol. Lovanienses*, t. XII, 1935, p. 5-27, ou encore dans *La voix vivante de l'Evangile au début de l'Eglise*, Paris, 1946, p. 44-45.

(33) *Saint Matthieu*[6], p. 275-276.

(34) Il est bien entendu qu'il ne s'agit que d'une distinction toute relative, qui ne s'oppose pas à l'éternité de la royauté du Christ, contrairement à ce qu'on pourrait déduire de l'ouvrage de O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche*, Zurich, 1941. Cfr à ce sujet *Nouv. Rev. Théol.*, 1947, p. 1108.

l'évangile de saint Jean serait la preuve la plus décisive (35). Il est aisé de construire une thèse, quand on a commencé par éliminer les textes qui pourraient être invoqués en sens contraire.

Quel événement précis le Christ a-t-il en vue, quand il annonce que quelques-uns ne mourront pas avant d'avoir contemplé la venue du Règne de Dieu ou du Fils de l'homme « avec son Règne » ? Beaucoup d'auteurs ont songé au jugement général de l'humanité ; on a même prétendu que « d'aucuns ne goûteront jamais la mort qu'ils n'aient vu... » signifierait qu'ils ne doivent pas passer par la mort (36). Ce n'est pas seulement parce que ce sentiment charge Jésus d'une erreur qu'on ne peut l'admettre ; c'est aussi parce qu'il ne tient pas compte de la teneur du texte : la venue du Règne de Dieu ou du Fils de l'homme investi de la royauté peut bien être la conséquence d'un jugement ; en soi elle n'est pas un jugement, pas plus que l'apparition du « fils d'homme » sur les nuées de Dan., VII, 13 ; elle ne s'identifie donc pas avec la Parousie finale dont parle le verset précédent. Ajoutons qu'à la fin du monde Jésus doit venir « avec la gloire de son Père » pour en faire part à ses élus et les introduire dans le Royaume du Père (cfr Mt., XXV, 34 : « Venez, les bénis de mon Père, prenez possession du Royaume... ») ; en d'autres termes, tandis que la Parousie de Mc, VIII, 38 et par. est le prélude de l'instauration du Royaume céleste du Père, la prédiction de Mc, IX, 1 a en vue l'établissement du règne de Jésus sur la terre. Précisément Lagrange (37) note que souvent chez saint Paul l'expression « ἐν δυνάμει » exprime l'action divine toute-puissante qui se déploie dans la diffusion de l'Evangile : *Rom.*, I, 16 ; XV, 13, 19 ; *I Cor.*, IV, 20 (cfr I, 18, 24) ; *II Cor.*, VI, 7 ; *Col.*, I, 19 ; *I Thess.*, I, 5 ; *II Thess.*, 11) (38).

Selon un certain nombre d'auteurs anciens (le gnostique Théodote, saint Jean Chrysostome, Theophylacte...), et quelques commentateurs modernes, dont le cardinal Billot, qui attribue à cette opinion

---

(35) *Die Predigt Jesu*, p. 41 sq. Le scepticisme de Weiss est partagé par de nombreux critiques. Cfr par ex. E. W. Winstanley, *Jesus and the Future*, Edimbourg, 1913, p. 54.

(36) Cfr par ex. W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, p. 14. Selon son habitude, Bultmann découvre ici, non une parole authentique de Jésus, mais une conception de la communauté, qui par là a voulu se consoler du retard de la Parousie : *Die Geschichte*, p. 128.

(37) *Evangile selon saint Marc* [6], p. 226-227.

(38) Mentionnons en passant l'interprétation singulière de Dodd, *The Parables of the Kingdom*, p. 42, 53 sq. Il traduit ainsi : « ...until they have seen that the Kingdom of God have come with power ». Jésus ne songerait qu'à une reconnaissance à venir du Règne de Dieu d'ores et déjà établi au moment où il parle. Le ἐν δυνάμει et le texte parallèle de Mt. montrent clairement au contraire qu'ici la venue du Règne est encore à attendre. L'éminent professeur de Cambridge a été conduit à cette traduction fautive par ses vues trop systématiques sur « l'eschatologie réalisée ».

une « pleine évidence » ([39]), Jésus en Marc, IX, 1 ne songerait qu'à la scène de la Transfiguration, qui doit avoir lieu six jours après (IX, 2). Knabenbauer dit très justement en sens contraire : « iam si Christus hoc brevissimum spatium designare voluisset, nunquam dixisset : sunt quidam qui non gustabunt mortem ». Autrement dit, la Transfiguration est un événement trop rapproché. D'ailleurs, comme le remarque K. Weiss ([40]), elle ne fut qu'une glorification passagère du Christ, tandis que Mc, IX, 1 et paral. vise un état glorieux permanent du Règne ou du Fils de l'homme. Il faut seulement se souvenir que la Transfiguration, manifestation transitoire de la μορφή divine de Jésus, habituellement cachée par sa condition humaine humiliée (*Phil.*, II, 6), est certainement un présage de sa glorification future ; on peut même ajouter que la nuée qui enveloppe le Sauveur, rappel de la nuée du tabernacle ou du temple (*Ex.*, XL, 35 ; *1 Reg.*, VIII, 10 sq.), annonce que c'est désormais dans le Christ, et non dans la nuée du Saint des Saints, que se réalisera la présence mystérieuse de Dieu parmi les hommes ([41]). En ce sens donc, mais en ce sens seulement, la Transfiguration est en liaison étroite avec les prédictions eschatologiques qui, dans les trois Synoptiques, la précèdent immédiatement : elle symbolise l'économie définitive qui a pour centre le Christ, « achèvement » de la Loi et des prophètes (Moïse et Élie).

