NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

122 N° 4 Octobre-Décembre 2000

Fils de David et Fils de Dieu

Simon LÉGASSE

p. 564 - 572

https://www.nrt.be/fr/articles/fils-de-david-et-fils-de-dieu-499

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 122 (2000) 564-572
S. LÉGASSE

Fils de David et Fils de Dieu

NOTE SUR ROMAINS 1, 3-4

D'une longueur exceptionnelle, l'adresse de l'épître aux Romains[1] se distingue en fait à plusieurs titres de ce qu'on lit au début des autres lettres de Paul. Sans doute, le schéma épistolaire hellénique, tel que Paul le reproduit et l'adapte ailleurs, se retrouve ici. Mais ces éléments offrent des traits singuliers, parmi lesquels le plus remarquable est l'insertion, aux versets 2 à 6, d'une manière de parenthèse sur l'«Évangile» (v. 2-4) et le ministère de Paul (v. 5-6), parenthèse dont la première partie (v. 3-4) incorpore les éléments d'une confession sur le Christ héritée des Églises judéo-chrétiennes, comme l'admet aujourd'hui l'ensemble des exégètes[2].

Ceux-ci sont moins unanimes quand il s'agit de préciser la teneur exacte de l'original ainsi que l'étendue de l'insertion[3]. On doit au moins remarquer les indices du texte de Paul en faveur de

---

1. Du point de vue de la syntaxe, le tout forme une seule phrase dont on cherche en vain le verbe principal, celui-ci étant sous-entendu dans le souhait final (v. 7b). Le reste est une succession de trois relatives (v. 2-4.5.6), la première d'entre elles offrant un aspect remarquablement surchargé.

2. Une exception: V.S. POYTHRESS, *Is Romans 1$^{3-4}$ a Pauline Confession after All?*, dans *Expository Times* 87 (1975-76) 180-183. L'auteur reconnaît cependant (p. 181) la «saveur traditionnelle» de cette pièce. Pour une argumentation en règle en faveur de l'origine prépaulinienne, voir J.D.G. DUNN, *Romans*, t. I, WBC, 38, Dallas, Word Books, 1988, p. 40.

3. On suppose qu'avant cette opération le texte débutait par une désignation christologique. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, Mohr, ^{6}1968, p. 52, le rétablissait en le faisant commencer par les mots *Ièsous Christos ho hyios tou theou*. D'après E. LINNEMANN, *Tradition und Interpretation in Röm 1,3f.*, dans *Evangelische Theologie (EvTh)* 31 (1971) 204-275, spéc. p. 264, *kata sarka* et *kata pneuma hagiosynès* seraient des additions pauliniennes (mais voir la réfutation de E. SCHWEIZER, à la suite de l'article cité, dans *EvTh* 31 [1971] 275-276). D'après C.K. BARRETT, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, coll. BNTC, London, ^{2}1991, p. 21, les mots *ex anastaseôs nekrôn* pourraient être une addition paulinienne, parce qu'ils nuisent au parallèle. A.B. DU TOIT, *Romans 1,3-4 and the Gospel Tradition: A Rassessment of the Phrase «kata pneuma hagiôsynès»*, dans *The Four Gospels, 1992. Festschrift Frans Neirynck*, édit. F. VAN SEGBROECK, T. I, coll. BETL, 100, Leuven, Peeters, 1992, p. 249-256, spéc. p. 250, tient la chose pour possible, quoique avec réserve.

cette dernière, car il est facile de faire suivre *tou hyiou autou*, au début du verset 3, des mots *Ièsou Christou tou kyriou hèmôn*, à la fin du verset 4, le tout formant une association très paulinienne, alors que les éléments intermédiaires échappent au formulaire de Paul.

L'insertion de cette pièce traditionnelle dans l'adresse de l'épître s'explique si l'on sait que Paul écrit à une communauté qu'il n'avait pas fondée et où il n'avait encore jamais été. On perçoit ici le besoin de se recommander par des titres personnels et d'établir un climat de confiance par la profession d'une foi commune, car il va de soi que la formule citée était connue et admise chez les Romains.

