Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 4 (1948)
Heft: 2

Artikel: Le dernier repas de Jésus fut-il un repas pascal?
Autor: Preiss, Théo
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877401

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Theologische Zeitschrift

4. Jahrgang Heft 2 März/April 1948

Le dernier repas de Jésus fut-il un repas pascal?

Un des problèmes les plus complexes que posent à l'historien et au théologien les divers récits de la Passion est sans aucun doute la question de la date exacte de la mort de Jésus.

On sait que nos récits divergent sur un point fort important : bien qu'ils soient d'accord pour situer la mort de Jésus le vendredi, l'évangile de Jean et les trois évangiles synoptiques disent avec une netteté incontestable, le premier que Jésus est mort le soir de la Pâque juive, le 14 Nisan, les autres, qu'il est mort le lendemain 15 Nisan, dans l'après-midi du jour de la grande fête. Ces deux traditions sont évidemment inconciliables.

Cette question chronologique n'affecterait guère le contenu et le sens des récits de nos évangiles et n'aurait qu'un intérêt chronologique, si elle n'était indissolublement liée au problème autrement important du sens primitif et véritable du dernier repas que Jésus a pris avec ses disciples.

Si Marc, suivi par Matthieu et Luc, a raison, ce dernier repas était un repas pascal. Si Jean a raison, ce repas n'a pu être un repas pascal, mais Jésus est mort quelques heures avant qu'Israël mangeât l'agneau pascal.

N'essayons pas de passer en revue les nombreuses hypothèses émises jusqu'à ce jour pour résoudre cette contradiction. Rappelons seulement que malgré la préférence marquée que la plupart des critiques accordent en général à la tradition de Marc et la méfiance quelque peu systématique avec laquelle ils examinent les traditions johanniques, ils tendent en grand nombre à suivre Jean plutôt que Marc sur ce point précis de la chronologie de la Passion. En effet la tradition de Marc est très difficile à concilier avec ce que nous savons de la loi et des coutumes juives de l'époque. Il est inconcevable que Jésus ait été jugé, condamné et crucifié en pleine fête. C'eût été contraire aux prescriptions les plus formelles de la loi. On ne comprend pas que les disciples soient armés Marc 14, 47, par exemple, et que Simon de Cyrène Marc 15, 21 revienne des

champs vers midi en plein jour de fête. Par contre on comprend très bien que Simon de Cyrène revienne des champs vers midi la veille de la Pâque : nous savons qu'il était permis de travailler aux champs jusqu'à midi ce jour-là. Ce détail de la tradition de Marc confirme donc plutôt la tradition johannique. D'autre part le récit du dernier repas tel qu'il est rapporté dans Marc ne mentionne ni l'agneau pascal ni les pains sans levain. Seul le corps du récit de Luc tend plus nettement, à tort ou à raison, en parlant de deux coupes, à présenter le dernier repas comme un repas pascal. Surtout la tradition de Marc est non seulement difficile à concilier avec une série de détails du récit, mais elle se contredit formellement : les versets Marc 14, 1-2 : « La Pâque et les pains sans levain étaient après deux jours ... pas durant la fête » présupposent en effet, si la notice a un sens, la chronologie johannique. Et n'est-il pas caractéristique que Luc ait omis cette notice de Marc ? Il a dû voir la contradiction avec la chronologie qu'il croyait la bonne et, soucieux comme à l'ordinaire d'offrir un récit bien ordonné, il n'a pu que passer outre.

Aussi bien de nombreux auteurs ont-ils opté pour la chronologie johannique, qui est cohérente, et ne pose pas de problèmes insolubles.[1] Cependant on se méfie quelque peu de la chronologie johannique parce qu'elle semble être commandée par un motif théologique : Jean paraît insister avec prédilection sur le fait que Jésus est mort en véritable agneau pascal.

D'autres critiques ont essayé, par des voies diverses, d'harmoniser les données contradictoires des évangiles. Les théories ingénieuses de Chwolson, suivi par Klausner, et de Lichtenstein, Strack, et surtout Billerbeck, postulent que les Pharisiens et une partie du peuple, dont Jésus, auraient fêté la Pâque un jour avant les Sadducéens — d'où la différence entre

[1] Joachim Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1935, donne p. 10-12 une liste détaillée des partisans de Marc, p. 12-14 celle des partisans de Jean. Parmi les premiers mentionnons Jülicher, Zahn, Merx, Billerbeck, Dalman, W. Bauer, J. E. Carpenter, A. Schweitzer, Torrey, Schniewind. Parmi les seconds, Strauss, Renan, Goetz, Batiffol, J. Weiss, Wellhausen, Burkitt, Heitmüller, G. Beer, Loisy, Schlatter, Oesterley, Lietzmann, K. L. Schmidt, Bultmann, M. Dibelius. Enfin Goguel et Bertram sont tout à fait sceptiques.

Marc et Jean. Hypothèse séduisante, qui n'a que le défaut d'être une pure construction.

Enfin certains auteurs ont avancé l'hypothèse que le dernier repas aurait été un vrai repas pascal mais avancé par Jésus lui-même de vingt-quatre heures.[2] Cependant cette théorie se heurte aux divers indices du récit de Marc qui sont défavorables à l'idée d'un repas pascal — aucune mention de l'agneau ni de pains sans levain etc. — surtout au fait qu'une telle anticipation privée était impossible. Au surplus, elle n'a aucune base réelle dans les textes.