Le triomphe mentionné par Mc, IX, 1 pourrait être la Résurrection comme l'a cru Cajetan, ou la Pentecôte comme le pense Godet. Cependant, même ainsi, on ne rend pas pleinement compte de la lettre même des paroles de Jésus, selon laquelle la plupart de ses contemporains seront déjà morts quand se produira l'événement qu'il annonce. De plus, s'il convient d'éclairer les textes évangéliques les uns par les autres, on songera plutôt à l'extension du Règne de Dieu aux Gentils, que Jésus présente comme la contrepartie certaine du jugement de condamnation du peuple juif. Tel est en effet le sens profond du discours eschatologique sur la ruine du temple, et en particulier de la parabole du figuier qui se termine ainsi : « De même, vous aussi, lorsque vous verrez ces choses arriver (la destruction du sanctuaire), sachez que le Règne de Dieu est proche » (Lc, XXI, 31 et par.). Jésus ajoute aussitôt après : « En vérité, je vous le dis, cette génération ne passera pas que tout ne soit arrivé » (XXI, 32).

---

(39) *La Parousie*, Paris, 1920, p. 187.
(40) *Exegetisches zur Irrtumslösigkeit*, p. 164.
(41) Cfr Mc Neile, *St Matthew*, p. 251 ; Lagrange, *L'Evangile de Jésus-Christ*, Paris, 1930, p. 259. On peut encore consulter sur la Transfiguration les ouvrages suivants : Vosté, *De Baptismo, Tentatione et Transfiguratione Christi*, Rome, 1934 ; Blinzler, *Die N.T. Berichte über die Verklärung Christi*, Münster, 1937 ; Dambrowski, *La Transfiguration de Jésus*, Rome, 1939.

La ressemblance de ces dernières paroles avec Mc, IX, 1 et par. est évidente, et on n'a pas le droit d'en faire abstraction (42).

Il est clair qu'en l'occurrence il faut comprendre « voir » au sens métaphorique de « reconnaître, expérimenter », si fréquent dans la Bible, comme quand il est dit (Lc, XIII, 28) que les « artisans d'iniquité » verront Abraham, Isaac et Jacob et tous les prophètes dans le Royaume de Dieu : il va de soi que ce ne sera pas de leurs propres yeux, puisqu'ils seront en dehors de la salle du festin. Cette signification métaphorique s'explique par le fait que, selon les auteurs sacrés, les événements de l'histoire, et surtout certains événements privilégiés (dans Is., XL-LV par ex. la chute de l'empire babylonien ; ici la destruction de la cité sainte) sont traités comme une sorte de « révélation » divine. Il convient de rappeler ici la formule constante d'Ezéchiel : « Vous saurez que je suis Jahweh » (VI, 7, 13, 14 ; VII, 4, 9, 27...) (43). D'une manière générale, l'établissement du Règne sur la terre signifie l'irruption du divin dans le temps, de l'absolu dans le relatif ; selon une belle formule de Dodd (*The Parables*, p. 197), l'histoire devient ainsi le véhicule de l'éternel. Mais il est clair qu'un tel spectacle n'est pas perceptible des yeux du corps ; le but de nombre de paraboles du Christ est précisément de nous faire prendre conscience de la présence mystérieuse de ce monde invisible.

Quelle relation y a-t-il entre Mc, XIII, 38 et IX, 1 ? La plupart des exégètes modernes, même ceux qui interprètent ces deux sentences de la Parousie, sont portés à croire que primitivement elles étaient indépendantes, et que leur rapprochement est le fait des évangélistes. Au sujet du καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς de Mc, IX, 1, Loisy écrit : « La reprise de Marc laisse deviner que ce qui précède ne se rattachait pas originairement à ce qui suit » (44). Matthieu et Luc ont supprimé cette pause du premier évangile, mais même chez eux la distinction subsiste en ce qui regarde le fond des choses. Répétons que la venue

---

(42) On se demande comment certains auteurs ont cru pouvoir discerner en Mc, IX, 1 l'intention de corriger et d'atténuer Mc, XIII, 30 touchant la date prochaine de la Parousie suprême : F. Hauck, *Das Evangelium des Markus*, 1931, p.106 ; M. Goguel, dans la *Rev. Hist. Rel.*, 105, 1932, p. 396. Cette opinion n'a rien qui la justifie. On doit penser bien plutôt avec A. T. Cadoux que Mc, IX, 1 et XIII, 30 se correspondent parfaitement, et que dans ces deux passages Jésus veut parler seulement « d'une étape importante dans le progrès du Règne de Dieu », et non de la consommation finale (*The Theology of Jesus*, 1940, p. 30).