La promesse scripturaire

Jouant sur une même racine[4], Paul signale que l'Évangile, loin d'être une innovation qui bouleverserait l'ordre divin, est en fait la réalisation de ce que Dieu a «promis par avance par ses prophètes[5] dans les saintes Écritures». Paul est convaincu que ce qu'il prêche n'est «scandale pour les Juifs» (1 Co 1, 23) qu'en raison d'un aveuglement coupable de leur part: s'ils voulaient bien se laisser guider par la lumière divine, ils sauraient lire dans leurs livres sacrés l'annonce et la promesse de ce qui leur paraît aujourd'hui insupportable dans la prédication apostolique. Mais Paul s'adresse ici à une communauté composée en majeure partie de chrétiens venus du paganisme, lesquels toutefois n'ont d'autres «Saintes Écritures» que celles des Juifs. Paul y recourt donc, avec la tradition chrétienne (1 Co 15, 3-4), comme au fondement normal de ce qu'il avance en parlant ici, non pas d'«annonce» mais de «promesse[6]», donc d'une garantie fournie «d'avance» par Dieu qui s'engage à travers les oracles prophétiques. Aucun exemple n'est donné, mais la thèse est établie et acceptée, parfois, comme ici, sans textes à

4. Au verset 2 le verbe *proepaggellesthai* a pour sujet l'*euaggelion*.

5. L'expression «*ses* prophètes», inusuelle dans le Nouveau Testament, pourrait être l'écho de «*mes* serviteurs les prophètes» en Jr 7, 25; 42 (hébr.,35),15; Éz 38, 17. Voir J.D.G. DUNN, *Romans* (cité *supra*, n. 2), t. I, p. 7.

6. Malgré l'avis contraire de certains exégètes comme H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, coll. HThK, 6, Freiburg.i.Br, Herder, ²1979, p. 22, et D. ZELLER, *Der Brief an die Römer*, RNT, Regensburg, Pustet, 1985, p. 33, tel est le sens qui se dégage de l'emploi d'*epaggellein-epaggelia* chez Paul. Le surcomposé *proepaggellesthai*, un moyen, ne se lit dans tout le Nouveau Testament, qu'ici et en 2 Co 9, 5.

l'appui, tant il est sûr que tout ce que Dieu a réalisé et réalise par le Christ est accompli «selon les Écritures» (2 Co 15, 3-4).

Déjà Fils de Dieu

Tout en effet est suspendu à la personne et à l'œuvre du Christ. La phrase au début du verset 3 se rattache non au verbe *proepèggeilato* («il a promis») mais à l'«Évangile» dont elle exprime le contenu. Ce contenu est une personne, c'est Jésus, le «Fils de Dieu». Ailleurs Paul fera de ce Fils de Dieu l'objet même de l'annonce évangélique (Ga 1, 16). Les apôtres prêchent le Christ[7], sa personne et son œuvre. Prêcher l'«Évangile» n'est rien d'autre.

Sous un équivalent pronominal, comme en Ga 1, 16, Jésus est désigné ici du titre de Fils de Dieu que les chrétiens de langue grecque ont transmis à Paul, au confluent d'un double héritage, juif et hellénistique[8]. Le titre gouverne ici les deux participiales qui suivent, montrant que pour Paul Jésus est déjà Fils de Dieu avant les deux opérations qui vont être évoquées et indépendamment d'elles. On n'attribuera donc pas à Paul une christologie «à deux étages», selon laquelle la filiation divine de Jésus succéderait à un stade seulement messianique. En ce qui concerne la christologie de l'Apôtre, un accord existe entre notre passage et le thème de l'envoi du Fils tel qu'il s'exprime en Ga 4, 4 et Rm 8, 3.32.

Fils de David selon la chair

Ce Fils de Dieu entre dans la vie des hommes dans une lignée non seulement humaine mais encore royale, en tant que messie davidique, *ek spermatos Dauid*[9], comme on le lit dans la confession de foi reproduite en 2 Tm 2, 8.