L'hypothèse que nous voudrions ajouter au dossier est à la fois très proche de la précédente et très différente. Il y a bien eu anticipation : non du repas pascal lui-même, mais des motifs pascaux, et la tradition orale aura pris ce repas pour un vrai repas pascal et donné naissance à la chronologie erronée de Marc. Nous allons essayer de montrer que cette hypothèse a une base réelle dans les textes. Prenons notre point de départ dans ce verset curieux que Luc a inséré au début de son récit du dernier repas Luc 22, 15 : « Et il leur dit : J'ai ardemment désiré de manger cette Pâque avec vous avant de souffrir. Je vous le dis en effet, je ne la mangerai certainement plus (ou : pas) jusqu'à ce qu'elle soit *accomplie* dans le Règne de Dieu. »

Dans le contexte de Luc, cette parole ne peut évidemment qu'exprimer la satisfaction de Jésus d'avoir pu encore réaliser ce désir. Luc n'a pu la comprendre autrement, puisqu'il suit la chronologie de Marc. Mais isolons ce verset du contexte de Luc et considérons-le en lui-même. Tenons compte ensuite de ce détail très significatif : Luc fait suivre immédiatement notre verset de la déclaration de Jésus sur le fruit de la vigne qu'il a empruntée chez Marc. Chez Marc, elle était à la fin du récit. Luc l'a mise au début du repas, et il est clair qu'il a voulu juxtaposer ces deux déclarations qui lui paraissaient semblables : « Et ayant pris une coupe et rendu grâces il dit : Prenez ceci et partagez-le entre vous. Je vous le dis en effet, je ne boirai certainement pas, à partir de maintenant, du fruit de la vigne jusqu'à ce que le Règne de Dieu vienne. » Il semble

---

[2] Fr. Delitzsch, A. Merx, Blakiston, Joüon, Schniewind.

bien que Luc ait lu la première déclaration de Jésus, qu'il devait tenir de quelque tradition spéciale écrite ou orale, à travers la seconde rapportée par Marc. Il se peut que les termes grecs de la seconde aient déteint sur la première, p. ex. « je vous le dis en effet » (λέγω γὰρ ὑμῖν). Quant au οὐκέτι οὐ μὴ du verset 16, il pourrait bien provenir de Marc 14, 25. Détail curieux, notre texte de Luc 22, 18 a laissé tomber le οὐκέτι de Marc 14, 25 et l'a remplacé par ἀπὸ τοῦ νῦν. Sans doute Luc a-t-il trouvé trop lourde l'accumulation des trois négations. Ceci rend très peu probable que Luc ait accumulé ces trois négations dans Luc 22, 16. Un regard rapide sur les variantes montre d'ailleurs que la plupart des meilleurs manuscrits ne portent pas cet οὐκέτι.[3] En outre l'examen des variantes révèle dans certains manuscrits une tendance à aligner Luc 22, 16 sur la parole parallèle concernant le fruit de la vigne. Ainsi D a introduit carrément « mange à nouveau » au lieu de « soit accomplie », ce qui semble bien indiquer que le copiste de D a été choqué par l'expression « soit accomplie ». Ce correcteur aura fort bien senti que le texte qu'il avait devant lui était rebelle à l'interprétation de Luc. Il est donc assez probable que le plus ancien texte de Luc ait dit simplement οὐ μὴ = « certainement pas ». Toutefois, même si cet οὐκέτι était primitif, il ne signifierait pas nécessairement que Jésus ait encore effectivement mangé cette Pâque. Lorsqu'il conteste l'hypothèse de Burkitt et Brooke [4] qui estiment que Jésus exprime ici son regret de ne plus pouvoir manger cette Pâque, Lietzmann [5] argue seulement du fait que le contexte de Luc interdit cette interprétation, et il reconnaît donc implicitement que, pris en lui-même, Luc 22, 15 l'autoriserait fort bien. Et Jeremias [6] lui aussi ne trouve pas d'autre argument.

Il est donc très possible et même assez probable que Luc ait interprété cette parole de Jésus d'une manière tendancieuse. Si donc nous la lisons sans l'idée préconçue de Luc, elle peut signifier tout aussi bien le regret de ne plus pouvoir manger

---

[3] Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus, Codex Ephrem, Koridethi, le groupe Lake, les traductions coptes, la vetus itala et la Vulgate.

[4] Journal of Theological Studies, IX 1908, p. 569-572.

[5] Messe und Herrnmahl, Berlin 1926, p. 206 note 1.

[6] Die Abendmahlsworte..., p. 7 note 2.

cette Pâque. Cette interprétation est d'ailleurs bien plus logique. Alors que la parole sur le fruit de la vigne est parfaitement cohérente puisque Jésus y déclare, au moment d'en boire, ne plus en boire « jusqu'à ce que j'en boive *à nouveau* dans le Règne de Dieu » (Marc), la parole sur la Pâque est incohérente dans l'interprétation de Luc. D'une Pâque que Jésus aurait encore effectivement mangée avec les siens il aurait dit plutôt qu'il la mangerait à nouveau dans le Règne. On voit que le parallélisme entre ces deux paroles de Jésus est assez superficiel : on ne parle guère d'accomplissement futur quand une chose est réalisée dès maintenant. Et ce parallélisme superficiel aura aidé Luc à mal comprendre la parole sur la Pâque. Enfin, une lecture attentive des deux versets 15 et 16 montre que si Luc avait raison, Jésus passerait brusquement d'une atmosphère de satisfaction à celle d'une tristesse, ce qui, sans être impossible, est psychologiquement moins probable que notre interprétation, qui trouve dans ces versets un même sentiment de regret et sa consolation par la perspective du repas céleste.

Cette parole signifie donc probablement que Jésus regrette de devoir mourir avant d'avoir encore mangé cette Pâque avec les siens.

Cependant cette constatation n'est pas encore assez assurée pour permettre à elle seule d'y échafauder une hypothèse solide. Notre verset contient un motif qui nous paraît autrement important, et que les exégètes semblent avoir négligé jusqu'à présent. En disant que cette Pâque sera *accomplie* dans le Règne, Jésus donne à cette Pâque un sens eschatologique. Et ce fait incontestable va pouvoir constituer une base de départ solide.