(43) D'après Isaïe, XL-LV, Dieu parle aux hommes à la fois par l'entremise du monde créé et par l'entremise de l'histoire ; cfr *Supplément* au *Dict. de la Bible*, art. *Isaïe*, col. 704-705. Le prologue de saint Jean met pareillement le Verbe de Dieu en relation à la fois avec l'univers matériel et avec l'histoire humaine. Sur le langage que nous tient le monde créé, on peut lire Job, XXXVIII sq. ; *Eccli.*, XLII, 15 à XLIII, 33 ; *Sap.*, XIII ; *Rom.*, I, 18 sq. Sur le langage que nous tient l'histoire, on peut lire *Eccli.*, XLIII, 34 - L, 28 ; *Sap.*, XVI-XIX ; *I Cor.*, 1, 21 ; Joan., VIII, 28...

(44) *Les Evangiles Synoptiques*, II, Ceffonds, 1907-1908, p. 27.

du Fils de l'homme « avec son Règne » de Mt., XVI, 28 n'a rien d'un jugement, pas plus que la venue du Règne de Marc et de Luc ; elle diffère donc essentiellement de la venue du Fils de l'homme « avec la gloire de son Père » de Mt., XVI, 27. On dirait même que les deux expressions ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς et ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλεία αὐτοῦ sont intentionnellement opposées l'une à l'autre.

Il faut s'empresser d'ailleurs d'ajouter qu'entre ces deux venues il existe un rapport étroit et profond, ce qui laisserait aisément supposer que le Christ les a annoncées en même temps : l'une en effet est le prélude obligé de l'autre ; c'est en entrant dans le Royaume terrestre du Fils qu'on va au Royaume céleste du Père ; mieux encore : dans la venue de Jésus « avec son Règne » se trouvent virtuellement inclus tous les développements ultérieurs, y compris le dernier avènement du Sauveur. On ne répétera jamais assez en effet, à l'encontre des eschatologistes, que le Règne de Dieu est déjà présent dans le Christ (45) et en particulier dans le Christ glorifié. Les prophéties d'Isaïe sur l'Emmanuel faisaient voir dans la venue du Messie comme un recommencement du monde, le retour sur la terre de l'innocence et de la félicité paradisiaques ; quant aux poèmes du Serviteur, ils annonçaient que la mort expiatoire de ce personnage mystérieux signifierait la destruction définitive de l'empire du mal. Le message de Jésus répond à cette attente : il nous plonge dans une atmosphère de fin du monde ou de recommencement du monde, et c'est pourquoi la lutte entre l'humanité et le diable, affirmée dès les premières pages de la Genèse, tient une telle place dans l'Evangile (correspondance entre l'*Urzeit* et l'*Endzeit*). D'après la lettre même de l'Evangile, la grande rénovation eschatologique prédite et préparée par l'Ancien Testament est liée au triomphe sur le péché et sur la

(45) Cullmann insiste avec raison sur ce fait que Dieu marque sa souveraineté sur le temps par la prédestination, et que dans l'œuvre du Christ sur la terre on remarque comme une sorte d'anticipation de la fin des temps. Jésus contemple à l'avance la chute de Satan, la destruction de son royaume (Lc, X, 18 ; XI, 20 ; Mt., XII, 28). Les résurrections que Jésus opère ne dispenseront pas le fils de la veuve de Naïm ou Lazare de mourir à nouveau ; pourtant elles font présager la résurrection des morts. La question posée au Sauveur par les démoniaques gadaréniens : « Es-tu venu ici pour nous tourmenter *avant le temps* » (Mt., VIII, 29 : πρὸ καιροῦ ; καιρός est le temps fixé dans le plan divin) marque nettement que Jésus anticipe sur l'avenir : *Christus und die Zeit*, Zurich, 1946, p. 61-62. Il est donc bien vrai qu'aux yeux de Jésus l'établissement du Royaume de Dieu sur la terre est comme une anticipation de l'établissement définitif du Royaume à la fin des temps. De même le jugement historique de Jérusalem est une anticipation du jugement général. Dans la finale de Marc du manuscrit Freer, où l'on peut reconnaître « l'écho affaibli des paroles authentiques du Maître » (Lagrange), le Sauveur déclare aux apôtres : « Le terme des années du pouvoir de Satan est arrivé, et cependant d'autres choses terribles sont proches ». Ce texte est intéressant, car il affirme à la fois que le triomphe définitif du bien sur le mal est un fait accompli et que cependant l'histoire humaine va continuer de se dérouler.

mort de Celui qui, Fils de l'homme, doit être comme un nouveau premier homme et la source d'une humanité régénérée. En Jésus l'essentiel du salut est déjà là, et la Parousie suprême ne doit être que le couronnement de cette œuvre.

