

Études critiques : le royaume de Dieu et sa venue [Jean Héring]

Autor(en): **Menoud, Philippe-H.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **26 (1938)**

Heft 107

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380334>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ÉTUDES CRITIQUES

Jean HÉRING, *Le Royaume de Dieu et sa venue. Etude sur l'Espérance de Jésus et de l'apôtre Paul*. Paris 1937, viii-275 p. in-8°. (Études d'Histoire et de Philosophie religieuses publiées par la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg, vol. 35.)

Il est dans l'histoire des origines chrétiennes un problème qui domine tous les problèmes : A quel titre Jésus a-t-il enseigné ? Quelle conscience a-t-il eue de sa propre personne ? Les conceptions christologiques de l'Eglise naissante dérivent-elles directement de ce que Jésus a révélé de lui-même ou sont-elles des créations nouvelles et étrangères, en quelque mesure, à la pensée de Jésus ? C'est à cette question toujours posée aux exégètes et aux théologiens, et que de nombreuses publications récentes ont maintenu au premier plan de l'actualité, que répond M. Jean Hering, professeur à Strasbourg, dans son dernier livre *Le Royaume de Dieu et sa venue*. M. Hering s'est déjà acquis parmi nous un cercle de lecteurs par des travaux justement remarquables sur des sujets rarement traités ou encore peu connus du public de langue française (1). En abordant dans sa thèse de doctorat en théologie un terrain déjà retourné et fouillé en tous sens par les chercheurs, l'éminent théologien s'est révélé à nouveau comme un esprit perspicace et original, et il n'est pas exagéré de dire qu'il a renouvelé le sujet.

Déjà les mots qui terminent l'*Avant-Propos* du livre nous invitent au voyage par un itinéraire inédit : « Nous ne prétendons en aucune manière présenter une étude exhaustive du sujet, mais une véritable thèse, c'est-à-dire

N.-B. — Communication présentée à la Société vaudoise de Théologie, le 23 mai 1938.

(1) *Etude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1924 (Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes, Sc. Relig. 38). — *Phénoménologie et philosophie religieuse : Etude sur la théorie de la connaissance religieuse*, Paris 1926 (Études d'Hist. et de Philos. relig. vol. 15).

un ensemble d'affirmations ou d'hypothèses que nous croyons fondées et qui sont destinées à être discutées ». La thèse, l'auteur la résume comme suit dans ses conclusions (p. 254) :

« Jésus ne croyait pas à la venue d'un Messie. Jésus croyait à la venue d'un Homme céleste selon Daniel et Hénoc et à son identité future avec cet Homme. L'Eglise chrétienne primitive, pour des motifs d'ordre religieux et apologétiques, considéra Jésus comme ayant été élevé à une dignité messianique spirituelle après sa mort. Cette conception se retrouve encore chez l'apôtre Paul, qui la combine d'une manière originale avec celle d'un Homme céleste préexistant et incarné en Jésus ».

Il vaut la peine d'entrer dans le détail de la démonstration, qui comporte deux parties : « *Jésus* » et « *L'Apôtre Paul* ».

M. Héring aborde le problème par l'étude de la position théorique et pratique prise par Jésus à l'égard du mal. Jésus y voit l'expression d'une puissance hostile à Dieu, qui défigure la création ; seule une rédemption pourra remédier à la déchéance d'un monde intègre en ses origines. Il en résulte chez Jésus une conception du monde idéal présupposé dans la prédication du Royaume, qui n'est ni entièrement spiritualiste ni uniquement eschatologique. Le Royaume se réalise actuellement en tant que spirituel dans le cœur des croyants, mais cette réalisation reste partielle. « Le Royaume présent par rapport au Royaume eschatologique est aussi minime que le grain de sénévé par rapport à l'arbre » (p. 48).

Ces trois premiers chapitres (*Le problème du mal dans le judaïsme, Jésus et le mal, La notion du Royaume dans la prédication de Jésus*) sont particulièrement remarquables et resteront l'un des exposés du sujet les plus clairs et les plus suggestifs que nous ayons en notre langue.