Que Jésus ait encore effectivement mangé cette Pâque ou non, toujours est-il qu'il a établi un rapport entre ce repas pascal et le banquet messianique dans le Règne de Dieu. Or, comme le dernier repas est sans aucun doute une anticipation du Règne — la parole sur le fruit de la vigne et la tradition paulinienne de 1 Cor. 11, 26 « ... jusqu'à ce qu'il vienne » le prouvent largement — Jésus a très bien pu *anticiper* ce soir-là non seulement sur le repas du Règne en général, *mais aussi sur les motifs pascaux* que ce repas eschatologique impliquait à ses yeux. Si nous prenons au sérieux le verbe « accomplir »,

cette interprétation s'impose. Mais quels étaient ces motifs pascaux ? Si nous tenons compte du schéma général et classique que nous trouvons dans nos quatre évangiles et le reste du N.T. comme dans la pensée juive, schéma selon lequel le temps de l'Exode est une vaste parabole préfigurant la fin des temps, il y a des chances que ces motifs soient essentiellement ceux de l'alliance et du sang que nous retrouvons précisément dans les paroles de l'institution rapportées par Paul et par Marc. En outre la proximité chronologique de la Pâque du lendemain a naturellement facilité cette anticipation. Mais cette proximité chronologique n'est pas essentielle, et ne permet pas à elle seule de bien asseoir notre hypothèse, qui est garantie avant tout par le fait évident que Jésus donne ici un sens eschatologique à la Pâque.

Nous savons que la Pâque juive n'était pas seulement une fête du souvenir tournée vers le passé, mais aussi une fête de l'espérance tournée vers l'avenir, vers la grande délivrance d'Israël et le Règne de Dieu. L'idée de Jésus établissant un lien entre ce repas pascal et le Règne de Dieu ne présentait donc aucune difficulté, en principe, pour ses contemporains. Au reste, n'est-il pas remarquable que le récit de la Cène soit aussi, comme la Pâque juive, en tête de Janus ? Chez Paul en particulier les termes « en souvenir de moi » semblent bien évoquer le thème pascal du souvenir qui joue un si grand rôle dans la liturgie pascale, et les mots « ... jusqu'à ce qu'il vienne » comme la parole sur le fruit de la vigne relatée par Marc sont tournés vers l'avenir.

Il ne nous est pas possible, malheureusement, d'entrer ici dans une discussion détaillée du texte et du sens des divers récits de la Cène. Ce n'est pas indispensable, d'ailleurs, pour le but limité de ces pages. Il y a lieu de distinguer, en effet, entre deux choses assez différentes : d'une part le *fait* que Jésus voit dans cette Pâque quelque chose qui sera accompli dans le Règne et introduit par conséquent dans ce dernier repas des motifs pascaux, d'autre part la *question* de l'étendue et du caractère précis de ces motifs pascaux. Autant il est délicat de parvenir à une vision parfaitement claire de ce qu'il y a derrière le dédale de nos textes et à une entière certitude quant au

second point, autant le premier point est clair et difficile à contester.

Nous pouvons donc laisser de côté la question si complexe du sens exact et du caractère pascal des motifs du sang et de l'alliance.[7] On peut, sinon séparer, du moins distinguer et ne pas confondre, comme on le fait encore dans les discussions récentes, le problème chronologique et le problème théologique. La question chronologique paraît susceptible d'être résolue avant que la discussion ait abouti à un résultat univoque dans la question théologique. Il se pourrait d'ailleurs qu'à procéder ainsi on arrivât à éclairer la question théologique de quelque lueur inédite.

*

Dans toute science, la valeur d'une hypothèse se mesure à sa cohérence interne, mais plus encore, peut-être, à sa capacité de rendre compte simultanément de chaînes, de séries de faits divergentes qui paraissaient incohérentes et inconciliables. Celle que nous proposons ici permet de rendre compte, semble-t-il, de toutes les données marquantes ne nos diverses traditions.

Elle est conforme, tout d'abord, aux trop rares données que nous fournit le plus ancien de nos témoins, l'apôtre Paul. Il donne quatre indications brèves mais assez précises :

1° Dans son introduction aux paroles de l'institution I Cor. 11, 23, introduction qui n'est pas de Paul, mais fait partie de la *tradition* orale qu'il a reçue de l'Eglise primitive, l'apôtre ne parle pas d'un soir de Pâque ; il dit simplement « dans la nuit où il fut livré ».

A cette donnée négative correspondent trois indications positives :

2° Dans la même épître I Cor. 5, 7, Paul exhorte vivement

[7] Notons seulement que la nouvelle alliance de Jér. 31, 31, à laquelle Jésus a probablement pensé, entend dépasser et accomplir celle de la sortie d'Egypte. Le rapport avec la Pâque est évident : « ... une alliance nouvelle, non comme l'alliance que je traitai avec leurs pères, le jour où je les saisis par la main pour les faire sortir d'Egypte... car je pardonnerai leur iniquité et je ne me souviendrai plus de leur péché » (v. 32, 34). On notera que l'alliance et le pardon des péchés appellent l'idée du sang et du sacrifice.

l'Eglise de Corinthe à se purifier du vieux levain « afin que vous soyez une nouvelle pâte, puisque vous êtes sans levain ; car notre Pâque a été immolée : le Christ ». Ce témoignage est précis. L'apôtre ne voit pas dans le Christ un nouveau Moïse qui aurait institué dans l'eucharistie une nouvelle édition de la Pâque. Même les synoptiques, qui au premier abord semblent devoir se diriger vers cette idée, et Luc en particulier, ne vont pas loin dans cette direction. Cette idée est exclue, non seulement à la fin du premier siècle par la tradition johannique, mais aussi, dès les premières décades de l'Eglise, par le témoignage formel de Paul : le Christ est mort en véritable agneau pascal, il a été immolé en sacrifice (ἐτύθη).