En somme, entre Mt., XVI, 28 et XVI, 27, on discerne le même rapport et la même différence qu'entre la venue du Fils de l'homme sur les nuées de Mt., XXIV, 30, contrepartie de la ruine du temple (46), et la venue du Fils de l'homme de Mt., XXV, 31-46, qui a pour objet le jugement de toutes les nations et l'introduction des justes dans le Royaume du Père.

*
* *

C'est encore, semble-t-il, le Règne du Christ sur la terre, annoncé par Mc, IX, 1 et par., qui fait l'objet de la réponse de Jésus à Pierre en Mt., XIX, 28 : « *Lors de la palingénésie, lorsque le Fils de l'homme sera assis sur son trône de gloire, vous qui m'avez suivi serez assis, vous aussi, sur douze trônes pour juger (ou gouverner) les douze tribus d'Israël* ». Beaucoup ont pensé que l'objet précis de la promesse faite ici aux Douze n'est autre que la participation au jugement général de l'humanité à la fin des temps. Cette interprétation ne paraît guère plausible. Comme dans le livre des Juges, « juger » peut avoir ici le sens de gouverner. Et le texte parallèle de Luc (XXII, 29-30) suggère que κρίνοντες exprime ici l'exercice d'un pouvoir stable, comme ἐσθίητε et πίνητε du troisième évangile signifient la jouissance d'un état de félicité permanente : « Et moi je dispose en votre faveur du Royaume, comme mon Père en a disposé pour moi (selon d'autres : et moi je vous donne une autorité royale, comme mon Père me l'a donnée), afin que vous mangiez et buviez à ma table dans mon Royaume, et vous siégerez sur des trônes pour juger les douze tribus d'Israël ».

Certes le mot « palingénésie », qui veut dire « nouvelle naissance » (47), pourrait s'appliquer à la fin du monde. Mais, comme

---

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

(47) Le mot παλιγγενεσία est familier aux Pythagoriciens et aux Stoïciens : Zeller, *Philos. der Griech.*, I⁵, p. 442 ; III, 1⁴, p. 158. Par contre il n'a pas de correspondant exact en araméen : Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1930, p. 145. Ce n'est pas là d'ailleurs une raison pour nier l'authenticité du passage, alors que l'idée de monde nouveau ou de transformation de l'univers, liée à celle de la régénération de l'homme, est si fréquemment exprimée dans la littérature biblique : Osée, II, 20-25 ; XIV, 2-9 ; Is., XI, 6-9 ; XXX, 23-26 ; XXXV ; XLI, 18 sq. ; LXV, 17 ; LXVI, 22 ; *Rom.*, VIII, 19-22 ; *Gal.*, VI, 15 ; *II Cor.*, V, 17 ; *Apoc.*, XXI, 1-5 ; cfr aussi *Apoc. Bar. syr.*, XXXII, 6 ; *IV Esdr.*, VII, 75, etc. Toute difficulté disparaît, ou du moins la rencontre dans l'Evangile de ce terme philosophique paraît moins étrange, quand on se souvient que Jésus, son entourage et la première communauté chrétienne

l'observe Mc Neile, il exprime un état idéal, et donc exclut l'idée d'un péché à châtier, de jugement proprement dit. Dans *Tite*, III, 5, le seul passage du N. T. où on le retrouve, il désigne la résurrection spirituelle opérée par le baptême comme fruit de la résurrection du Christ. La pensée de saint Matthieu, pour être moins précise, n'est pas tellement différente ; comme le dit excellemment Lagrange (48), « le fait personnel est inclu dans le fait général de la restauration du monde » ; il s'agit d'une restauration qui semble atteindre l'univers en général, mais dont au fond l'homme reste le principal bénéficiaire. En effet, d'après la Bible, le monde physique, sans subir véritablement de changement en lui-même, est censé participer d'une certaine manière à la condition morale de l'homme : l'Ecriture rattache l'homme au reste de la création à peu près comme la fleur est rattachée à son pédoncule (49). Dès lors la nature, qui avait pâti des misères de l'homme déchu et captif (*Gen.*, III, 17-18), se trouve comme réhabilitée du seul fait que l'homme est régénéré (50). Ainsi s'explique que, dans le discours sur la ruine du temple, Jésus parle des « douleurs de l'enfantement » (du monde nouveau) et donne des perturbations cosmiques comme signes de l'ouverture de l'ère nouvelle consécutive au châtiment de Jérusalem (Mc, XIII, 8, 24). Ainsi s'explique pareillement que, dans Mt., XIX, 28, la « palingénésie » ne désigne pas forcément le terme de l'histoire, comme pourraient le laisser croire des textes tels que *II Petr.*, III, 10-13 ; elle peut tout aussi bien se référer à un tournant important dans cette histoire de l'humanité, et on songe tout naturellement à la révolution spirituelle sans précédent que constituent le matin de Pâques et la Pentecôte. Rappelons une fois de plus que les oracles des prophètes saluaient à l'avance la venue du Messie comme un nouveau commencement du monde.