La formule *kata sarka* est marquée ailleurs chez Paul d'une empreinte nettement négative, empreinte qu'on est d'autant plus tenté d'admettre ici que ce «selon la chair» a pour antithèse, au

7. 1 Co 1, 23; 15, 12; 2 Co 1, 19; 11, 4; Ph 1, 15.

8. Voir S. LÉGASSE, *Les Épîtres de Paul aux Thessaloniciens*, LeDivCom, 7, Paris, Cerf, 1999, p. 103, avec la bibliographie citée.

9. Malgré la suggestion de A.B. DU TOIT, *Romans 1, 3-4…* (cf. *supra*, n. 3), p. 250, il n'est pas sûr que dans la confession de foi prépaulinienne le texte portait *hyiou Dauid* au lieu de *ek spermatos Dauid*, formule qu'on aurait écartée à cause de ses incidences politiques.

verset 4, «selon l'Esprit» et que le contraste ainsi dessiné n'est aucunement en faveur de son premier membre. Ainsi en va-t-il quand Paul oppose la descendance spirituelle d'Abraham à celle qui s'est effectuée «selon la chair» (Ga 4, 23.29) et qui, pour Paul, n'est autre que le peuple juif incrédule au message chrétien; ou encore quand, sur le plan moral, sa dialectique oppose la «chair», soustraite à l'action de Dieu et menant l'homme à la perdition, à l'Esprit divin qui procure la vie et le salut (Ga 6, 16-19; Rm 8, 5-13). Faut-il reconnaître en notre passage un contraste similaire? La réponse était positive chez Anders Nygren[10], suivi par d'autres auteurs plus récents[11]. Cette interprétation doit être écartée résolument. L'expression *kata sarka* se retrouve chez Paul à propos d'Abraham, père des Juifs «selon la chair» (Rm 4, 1), et au sujet des autres Juifs auxquels Paul se sent étroitement lié comme à ses «frères… selon la chair» (9, 2), pour signifier une descendance ou un rapport d'ordre naturel et ethnique, sans la moindre nuance péjorative. Du reste, pourquoi avoir mentionné la descendance davidique de Jésus sinon parce que, pour Paul et les Romains, elle constituait une réalité indubitable, bien plus, reçue avec faveur?

Établi Fils de Dieu

Mais cette origine davidique est d'un niveau inférieur par rapport à ce qu'exprime la seconde participiale de ce morceau (v. 4), dans un parallèle progressif, chronologique et dynamique[12], et elle ne

---

10. A. NYGREN, *Der Römerbrief*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, [4]1965, p. 42.

11. Ainsi J.D.G. DUNN, *Jesus Flesh and Spirit: An Exposition of Romans I.3-4*, dans *Journal of Theological Studies* 24 (1973) 40-68, spéc. p. 42-43, ainsi que le commentaire du même auteur (cf. *supra*, n. 2), p. 13. Dans un sens analogue, J. DUPLACY, *Le Fils de Dieu né de la race de David (Rm 1,1-7)*, dans *Assemblées du Seigneur,* nouv. sér., 8 (1972) 12-16, spéc. p. 16. À l'encontre, voir la critique de P.-E. LANGEVIN, *Quel est le «Fils de Dieu» de Romains 1,3-4?*, dans *Science et Esprit* 29 (1977) 145-177, spéc. p. 158; J.A. FITZMYER, *Romans*, AB, 33, New York, Doubleday, 1993, p. 234; A.B. DU TOIT, *Romans 1, 3-4…* (cité *supra*, n. 3), p. 251-252.