3° Dans ce même texte I Cor. 5, 6-8, qui doit être compris comme une unité, Paul ne donne pas deux allégories sans rapport l'une avec l'autre, l'une sur le proverbe « un peu de levain fait lever toute la pâte », l'autre sur le Christ notre Pâque. L'apôtre vise surtout à rappeler aux Corinthiens que leur Eglise est pain sans levain et nouvelle pâte. L'Eglise est *nouvelle* création : elle ne peut qu'être digne des temps nouveaux. Cette image de l'Eglise = pain sans levain devient bien moins énigmatique si nous prenons au sérieux ce que l'apôtre écrit un peu plus loin aux mêmes Corinthiens I Cor. 10, 16-17 : « Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps de Christ ? Car un seul pain — un seul corps nous sommes tous. Car tous nous avons part à un seul et même pain. » En tant que corps du Christ, l'Eglise peut donc fort bien être appelée aussi pain sans levain, le pain pur des temps nouveaux.

Paul a donc associé et même entremêlé, d'une manière qui peut nous paraître étrange mais que nous ne pouvons qu'accepter comme un fait, la Pâque, les temps nouveaux, le Christ mort en sacrifice pascal, le pain de la Cène, l'Eglise corps du Christ. Ces associations d'idées n'ont de sens, évidemment, que sur l'arrière-plan de cette vaste vision où l'exode, le temps pascal est une immense parabole qui va être et est déjà en train d'être réalisée par la nouvelle création.[8] C'est précisément ce que

[8] Nous nous demandons si les Juifs n'associaient pas la Pâque aux temps nouveaux aussi en raison du fait que le mois de Nisan était le premier mois de leur année religieuse. Nous n'avons pas en mains, pour l'ins-

l'apôtre développe partiellement dans sa grande exhortation de I Cor. 10 qui considère comme allant de soi que l'ensemble des récits de l'exode et du désert vise les sacrements et l'Eglise de la fin des temps.

4° Enfin il y a lieu de souligner que « la coupe de bénédiction » *(cos habberakah)* de I Cor. 10, 16 et le motif du « souvenir » I Cor. 11, 24 évoquent la liturgie pascale — il suffit de relire Exode 12, 14, et la formule de bénédiction du jour de fête dans la liturgie pascale : « ... Ce jour de la fête des pains sans levain, un *souvenir (zikaron)* de notre délivrance. »

La tradition paulinienne contient donc nettement les deux chaînes de faits : *chronologiquement*, le repas n'était pas pascal ; *théologiquement*, il l'était par l'idée de la mort de Jésus, diverses associations d'idées pascales, et des allusions à la liturgie pascale.

*

Ensuite notre hypothèse est naturellement — il est superflu d'insister sur ce point — conforme à la chronologie johannique.

Mais la chronologie johannique n'est pas tout : en voyant dans le Christ l'agneau pascal dont les os ne furent pas brisés (19, 36) et qui est mort pour les péchés du monde (1, 29), Jean rejoint la pensée de Paul. Et comme rien ne dénote, pas plus ici qu'ailleurs, que Jean dépende de Paul — sa terminologie est par trop différente pour n'être pas indépendante — la tradition paulinienne constitue, inversement, une confirmation de la tradition johannique.

Surtout nous retrouvons chez Jean, en termes tout à fait

---

tant, les données qui permettraient de confirmer ou d'infirmer cette hypothèse.

Quoi qu'il en fût, la Pâque évoquait les temps nouveaux, le *'olam habba*. Notre collègue et ami Edm. Jacob nous signale ce texte particulièrement significatif de Pesachim x 6 c qui éclaire la parole de Jésus sur la Pâque accomplie dans le Règne. Rabbi Aqiba dit : « Qu'ainsi Yahwe notre Dieu et le Dieu de nos pères nous amène vers les fêtes qui viennent à notre rencontre pour le salut, nous réjouissant de la construction des temps nouveaux *(bebinjan 'olam)*, pour manger des sacrifices pascaux et des sacrifices, dont le sang atteint le mur de ton autel pour être agréable, et nous te louerons pour notre délivrance.» On remarquera que les sacrifices pascaux et autres (pesakhim et zebakhim) et le sang sont ici associés d'une manière pas très claire, mais *certaine*, au monde à venir.

différents, mais très proches quant au fond, une association d'idées analogue à celle de Paul entre la Pâque, la manne de l'exode et la manne de la fin des temps que doit apporter le second sauveur *(goël akharon)*, la mort du Fils de l'Homme et le pain de la Cène. Tout le chap. 6 du quatrième évangile est placé par Jean sous le signe de la Pâque toute proche : pour entrer dans le monde nouveau il s'agit, comme autrefois, de pain, de chair et de sang (Exode 12, 7. 8. 13. 46). Dans son beau commentaire [9], Edwyn Hoskyns note très justement : « The movement from the miracle to the discourse, from Moses to Jesus (v. 32-35, cf. 1, 17) and, above all, from *bread* to *flesh*, is almost unintelligible unless the reference in v. 4 to the passover picks up 1, 29. 36, anticipates 19, 36 (Exod. 12, 14 ; Num. 9, 12), and governs the whole narration. »

Le Fils de l'Homme descendu du ciel en vrai prophète supérieur à Moïse n'institue pas une seconde édition du rite antique ; il ne répète pas non plus le miracle de Moïse ; il fait à la fois bien moins et bien plus : il accomplit tout ce que ce grand passé n'avait pu qu'esquisser, il est en quelque sorte la vraie Pâque. Il ne donne pas une nourriture céleste abstraite et détachable de sa personne. Il ne donne pas seulement, il *est* le pain de vie. Et ce pain de vie n'est même pas sa personne, son être métaphysique. Ce pain de vie est le don de la vie du Fils de l'Homme descendu du ciel ou, ce qui revient au même et est peut-être plus exact, il est le Fils de l'Homme se donnant et mourant pour la vie du monde. Il y a là d'ailleurs un rapport évident avec le thème de Jean 3, 14-16, où le don de la vie et l'élévation du Fils de l'Homme sont considérés comme l'accomplissement de l'antique épisode du serpent d'airain dressé par Moïse dans le désert. Tous ces thèmes, qui nous paraissent associés et entremêlés d'une manière peu cohérente, s'insèrent pourtant fort bien dans le contexte de la Cène telle qu'elle nous apparaît dans Luc. 22, 15-16 et chez Paul : les allusions à l'exode et à la Pâque affleurent un peu partout parce que c'est l'ensemble des événements de l'exode groupés autour de la Pâque qui n'est qu'une vaste parabole accomplie en Jésus-Christ. Ajoutons que l'apôtre Paul n'est pas bien loin du thème

