

Études critiques : Galiläa und Jerusalem [Ernst Lohmeyer]

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

Objektyp: **Article**

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

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

Heft 108

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380342>

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.

GALILÄA UND JERUSALEM

Ernst LOHMEYER, *Galiläa und Jerusalem*. Göttingen, 1936, 104 p. in-8 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von R. Bultmann, Neue Folge, Heft 34).

Parmi les questions que les témoignages évangéliques sur la résurrection de Jésus posent à l'exégète et au théologien, l'une des plus déconcertantes est celle qui résulte de la double localisation des christophanies. D'après les évangiles de Marc, de Matthieu (à l'exclusion de l'apparition aux femmes considérée assez généralement comme un élément secondaire) et le chapitre XXI de l'évangile de Jean, c'est en Galilée, d'après l'évangile de Luc et le chapitre XX de l'évangile de Jean, c'est à Jérusalem que le Ressuscité est apparu à ses disciples.

Entre les deux traditions le choix, aussi bien que la conciliation, paraît difficile. Parmi les critiques qui choisissent, la plupart donnent la préférence à la tradition galiléenne ; la tradition jérusalémite n'en serait qu'une « transposition », motivée par le fait que c'est à Jérusalem que les disciples se sont mis à prêcher la foi à la résurrection, et non en Galilée. Ce raisonnement n'est pas inattaquable. On peut faire valoir que les documents qui parlent d'apparitions en Galilée ne disent rien d'un ordre de revenir à Jérusalem, et que, si les christophanies avaient eu lieu en Galilée, c'est là que l'Eglise aurait eu son centre. Il n'est pas étonnant donc qu'un critique aussi érudit et prudent que Kirsopp Lake, qui a défendu dans plusieurs travaux la thèse galiléenne, se soit rallié finalement à la thèse jérusalémite.

Si l'on refuse de choisir entre les deux traditions, on peut, comme certains conciliateurs intrépides, admettre l'existence d'un endroit nommé Galilée aux portes même de Jérusalem, sur le Mont des Oliviers. Mais cette hypothèse, indiquée par Tertullien, ne repose sur aucun indice sérieux.

Il reste une voie plus difficile à suivre, c'est d'accepter ces deux traditions topographiques comme des données irréductibles, d'examiner leur signification théologique particulière et de rechercher ce qui, fait ou théorie, a pu leur

donner naissance. C'est ce que vient de faire M. Ernst Lohmeyer, professeur à l'Université de Greifswald, dans une monographie substantielle et suggestive, née de ses recherches en vue des commentaires sur les évangiles synoptiques qu'il publie dans la collection Meyer⁽¹⁾.

« Le problème n'est pas seulement d'ordre topographique ou historique, mais d'ordre théologique. » Cette affirmation est à la base de toute l'étude de M. Lohmeyer. Elle l'a entraîné à élargir le débat et à rechercher le rôle que jouent respectivement la Galilée et Jérusalem non seulement dans les récits d'apparition, mais aussi dans la vie de Jésus et dans le christianisme primitif.

Par une analyse très serrée des différents récits d'apparition et des motifs qui les déterminent, il aboutit à ce premier résultat qu'aux différences topographiques correspondent des christologies différentes. Les apparitions galiléennes des évangiles de Marc et de Matthieu sont conçues avant tout comme des anticipations de la parousie, elles doivent prouver aux croyants que Jésus a été élevé à la dignité de *Kurios* et qu'il reviendra « sur les nuées du ciel ». Les apparitions jérusalémites (et judéenne) de Luc sont, par contre, des preuves de la réalité de la résurrection et de la messianité de Jésus selon l'Écriture, elles attestent que Jésus est devenu *Christos*. Si les évangiles — à l'exception du quatrième qui témoigne d'une tendance harmonisante — ne parlent chacun que d'apparitions à un seul endroit, c'est justement parce que le lieu a ici une valeur christologique exclusive.

