

# Étude critique : institution et événement

Autor(en): **Masson, Charles**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **38 (1950)**

Heft 157

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380540>

## **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.

## ÉTUDE CRITIQUE

---

### INSTITUTION ET ÉVÉNEMENT

---

Nous ne saurions présenter plus clairement la thèse de l'ouvrage de Jean-Louis Leuba <sup>(1)</sup> qu'en reproduisant ces lignes de sa conclusion : « L'œuvre de Dieu est, d'une part, une institution. Dieu dépose son œuvre dans des éléments de sa création, qu'il a lui-même choisis. Il a choisi Adam, l'homme, pour en faire par excellence le dépositaire de son œuvre. La ligne d'élection se continue par Noé, Abraham, David et Joseph, jusqu'au Christ. Le Christ lui-même confirme cette élection en choisissant les Douze, représentants du peuple élu et en s'adressant d'abord aux Juifs. Dans l'institution, l'œuvre de Dieu est liée aux créatures élues : Dieu ne se renie pas. — D'autre part, l'œuvre de Dieu est un événement. En dehors des institutions qu'il a lui-même établies, Dieu agit par sa puissance souveraine. La conception du Christ a lieu en dehors de la lignée dynastique de la maison de David, son ministère se constitue en dehors de Jérusalem et de la Judée, et la seigneurie du Ressuscité s'atteste en dehors de Jérusalem. De même l'origine de l'apostolat de Paul est indépendante de l'apostolat institutionnel des Douze et les païens sont convertis à l'Évangile en dehors du peuple d'Israël. Dans l'événement, l'œuvre de Dieu n'est pas liée aux créatures élues. Dieu est libre et souverain. — Mais l'institution et l'événement, les deux modes de l'œuvre de Dieu, bien qu'étant distincts ne sont pas séparés, ni contradictoires. Ils sont unis, ils s'accomplissent mutuellement, procèdent tous deux de la même volonté divine. » <sup>(2)</sup>

L'auteur s'est proposé de mener à bien une étude de théologie biblique et se défend d'en dépasser les limites <sup>(3)</sup>, aussi tirerons-nous la matière de notre critique la plus générale du titre même de son livre : *L'institution et l'événement*. Il eût été bon, et ce sera notre première réserve, de définir dès la première page ces termes qui, visiblement, ne sont pas employés dans leur sens courant. Ne chicanons pas sur le premier ; admettons que la Bible

<sup>(1)</sup> *L'institution et l'événement*. Les deux modes de l'œuvre de Dieu selon le Nouveau Testament. Leur différence, leur unité. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1950, 141 p.

<sup>(2)</sup> Page 113. — <sup>(3)</sup> Pages 5, 113, 124.

parle d'institutions comme la famille, la royauté, le sacerdoce, le sacrifice et d'autres encore ; le lecteur néanmoins ne peut se défendre de l'impression que, dans l'ouvrage de M. Leuba, la notion d'institution est singulièrement extensible, et nous n'en voulons pour preuve que le premier alinéa de la citation ci-dessus. Mais que dire de « l'événement » ? Selon le dictionnaire, c'est « tout ce qui arrive », mais selon M. Leuba, l'événement est moins « ce qui arrive » que l'action souverainement libre de Dieu qui produit « ce qui arrive ». Notre auteur est amené ainsi à parler d'assez étrange manière de « l'événement de l'intervention de Dieu » (1), expression déterminée qui montre bien ce que le terme d'événement, à lui seul, a de flottant dans son livre. Ce qui est beaucoup plus grave à nos yeux, c'est que les termes d'institution et d'événement ne se rencontrent pas dans la Bible, ce qui laisse penser, non pas nécessairement que les réalités qu'ils désignent en sont absentes, mais bien que l'intérêt des écrivains bibliques ne portait pas sur elles. Mais alors, nous le demandons, est-il de saine méthode, en matière de théologie néotestamentaire, de conduire son étude à la lumière de deux notions étrangères au Nouveau Testament ? C'est, à tout le moins, courir le risque de verser le contenu du Nouveau Testament dans des formes qui ne sont pas faites pour le recevoir, c'est lui imposer une systématisation à laquelle il est réfractaire. L'étude de M. Leuba n'a pas échappé à ce danger. Quelle que soit la place faite à l'exégèse, du commencement à la fin, nous sommes en présence d'une magistrale systématisation, œuvre d'une pensée vigoureuse, servie par une langue d'une clarté et d'une souplesse remarquables, mais systématisation qui ne cesse de faire violence aux données du Nouveau Testament. Nous pourrions le montrer par de nombreuses observations de détail, nous devons nous borner à examiner, et trop sommairement, les trois points sur lesquels l'auteur s'efforce de mettre en lumière ce qu'il appelle « le dualisme néotestamentaire fondamental » (2), le dualisme de l'institution et de l'événement.