12. À l'exclusion d'une spéculation théologique sur les deux natures. La mention de la résurrection souligne le passage d'une phase à l'autre: voir A.B. DU TOIT, *Romans 1, 3-4…* (cité *supra*, n. 3), p. 252. Elle ne saurait être mise en parallèle avec *ek spermatos Dauid* (dont le parallèle est en réalité *hyiou theou*), contre H. SCHLIER, *Der Römerbrief* (cité *supra*, n. 6), p. 24 et B. SCHNEIDER, *Kata pneuma hagiôsynès (Romans 1,4)*, dans *Biblica* 48 (1967) 359-387, spéc. p. 361-362.

suffit pas à justifier l'adhésion de foi à la personne du Christ. Né de la lignée davidique, ce même Jésus a été «établi (par Dieu[13]) Fils de Dieu en puissance». Le verbe *horizein* veut dire d'abord «fixer des bornes», «délimiter», «définir», mais aussi «fixer», «déterminer», «établir[14]», et non «prédestiner[15]». Qu'ajoute cette filiation à la première déjà acquise? On pourrait être tenté de s'inspirer ici d'un des deux versants de la christologie paulinienne considérant le Christ sous l'aspect de la faiblesse et de la mortalité, y compris la consommation du Calvaire (2 Co 13, 4[16]). Mais ni l'expression *kata sarka* — laquelle, on l'a vu, n'attire pas nécessairement le sens péjoratif —, ni le contexte n'orientent dans ce sens. L'appartenance de Jésus à la lignée davidique est une dignité, non un abaissement, à laquelle succède, par le biais de la résurrection, une autre dignité, assurément supérieure à la première, mais qui en aucune façon ne lui porte préjudice[17].

La seconde dignité consiste à être «Fils de Dieu en puissance[18]», dans un état ou une situation[19] qui caractérise désormais ce Fils

13. Le passif *horisthentos* est «divin».

14. Ainsi, avec des nuances, en Lc 22, 22; Ac 2, 23; 10, 42; 11, 29; 17, 26.31; He 4, 7. En Ac 10, 42, *horizein* s'applique directement à Jésus, comme ici. D'après L.C. ALLEN, *The Old Testament Background of (pro)horizein in the New Testament*, dans *New Testament Studies (NTS)* 17 (1970-71) 104-108, Paul ferait ici écho au Ps 2, 7, où pourtant manque le verbe en question d'après les Septante.

15. Comme si l'on avait *prooristhentos* (ainsi chez ÉPIPHANE, *Haer*., LIV, 6, 1), ce qu'EUSÈBE (*C. Marc*., 1, 2) tient pour une corruption. Cette leçon est passée dans la Vetus Latina et la Vulgate, avec *praedestinatus*. Sur les équivalences fournies par CHRYSOSTOME (*PG* 60, col. 397), qui donnent au verbe une portée cognitive (manifester, montrer), voir M.-É. BOISMARD, *Constitué Fils de Dieu (Rom., I,4)*, dans *Revue Biblique* 60 (1953) 5-17, spéc. p. 5; C.E.B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, T. I, ICC, Edinburgh, T & T Clark, 1987, p. 61-62. Ce dernier auteur fait remarquer que ce genre d'interprétation relève, chez les Pères, plus de considérations doctrinales que de leur connaissance supérieure du grec.

16. Voir aussi He 4, 15; 5, 2. Comparer 1 Co 15, 43.

17. Voir P.-E. LANGEVIN, *Quel est…* (cité *supra*, n. 11), p. 158.

18. L'expression *en dynamei* est de portée variable selon les contextes pauliniens. Employée seule ou avec des compléments, elle est parfois en rapport avec les pouvoirs thaumaturgiques (Rm 15, 13, avec 15, 19; voir aussi 2 Th 2, 9). Elle revêt une portée plus générale en d'autres passages où elle caractérise l'action apostolique (1 Co 15, 43). Elle s'applique aussi à l'action de Dieu chez les croyants (Col 1, 11; 2 Th 1, 11; voir aussi 1 P 1, 5). Notre passage est le seul à attribuer à *en dynamei* un rapport christologique.