Pour comprendre la nature de la compensation promise par Jésus dans notre passage, on remarquera encore que, parmi ceux qui ont tout quitté, la rédaction de Matthieu distingue d'une part les apôtres (v. 28), et d'autre part les autres disciples (v. 29 ; Mc, X, 29-30 traite seulement du second cas). Or le dédommagement concédé dès ici-bas aux disciples en général ne peut signifier, surtout chez Marc où il s'accompagne de persécutions (μετὰ διωγμῶν), qu'une sorte de suprématie exercée sur le plan spirituel : on reçoit au centuple des

---

étaient bilingues (Dalman, *Jesus-Jeshua*, Leipzig, 1922, p. 6), et que la transcription en grec des traditions évangéliques « s'est faite à Jérusalem même, en présence des Apôtres, aux premiers jours de l'Eglise chrétienne ». L. Cerfaux, *La voix vivante de l'Évangile*, p. 29.

(48) *Evangile selon saint Matthieu*[6], p. 381.

(49) *Suppl.* au *Dict. de la Bible*, art. *Isaïe*, col. 703-704.

(50) Comme le souligne Cullmann, la nature en même temps que l'homme a été réhabilitée dès le matin de Pâques, mais avec l'homme elle attend encore sa libération totale (*Rom.*, VIII, 19 sq.) : *Christus und die Zeit*, p. 83.

maisons, des frères et des sœurs... « avec des persécutions », en retour des sacrifices matériels consentis (51). Par analogie, on est porté à croire avec Lagrange que ce qui est promis aux apôtres en récompense de leur générosité, ce n'est pas uniquement le fait de participer à l'acte passager du jugement de la fin des temps ; c'est une suprématie permanente d'ordre spirituel, comme le centuple promis aux autres disciples, mais de qualité supérieure.

Ce qui achève de fixer notre sentiment, c'est la comparaison avec d'autres textes bibliques. Saint Paul parle du véritable Israël, l'Israël selon l'esprit, qu'il oppose à l'Israël charnel (*Rom.*, IX, 6 sq. ; *1 Cor.*, X, 18 ; *Gal.*, IV, 28-29 ; VI, 16...), mais cette vue ne lui est pas spéciale. Elle semble déjà en germe dans cette affirmation paradoxale du Baptiste : « N'ayez pas l'air de dire en vous-mêmes : Nous avons Abraham pour père ! Car, je vous le dis, de ces pierres Dieu peut susciter des enfants à Abraham » (Mt., III, 9 et parall.). En tout cas il est incontestable que Jésus a prévu une restauration spirituelle d'Israël, la foi en sa personne faisant des Gentils eux-mêmes les fils spirituels d'Abraham, tandis que les Juifs incrédules seront exclus du festin messianique (Mt., VIII, 10-12 ; Lc, XIII, 22-30). Cette restauration implique l'espérance d'une nouvelle terre promise, et c'est la raison pour laquelle le Christ, citant le psaume XXXVII (v. 11), proclame que « les doux possèderont la terre » (Mt., V, 4) ; compte tenu du parallélisme étroit qui existe entre les diverses béatitudes, il est évident que cette nouvelle terre sainte n'est autre que le Royaume des cieux, dont le Fils de Dieu est l'héritier naturel (Mt., XXI, 38), et dont les disciples, devenus « fils de Dieu » (Mt., V, 9), sont héritiers avec lui (*Rom.*, VII, 7). Aussitôt après la Transfiguration, les trois témoins privilégiés, Pierre, Jacques et Jean se demandent comment Jésus a pu révéler ainsi sa gloire messianique, alors que, selon la tradition juive fondée sur Malachie, III, 23-24, la manifestation du Messie devait être précédée du retour d'Elie : « Pourquoi les Scribes disent-ils qu'il faut qu'Elie vienne d'abord ? » (Mc, IX, 11). Le Christ admet lui aussi la nécessité d'une restauration préalable du peuple élu par le ministère d'Elie : « Elie en effet doit venir d'abord et rétablir toutes choses » (v. 12). Mais, ajoute-t-il aussitôt après, cette restauration est déjà un fait accompli : Jean-Baptiste, Elie véritable « par l'esprit et par la puis-

(51) Bultmann, *Die Geschichte*, p. 115-116, prétend gratuitement que primitivement la récompense au centuple était reçue dans l'au-delà, et que tout ce qui suit ἑκατονταπλασίονα est une addition postérieure. D'après M. Goguel, dans la *Rev. d'Hist. et de Phil. Rel.*, VIII, 1928, p. 264-277, seuls seraient secondaires les derniers mots du v. 30 : καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον; la promesse de récompense au centuple serait une réplique ironique à la demande insensée de Pierre (v. 28) ; en réalité Jésus n'annoncerait que des tribulations. Cette position n'est pas mieux justifiée que celle de Bultmann.

sance » (Lc, I, 17) ([52]), l'a réalisée ; comme c'est en sacrifiant sa vie qu'il a rempli sa mission, le Maître suggère aux siens que, conformément aux Ecritures, c'est également en se sacrifiant que lui-même donnera sa forme définitive à cette restauration eschatologique tant attendue ([53]).