C'est en la personne du Christ qu'il apparaît d'abord, dit M. Leuba, dans la première partie de son livre. Les titres christologiques, selon lui, se répartissent en deux groupes. Celui des « titres institutionnels » comprend les titres de Christ, Fils de David, Roi d'Israël, Fils de Dieu, qui « témoignent tous d'une conception statique, et, si l'on peut dire, dynastique de la personne de Jésus. Jésus est le descendant de David, l'héritier d'une succession longuement préparée, d'une royauté qu'il possède de droit divin » (3). Dans un second groupe rentrent les titres dits « spirituels », « parce que tous les trois témoignent d'une conception de la personne de Jésus qui accorde une grande importance à l'intervention constante, souveraine et soudaine, de l'Esprit de Dieu » (4), et ce sont les titres de « Fils de l'Homme, Kyrios (Seigneur) et Serviteur (de l'Éternel) ». Cette classification des titres christologiques paraît arbitraire. Le titre de Fils de Dieu, même « avant la

(1) Pages 116, 118. — (2) Page 121. — (3) Page 11. — (4) Page 11.

résurrection » (1), n'est pas un titre « institutionnel », car il n'est pas un équivalent du titre de Christ, et quand il l'accompagne, dans les évangiles synoptiques déjà, il lui confère un contenu spirituel sur lequel les évangélistes ne se trompaient pas (p. ex. : Mat. xvi, 16 ; Mat. xi, 27 ; Mat. xxiv, 36). On ne comprend pas non plus pourquoi le titre de Serviteur figure dans le groupe des titres spirituels, alors qu'il désigne aussi Jésus comme celui qui accomplit la prophétie (Mat. xii, 17), et une prophétie étroitement liée à l'œuvre de Dieu en Israël (Es. liii). Le titre de Christ relève sans doute de la tradition messianique vétérotestamentaire, mais la réserve de Jésus à l'égard de ce titre est si frappante, que M. Héring a cru pouvoir soutenir la thèse que Jésus n'a pas eu conscience d'être le Christ, mais bien le Fils de l'Homme (2). Sans adopter cette thèse extrême, il faut reconnaître que, selon les synoptiques, Jésus a eu conscience d'être le Christ, mais sous des apparences singulièrement déconcertantes, non pas le Christ qu'Israël attendait pour sa délivrance et sa gloire, mais le Christ que « la chair et le sang » ne pouvaient discerner (Mat. xvi, 17), qui apporterait à Israël, par sa mort et sa résurrection, le pardon des péchés et la repentance (Actes v, 31), bref, le Christ dont la messianité ne serait confessée que par le nouveau peuple de Dieu, la communauté de ceux qui croiraient en Lui. Que restait-il du caractère « institutionnel » du titre de Christ, dont Jésus lui-même a déclaré qu'il ne l'assumait point sans être occasion de « scandale » (Mat. xi, 1-6), tandis que l'apôtre Paul devait dire qu'un « Christ crucifié » est « scandale pour les Juifs » (I Cor. i, 23) ?

S'il faut parler de « dualisme christologique », le Nouveau Testament nous invite à le chercher ailleurs que dans la distinction d'un aspect « institutionnel » et d'un aspect « spirituel » de la personne du Christ, distinction qui s'exprimerait dans le couple des titres Christ-Fils de l'Homme ou Christ-Seigneur. Le « dualisme christologique » fondamental est celui de l'homme-Dieu, exprimé par le nom propre Jésus et un titre, par exemple, tel que celui de Christ (Mat. viii, 29), ou celui de Seigneur (Phil. ii, 10-11). Que l'homme qui a porté dans l'histoire le nom de Jésus, soit le Christ, le Fils de l'Homme, le Seigneur, dans l'unité d'une personne, voilà le fait fondamental que la foi seule peut saisir par le Saint-Esprit (I Cor. xii, 3). Aussi n'est-ce point par hasard que « le docétisme ait été la grande hérésie christologique de l'antiquité » (3), déjà combattue par la première épître de Jean (ii, 22 et iv, 2 et 3). Le véritable « dualisme christologique » a trouvé son expression la plus paradoxale dans la grande affirmation johannique : « La Parole s'est faite chair » (Jean i, 14). Or, M. Leuba ne cite jamais Jean i, 14, comme si l'événement de l'incarnation était en dehors de la perspective de son étude. Selon le Nouveau Testament, le mystère de la personne du Christ est trop riche pour n'être considéré que sous les deux

(1) Page 11. — (2) *Le Royaume de Dieu et sa venue*. Paris, 1937.