19. La préposition *en* est à comprendre non dans un sens instrumental, mais comme exprimant une situation, comme *en zôèi* en Rm 5, 10, *en homoiômati sarkos* en Rm 8, 3, *en dynamei* en 1 Co 15, 43; Mc 9, 1.

ressuscité. On fait ici un choix entre deux exégèses[20]. L'une comprend *en dynamei*, rattaché à *horisthentos*, comme l'expression de la puissance divine constituant Jésus Fils de Dieu à la résurrection; l'autre fait de *en dynamei* le complément de *hyiou theou*. La première interprétation, possible au stade prépaulinien de cette confession de foi[21], ne s'accorde pas avec la christologie de Paul, car «pour Paul, la résurrection crée une différence» dans le processus du salut, «mais elle ne *fait* pas du Christ le Fils de Dieu»[22].

Le nouveau statut est en rapport direct, non avec la résurrection elle-même, mais avec l'«Esprit de sainteté», *kata*[23] *pneuma hagiôsynès*, une expression formant avec *kata sarka* un parallèle ascendant, ainsi qu'on l'a vu plus haut. Il s'agit là d'une désignation hébraïsante — absente toutefois des Septante[24] —, qui n'apparaît jamais ailleurs chez Paul. Le génitif hébraïque *hagiôsynès* est, en soi, l'équivalent d'un adjectif; il joue le même rôle que *hagion* («saint») avec *pneuma* et il caractérise l'«Esprit» comme appartenant à la sphère divine. Ce sens doit-il être maintenu ici tel quel? On ne saurait en effet méconnaître que Paul, quand il met l'Esprit de Dieu en rapport avec le Christ, lui attribue une fonction à l'égard des croyants: il s'agit de leur donner la vie (1 Co 15, 45). De plus, quand on sait que la «sainteté» est l'état dans lequel se trouvent ces croyants et dans lequel ils doivent se maintenir pour que se réalise en eux le plan de la rédemption (1 Th 3, 13; 2 Co 7, 1), on hésite à tout ramener ici au seul Christ en omettant les incidences sur ceux qui lui ont donné leur foi. Si l'on s'inspire du grand contexte paulinien, il paraît sage de lire l'expression en reconnaissant ici «l'esprit du Christ, très saint, vu

---

20. Voir la bibliographie dans J.A. FITZMYER, *Romans* (cité *supra*, n. 11), p. 235.

21. M.-É. BOISMARD, *Constitué…* (cité *supra,* n. 15) estime qu'à ce stade, rattacher *en dynamei* à *hyiou theou* constitue une «échappatoire commode».

22. J.A. FITZMYER, *Romans* (cité *supr*a, n. 11), p. 236.

23. J.D.G. DUNN, *Romans* (cité *supra*, n. 2), p. 15, note que la préposition est sans doute vague à dessein.

24. Malgré l'emploi de formules hébraïques parentes en Is 63, 10-11; Ps 51, 13, chaque fois avec *pneuma hagion* dans les Septante. Les mêmes expressions se lisent dans les documents de Qumrân 1QS 8, 16; 1QH 7, 6-7; 9, 32; CDC 2, 12. L'équivalent hébreu strict de la formule en Rm 1, 4, à savoir *rûah qodesh,* se lit en 1 QS 4, 21; 9, 3 (voir aussi *rûah ha-qodesh* des textes rabbiniques dans BILLERBECK, T. I, p. 48-49). L'expression grecque *pneuma hagiôsynès* se retrouve dans le Testament de Lévi (18, 11) et dans une amulette juive: cf. E. PETERSON, «Das Amulett von Acre», dans *Frühkirche, Judentum und Gnosis,* Freiburg.i.Br., Herder, 1959, p. 346-354, spéc. p. 351-352.

cependant comme une puissance sanctifiant les hommes», «un esprit sanctifiant, opérant le salut des chrétiens», agissant «dans le fils de Dieu que la résurrection établit en puissance»[25]. La «sainteté» qui en résulte ne peut se réduire à l'ordre moral. Elle est l'état qui à la fois découle d'une «consécration» *(hagiasmos)* et y tend[26], consécration à Dieu de toute la vie, pour un culte spirituel fait d'obéissance et d'amour (Rm 12, 1).