L'étude du rôle que Jésus s'attribuait dans la venue du Royaume est plus difficile, d'abord parce que le judaïsme a conçu la personne du médiateur eschatologique sous des formes très diverses. Par une analyse serrée et pénétrante des différentes *eschatologies messianistes et non messianistes* (chap. iv), M. Héring aboutit à distinguer nettement l'eschatologie *messianiste* — pour laquelle le Messie attendu est un personnage historique commis au salut d'Israël — de l'eschatologie *anthropologique* de Daniel et des Apocalypses, qui conçoit le médiateur comme un Fils-de-l'Homme céleste et préexistant. Les deux notions de Messie et de Fils-de-l'Homme ne se sont jamais rencontrées dans le judaïsme. « Un Messie céleste et venant sur les nuées est inconnu et inconcevable dans le judaïsme du premier siècle de notre ère, tout comme d'ailleurs un Messie souffrant » (p. 87).

Jésus se rattache à l'eschatologie anthropologique (chap. v : *Jésus et le Fils-de-l'Homme*). Il a professé sa foi en la venue du Fils-de-l'Homme, il a enseigné l'existence d'un rapport sotériologique entre sa mission terrestre et la venue de ce Fils-de-l'Homme, et il a laissé entrevoir comme un mystère qui ne doit pas être dévoilé brutalement l'identité future entre sa personne et celle du Fils-de-l'Homme.

« A côté de cette dignité qui suppose l'identité de sa personne avec le principe par lequel le monde sera jugé et rénové, la dignité royale de Messie n'est vraiment que peu de chose, une quantité négligeable » (p. 98). Aussi Jésus l'a-t-il repoussée (chap. VI : *La « conscience messianique » de Jésus*) à trois reprises, d'une manière catégorique et définitive : devant le grand prêtre, devant Pilate, et déjà à Césarée de Philippes, où son entretien avec Pierre montre que le déclarer Messie, c'est commettre l'erreur la plus grossière possible à l'égard du sens de sa mission ; c'est renouveler la tentation satanique de la royauté terrestre.

C'est l'Eglise (chap. VII : *Messianisme et apologétique*) qui a fait de Jésus glorifié le Messie qui règne dans le ciel en attendant la parousie, et plus tard Marc, suivi par les autres évangélistes, a messianisé progressivement toute la vie de Jésus et s'est efforcé de montrer que Jésus lui-même avait voilé sa messianité. En agissant ainsi Marc a obéi à des mobiles apologétiques : il a voulu démontrer aux Juifs que Jésus était non pas le Fils-de-l'Homme daniélique, peu connu et peu orthodoxe, mais le Messie prédit par les textes vraiment canoniques.

Dans la seconde partie de sa thèse (*L'Apôtre Paul*), M. Héring situe la christologie et l'eschatologie de l'apôtre dans l'évolution de la tradition. Il montre que, si saint Paul développe une christologie moins avancée que celle des Synoptiques en ce qu'il interprète la figure de Jésus selon la chair non d'après l'idée messianique, mais à l'aide de la notion d'un Anthropos céleste, préexistant et incarné, distincte de celle de Jésus quoique apparentée à elle, cependant l'idée messianique n'est pas absente du système paulinien. Elle sert à interpréter théologiquement la situation religieuse unique des chrétiens « entre deux ères », c'est-à-dire entre la résurrection et la parousie du Christ. Mais l'idée du Royaume du Fils se combine avec celle de l'Homme premier-né d'entre les morts, auxquels les croyants doivent se rattacher mystiquement par la foi et par les sacrements, afin de participer à leur tour au salut, lequel ne pourra se réaliser que par une transformation finale de caractère supracosmique (1).

Notre analyse forcément rapide et sommaire ne peut donner qu'une idée très approximative des richesses que nous apporte le travail de M. Héring. Il ne nous est pas possible, en particulier, de nous arrêter aux diverses notes ou remarques qui, à la fin de plusieurs chapitres, surtout dans la seconde partie, signalent « l'utilisation possible par la dogmatique ou la morale chrétienne » des idées analysées dans les textes ; on y voit l'exégète céder la plume au philosophe phénoménologue, un philosophe curieux aussi bien de l'anthroposophie de Rudolf Steiner que de la métempsychose du lama Yougden, et qui reproche à la théologie barthienne, aux sculpteurs des cathédrales et à Charles Péguy une égale incompréhension de saint Paul. Ces notes, « retar-

1. Cf. le résumé de son livre que M. Héring a donné dans la *Revue d'hist. et de philos. relig.*, 1937, p. 399-400.

dataire » ou « prématurée », ouvriront des perspectives toujours intéressantes et parfois imprévues à qui les méditera consciencieusement, et en se souvenant qu'il faut appliquer à M. Héring ce qu'il dit de saint Paul : « ses pensées, même lorsqu'elles sont simples, ne sont pas superficielles ».