De plus, ces deux christologies ont déterminé le cadre que chaque évangéliste a donné à la vie de Jésus. Pour *Marc*, c'est la Galilée qui est le pays de l'Évangile et du Fils de l'homme, le pays choisi par Dieu pour être le théâtre des révélations eschatologiques. Jérusalem est la ville de la haine contre Jésus, Jésus ne s'y rend que pour y mourir, et c'est de nouveau en Galilée qu'après sa passion il se manifeste comme *Kurios*. *Matthieu* a adopté la conception marcienne et l'a fondée sur l'Écriture en voyant dans Esaïe VIII, 23 — IX, 1, qu'il cite en IV, 15-16, une prophétie de l'élection de la Galilée. Pour *Luc* Jérusalem demeure la ville du Messie, le lieu par conséquent où le Christ ressuscité doit se manifester et d'où son salut doit être propagé dans tout l'univers, lorsque dans cette même Jérusalem il aura répandu son Esprit sur ses témoins.

Enfin, les deux séries d'apparitions ou les deux christologies représentent deux mouvements différents au sein de l'Église primitive ; ils ont chacun leur centre géographique et leurs missionnaires : en Galilée, l'œuvre de Jésus a été reprise par ses frères. Comme Jésus l'avait fait, ils ont mis l'accent dans leur prédication sur la parousie prochaine du Fils de l'homme, Seigneur et juge, qui demande des siens l'observation de la loi juive et de com-

(1) Seul a paru jusqu'à présent : *Das Evangelium des Markus*, Göttingen, 1937 (Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T., begründet von H.-A.-W. Meyer, I, 2, 10 Aufl.). Les commentaires de Matthieu et de Luc doivent paraître incessamment.

mandements qu'il a lui-même donnés (pauvreté et obligation de le suivre). Ce qui distingue le christianisme galiléen, c'est donc une christologie et une eschatologie du Fils de l'homme. A Jérusalem, les disciples de Jésus, après avoir reçu l'Esprit, ont continué l'œuvre du Messie roi et sauveur d'Israël, en prêchant sa résurrection « à Jérusalem, en Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre » (Actes 1, 8), mais non en Galilée, dont l'absence dans cette énumération est significative. Second centre de la vie de Jésus et second centre du christianisme naissant, Jérusalem est devenu prépondérant, jusqu'à éclipses la Galilée dont les Actes ne disent autant dire rien. Mais la Galilée n'en est pas moins la première patrie de l'Évangile.

Aucun des évangiles canoniques n'appartient en bloc à l'un ou à l'autre christianisme ; leurs différentes péripécies proviennent des deux milieux qui, du reste, se sont rapprochés, après que Jacques eut succédé à Pierre, parti en mission, à la tête de l'Église, et que l'Église de Jérusalem se fut réfugiée à Pella en terre « galiléenne ».

* * *

Cet aperçu très sommaire indiquera pourtant, nous l'espérons, ce qu'il y a de nouveau, d'ingénieux et aussi de solidement fondé dans la thèse de M. Lohmeyer. Pour l'essentiel, à savoir que les deux traditions, galiléenne et jérusalémite, des apparitions ne peuvent être ramenées à l'unité ni déduites l'une de l'autre, mais qu'elles servent d'expression à des courants de pensée différents au sein du christianisme primitif, on ne peut que donner raison à M. Lohmeyer. En posant le problème sur le terrain théologique, il l'a posé sur son vrai terrain, et son petit livre est de ceux qui apportent beaucoup en peu de pages, et dont l'étude et la méditation sont de toute manière très profitables.

Mais, être d'accord avec M. Lohmeyer sur la question de principe, ce n'est pas le suivre dans tous les détails de sa démonstration, qui doit plus à l'esprit de géométrie qu'à l'esprit de finesse. La nature du sujet et l'état des sources ne permettent peut-être pas de tirer des conclusions aussi tranchées. Reprendre tous les points de *Galilée et Jérusalem* qui pourraient prêter à discussion, nous entraînerait trop loin. Nous nous bornerons à indiquer quelques-unes des difficultés que paraît soulever la notion d'un christianisme galiléen avec une christologie particulière.