Effectivement, dans le discours sur le temple, du moins tel que nous le comprenons, Jésus contemple, comme contrepartie de cette catastrophe épouvantable, la constitution d'un nouveau peuple de Dieu, composé des « familles des nations » qui se convertissent et du « reste » d'Israël (les « élus »), rassemblé autour du Christ glorifié, qui se substitue ainsi au sanctuaire matériel détruit. Lorsqu'après la résurrection les apôtres demandent au Sauveur : « Seigneur, le temps est-il venu où tu rétabliras le royaume d'Israël ; selon d'autres : où tu restaureras la royauté au profit d'Israël » (*Act.*, I, 6), il ne les blâme point d'avoir posé cette question, comme s'ils étaient encore imbus de conceptions grossières et terre à terre ([54]) ; il se contente de préciser que cette restauration du peuple de Dieu doit être précédée de l'évangélisation des nations, ce qui correspond aux données du discours eschatologique (Mc, XIII, 10 ; Mt., XXIV, 14). Quand donc Lagrange écrit au sujet de Mt., XIX, 28 : « La perspective est celle d'une restauration temporelle avec un Messie qui gouverne le peuple », il ne peut s'agir que d'une perspective apparente ; cette appréciation serait inexacte, si elle prétendait traduire la vraie pensée du Christ. D'après les textes parallèles cités ci-dessus, on doit penser au contraire que la perspective vraie est celle de la constitution d'un Israël spirituel comme conséquence de la foi au Christ ressuscité et glorieux, et plus particulièrement comme contrecoup du châtiment exemplaire de l'Israël charnel, obstiné dans son incrédulité.

S'il en est ainsi, il est clair que les douze tribus de Mt., XIX, 28 sont un symbole de l'Eglise universelle. Ce symbole est dans la ligne générale de l'Evangile. En effet les apôtres, choisis par le Christ comme élément fondamental de la nouvelle communauté, rappelaient

---

(52) En rapprochant divers passages du N.T. relatifs à Jean-Baptiste, nouvel Elie (Mt., XI, 10, 14 ; XVII, 12-13 ; Mc, IX, 13 ; Lc, I, 17 ; VII, 27), plusieurs exégètes ont conclu que la prophétie de Malachie est suffisamment réalisée et qu'il n'y a plus à attendre le retour d'Elie. Cfr A. de Guglielmo, *Dissertatio exegetica de reditu Eliae*, Jérusalem, 1938.

(53) Pour l'explication détaillée de ce passage si difficile et si profond, nous renvoyons au commentaire de Lagrange : *Evangile selon saint Marc* [6], p. 235 sq.

(54) La seule chose que le Christ blâme, c'est le calcul des καιροί, qui demeurent le secret du Père, comme tout ce qui a trait à la prédestination. Il n'est pas antichrétien, remarque Cullmann, d'interpréter tel ou tel événement de l'histoire comme une manifestation de l'Antéchrist, mais il est antichrétien de s'en servir pour supputer la date de la fin du monde : *Christus und die Zeit*, p. 138, 143.

les douze patriarches d'où l'Israël charnel était issu (55). « Dans les Actes, le chiffre douze apparaît à ce point sacré que la première préoccupation de la communauté chrétienne réunie au Cénacle est de consulter le Seigneur pour savoir quel doit être le successeur de Judas... Saint Paul, écrivant aux Corinthiens, rappelle comme une donnée traditionnelle que Jésus ressuscité est apparu « d'abord à Céphas, puis aux Douze » (*I Cor.*, XV, 5). Plusieurs manuscrits, par souci d'exactitude historique, ont remplacé ce chiffre par celui de onze, car entre la mort et l'ascension du Sauveur le collège apostolique ne compte que onze membres. Mais l'apparente contradiction rend la leçon τοῖς δώδεκα à la fois plus authentique et plus frappante : les premiers chrétiens connaissaient si bien l'institution des Douze qu'on la désignait encore par ce nombre, en souvenir du Sauveur, même quand il avait cessé d'être exact » (56). Ainsi donc, par leur nombre même, les apôtres représentaient et incarnaient en quelque sorte ce nouvel Israël qu'ils étaient chargés de rassembler ; en se souvenant d'eux, la société des chrétiens, fondée sur le roc apostolique, pourra prendre conscience de son unité, comme les douze tribus ne cessaient de redécouvrir leurs liens de fraternité en remontant à la source de leur histoire ; aussi dans l'Apocalypse (XXI, 14), « les douze apôtres de l'Agneau » forment-ils les douze pierres fondamentales de la muraille de la Jérusalem nouvelle.

On voit à quel point Jésus a été préoccupé d'apposer le sceau aux anciens oracles qui promettaient un rétablissement du peuple choisi, mais cette œuvre, il l'entend en un sens purement religieux ; c'est pourquoi l'expression « les douze tribus d'Israël » n'a plus sur ses lèvres aucune signification politique. Là encore, la littérature prophétique lui avait ouvert la voie : le tableau de l'Israël eschatologique et de ses douze tribus dans Ezéchiel (XL-XLVIII) est en grande partie symbolique et avant tout religieux : il s'agit de l'instauration d'une communauté idéale, séparée du monde profane et vouée au culte du vrai Dieu. Il est significatif que, dans la question du partage de la terre sainte, les étrangers établis dans le pays soient mis sur un pied de parfaite égalité avec les Israélites (XLVII, 22) : c'est là comme un prélude lointain à la grande parole adressée par saint Paul aux Gentils : « Vous êtes concitoyens des saints (la communauté judéo-chrétienne primitive) et membres de la famille de Dieu » (*Ephés.*, II, 19) (57).