(3) O. CULLMANN, *Christ et le temps*, p. 89.

aspects qui ont retenu l'attention de notre auteur. Il comporte au moins trois aspects essentiels s'exprimant dans ces trois titres : le titre de Christ, qui définit la personne de Jésus par son rapport avec la révélation de Dieu en Israël ; le titre de Fils de l'Homme, qui la définit par son rapport avec la révélation eschatologique ; le titre de Fils de Dieu qui, l'Eglise l'a reconnu dès l'origine, définit Jésus par son rapport unique avec Dieu.

\* \* \*

Qu'en est-il du « dualisme apostolique » auquel M. Leuba consacre la deuxième partie de son livre ? « L'apostolat institutionnel des Douze, dit-il, et l'apostolat charismatique de Paul sont les deux piliers de l'apostolat selon le Nouveau Testament. L'apostolat institutionnel des Douze est le lien qui unit d'une part la nouvelle alliance à l'ancienne, d'autre part l'Eglise primitive au ministère du Christ en Galilée et en Judée. L'apostolat charismatique de Paul exprime la rupture entre le particularisme de l'ancienne alliance et l'universalisme de la nouvelle, de même que la différence entre l'œuvre, encore cachée, du Christ historique et l'œuvre éclatante du Ressuscité. » (1) La distinction entre un apostolat « institutionnel » et un apostolat « charismatique » a-t-elle un fondement solide dans les textes ?

Evitons d'abord une erreur souvent commise et ne confondons pas l'élection des Douze par Jésus pendant son ministère galiléen (Marc III, 13-19) et l'apostolat des Douze attesté par le livre des Actes, qui, à l'exception de VI, 2, les appelle toujours « les apôtres » et jamais les Douze. L'institution du groupe des Douze par Jésus signifiait que sa venue concernait tout Israël et était l'ultime appel de Dieu à son peuple. Le nombre douze se référerait certainement aux douze tribus d'Israël et désignait en ces hommes « Jesu Mitarbeiter in seinem Ringen um sein eigenes Volk », comme l'a dit Rengstorf (2). Or, M. Leuba l'a noté lui-même, il ressort des passages des Synoptiques qui racontent l'envoi des Douze en mission (Mat. x, 1 sq. = Marc VI, 7 sq. = Luc IX, 1 sq.) « que cette mission est temporaire et que les évangélistes ne qualifient les Douze d'apôtres, avant la résurrection, qu'en rapport avec la mission précise qui leur est confiée (Mat. x, 1-2 et par., Marc VI, 30 et par.) ... Après leur retour, ils sont à nouveau appelés les Douze, sans plus, ou les Douze disciples. Ils ne sont plus apôtres. » « ... l'apostolat définitif ne leur sera conféré que par le Ressuscité. » (3) Si donc les Douze sont apôtres après la mort et la résurrection, comme le veut le livre des Actes, c'est qu'ils tiennent du Ressuscité lui-même la mission qui fait d'eux les envoyés du Christ, et ils exercent leur apostolat avec la puissance du Saint-Esprit qu'ils ont reçu le jour de la Pentecôte (Actes I, 8 ; II, 1-4) et qu'ils ne cesseront de recevoir (IV, 31). En est-il autrement de Paul ? Il n'y a aucune raison de le penser. Paul lui aussi tient sa mission

(1) Page 80. — (2) *Tb. Wb.*, II, p. 327, 4. — (3) Page 52.

du Ressuscité qui lui est apparu sur le chemin de Damas (I Cor. ix, 1 ; xv, 3-11 ; Gal. 1, 15-16) et lui aussi l'exerce par la puissance du Saint-Esprit (Actes ix, 17 ; I Cor. ii, 4 et 5 ; I Thess. 1, 5, etc.). Paul, il est vrai, a été appelé à l'apostolat dans d'autres conditions que les Douze, « par l'intervention bouleversante du Ressuscité dans sa vie » (1) et contre toute attente, car il persécutait l'Eglise (I Cor. xv, 9 ; Gal. 1, 13 ; Phil. iii, 6 ; Actes viii, 3). Mais, bien que la tradition évangélique ait eu tendance à la minimiser, il ne faut pas oublier la crise terrible que la passion de Jésus fut pour les Douze : Judas l'a livré, Pierre l'a renié, tous l'ont abandonné. Seules les apparitions du Ressuscité et la mission reçue de lui ont pu les regrouper, les ramener à Jérusalem et faire d'eux les apôtres. Eux non plus n'auraient pas été apôtres sans « l'intervention bouleversante du Ressuscité dans leur vie » et sans le don du Saint-Esprit. En quoi leur apostolat est-il moins « charismatique » que l'apostolat de Paul ?