[9] The Fourth Gospel, London 1942, vol. I p. 315 cf. 325.

johannique du Fils de l'Homme pain de vie. Quand il voit dans le rocher du désert qui donna « la boisson spirituelle » le Christ lui-même, il a fort bien pu le discerner aussi derrière la « nourriture spirituelle », derrière la manne du désert.

On nous objectera peut-être que nous confondons trop allègrement la Pâque et le reste de l'Exode. Nous pensons plutôt que nos esprits modernes veulent trop distinguer. Aux yeux du lecteur moderne, surtout s'il a le bonheur ou le malheur d'être historien, le récit de la Pâque n'est qu'un certain épisode raconté dans Exode 12. Pour un Juif du temps de Jésus, la perspective était tout autre. La Pâque annuelle était la fête juive par excellence. Chaque fois qu'il la fêtait, il était, selon le célèbre mot rabbinique, « tenu de se considérer comme sortant lui-même d'Egypte ». Le rite évoquait l'ensemble de la délivrance d'autrefois — et de celle de demain ! Le père de famille expliquait aux siens le sens du rite, et rappelait les diverses grâces de l'Exode. Et les associations d'idées liturgiques ne sont-elles pas bien plus profondément vivantes et efficaces dans les esprits que la simple séquence historique des récits du passé ? Si elles se contentent de liens logiques parfois assez approximatifs, elles n'en sont pas moins puissantes. Ainsi les exégètes modernes exagèrent peut-être bien la difficulté que comporte la mention du « sang de l'alliance » dans Marc 14, 24. L'expression vient, en effet, de l'alliance du Sinaï d'Exode 24, 8 et n'a rien à voir, en logique stricte, avec la Pâque. Mais tout porte à croire que Jésus et son temps étaient moins férus de précision historique que nous et voyaient plutôt dans les récits de l'Exode un ensemble qui à leurs yeux, en raison de leurs habitudes liturgiques, n'était qu'un déploiement du thème de la Pâque.

Au surplus, notre perspective d'hommes modernes est profondément faussée par nos idées traditionnelles sur les sacrements. Le mot sacrement évoque à nos oreilles en premier lieu l'idée d'institution, le vieux problème de la relation entre le rite et sa signification, entre la forme et la matière, la réalité spirituelle et la substance, etc. Il n'y a qu'une nuance que notre oreille ne perçoit pas, ou très difficilement, et c'est précisément l'élément qui dans le Nouveau Testament est fondamental : le caractère, le sens eschatologique du sacrement. Le sacrement

n'est pas un rite qui aurait son sens et son efficacité en lui-même. Il les tient du passé et, plus encore, de l'avenir, de ce monde à venir qui accomplira toutes les promesses et les esquisses d'autrefois. La Cène en particulier ne saurait être une institution. Elle ne pourrait l'être que si elle était un rite autonome conférant une grâce spéciale. Or elle ne fait que ramasser en quelques gestes et quelques mots l'*ensemble* du don de la vie et de la mort du Fils de l'Homme. Jésus a certes institué la Cène ; mais ce ne fut pas par une sorte d'acte de fondation juridique autonome et abstrait. C'est par toute sa vie, et surtout par sa mort et sa résurrection, qu'il l'a instituée. [10] Et elle ne sera pleinement accomplie que lors de la parousie, dans la grande communion du Règne, à la table du Père. En célébrant la Cène, Jésus et les siens sont en quelque sorte au seuil du monde nouveau : déjà le passé de l'Exode est accompli en Jésus, et pourtant le présent et ce passé ne seront pleinement réalisés que dans le Règne. C'est dans cette tension entre le monde du passé et le monde à venir que se situe la Cène — comme le baptême d'ailleurs. C'est cette tension que les sacrements permettent de supporter et de vaincre. Les sacrements sont bien moins, pour les premiers chrétiens, une victoire sur la distance qu'il y a entre l'esprit et la matière — c'est ce qu'ils sont devenus, hélas, depuis de longs siècles, d'où tant de pseudoproblèmes et de fausses alternatives! — qu'une victoire sur la tension temporelle entre l'éon présent et l'éon qui vient en Jésus-Christ. Hypnotisés par la question du rapport entre le Christ vivant et les éléments du pain et du vin, nous posons les problèmes en termes d'espace et intemporels plus

---

[10] On peut en dire autant de la fondation de l'Eglise. On « institue » un « rite » au sens payen du mot. On « institue » une association, une fondation, ou un club, qui datera de tel jour et telle heure. Si l'on avait commencé par serrer de près ce que signifie dans les textes le mot Eglise, comme K. L. Schmidt l'a fait dans la Festgabe für Deissmann, Tübingen 1927, 2. Aufl. des Sonderdruckes 1932, et son article dans le Theol. Wörterbuch zum NT, on aurait vu que vouloir assigner à une parole ou à un acte particulier de Jésus la « fondation » de l'Eglise est un peu un travail de Sisyphe. En tant que corps du Fils de l'Homme l'Eglise est à la fois l'Israël véritable de tous les temps, et le nouvel homme collectif qui ne pourra être créé que par l'ensemble de la vie, de la mort et de la résurrection du Fils de l'Homme.

hellénistiques que bibliques, comme si la Cène n'était qu'un rite intemporel actualisant le mythe d'une religion de mystères, et nous sommes inaptes à bien saisir qu'il faut voir les problèmes moins en fonction de l'espace que du temps.