---

(55) La formule de saint Matthieu : τῶν δὲδώδεκα ἀποστόλων τὰ ὀνόματα ἐστιν ταῦτα (X, 2) est également une réminiscence de *I Reg.*, IV, 7 ; V, 7 annonçant les douze préfets mis par Salomon à la tête de tout le peuple.

(56) *Suppl.* au *Dict. de la Bible*, art. *Apostolat* (A. Médebielle), col. 541.

(57) Cfr L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris, 1942, p. 113, 242-243.

Ce qui est surtout remarquable dans Mt., XIX, 28, c'est l'association très étroite des Douze aux destinées de Jésus ; elle n'a rien qui doive nous étonner, car c'est là une loi qui vaut, toutes proportions gardées, pour l'ensemble des disciples du Sauveur. F. Busch [58] a souligné avec raison que jamais Jésus n'annonce ses humiliations rédemptrices sans proclamer en même temps que les siens devront y participer (Mc, VIII, 31 sq. ; IX, 30-37 ; X, 32-45 ; Lc, XII, 49-53...). Assurément la métaphore du « portement de croix » (Mc, VIII, 34 ; Mt., X, 38 ; XVI, 24...) s'explique très bien par ce seul fait qu'un tel supplice était fréquemment infligé par les autorités romaines [59] ; cependant quand on croit à la prescience de Jésus, comment admettre qu'en employant cette image, il n'ait pas songé à sa propre croix ? Dans le discours d'envoi des Douze en mission, le Christ leur prédit des épreuves spéciales, dues à leur ministère apostolique : « Le disciple n'est pas au-dessus du Maître, ni le serviteur au-dessus de son seigneur : s'ils ont appelé le maître de maison Béelzeboul, que ne feront-ils pas pour les siens ? » (Mc, X, 25).

Mais l'assimilation au Rédempteur humilié et souffrant appelle tout naturellement en retour l'assimilation au Christ glorieux et une participation aux privilèges messianiques proportionnée aux renoncements consentis. Déjà dans Dan., VII, les « saints du Très Haut », restés fidèles malgré la persécution d'Antiochus Épiphane, partagent le sort glorieux du « fils d'homme » qui paraît sur les nuées (v. 18, 22, 27 ; cfr avec les v. 13-14). Mt., XIX, 28 devient parfaitement clair dans cette perspective : parce que les Douze n'ont pas hésité à se mettre en quelque sorte avec Jésus au ban de l'Israël charnel, ils règneront avec lui sur l'Israël spirituel ; serviteurs du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, dont la transcendance ne l'empêche nulle-

(58) *Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie*, p. 39 sq. Dans le texte suivant de Mc, X, 44-45, il faut voir sans doute l'invocation de l'exemple du Christ, mais aussi, et plus profondément, l'affirmation d'un rapport mystérieux entre le disciple et le Maître (le Fils de l'homme), dont la destinée commande la nôtre : « Celui d'entre vous qui voudra être le premier sera l'esclave de tous, *car* le Fils de l'homme lui non plus n'est pas venu pour être servi, mais pour servir » (cfr Dan., VII, solidarité entre le « Fils d'homme » et les « saints du Très Haut »). Ce n'est donc pas un hasard si « la passion » du premier des martyrs, saint Étienne, se calque jusque dans les détails sur celle de Jésus, dont elle paraît être un reflet et un prolongement : *Act.*, VI-VII. Relevons seulement quelques traits parallèles : comme Jésus, Étienne est conduit devant le Sanhédrin et accusé d'avoir blasphémé contre le temple (VI, 12-14) ; comme Jésus, il reproche aux Juifs de persécuter les envoyés de Dieu (VII, 51-53) ; Étienne voit la gloire de Dieu (VII, 55-56 ; cfr Lc, XXII, 69) ; il remet à Dieu son esprit (VII, 59 ; cfr Lc, XXIII, 46) ; il s'agenouille et pousse un grand cri (VII, 60 ; cfr Lc, XXII, 41 ; XXIII, 46) ; il prie pour ses bourreaux (VII, 60 ; cfr Lc, XXIII, 34). Selon O. Cullmann, la mention de Ponce Pilate dans le Credo vient probablement de ce que les plus anciennes formules de foi ont été prononcées devant les tribunaux païens pendant les persécutions. *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, 1943, p. 20 sq.