Aussi bien l'apôtre Paul lui-même ne sait-il rien des deux apostolats que M. Leuba se plaît à distinguer. Sans doute dénonce-t-il des « pseudo-apôtres » (II Cor. xi, 13), mais en face d'eux il n'y a que les apôtres. Il constate que Dieu a établi dans l'Eglise « d'abord des apôtres » (I Cor. xii, 28) ; il connaît ceux qui étaient « apôtres avant lui » (Gal. 1, 17) ; il confesse que parmi « tous les apôtres » (I Cor. xv, 7), il est le dernier venu et, de par les circonstances de sa vocation, « l'avorton » (I Cor. xv, 8 et 9), mais enfin, comme les autres, il est « apôtre, non envoyé par des hommes et pas non plus par l'intermédiaire d'un homme, mais par Jésus-Christ et Dieu, le Père » (Gal. 1, 1). S'il y a une différence entre son apostolat et celui de Pierre, ce n'est pas différence d'origine ou de nature, mais seulement de but. Paul est chargé de l'évangélisation des incirconcis comme Pierre de celle des circoncis (Gal. ii, 7) ; Paul est « l'apôtre des Gentils » (Rom. xi, 13), alors que les Douze, leur nom même l'indique, étaient les apôtres d'Israël (2), tous apôtres de Jésus-Christ, au service du même Seigneur, par la puissance du Saint-Esprit.

La manière dont M. Leuba présente les relations des Douze avec Paul et, réciproquement, appelle de nombreuses réserves. Traitant de ce problème historique, il n'a pas poussé la critique assez loin dans l'étude des textes relatifs à la conférence de Jérusalem et à l'incident d'Antioche (Actes xv, 1-35 ; Gal. ii, 1-11 et 12-21), qui à eux seuls demanderaient une étude nouvelle. Nous n'ajouterons donc rien à notre objection majeure aux conclusions relatives aux apôtres : le « dualisme apostolique » que M. Leuba croit devoir statuer entre « l'apostolat institutionnel » des Douze et « l'apostolat charismatique » de Paul ne peut se réclamer du témoignage du Nouveau Testament.

\* \* \*

(1) Page 54.

(2) Pourquoi M. Leuba n'a-t-il pas tiré meilleur parti de l'article δώδεκα, rédigé par Rengstorf, dans *Tb. Wb.*, II, p. 235-236 ?

Examinons maintenant la troisième et dernière partie du livre qui traite de l'Eglise et dont voici la thèse principale : « L'Eglise institutionnelle du judéo-christianisme et l'Eglise spirituelle du pagano-christianisme sont les deux piliers de l'ecclésiologie néo-testamentaire. L'Eglise judéo-chrétienne groupée autour de Jérusalem, son centre sacral, constitue à la fois l'aboutissement de l'Israël du passé et le point de départ du nouvel Israël. L'Eglise pagano-chrétienne manifeste la rupture entre l'ancien et le nouvel Israël. Ces deux caractéristiques fondamentales commandent toutes les différences qu'on observe entre les deux Eglises : l'Eglise judéo-chrétienne se développe selon *un principe immanent qui n'est autre que l'Esprit déposé en elle*. L'Eglise pagano-chrétienne *surgit* <sup>(1)</sup> partout où, chez les païens, l'Esprit manifeste son activité souveraine. » <sup>(2)</sup>

La distinction entre l'Eglise judéo-chrétienne « institutionnelle » et l'Eglise pagano-chrétienne « spirituelle » est-elle valable ? Il y a de fortes raisons d'en douter.