Le sens de la Cène ne saurait donc se borner aux « paroles de l'institution », bien qu'elles soient centrales, essentielles. Il est beaucoup plus riche : il comporte de multiples allusions, des correspondances diverses avec le passé comme avec l'avenir, puisque c'est l'ensemble de l'histoire du salut qui y est ramassé et donné aux fidèles. Aussi bien des développements comme I Cor. 10 ou Jean 6 ne sont-ils nullement, quant au fond, même s'ils le sont quant à la forme, des extensions typologiques illégitimes du sens primitif de la Cène. En juif de son temps, Jésus avait dû connaître et énoncer des associations d'idées semblables. Et I Cor. 10 et Jean 6 ne donnent que des découpages partiels de tout cet ensemble de motifs riches et complexes que comportait la Cène dès l'origine.

C'est pourquoi Jean a pu omettre le récit de l'institution de la Cène. Sans doute les paroles de l'institution étaient-elles bien connues ; elles ont dû constituer très tôt l'armature de la liturgie en même temps que sa justification. Le récit de Marc a tout l'air d'être moins un récit à intention historique du dernier repas de Jésus qu'un bref extrait formulé par l'Eglise primitive pour son usage catéchétique et liturgique. Que cet extrait soit bref, et un peu maigre, cela n'a rien d'étonnant. Il le fallait bien, pour une tradition ferme et stable destinée à faire autorité. On ne saurait trop souligner que le « récit » de Marc est à peine plus circonstancié que la « tradition » de l'Eglise que Paul rappelle aux Corinthiens I Cor. 11 ! Encore une fois, Marc ne donne guère, du dernier repas de Jésus, que ce maigre extrait liturgique. On ne remarque pas assez que l'idée centrale de la Cène, l'évocation du repas dans le Règne, est à peine effleurée, dans le récit, par la parole sur le fruit de la vigne. Pour en savoir davantage sur ce dernier repas, où il est grotesque de supposer que Jésus n'ait plus rien dit pendant le reste de la soirée, il nous faudrait essayer de chercher ailleurs.

Surtout Jean peut se contenter de faire allusion au dernier repas dans Jean 13 parce que le sens de l'eucharistie déborde

largement les paroles de l'institution. A regarder de plus près, on trouve des motifs eucharistiques ailleurs encore. [11] Au chapitre 6, Jean rapporte des thèmes eucharistiques qui ont de fortes chances d'être authentiques quant à l'essentiel sinon dans la forme. Quant à Jean 13, où maints critiques nient tout rapport avec la Cène, nous espérons montrer sous peu que le lavement des pieds comporte un sens eschatologique. En effet la parabole Luc 12, 35-37, où le maître revenant des noces se fait l'esclave de ses esclaves et les traite en amis, n'a de sens que si le Fils de l'Homme revenant lors de sa parousie renverse l'ordre de ce monde et manifeste sa gloire en se faisant le serviteur des siens. Le Fils de l'Homme sera donc serviteur non seulement dans sa vie et sa mort, mais jusque dans le Règne, où il traitera ses élus en amis. Alors régner et servir ne pourront plus être distingués. A la lumière de ce texte, Luc 22, 27 « Je suis parmi vous comme celui qui sert » et le récit de Jean 13 s'éclairent : le Fils de l'Homme anticipe le grand repas du Règne. Il donne non seulement un signe de son amour, de son humilité, qui va jusqu'à mourir en esclave pour les siens, mais en même temps une démonstration de la loi du Règne, qui sera aimer et servir. Dès lors les sempiternelles discussions sur la question de savoir si la Cène est un triste mémorial de la mort de Jésus ou une joyeuse anticipation eschatologique du grand repas céleste — on commence enfin à reconnaître qu'on discute d'un faux problème [12] — deviennent sans objet. La continuité est parfaite : l'idée du Fils de l'Homme serviteur des siens sur la terre par le don de sa vie et dans son Règne à la table du Père oblige à voir la gloire et la joie du Règne déjà mystérieusement réelles et présentes au dernier repas. Servir et régner sont merveilleusement confondus. Dès lors on comprend mieux la déclaration solennelle de Jésus : « Maintenant le Fils de l'homme a été glorifié, et Dieu a été glorifié en lui » (Jean 13, 31). Voilà qui permet de mieux saisir la confusion johannique — confusion très consciente d'ailleurs — entre l'abaissement et la glorification, l'élévation

[11] O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, Basel, resp. Zürich.

[12] Ed. Schweizer, Das Abendmahl eine Vergegenwärtigung des Todes Jesu oder ein eschatologisches Freudenmahl? Theol. Zeitschrift 1946/2, p. 81-100.

sur la croix et l'élévation auprès du Père, le présent obscur et l'avenir glorieux.

Si l'hypothèse que nous venons d'esquisser est vraie, il est établi que Jean 13 parle bien de la Cène, du repas eschatologique. Le lavement des pieds et les paroles de Jésus qui le commentent contiennent eux aussi les deux éléments essentiels de l'eucharistie : que le Fils de l'Homme n'est pas venu pour se faire servir, mais pour servir et donner sa vie, et qu'il recevra et servira les siens à table dans le Règne. Ils auront « part avec lui » (Jean 13, 8), ils occuperont les places qu'il leur aura préparées (Jean 14, 3 comme Luc 22,27-28), quand il sera à nouveau dans le sein du Père (Jean 1, 18), étendu à la place d'honneur à la table du Père.

Dès lors, en attendant le jour de son retour définitif et glorieux, les disciples vivront déjà entre eux la loi d'amour et de service qui sera de rigueur dans la maison du Père. Comme la liturgie de la Didachè, Jean peut parler de la Cène sans mentionner les paroles de l'institution et les éléments.