* * *

La thèse du théologien strasbourgeois nous apparaît comme l'enquête la plus approfondie et la plus personnelle qu'on ait conduite sur la « conscience messianique » de Jésus depuis l'ouvrage célèbre de Wrede (1) et elle marquera sans doute une date.

D'abord, parce qu'elle permet de tenir désormais comme acquis les points suivants : l'expression « Fils-de-l'Homme » est un titre eschatologique (2) ; Jésus lui-même s'en est servi, vu que les milieux dans lesquels les Évangiles se sont formés désignaient Jésus par d'autres noms et n'auraient pas inventé ce terme énigmatique (3). Ni le judaïsme orthodoxe ni certains cercles secrets au sein du judaïsme n'ont eu l'idée du Messie souffrant (4).

Mais la thèse de M. Héring marquera aussi une date, par ce qu'elle apporte de nouveau. Baldensperger, il est vrai, avait envisagé lui-même la solution que développe son savant successeur. Il pensait que les notes apocalyptiques sur le Fils-de-l'Homme pourraient être des fragments d'une tradition spéciale, les éléments d'une doctrine différente de celle du Messie et il concluait par

(1) W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901, 2. Auf. 1913. Sur cet ouvrage et les discussions qu'il a provoquées, cf. René GUIGAN, *Le secret messianique*, dans cette Revue, n° 92, 1934, p. 222 s. — (2) Par conséquent la thèse de « l'erreur de traduction » qui dut sa fortune au patronage que lui accordèrent à la fin du siècle dernier Wellhausen et Lietzmann, et que G. Dupont avait encore défendue dans sa thèse *Le Fils de l'Homme* (1924), doit être définitivement abandonnée. — (3) Cf. dans le même sens : G. KITTEL, art. *Menschensohn : II Im N. T.* (Die Religion in Gesch. u. Gegenwart, 2. Auf. III, 2118 s) ; M. GOGUEL, *La vie de Jésus*, 1932 ; R. OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn*, 1934, etc. — D'autres cependant doutent que Jésus ait employé l'expression au sens eschatologique (cf. LOISY, *La naissance du christianisme*, 1933, p. 94 s.) ou le nient expressément (cf. GUIGNEBERT, *Jésus*, 1933, p. 336). — (4) L'enquête de M. Héring confirme donc ici le résultat auquel Dalman avait abouti déjà en 1888 et qui s'est imposé dès lors à un nombre de plus en plus grand d'historiens. Récemment J. Jeremias (*Jesus der Weltvollender*, 1930, p. 54 s.), suivi en partie par J. Schniewind dans ses commentaires de *Marc* (1933) et de *Matthieu* (1937) (*Das N. T. Deutsch, Bd. I*), a tenté d'établir, sans grand succès, que la notion du Messie souffrant avait été une doctrine ésotérique dans le bas-judaïsme. On peut noter encore que, dans un article paru trop tard pour que M. Héring pût le consulter, Paul Seidelin aboutit à la même conclusion ; il concède cependant, ce qui paraît légitime, que l'expression « mon Serviteur » a pu prendre un sens messianique avant le Targum sur le Second-Esaïe, mais sans que l'idée de souffrance fût ajoutée au portrait traditionnel du Messie ; Seidelin pense aussi qu'un lien s'est noué dans les Apocalypses entre les idées de « serviteur » au sens messianique traditionnel et de « fils-de-l'homme » (*Der Ebed Jabwe und die Messiasgestalt im Jesajatargum*, *Zeitschrift für die neutestl. Wissenschaft*, 1936, 194-231. Ce fascicule n'a paru que le 21 août 1937).

cette remarque : « Identifier *a priori* le Fils-de-l'Homme et le Messie, c'est rétrécir la recherche scientifique et la faire dévier de la ligne droite » (1). M. Héring s'est engagé résolument dans cette voie, il a tiré les dernières conséquences de la distinction entre eschatologies messianiste et anthropologique, et il a fait de cette distinction un principe d'interprétation des textes évangéliques et pauliniens.