La nouvelle et actuelle situation du Christ est en rapport avec la «résurrection des morts». Cette résurrection est, à l'évidence, celle du Christ[27]. On est ici face à deux nuances de la préposition *ek*, l'une temporelle, l'autre instrumentale. La première est indubitable, mais la seconde peut lui être adjointe, car c'est bien en ressuscitant Jésus que Dieu le constitue «Fils de Dieu en puissance».

Pour conclure

Le Nouveau Testament contient plusieurs vestiges d'une christologie primitive selon laquelle Jésus reçoit de Dieu les titres transcendants que lui reconnaissent les chrétiens à partir et en raison de sa résurrection-exaltation. De cette idée, le témoignage le plus ancien se lit en Rm 1, 4. L'auteur des Actes des Apôtres en a conservé les indices (2, 36; 13, 33) et il est vraisemblable que le récit du baptême de Jésus, avant d'être incorporé aux évangiles, se situe dans une ligne analogue. Mais qu'il s'agisse de Paul, de Luc dans les Actes ou de Marc, tous, si l'on s'inspire de leurs contextes, invitent les lecteurs à une révision qui tienne compte

25. P.-E. LANGEVIN, *Quel est…* (cité *supra*, n. 11), p. 164-166.

26. Cf. Rm 6, 19.22; 1 Th 4, 3.4.7; voir aussi 2 Th 2, 13; 1 Tm 2, 15; He 12, 14; 1 P 1, 2.

27. Sans y joindre celle des croyants. C'est abuser de l'absence de la préposition *ek* devant *nekrôn* que d'en déduire que Paul inclut ici ce qu'il exprime en 1 Co 15,20.23 (ainsi pourtant M. DIBELIUS, *Botschaft und Geschichte*, T. II, Tübingen, Mohr, 1956, p. 103, n. 14; S.H. HOOKE, *The Translating of Romans I.4*, dans *NTS* 9 [1962-63] 370-371; H.W. BARTSCH, *Zur vorpaulinischen Bekenntnisformel im Eingang des Römerbriefes*, dans *Theologische Zeitschrift* 23 [1967] 329-339; J.D.G. DUNN, *Romans* [cité *supra*, n. 2], p. 15, et déjà Cornely critiqué par M.-J. LAGRANGE, *Saint Paul, Épître aux Romains*, ÉtB, Paris, Gabalda, 1931, p. 8). En fait, si Paul écrit partout *ek nekrôn* quand il exprime la résurrection du Christ à l'aide d'un verbe (Rm 4, 24; 6, 4.9; 7, 4; 8, 11 bis.34; 10, 7.9; 1 Co 15, 12, etc.), on ne trouve jamais ailleurs chez lui *anastasis ek nekrôn*, qu'il s'agisse du Christ ou des croyants, mais toujours *anastasis (tôn) nekrôn* (1 Co 15, 12.13.21.42).

de données plus évoluées au matière de christologie. On l'a vu plus haut au sujet de Paul. On doit en dire autant de Luc dont la christologie «anthologique» permet de rééquilibrer d'anciennes formules à l'aide de données plus récentes[28]. Celui que Dieu établit «Christ et Seigneur» (Ac 2, 36) et «Fils de Dieu» (13, 33) à la résurrection l'est tout aussi bien lors de ses origines humaines (Lc 1, 35; 2, 11) et durant son activité terrestre (Lc 14, 3.9; 8, 28; 10, 22). Dans Marc, si l'on peut douter de l'appartenance des mots «Fils de Dieu» au texte authentique du titre de l'évangile (Mc 1, 1), la mission impliquée dans la parole divine au Jourdain est exprimée par un aoriste *(eudokèsa)* qui renvoie à un acte divin dont l'antériorité détermine la déclaration qui précède. De la sorte, l'investiture incluse dans l'emprunt au Ps 2, 7 se détache de la circonstance où le récit la situe à ce stade, Jésus ne devient pas Fils de Dieu au baptême[29], il l'est déjà quand il est baptisé[30]. Dans