Selon M. Leuba, « l'Eglise judéo-chrétienne tire son origine d'un acte de fondation. Les premiers disciples sont le fondement de l'Eglise judéo-chrétienne, posé par Jésus durant son ministère, confirmé par le Ressuscité et par l'envoi de l'Esprit » <sup>(3)</sup>. « Les premiers disciples » (entendez les Douze) « fondement de l'Eglise judéo-chrétienne » ? Voilà qui s'accorde assez mal avec la fameuse déclaration de l'épître aux Ephésiens (II, 20) sur l'Eglise édifiée « sur le fondement des apôtres et des prophètes », car ce texte ne connaît qu'un seul fondement de l'unique Eglise de Dieu, et, selon toute vraisemblance, les apôtres sont ici les Douze et Paul. Mais voici qui est plus grave. Selon l'Evangile de Matthieu, l'Evangile de l'Eglise judéo-chrétienne palestinienne, Jésus pendant son ministère a reconnu à Pierre, le premier confesseur de sa messianité, la qualité de « pierre sur laquelle il édifiera son Eglise » (Mat. XVI, 17) <sup>(4)</sup>. Et le rôle que Pierre a joué dans l'Eglise primitive témoigne de l'accomplissement de la parole du Seigneur. L'Eglise judéo-chrétienne de Jérusalem a été rassemblée par la prédication de Pierre, annonçant le Christ crucifié et ressuscité, appelant Israël à la repentance par la Parole rendue efficace par le Saint-Esprit (Actes II-V). L'Eglise pagano-chrétienne a-t-elle une autre origine ? M. Leuba en paraît persuadé, quand, à la « fondation » de l'Eglise judéo-chrétienne, il oppose le « surgissement » de l'Eglise pagano-chrétienne <sup>(5)</sup> et ses communautés « fondées directement par l'Esprit » <sup>(6)</sup>. Serions-nous en présence d'un phénomène de génération spontanée d'ordre spirituel ? M. Leuba est trop averti pour le prétendre. Il sait aussi bien que nous « l'origine des communautés

<sup>(1)</sup> C'est nous qui soulignons. — <sup>(2)</sup> Page 111. — <sup>(3)</sup> Page 91.

<sup>(4)</sup> On s'étonne que M. Leuba, désireux pourtant de mettre en lumière le caractère institutionnel de l'Eglise judéo-chrétienne fondée par Jésus-Christ pendant son ministère, ne cite pas le seul texte qu'il aurait pu invoquer : Mat. XVI, 18 et ne dise mot du : *Tu es Petrus...* dont l'Eglise romaine, institutionnelle s'il en fût, se réclame avec l'insistance que l'on sait. — <sup>(5)</sup> Pages 90, 91. — <sup>(6)</sup> Page 105.

pauliniennes dépend entièrement du message apostolique apporté par les missionnaires et confirmé par le Saint-Esprit » (1). N'est-ce pas exactement ce qui s'est passé à Jérusalem ? Non, dit M. Leuba, car « les Juifs qui se convertissaient à Jérusalem... entraient dans une Eglise déjà existante », étaient réunis « au groupe des premiers disciples et spécialement des Douze » (2). En était-il autrement en terre païenne ? Certainement pas. Partout, Paul et ses compagnons, un Barnabas, un Silas, un Timothée, d'autres encore, jouent le rôle joué à Jérusalem par « les premiers disciples », car on nous accordera que le nombre en l'occurrence importe peu. C'est autour d'eux que se groupent les croyants gagnés par leur prédication du Christ crucifié et ressuscité et par l'action du Saint-Esprit. Si à l'origine de l'Eglise nous trouvons toujours l'apôtre (3), la Parole et le Saint-Esprit, l'Eglise judéo-chrétienne n'est pas plus « institutionnelle » en ses commencements que l'Eglise pagano-chrétienne et l'Eglise pagano-chrétienne n'est pas plus « spirituelle » que l'Eglise judéo-chrétienne.