En principe la distinction est tout à fait justifiée, et en la mettant à la base de ses recherches, M. Héring a bien posé le problème. Il est manifeste que la notion chrétienne du Messie présuppose la double influence de l'espérance traditionnelle d'Israël et d'une doctrine eschatologique, dont l'origine première demeure mystérieuse, et qui n'est apparue que tardivement dans le judaïsme. Cet état de fait nous amène à poser les questions suivantes : ces deux eschatologies sont-elles restées absolument étrangères l'une à l'autre ou bien ont-elles agi l'une sur l'autre par des phénomènes d'endossement qui ont laissé peu de traces dans les textes et qui ont préparé en quelque mesure la synthèse chrétienne ? Et la synthèse chrétienne à son tour, qui l'a opérée, les disciples après la résurrection ou déjà Jésus lui-même ? Nous avons vu que M. Héring admet dans les deux cas le premier terme de l'alternative. C'est ici qu'il devient difficile de le suivre, et que nous commençons à mettre de nombreux points d'interrogation dans les marges de son livre. Nous allons en signaler quelques-uns, pris comme exemples, sans prétendre du reste résoudre les difficultés du problème.

* * *

Y a-t-il des raisons suffisantes de soutenir que les deux figures du Messie et du Fils-de-l'Homme n'ont pas pu être conjuguées dans le judaïsme préchrétien ? Ni avant Jésus-Christ ni après, le judaïsme n'a élaboré de théologie des fins dernières imposant aux personnages eschatologiques des limites qu'ils ne franchiraient pas. « La figure du Messie n'était pas claire », dit M. Héring (p. 57). Celle du Fils-de-l'Homme l'était-elle davantage ? Des épithètes telles que « l'Elu », « le Juste », « le Serviteur » paraissent avoir oscillé d'un personnage à l'autre, d'où l'on peut déduire qu'un abîme ne les séparait pas.

(1) G. BALDENSPERGER, *Le Fils-de-l'Homme*, Rev. d'hist. et de phil. rel., 1925, p. 266 (étude critique sur l'ouvrage de Dupont signalé plus haut). Dans une série de conférences organisées pour les pasteurs d'Alsace à l'Université de Strasbourg en 1931, Baldensperger « distinguait nettement entre les notions de Fils-de-l'Homme et de Messie dans le judaïsme de basse époque ainsi que dans les couches les plus anciennes des traditions synoptiques » (J. HÉRING, *Kyrios Anthropos*, ibid., 1936, p. 196). A. von Gall a proposé lui-aussi d'opérer la même distinction (ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ, *Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie*, 1926). Enfin on peut rapprocher des idées de M. Héring la théorie de E. Lohmeyer (*Galiläa und Jerusalem*, p. 68-79) d'après laquelle le christianisme primitif aurait connu deux types différents de christologie, celle de Galilée qui voit en Jésus le Fils-de-l'Homme et qui remonte à Jésus lui-même, et celle de Jérusalem qui fait de Jésus le Messie. Mais pour Lohmeyer l'opposition entre les deux termes n'est pas aussi radicale que pour Héring (cf. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, 1937, p. 4 et *passim*).

Ces figures eschatologiques sont des êtres très peu déterminés, doués d'une assez grande plasticité, et qu'un auteur pouvait revêtir de l'expression qui correspondait à son génie propre. Ne pouvait-on pas donner au Messie une valeur transcendante qui le rapprochait du Fils-de-l'Homme, et au Fils-de-l'Homme un caractère et une action terrestres qui en faisaient un Messie ?