28. On doit, au plus sûr, maintenir le fonds archaïque de Ac 2, 36, malgré la contestation de certains exégètes tels que U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, WMANT, 5, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, [3]1974, p. 171-175, 237-240; H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte*, HNT, 7, Tübingen, Mohr, 1963, p. 30; G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, HThK, 5, T. I, Freiburg.i.Br., Herder, 1980, p. 276-277. Voir à l'encontre M.-É. BOISMARD, *Constitué…* (cité *supra*, n. 15), p. 8-9; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT, 83, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, [3]1966, p. 116-117. De même à propos de Ac 13, 33-34, voir J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, T. I, AB, 28, New York, Garden City, 1983, p. 207.

29. Voir A. VÖGTLE, «Herkunft und ursprünglicher Sinn der Taufperikope Mk 1,9-11», dans A. VÖGTLE, *Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte*, Freiburg.i.Br., Herder, 1985, p. 70-108 (107); tout récemment L. SCHENKE, *Gibt es im Markusevangelium eine Präexistenzchristologie?*, dans *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 91 (2000) 45-71 (53-56).

30. La voix divine déclare ce qui est déjà et apporte une contrepartie à l'acte du baptême, «baptême de conversion pour la rémission des péchés». Il ne saurait s'agir d'une interprétation du baptême ou de l'indice d'une «nouvelle signification», ce que rien ne laisse entendre dans le texte. Ce n'est pas le baptême qui est ainsi interprété (il est désormais révolu), mais Jésus qui a été plongé dans le bain des pécheurs. Cela, sans réduire le baptême à n'être qu'un pur vestige des origines qui aurait perdu son sens sous la plume des évangélistes. S'ils l'ont maintenu (et non occulté comme chez Jean), c'est non seulement qu'ils ont vu, comme Luc, dans ce baptême un point de repère et le point de départ de l'activité de Jésus (Ac 1, 22; 13, 24) en lien étroit avec l'Ancien Testament (Lc 1; 16, 16), mais encore que ce baptême avait pour eux une signification propre. Matthieu en donne la clé de façon explicite (Mt 3, 15). Marc, on peut le supposer, le reçoit comme le volet négatif du paradoxe christologique qui pénètre son évangile. Telles sont les réflexions que me suggèrent E. NODET et J. TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme*, coll. Initiations bibliques, Paris, Cerf, 1998, p. 55-75, en dehors du sujet propre de cette note.

les textes du Nouveau Testament, pourvu qu'on les lise à la lumière de leur contexte, il n'est plus trace d'un «adoptianisme» primitif que le développement de la pensée christologique a déjà neutralisé en l'absorbant.

F-31200 Toulouse Simon LÉGASSE
2, rue d'Aquitaine

Sommaire. — En considérant l'adresse de l'épître aux Romains, on note que Paul y fait usage d'une christologie traditionnelle selon laquelle Jésus reçoit lors de sa résurrection-exaltation les titres transcendants que lui attribuent les chrétiens. De cette christologie d'autres passages du Nouveau Testament conservent les vestiges. Mais ni Paul, dans Romains, ni les autres auteurs du Nouveau Testament — on songe à Luc en Ac 2, 36; 13, 33, et à Marc dans la scène du baptême de Jésus —, ne reproduisent ces vues archaïques sans y adjoindre le contexte qui les modifie. À ce stade, il n'est plus trace d'un «adoptianisme» primitif que le développement de la pensée christologique a déjà neutralisé en l'absorbant.

Summary. — At the beginning of his Epistle to the Romans, Paul resorts to a traditional christology according to which Jesus, in his resurrection-exaltation, receives transcendent titles attributed to him by the Christians. We observe traces of that christology in other passages of the New Testament. Yet neither Paul in Romans nor the other writers of the New Testament — see Luke in Acts 2, 36; 13, 33, or Mark in the narrative of Christ's baptism — reproduce those archaic views without mentioning the context which modifies them. At that stage, there is no longer any trace of a primitive «adoptianism» which the developing of christological thought has already neutralised, while absorbing it.