Quant à l'existence de communautés chrétiennes en Galilée au premier siècle, les sources anciennes en disent beaucoup moins que M. Lohmeyer. Mais leur silence presque complet n'est pas nécessairement la preuve qu'il n'y a pas eu de christianisme dans cette région à une date très reculée. Nous n'avons aucun témoignage direct sur le christianisme égyptien avant le II^e siècle, alors que de nombreux indices semblent attester que l'Évangile s'y est implanté d'assez bonne heure. L'hypothèse qu'un christianisme galiléen aurait été passé sous silence par les auteurs du Nouveau Testament

parce qu'il s'écartait de la foi commune, mérite d'être envisagée. Il serait imprudent d'accorder trop de poids à l'*argumentum e silentio*. Mais admettre en théorie qu'une forme plus ou moins originale de christianisme ait pu exister en Galilée, ce n'est pas encore souscrire à la thèse de M. Lohmeyer.

Nous sommes peu sensible à l'argument qu'il tire de l'apostrophe « galiléen » par laquelle la servante désigne Pierre dans la cour du grand prêtre. Dans la langue des évangiles, dit M. Lohmeyer, le mot galiléen est synonyme de chrétien, c'est pourquoi la servante peut dire à Pierre : « ta langue te trahit » ; elle le révèle comme un partisan de Jésus, et c'est l'indice qu'au moment où la tradition s'est fixée dans nos évangiles synoptiques, la Galilée était une *terra christiana*. La conclusion dépasse les prémisses. Les Galiléens, ces provinciaux du nord, servaient de point de mire aux railleries des gens de la capitale, et l'épisode s'explique plus simplement par une allusion à la prononciation et au dialecte particuliers des Galiléens.

Les chefs du christianisme galiléen sont, dit M. Lohmeyer, les frères et les parents de Jésus ; ils tiennent leur charge des liens de parenté qui les unissent au Seigneur ; ce sont les liens du sang qui leur ont conféré le ministère ecclésiastique. L'explication ne paraît pas convenir pour Jacques, car Paul laisse entendre qu'il est devenu chrétien et apôtre à la suite d'une apparition du Ressuscité. L'idée dynastique semble être apparue relativement tard, comme un fait plus que comme une théorie, quand l'Eglise judéo-chrétienne, troublée par la mort de Jacques et par les événements politiques, eut à résoudre un des plus graves problèmes qui puisse se poser à un organisme vivant : celui de la succession du pouvoir. Mais l'idée dynastique ne joue aucun rôle du vivant de Paul et de Jacques ; elle est encore vivement combattue, peut-être parce qu'elle est nouvelle, au moment où paraît l'évangile de Matthieu, s'il est vrai que le célèbre passage sur la primauté de Pierre (Mat. xvi, 17 et s.) ait été inséré par l'évangéliste pour rappeler que le chef de l'Eglise n'est pas Jacques ni l'un de ses successeurs, mais Pierre, et cela en vertu d'une vocation de Jésus. Si donc il a existé un christianisme galiléen dynastique, ce n'est pas à l'origine même de l'Eglise qu'il est apparu, mais dans les années 60 à 70, c'est-à-dire à une époque où le développement de la tradition évangélique était déjà trop avancé pour que la christologie particulière d'un christianisme galiléen pût l'influencer ; d'autant plus que, dans la thèse de M. Lohmeyer, la christologie galiléenne du Fils de l'homme se trouve déjà dans l'évangile de Marc.