On a pu dire que le Fils-de-l'Homme daniélique avait justement un caractère messianique, et telle est encore l'opinion du dernier commentateur du livre de *Daniel* (1). Toutefois nous attacherons plus d'importance au témoignage du *Livre des Paraboles d'Hénoch*. Si ces chapitres appellent d'ordinaire le médiateur céleste *Fils-de-l'Homme*, ils lui donnent aussi d'autres noms : *l'Elu*, *le Juste*, et ils le dépeignent en des termes pour lesquels Kittel a cité des parallèles dans le *Second-Esaïe*, parallèles que M. Héring nous paraît écarter un peu rapidement. De plus, ce Fils-de-l'Homme est appelé *Messie* en un passage (XLVIII, 10) que M. Héring déclare interpolé (2). Cette conclusion ne rend peut-être pas justice au texte. A l'idée exprimée au début du chapitre (v. 2-7) que les Justes adoreront à la fois le Seigneur des esprits et le Fils-de-l'Homme, fait pendant le plus naturellement du monde (v. 10) le tableau des malheurs qui frapperont ceux qui auront renié le Seigneur des esprits et son Messie. On ne peut guère supposer que le mot Messie a été simplement ajouté au texte, car le parallélisme exigeait ici la présence du médiateur à côté de Dieu ; ni qu'il remplace un autre qualificatif, car les manuscrits d'Hénoch, par ailleurs si riches en leçons aberrantes, sont ici unanimes. On peut aussi, comme le fait M. Goguel, enfermer les interpolateurs dans le dilemme suivant : ce texte ne peut pas être une addition juive anti-chrétienne destinée à opposer à l'idée chrétienne d'un Fils-de-l'Homme élevé à la transcendance après avoir vécu d'une vie terrestre, celle d'un Messie purement transcendant, puisque, de l'avis de la grande majorité des critiques, le *Livre des Paraboles d'Hénoch* est pré-chrétien ; ce texte ne peut pas être non plus une interpolation chrétienne, puisque ni la mort du Messie sur la Croix, ni sa résurrection, bref, rien de spécifiquement chrétien n'y est mentionné (3).

Il ne suffit pas, sans doute, de regarder comme authentique ce texte d'Hénoch pour que la thèse de M. Héring soit ébranlée ; pourtant ce texte paraît constituer un indice assez sûr qu'il n'y avait pas de séparation absolue entre les deux grandes figures eschatologiques, et qu'elles pouvaient être conjuguées, s'il se trouvait quelqu'un pour les unir.

M. Héring a accentué autant que possible le contraste entre le Messie et le Fils-de-l'Homme, en séparant très nettement une série de textes qui donnent à υἱός τοῦ ἀνθρώπου un sens eschatologique, c'est-à-dire qui parlent du Fils-

(1) Aage BENTZEN, *Daniel*, 1937 (Handbuch zum A. T.). — (2) Le Messie figure encore au chap. LII, 4, mais ici l'interpolation est manifeste, c'est pourquoi M. Héring laisse ce texte de côté. Toutefois on n'en saurait tirer argument en faveur de la thèse de l'interpolation en XVIII, 10, car les deux passages ne sont pas solidaires. — (3) Cf. M. GOGUEL, *Revue d'hist. et de phil. rel.*, 1933, p. 436 ; L. DENNEFELD, *Le Messianisme*, p. 201, n. 1.

de-l'Homme venant « sur les nuées », d'une autre série de textes dits « thanatologiques » qui parlent de la passion et de la résurrection du Fils-de-l'Homme; il n'y aurait pas de pont entre les deux séries, car jamais un texte eschatologique ne parle de la passion, et jamais un texte « thanatologique » ne parle de la venue du Fils-de-l'Homme sur les nuées. Jésus emploierait donc l'expression Fils-de-l'Homme en deux sens différents; dans les premiers textes il se présenterait comme médiateur futur seulement; par les seconds il ne laisserait qu'entrevoir ce mystère, que l'homme qu'il est, lui Jésus, deviendra le Fils-de-l'Homme eschatologique.

La distinction, légitime au point de vue formel, est peut-être subtile quant au fond, car dans la série « thanatologique » on peut isoler successivement les textes qui ne parlent que de trahison ou de passion (1), ceux qui parlent de passion et de résurrection (2), ceux enfin qui ne parlent que de résurrection (3). Ces deux derniers groupes constitueraient une manière de pont entre la série proprement « thanatologique » et la série eschatologique, car la résurrection est, si j'ose dire, une expérience éminemment eschatologique; et alors Jésus n'aurait pas usé du terme Fils-de-l'Homme en deux sens différents, ce qui serait, il faut l'accorder à M. Héring, « extrêmement curieux » (p. 105), mais se serait présenté comme Fils-de-l'Homme dès le temps de sa vie terrestre. Et un Fils-de-l'Homme incarné est plus proche d'un Messie qu'un Fils-de-l'Homme céleste.