Nous devons renoncer, faute de place, à discuter le problème historique et théologique des rapports de l'Eglise judéo-chrétienne et de l'Eglise pagano-chrétienne étudié par M. Leuba. Sur un point cependant, nous ne pouvons nous taire, car il est d'importance capitale. Selon notre auteur, l'Eglise institutionnelle judéo-chrétienne aurait reçu l'Esprit « une fois pour toutes » le jour de la Pentecôte, si bien qu'« elle se développe selon un principe immanent qui n'est autre que l'Esprit déposé en elle » (4). Il ne s'agit pas ici de l'exégèse d'un texte de plus ou de moins, mais de la notion même du Saint-Esprit. Dans le Nouveau Testament, l'Esprit est toujours explicitement ou implicitement l'Esprit de Dieu (Rom. VIII, 9), de son Fils (Gal. IV, 6), du Christ (Rom. VIII, 9), du Seigneur (Actes V, 3 ; VI, 39) ; c'est dire qu'il est toujours personnel. Est-ce par inadvertance, ou emporté par les exigences de son système, que M. Leuba a imputé au Nouveau Testament l'assimilation de l'Esprit à un « principe immanent » ? Comment Dieu, comment le Seigneur se séparerait-il de son Esprit ? Comment le « déposerait-il, fût-ce dans la plus institutionnelle des Eglises ? En vérité, l'Eglise reçoit continuellement l'Esprit, tant qu'elle demeure dans la communion de Jésus-Christ, mais elle ne dispose jamais de l'Esprit, qui est l'action, la présence souveraine du Seigneur. M. Leuba le sait aussi bien que nous. Cherchant la raison « du déclin et de la disparition de l'Eglise judéo-chrétienne de Palestine », il constate que dès qu'elle a prétendu « se constituer sur sa propre tradition », elle s'est « privée de ce qui, en réalité, lui eût assuré la vie : la foi en l'intervention sans cesse actuelle du Christ vivant » (5). Autre-

(1) Page 91.

(2) Page 91.

(3) Nous disons l'apôtre, mais nous savons bien que très tôt les porteurs de l'Evangile ont été aussi des croyants sans mandat apostolique (cf. par ex. Actes XI, 19 et 20), ce qui ne change rien au fait que nous signalons.

(4) Page 111. — (5) Page 103.



ment dit, cette Eglise dite « institutionnelle » a vécu tant qu'elle est restée ouverte à l'action de l'Esprit, mais elle est morte quand elle s'y est fermée.

\* \* \*

A première lecture, l'ouvrage de M. Leuba impressionne par la virtuosité avec laquelle l'auteur use de la dialectique de l'institution et de l'événement. Seul un théologien doué d'éminentes qualités de systématicien pouvait concevoir et composer cette œuvre admirablement construite et équilibrée. Mais ce qui aurait fait la force d'une œuvre de théologie systématique fait la faiblesse d'une œuvre de théologie du Nouveau Testament, car le contenu du Nouveau Testament dans sa diversité, et en dépit de son unité profonde, répugne à toute systématisation.

Tout l'effort de M. Leuba tend à établir que ce qu'il appelle « le dualisme néotestamentaire fondamental », celui de l'institution et de l'événement, « est constitutif de l'unité du Christ, des apôtres et de l'Eglise » (1), si bien qu'il est « canonique » et qu'il n'est pas permis d'envisager « la nature, la structure, l'unité, le témoignage, la vie de l'Eglise sur une autre base que celle-là » (2). On voit la portée que pourrait prendre cette thèse dans le débat œcuménique, si elle était fondée. Or, en la confrontant avec le témoignage du Nouveau Testament, nous avons constaté qu'elle ne l'est pas. Une étude des rapports de l'institution, au sens propre du terme, avec l'action souveraine de Dieu dans l'histoire de Jésus et de l'Eglise primitive montrerait, croyons-nous, que l'institution, bien loin d'être coordonnée à l'action de Dieu, lui est toujours subordonnée. Quant au « dualisme néo-testamentaire fondamental », s'il en fallait parler, ce n'est pas le dualisme abstrait de l'institution et de l'événement, mais la dualité vivante de Dieu et de l'homme, de la souveraineté divine et de la liberté humaine, de l'action divine et de l'action humaine, dualité réduite à l'unité en Jésus-Christ. En la personne de Jésus, en effet, sont unis les divers titres christologiques qui la définissent, et qui, nous l'avons vu, ne sauraient se répartir sans arbitraire en « titres institutionnels » et « titres spirituels ». Le Christ seul unit les apôtres : les Douze et Paul, car avec des missions différentes, ils sont « serviteurs du Christ » (II Cor. XI, 23), ses ambassadeurs auprès du monde (II Cor. V, 20), accomplissant la même œuvre, au service du même Seigneur. Et Christ seul enfin assure l'unité de l'Eglise, de l'Eglise judéo-chrétienne et pagano-chrétienne des origines et de l'Eglise déchirée d'aujourd'hui. Selon le Nouveau Testament, il n'y a d'unité pour l'Eglise qu'en Christ, dans le Corps unique dont il est la Tête, dans la communion du Saint-Esprit. Ou bien l'Eglise déchirée est incapable de reconnaître l'unité qui lui est donnée en Christ, et toute recherche de l'unité restera vaine, ou bien elle la reconnaîtra, et elle saura la confesser et en témoigner devant le monde.

Charles MASSON.

(1) Page 121. — (2) Page 124.