Et ceci nous amène à l'argument capital de M. Lohmeyer en faveur d'un christianisme galiléen : l'existence au sein du christianisme primitif de deux christologies différentes : une christologie galiléenne du Fils de l'homme qui s'exprime dans la formule : *Kurios Jesus*, et une christologie jérusalémitte du Ressuscité qui confesse *Christos Jesus*.

Séparer et opposer les deux termes de la confession chrétienne primitive, *Kurios* et *Christos*, que Paul a déjà trouvés réunis avant lui dans l'Eglise (Philip. II, 11, cf. Actes II, 36) est une hypothèse difficile, surtout si, comme

nous le croyons, la synthèse entre les notions de Fils de l'homme et de Messie a été opérée par Jésus lui-même. Nous avons indiqué déjà, dans cette Revue (p. 118 ss.), en parlant du livre de M. Héring : *Le Royaume de Dieu et sa venue*, les raisons qui nous inclinent à conclure en ce sens et nous nous dispensons d'y revenir. Le christianisme primitif a exprimé sa foi christologique dans des formules très diverses, sans doute, mais il n'a pas connu de luttes intestines d'ordre christologique. Les conflits qui ont éclaté entre les apôtres portent sur des questions d'organisation et de gouvernement de l'Eglise. Aussi M. Lohmeyer ne peut-il s'appuyer que sur les textes d'Hégésippe qu'Eusèbe nous a conservés, et qu'il nous faut revoir rapidement.

D'après Hégésippe (Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, II, 23, 4-18) les Juifs entraient souvent en discussion avec Jacques en lui posant cette question : quelle est « la porte » de Jésus ? Ils la lui posent, en particulier, quelques instants avant son martyre, et Jacques leur répond : « Pourquoi m'interrogez-vous sur le Fils de l'homme ? Il est assis au ciel à la droite de la Grande Puissance et il doit venir sur les nuées du ciel ». Nous avons là une parole modelée sur la déclaration de Jésus au grand prêtre (Marc XIV, 62 ; Mat. XXVI, 64) et le souvenir de la passion apparaît encore dans l'acclamation « Hosanna au fils de David », par laquelle les partisans de Jacques font écho à sa confession, acclamation identique à la salutation que le peuple adresse à Jésus entrant à Jérusalem (Mat. XXI, 9). La parole de Jacques sur le Fils de l'homme est donc moins l'exposé d'une foi christologique particulière, que la confession-type du martyr chrétien. C'est pourquoi on trouve déjà la même parole sur les lèvres d'Étienne expirant (Actes VII, 52) ; il est d'autant plus significatif que le terme Fils de l'homme soit placé dans la bouche de ce croyant helléniste, que l'expression qui désigne Dieu dans les déclarations similaires de Jésus et de Jacques : la Puissance, a disparu de la confession d'Étienne. Toujours d'après Hégésippe, les Juifs ont interrogé Jacques sur « la porte » de Jésus bien avant son supplice. Or, quand le martyr n'est pas à l'horizon, Jacques, dans sa réponse, ne parle pas du Fils de l'homme, il dit seulement : « Jésus est le Sauveur ». Et Hégésippe d'ajouter que plusieurs crurent dès lors que Jésus était le Christ, mais que d'autres ne voulaient pas croire à la résurrection, qu'en tout cas ceux qui avaient la foi la tenaient de Jacques (*Hist. eccl.*, II, 23, 8-9). Or Jacques lui-même, au témoignage de Paul (I Cor. xv, 7), est arrivé à la foi après que le Ressuscité lui fût apparu, c'est-à-dire par une expérience analogue à celle de tous les autres apôtres, ce qui suppose dans sa foi christologique un principe fondamental identique. Et le témoignage de Paul doit être considéré non pas comme une déduction de sa notion de l'apostolat, mais comme l'affirmation d'un fait historique, car ce fait seul nous explique que Jacques soit devenu croyant et qu'il soit devenu chef de l'Eglise à Jérusalem, et non en Galilée, où on s'attendrait à le trouver, si la théorie de M. Lohmeyer était rigoureusement conséquente. Or il ne nous semble pas que notre auteur ait expliqué comment Jacques se trouve à Jérusalem. On peut ajouter encore que le té-

moignage de Paul, qui ne localise aucune des christophanies, ni la sienne, ni celle de Pierre, ni celle de Jacques, suffirait à montrer qu'une christologie du Messie n'est pas organiquement liée à des christophanies jérusalémites, et qu'une christologie du Fils de l'homme n'est pas liée à des apparitions en Galilée.