Il est un texte que M. Héring n'a pas retenu, sauf erreur, et qui pourrait aussi servir de pont. Dans Matthieu XIX, 28, Jésus déclare aux Douze qui l'ont suivi que leur récompense sera de juger, sous la présidence du Fils-de-l'Homme, les douze tribus d'Israël. Ce logion n'est pas lié à son contexte actuel qui paraît rédactionnel (4); le passage correspondant de Marc (X, 29-30) est orienté dans une autre direction: il suppose une notion de la rétribution actuelle et future tout à fait différente et, du reste, il ne parle pas du Fils-de-l'Homme. On peut tenir le texte de Matthieu pour authentique (5), ou du moins comme appartenant à une tradition très ancienne (6), car son horizon sotériologique ne dépasse pas le peuple juif. Or ce texte est doublement significatif, d'abord parce qu'il unit l'idée de la passion du Fils-de-l'Homme (implicitement contenue dans l'idée que pour le suivre il faut s'imposer des renoncements) à son rôle en tant que Glorifié; ensuite parce que ce Fils-de-l'Homme remplit sa fonction judiciaire dans le champ réservé au Messie d'Israël. Les deux figures eschatologiques paraissent ici liées l'une à l'autre. Si le texte avait été « messia-

(1) Marc IX, 12; Marc X, 45 = Mat. XX, 28; Marc XIV, 21 = Mat. XXVI, 24 = Luc XXII, 22; Marc XIV, 41 = Mat. XXVI, 45; Mat. XXVI, 2; Luc IX, 44; Luc XXII, 48.

— (2) Marc VIII, 31 = Mat. XVI, 21 = Luc IX, 22; Marc IX, 31 = Mat. XVII, 23.

(3) Marc IX, 9 = Mat. XVII, 9. — (4) Cf. M. GOGUEL, « Avec des persécutions », Revue d'hist. et de phil. rel., 1928, p. 271. — (5) Il vaut la peine de noter qu'un critique comme A. Gœthals n'a pas cessé d'apporter des arguments en faveur de l'authenticité (*Mélanges d'histoire du christianisme*, t. III: *Jésus à Jérusalem* (1912), p. 6-9; 71; t. V: *Anti-Eisler* (1932), p. 67). — (6) Cf. J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus*, 1937, p. 401 (Das N. T. Deutsch, Bd. I).

nisé » par l'Eglise, on ne comprendrait pas que « *Fils-de-l'Homme* » ait subsisté.

Un autre texte, Marc ix, 12, est d'interprétation difficile dans la thèse de M. Héring. Il affirme que la passion du Fils-de-l'Homme (non du Messie) est prédite dans l'Écriture, qui annonce également le sort réservé à Elie (= Jean-Baptiste). L'explication qu'en donne M. Héring manque de netteté, semble-t-il. Il y voit une forme primitive de la prédiction de la Passion, il signale la difficulté qui réside dans le *γράφεται*, et il se demande en conclusion s'il ne faut pas « supposer que dans une source baptiste de ce logion dans son ensemble (qui dans ce cas ne remonterait pas à Jésus) il ne s'agissait que d'un seul personnage, à savoir Jean = Enosh ? » (p. 101). Si M. Héring veut dire que la source baptiste en appelait à l'Écriture pour parler de la passion de Barnasha, le problème subsiste : l'Écriture visée ne peut être qu'un texte de la Loi ou des Prophètes, qui seuls étaient tenus comme canoniques au temps de Jésus (p. 116), et ce texte, lui aussi, identifierait implicitement le Fils-de-l'Homme à l'une ou l'autre des figures messianiques pré-daniéliques (1).

Si Jésus lui-même a répugné à accepter les titres messianiques, c'est qu'il les considérait non pas comme erronés, mais comme insuffisants et équivoques. A Césarée de Philippe (Marc viii, 29 s.), l'erreur, ce sont les *ἄνθρωποι* qui la commettent en voyant en Jésus Jean-Baptiste ou Elie ou l'un des prophètes ; Pierre, qui voit en lui le Messie attendu par le judaïsme, est sur la bonne voie ; c'est pourquoi il peut recevoir la révélation suprême : Jésus est Messie en un sens inattendu, il est un Messie qui doit souffrir et ressusciter pour réaliser le plan de Dieu pour le salut du monde (le *δεῖ* providentiel du verset 31 a toute sa valeur). Il n'est pas le Roi-Messie, il est le Christ-Fils-de-l'Homme. Matthieu a compris la même scène un peu différemment, mais il aboutit au même résultat. Selon lui, Jésus proclame Pierre bienheureux, parce que sa confession n'est pas le fruit de réflexions humaines (« ce n'est pas la chair et le sang... », xvi, 17), mais l'écho d'une révélation divine (« mais mon Père qui est dans les cieux »)(2). *Christos* n'a donc pas ici le sens juif et politique et ne peut désigner qu'un Messie-Fils-de-l'Homme. Comprendre que Jésus est le Messie en ce sens-là, c'est ce que Marc et Matthieu appellent *φρονεῖν τὰ τοῦ θεοῦ* ; et c'est le contraire de *φρονεῖν τὰ τῶν ἀνθρώπων* qui signifie : ne pas comprendre le sens de la messianité de Jésus et la nécessité providentielle de ses souffrances (3). Ces textes n'ont plus aucun relief, si Jésus