Mais revenons à l'examen de nos diverses traditions, et retenons seulement de cette excursion latérale combien sont rétrécis les concepts traditionnels dans lesquels, toujours à nouveau, nous essayons d'enfermer les motifs si riches, si polyphoniques de la Cène.

Tant que l'on n'aura pas élargi l'horizon et rompu avec le préjugé que le récit de l'« institution » est l'alpha et l'oméga de la Cène, les diverses données de la tradition resteront un puzzle incohérent. Mais sitôt que l'on a reconnu que les paroles de l'institution sont seulement le centre autour duquel se groupent encore d'autres éléments, il devient possible de retrouver, en même temps que sa richesse, la cohérence interne de la Cène. Il faut seulement que l'exégète entende les textes avec une oreille de musicien pour percevoir non seulement la mélodie dominante, mais encore toute la polyphonie sous-jacente.

Ayant retrouvé chez Jean comme chez Paul nos deux lignes de faits : d'une part les indications chronologiques disant que Jésus est mort le soir de la Pâque et interdisant d'admettre que le repas ait été un repas pascal, d'autre part les motifs théologiques pascaux dans l'eucharistie, il nous reste à revenir au témoignage des synoptiques.

*

Comment expliquer la chronologie de Marc, si fidèlement suivie par Matthieu et Luc ? Il nous semble qu'il est relativement facile d'expliquer que cette chronologie erronée ait pu naître et se répandre. Si le dernier repas de Jésus avait été totalement étranger à toute association d'idées avec la Pâque, il serait certes impossible de rendre compte de l'origine de cette chronologie. L'erreur eût été d'autant plus grossière que l'Eglise primitive a continué longtemps encore à fêter chaque année la Pâque juive (cf. Actes 20, 6). *Lietzmann*, qui souligne ce fait [13], observe que « cette fête annuelle n'a pu être identifiée ni quant au sens ni quant au rite avec la Cène ».

Cette coexistence parallèle de la Pâque avec la Cène dans la coutume de l'Eglise primitive eût rendu bien difficile l'assimilation *chronologique* du dernier repas à un repas pascal. Il n'a pu y avoir confusion ou contamination par coïncidence d'habitudes liturgiques.

La simplicité avec laquelle les premiers chrétiens continuaient à célébrer la Pâque juive dénote au contraire qu'ils ne voyaient pas dans le dernier repas de Jésus une seconde édition de la Pâque juive qui, coïncidant avec elle dans le temps, faisait double emploi avec la première et avait besoin d'en être distinguée.

Et ce n'est pas là du tout ce que nous trouvons dans les textes. Les textes disent que c'est la mort de Jésus et le monde nouveau qu'elle ouvre aux fidèles qui accomplissent la Pâque juive. Et c'est sans doute parce que cette confusion était impossible que Luc n'a pas, au fond, vraiment assimilé le repas pascal (Luc 22, 15-17) et la Cène (Luc 22, 18-20).

Si donc Marc ou la tradition dont il est le porte-parole a pu voir dans le dernier repas un repas pascal, il faut que dans ce dernier repas *quelque chose* ait prêté le flanc à une telle interprétation. Bien plus, si le dernier repas de Jésus a en fait contenu des motifs pascaux, on comprend aisément ce qui s'est passé. Non seulement le maigre extrait liturgique conservé par Paul et Marc, mais aussi les souvenirs que la tradition orale a dû conserver pendant quelques décades étaient trop chargés d'associations pascales pour ne pas aboutir tout naturellement

[13] Messe und Herrnmahl p. 211-212.

à la schématisation quasi fatale : *Repas à thème pascal ? Donc repas pascal !*

L'Eglise primitive était, cela va de soi, plus préoccupée de théologie que de chronologie. Il est même étonnant que cette confusion n'ait pas été plus générale et n'ait pas recouvert entièrement l'histoire. L'histoire s'est bien défendue, semble-t-il, contre la schématisation. Disons plutôt que l'histoire eût probablement succombé si elle n'avait été défendue et préservée par l'interprétation profonde et fidèle que donnaient de la Cène l'apôtre Paul, Jean, et, sans doute, une partie de la tradition des Eglises : non pas correspondance mécanique entre le nouveau rite et le rite ancien, mais accomplissement, *en Christ*, de tout ce que le rite antique cherchait à signifier.

Sur ce point comme sur bien d'autres, la fermeté de la pensée christocentrique de l'Eglise primitive, où la manie des modernes voit trop systématiquement un facteur de déformation, a préservé la tradition et sauvé la réalité de l'histoire.

Au reste, les synoptiques n'ont pas donné profondément dans l'erreur : seule leur chronologie est erronée. Le corps du récit du dernier repas n'a rien d'extérieurement pascal — on l'a souvent relevé — chez Marc. Seul le cadre rédactionnel a été influencé par la schématisation. Il y a, il est vrai, le récit où Jésus envoie les deux disciples préparer le repas pascal. Sous la forme où nous le lisons chez Marc, Matthieu et Luc, ce récit ne peut être qu'un arrangement postérieur, un essai de reconstruire la suite des événements. Mais même dans ce récit-raccord il se peut qu'il y ait un solide noyau historique : il rend admirablement le souci très vif de Jésus de manger encore cette Pâque avec les siens avant de souffrir. Et ce souci, déjà attesté par la tradition archaïque de Luc 22, 15, autorise à penser qu'il n'est pas impossible que Jésus, sentant que les événements allaient se précipiter, ait voulu prévoir et faire arranger les choses vingt-quatre heures à l'avance. Dans ce cas, l'erreur de la tradition représentée par Marc serait encore plus réduite.