Ce n'est pas seulement pour Paul que le lieu des christophanies est indifférent, donc sans valeur spécifique. Même Luc, qui paraît soucieux de montrer que tous ces faits : christophanies, ascension, don de l'Esprit, ont dû se passer à Jérusalem, n'a pas pu localiser expressément l'apparition à Pierre, et il l'a glissée comme en marge de la conclusion de l'épisode d'Emmaüs. Il y a là un indice très positif qu'à l'origine le problème du lieu où s'étaient produites les apparitions n'a eu aucune importance, car on s'est attaché au fait lui-même. On simplifie trop les données du problème en posant l'antithèse : Galilée-Jérusalem ; nous sommes en présence non pas de deux, mais de trois solutions possibles.

Si donc le lieu des apparitions était fonction d'une idée christologique, on s'attendrait ou bien à trouver dans le christianisme primitif au moins trois christologies différentes, qui correspondraient à ces trois étapes de la tradition : absence de localisation, localisation en Galilée, localisation à Jérusalem. Ou bien on s'attendrait à ce que toutes les apparitions aient fini par être localisées, sous l'influence des deux christologies galiléenne et jérusalémite. Or il n'en est rien. Il semble même qu'on ne soit arrivé que peu à peu et comme en tâtonnant à trouver des lieux pour les christophanies. La première apparition que Luc raconte en détail, celle d'Emmaüs, a lieu « en chemin », ou si l'on veut, dans l'auberge du village, mais de toutes façons dans un endroit sans valeur théologique. Les apparitions en Galilée sont situées soit sur une montagne, soit au bord du lac.

C'est la preuve que ce ne sont pas des souvenirs historiques qui sont à l'origine des localisations, mais des idées théologiques, comme l'a bien montré M. Lohmeyer. Mais il faut tenir compte de l'état si mouvant de la tradition, de ses retours en arrière aussi : l'Évangile de Pierre, qui racontait sans doute une apparition en Galilée, dit en effet que les disciples sont revenus en larmes en Galilée après la fête de Pâques, ce qui contredit au moins deux faits de la tradition canonique : la résurrection au troisième jour et l'avertissement donné par des messagers célestes aux disciples, qui sont encore à Jérusalem, que Jésus est ressuscité. Et l'état mouvant de la tradition est un indice que les idées théologiques qu'elle recouvre étaient elles-mêmes mouvantes, non encore fixées dans des formes stéréotypées. Or l'idée que Jésus était Seigneur et Christ est apparue en même temps que la foi à la résurrection dont elle est la formule, tandis qu'on s'est représenté de façons très diverses le processus de cette glorification de Jésus. Le triomphe de Jésus sur la mort et la place de cette victoire dans l'histoire du salut s'est exprimé soit par l'idée que Jésus avait été glorifié immédiatement au moment de sa mort, soit par l'idée de parousie, soit par celle de résurrection, complétée parfois par celle de l'ascension le soir même de Pâques ou après un délai plus ou moins long.

Ces différentes représentations, qui théoriquement s'excluent, ont pu néanmoins être présentées côte à côte, car la pensée chrétienne primitive a dû trouver des formules pour exprimer *a posteriori* des faits et des expériences vécues ; les solutions ont le caractère d'improvisations. On a eu, en particulier, beaucoup de peine à répartir, pour ainsi dire, l'idée de la glorification de Jésus entre les deux notions de résurrection et de parousie, et à établir entre elles des relations de temps et de lieu, car le fait à expliquer dépassait les espérances que les disciples avaient conçues du vivant de Jésus et brisait le cadre de l'eschatologie juive.