(59) *Evangile selon saint Marc* [6], p. 221-222.

ment d'être constamment présent dans l'histoire, qu'il dirige vers sa fin, ils seront avec le Christ et sous sa dépendance les ouvriers privilégiés de ce plan divin (60). Et il n'est pas nécessaire de limiter cette promesse à la vie d'ici-bas : les apôtres gouverneront avec le Christ le monde nouveau inauguré par la Résurrection et la Pentecôte ; ils commenceront à le faire ici-bas, et ils continueront dans l'au-delà. Aujourd'hui encore saint Pierre et saint Paul, tous les apôtres et, pouvons-nous ajouter, tous ceux qui au cours des siècles ont rempli la même fonction continuent de régner sur l'Eglise et de contribuer à son développement et à sa sanctification ; l'explication nouvelle que nous avons proposée (61) de la parabole de l'économe infidèle montre qu'une telle conception du ciel est pleinement évangélique, et que, toutes proportions gardées, même les simples fidèles sont constitués, soit ici-bas, soit dans l'au-delà, intendants du Règne de Dieu.

Dans l'Apocalypse, on retrouve un écho de la promesse de Jésus de Mt., XIX, 28, mais alors elle est étendue à tous les chrétiens : « Celui qui remportera la victoire en gardant mes œuvres jusqu'à la fin, je lui donnerai puissance sur les nations, et il les régira avec une verge de fer, ainsi que l'on brise des vases d'argile, comme j'en ai reçu moi-même le pouvoir de mon Père... Au vainqueur, je donnerai de s'asseoir avec moi sur mon trône, comme moi aussi, après ma victoire, je me suis assis avec mon Père sur son trône » (II, 26-28 ; III, 21). Ces textes parallèles sont intéressants : ils montrent d'abord que la session du Christ sur son trône de gloire est déjà un fait acquis lors de l'Ascension, et donc que la « palingénésie » de Mt., XIX, 28 n'est pas à renvoyer à la fin des temps ; en second lieu, si l'on tient compte du contexte, et en particulier de III, 20, qui

---

(60) La promesse de Jésus que nous étudions ici ne prend tout son sens que rattachée à l'idée que la Bible se fait de Dieu : aux yeux d'Isaïe, par ex. (cfr *Suppl.* au *Dict. de la Bible*, art. *Isaïe*, col. 684 sq.), Jahweh, absolument transcendant au monde, est cependant en même temps tout proche des hommes et présent aux événements de leur vie ; au sein de l'histoire du monde, il poursuit son œuvre, la réalisation de ses plans (Is., V, 12, 19 ; X, 12 ; XXVIII, 21 ; XXIX, 23...). Nous sommes loin ici du Dieu abstrait des philosophes, étranger au drame de l'humanité. Mais Dieu, qui œuvre au sein de l'humanité et pour l'humanité, associe les hommes à cette tâche. Dans le N.T. les hommes sont associés à la tâche messianique du Sauveur. Et inversement l'honneur qui est fait au Christ, Fils de l'homme, rejaillit sur tous ses frères, comme dans Dan., VII la glorification du « fils d'homme » messianique est partagée par les « saints du Très Haut ». Peut-être est-ce dans cette perspective qu'il faut se placer pour saisir la vraie portée de la conclusion donnée par Matthieu au récit de la guérison du paralytique de Capharnaüm. Jésus vient de dire : « Afin que vous sachiez que *le Fils de l'homme...* ». Et l'évangéliste de conclure : les foules « rendirent gloire à Dieu d'avoir donné *aux hommes* une telle autorité » (Mt., IX, 1-8).

(61) Cfr *Rech. Sc. Rel.*, 1947, p. 30-54 : *Les riches intendants du Christ.* Cullmann relève avec raison le sentiment qu'ont les premiers chrétiens de régner avec le Christ : *Christus und die Zeit*, p. 147.

exprime la communion spirituelle à la vie du Christ, ils signifient nettement une souveraineté spirituelle s'exerçant à la fois dans le monde présent et dans le monde à venir. Toutes ces données aident à interpréter le règne millénaire de l'Apocalypse (XX, 4-6), qui a fait couler tant d'encre, et en général la doctrine du Nouveau Testament sur les fins dernières ([62]).

(A suivre)

Angers. A. FEUILLET, P.S.S.

---

(62) Ne pourrait-on pas comprendre pareillement dans le sens d'une suprématie spirituelle les déclarations pauliniennes selon lesquelles les saints jugeront le monde, et jugeront même les anges (*I Cor.*, VI, 2-3) ? Il est peut-être arbitraire de restreindre cette dernière affirmation aux mauvais anges et au jugement général de la fin des temps. Dans un article suggestif de *Dieu Vivant* (n° 6, p. 17-42 : *Le problème du mal dans le christianisme antique*), L. Bouyer, synthétisant des données éparses dans les Epîtres pauliniennes, aboutit à ces conclusions : le monde physique était primitivement subordonné aux anges, mais, par suite de la prévarication d'un certain nombre d'entre eux, cette économie a échoué ; or, dans l'économie instaurée par le Christ, les bons anges eux-mêmes subissent le contrecoup de l'éviction de Satan, « non pas personnellement, mais comme membres d'un organisme spirituel déchu dans sa tête » ; à ce titre ils se trouvent d'une certaine manière subordonnés au monde nouveau, tandis qu'au contraire l'humanité rachetée par Jésus participe à sa souveraineté, même sur les anges.