(1) En tous cas on ne peut éluder la difficulté en parlant d'interpolation, comme le font la plupart des exégètes (Lohmeyer, Loisy, J. Weiss, etc.), ce qui est arbitraire vu que le texte parallèle de Mat. xvii, 11 n'est qu'une simplification du texte marcion. — (2) Cf. Mat. xi, 27 : « Personne n'a une connaissance exacte du Fils excepté le Père ». — (3) Cf. Marc viii, 33 = Mat. xvi, 23 et Marc viii, 27 = Mat. xvi, 13. Chez les deux évangélistes *τὰ τῶν ἀνθρώπων* rappelle le *τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι*. Il est important de noter que dans le texte parallèle Luc remplace *ἄνθρωποι* par *ὄχλοι*, parce qu'il supprime le passage sur les deux *φρονεῖν* à la fin de l'épisode. A l'époque où il écrivait, Luc a jugé cette distinction sans objet, parce qu'en effet la foi de l'Eglise n'avait plus besoin de cette explication. Marc et Matthieu ont préservé la tradition ancienne et sont l'un et l'autre substantiellement authentiques.

lui-même ne distingue pas entre deux notions opposées du Messie, afin d'en revendiquer une.

Or, cette révélation sur le caractère suréminent de la messianité ne peut être saisie que par la foi ; Jésus ne l'accorde qu'aux croyants. C'est ce qui explique son attitude devant le grand prêtre et devant Pilate. Ensuite, quand l'Eglise proclamera, par la prédication du Ressuscité, le vrai caractère de la « messianité » de Jésus, il n'y aura plus d'équivoque possible, et le titre *Christos* subsistera seul au détriment de celui de *Fils-de-l'Homme*.

* * *

D'une manière générale, la thèse de la « messianisation » de Jésus par ses disciples nous paraît se heurter à des difficultés psychologiques et historiques insurmontables. Est-il concevable que l'Eglise ait fait d'un titre que Jésus aurait repoussé comme satanique le nom même de son Seigneur ? Sans doute, *Errare humanum est*, mais à ce point ! Dans la résurrection de leur Maître, les disciples ont vu la preuve décisive que Dieu avait pris parti pour lui contre les chefs du judaïsme ; ils y ont trouvé la certitude que Jésus avait raison contre « leurs grands prêtres et leurs magistrats » (cf. Luc xxiv, 20), et que par lui le judaïsme était à la fois accompli et dépassé. Comment croire dès lors qu'ils aient délibérément augmenté la densité juive du Fils-de-l'Homme par une messianisation *a posteriori* ? Pourquoi reconstruire, avec les frais considérables de la preuve messianique à fournir, des ponts que Jésus lui-même aurait coupés en refusant le titre de Messie, pourquoi ne pas prêcher un *Anthropos* céleste plutôt qu'un Christ glorifié ? Enfin, comment expliquer que le spectacle de la passion de celui qu'ils n'auraient connu que comme Fils-de-l'Homme, leur ait suggéré l'idée inouïe dans le judaïsme d'un Messie souffrant ?