Comme on n'avait pas gardé de souvenirs précis sur le théâtre des christophanies, on estima, sans doute, là où le triomphe de Jésus fut compris dans le cadre d'une parousie, que le Christ était apparu en Galilée, à l'endroit même de sa première manifestation ; tandis que, là où le triomphe de Jésus fut pensé dans le cadre de l'idée de résurrection, on conclut qu'il devait être apparu là même où la mort avait semblé triompher de lui. Seuls les « théologiens » du premier siècle, Paul et le quatrième évangéliste, ont su coordonner les deux idées de résurrection et de parousie ; or il est significatif que, pour eux, la localisation ne joue aucun rôle : Paul n'en parle pas ; Jean y est, en fait, indifférent ; seul le contexte indique, lors des apparitions aux disciples du chapitre xx, que nous sommes à Jérusalem, et dans l'épilogue du chapitre XXI l'essentiel n'est pas le lieu ni même l'apparition, mais la mission d'unique pasteur confiée à Pierre.

Si les différentes localisations recouvraient deux christologies différentes et deux christianismes distincts, elles auraient joué, dans la pensée et la prédication chrétiennes, un rôle prépondérant. Tel n'est pas le cas : l'Eglise primitive ne s'est pas autrement préoccupée du lieu des apparitions. Elle a paru à certains moments se diviser sur des questions de personnes, de discipline ou d'organisation, mais elle a toujours et partout prêché Christ ressuscité et annoncé qu'à sa parousie « tout œil le verrait ». Aucune tendance ni aucune hérésie primitive n'a jamais mis au centre de son message l'affirmation : c'est en Galilée, ou : c'est à Jérusalem que Christ est apparu à ses disciples. Il semble qu'il aurait dû en être ainsi, si les localisations avaient exactement l'importance que leur attribue M. Lohmeyer.

A cet égard il est instructif de comparer à notre problème celui du jour de la mort de Jésus. Le rapprochement est légitime, car les deux chronologies découlent aussi de points de vue théologiques différents : pour Jean, Christ est la Pâque chrétienne, en ce sens qu'il est l'agneau pascal de la nouvelle alliance ; il a donc été immolé à l'heure même où dans le Temple les Juifs immolaient l'agneau pascal. Pour les Synoptiques, Christ a institué lui-même la Pâque de la nouvelle alliance, au moment où les Juifs célébraient la leur⁽¹⁾. Or cette divergence a eu les répercussions que l'on sait, d'ordre

(1) Nous comptons revenir prochainement sur la question du jour de la mort de Jésus et de sa signification théologique.

chronologique, littéraire et liturgique, jusque dans l'Église du II^e siècle. Les traditions galiléenne et jérusalémitte des apparitions n'ont pas eu de conséquences aussi lointaines, parce qu'elles ne représentent pas, au fond, deux christologies ni deux christianismes, mais une même idée christologique : le triomphe de Jésus, et que pour illustrer cette idée, c'est tantôt la notion de parousie, tantôt la notion de résurrection qui l'emporte.

Bref, ce sont, nous semble-t-il, des raisons d'ordre eschatologique plutôt que des raisons d'ordre christologique qui auraient conduit les premiers chrétiens à situer à deux endroits différents les apparitions du Ressuscité. Si nous ne suivons pas M. Lohmeyer jusqu'au bout, nous estimons pourtant que la pensée maîtresse de son livre, que le problème est d'ordre théologique, doit être retenue. Car seule elle permet, sinon de résoudre de manière absolument satisfaisante une question qui, par quelque aspect, restera toujours obscure, du moins de comprendre qu'on ait pu placer le théâtre des christophanies en Galilée et à Jérusalem.

Philippe-H. MENOUD.