D'autre part, Jésus, nous dit M. Héring, a été condamné comme blasphémateur, parce que, en parlant du Fils-de-l'Homme devant le grand prêtre, « il s'identifie, lui simple mortel, avec une Puissance céleste assise à la droite de Dieu. Par cette prétention Jésus s'érige en usurpateur non pas contre les Romains, mais contre Dieu lui-même ou du moins une de ses hypostases célestes » (p. 115). Si tel avait été le cas, les Juifs auraient eu deux arguments capables d'arrêter net la propagande de l'Eglise naissante : ils pouvaient accuser les disciples de partager « l'hérésie anthroposophique » (p. 118) qui avait conduit Jésus au supplice ; ils pouvaient aussi les accuser de vouloir présenter cette hérésie détestable comme l'accomplissement des espérances traditionnelles d'Israël. Or la polémique juive anti-chrétienne n'a pas été « anti-anthroposophique », mais elle a emboîté le pas à la propagande messianiste chrétienne, en opposant des arguments anti-messianistes à des arguments messianistes ; elle s'est engagé dans des discussions, dont on trouve l'écho dans les Evangiles, sur l'origine judéenne et sur la filiation davidique du Messie, elle a élaboré finalement — on sait avec quel retard et avec quels tâtonnements — une théorie ou plutôt des théories très complexes sur un

Messie souffrant, précurseur du Messie triomphant. On ne se serait pas donné tant de peine, si d'un mot on avait pu dénoncer l'imposture des chrétiens qui voulaient faire d'un Fils-de-l'Homme le Messie d'Israël.

Il est plus simple de penser que l'idée nouvelle du Messie-Fils-de-l'Homme souffrant a été d'abord celle du Maître. Elle découle d'ailleurs logiquement de la notion nouvelle de Dieu qu'il a prêchée.

Pour Jésus, Dieu n'est pas le Dieu des justes mais des pécheurs, dont il veut le salut dans des conditions qui assurent leur relèvement, c'est-à-dire par l'œuvre d'un rédempteur. Et ce rédempteur est Jésus lui-même, qui réunit en sa personne les attributs, disséminés auparavant dans les figures différentes, mais en un certain sens déjà convergentes du Serviteur souffrant, du Fils-de-l'Homme et du Messie. Ce n'est donc ni par hasard ni par erreur que l'Eglise chrétienne a édifié une *christologie* et non une *anthropologie*. Et ceci vaut pour saint Paul. Pour l'apôtre qui connaît la doctrine de l'*Anthropos* — et M. Héring, en montrant que cette doctrine est présupposée dans plusieurs textes capitaux des épîtres, en a renouvelé l'exégèse — *Christos* est cependant plus qu'un « nom propre... remplacé par celui de *Kurios* lorsqu'on veut en faire ressortir la signification » (p. 129). Si Paul déclare que le scandale des scandales est pour un Juif *Χριστὸν ἑσταυρωμένον*, s'il prêche *Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν*, c'est qu'il donne au terme *Christos* sa résonance intégrale. N'y voir qu'un nom propre serait peut-être simplifier un problème qui, certes, n'est pas simple.

Mais il est temps de conclure. Si, comme l'auteur nous y invitait, nous avons exposé nos questions et nos objections, nous tenons à redire l'importance et la valeur de son livre qui vaut non seulement par les idées qu'il renferme, mais encore par celles qu'il suggère au lecteur, dont M. Héring fait un débiteur insolvable. *Le Royaume de Dieu et sa venue* sera souvent lu et consulté et, s'il n'apporte pas la solution du problème, il restera, et pour longtemps, le point de départ indispensable et sûr pour de nouvelles recherches.

Philippe-H. MENOUD.

P.-S. — La présente communication était rédigée lorsqu'a paru le premier numéro de cette année de la *Revue d'Hist. et de Philos. Relig.* contenant le texte des deux premières d'une série de quatre conférences faites en septembre 1937 à l'Université de Copenhague par M. K.-L. Schmidt, professeur à l'Université de Bâle. Dans la deuxième conférence intitulée: *Jésus de Nazareth, Messie et Fils-de-l'Homme* (p. 26-53), l'auteur arrive, par des voies un peu différentes, à une conclusion identique à celle que nous avons esquissée. M. K.-L. Schmidt attire l'attention sur la signification messianique du « Je » souverain et divin de Jésus, et montre que sa conscience messianique apparaît non seulement dans ses déclarations, mais aussi dans ses miracles et dans la foi qu'il demande en sa propre personne. Dans une note (p. 44), M. Schmidt prend position contre la thèse de M. Héring, à laquelle il oppose la déclaration de Marc XIV, 61 s., comme argument « décisif », et le fait qu'en fondant l'Eglise comme nouveau peuple de Dieu Jésus s'est appliqué à lui-même la notion juive du Messie.