Cette supposition permettrait d'expliquer une difficulté assez sérieuse : la tradition, tant johannique que synoptique, est unanime à voir Jésus et les siens *couchés* à table et non assis. On sait que pour les repas solennels les juifs avaient

adopté, pour bien marquer leur propre souveraineté, la coutume de leurs maîtres : au repas pascal, il fallait être *couché*, dans le Règne, les élus seront *couchés* à table. Marc nous apprend que la salle était garnie du nécessaire (ἐστρωμένον) Jean 13 suppose que les disciples sont couchés, puisque le disciple bien aimé est « couché dans le sein de Jésus » (13, 23), c'est-à-dire étendu à sa droite. Jésus se « recouche » v. 12, cf. v. 28.

Comme le repas ne fut pas pascal aux yeux de Jean et qu'il n'y avait donc pas lieu d'être couché, le plus logique est d'admettre que le repas a eu lieu *dans la salle prévue pour la Pâque du lendemain.* Le fait d'être couché facilitait lui aussi l'anticipation du repas pascal eschatologique.

Seul Luc, qui aime à bien raccorder les événements, semble avoir essayé de faire pénétrer dans le corps même du récit du dernier repas le schéma d'un repas pascal rituel. De là probablement les deux coupes. Mais même Luc n'a pas été bien loin : il ne parle ni de pains azymes, ni d'un agneau pascal, ni de prières liturgiques, ni de l'explication du rite par le président du repas. On a plutôt l'impression que Luc, soucieux de bien grouper les données de la tradition sans rien y ajouter de son cru [14], a seulement arrangé ses données de manière à évoquer d'abord le repas pascal pour présenter ensuite le récit traditionnel de la Cène. Ou Jésus aurait-il donné au repas certains caractères extérieurs du repas pascal, l'emploi des différentes coupes en particulier ? Cela paraît bien peu probable ! Sans agneau pascal ni pains azymes, la liturgie eût été trop tronquée. Admettons plutôt avec Dibelius que Luc s'est efforcé, en étoffant son récit avec des paroles comme Luc 22, 15-16. 25-32. 35. 38, qui circulaient isolément, de fournir un récit plus complet de ce repas qu'il croit avoir été un repas pascal. Il a emprunté à la fin du récit de Marc la parole sur le fruit de la vigne, l'a introduite par une première coupe de vin et obtenu ainsi à la fois un assez beau parallélisme avec la parole sur la Pâque accomplie dans le Règne et un début de repas pascal à plusieurs coupes. Mais dans la suite il n'y a plus rien qui rappelle, extérieurement, un repas pascal.

[14] M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 2. Aufl. Tübingen 1933, p. 212 note 2.

Luc n'a réussi qu'à juxtaposer à l'eucharistie un début de repas pascal.

Ces deux coupes ont vivement intrigué les copistes des premiers siècles, qui ne connaissaient plus que la coupe unique de la liturgie chrétienne. Le chœur discordant des variantes atteste éloquemment combien ils se sont efforcés, par divers procédés, de les réduire à une seule. Le fameux texte bref du codex D, que récemment encore la quasi totalité des exégètes considérait comme le récit le plus proche de la réalité historique, vient de recevoir quelques coups assez conséquents qui pourraient bien le détrôner. Après l'offensive de Gaugler [15], Ed. Schweizer [16] vient de montrer que le texte alexandrin — celui qu'offrent nos bibles — doit être le plus primitif. Il ajoute aux vieux arguments d'A. Merx, qui montrait, contre les partisans de D, comment les divers témoins syriaques avaient désespérément, eux aussi, dû réduire les deux coupes à une seule, l'observation fort pertinente que Tatien et Marcion n'ont connu, au second siècle, qu'un texte du type alexandrin. Tout ce que nous venons de développer va, évidemment, dans le même sens.

Les partisans du texte court du Codex D (Luc 22, 15-19 a) qui estiment que son récit, qu'ils croient le plus authentique, ignore la mention de l'alliance et du sang, qui serait d'origine paulinienne, ne semblent pas s'être aperçus d'une contradiction qui compromet passablement leur théorie. De deux choses l'une : ou bien la mention de la Pâque Luc 22, 15-16 de leur texte « authentique » a un sens, et alors il faut bien que la suite du récit contienne des motifs pascaux, qui ne peuvent guère être que l'alliance et le sang mentionnés dans le texte alexandrin ; ou alors ces versets n'ont pas de sens, et il faut les écarter par quelque coup de ciseaux arbitraire. Quoi qu'on en pense, le texte court de D est un récit tronqué et incohérent, et il faut choisir. Après tout ce qui précède, nous ne pouvons qu'opter pour le texte alexandrin. [17]

*

[15] Das Abendmahl im Neuen Testament, Basel 1943.

[16] Das Abendmahl eine Vergegenwärtigung..., article cité, p. 86.

[17] Dans la revue américaine Anglican Theological Review, 1948 N° 1 p. 56-57, B. H. Throckmorton (The longer reading of Luke 22, 19b-20) vient

Mais comme un examen approfondi de tous les aspects du problème nous mènerait bien au delà du cadre restreint de cette étude, notons simplement que l'hypothèse proposée permettrait peut-être d'établir une synthèse, non seulement des diverses données de nos traditions, mais aussi des divers travaux récents. Afin de ne pas allonger et alourdir ces pages, nous avons évité de nous engager dans une discussion avec J. Jeremias, Behm (Th. W. article κλάω), Gaugler, Markus Barth [18] et Ed. Schweizer. Leurs travaux ont le mérite, entre autres, d'établir le rôle essentiel des motifs pascaux dans ce dernier repas de Jésus. Mais leur faiblesse réside dans le fait qu'ils n'ont pas écarté les difficultés de la chronologie de Marc. En poussant dans la direction que nous avons esquissée, il devient possible d'échapper à l'alternative classique. Il n'est pas inéluctable de voir dans le dernier repas de Jésus ou un

---

à l'appui du texte alexandrin avec des arguments qui convergent avec les nôtres. Il critique avec raison le fait que les auteurs de la nouvelle Revised Standard Version of the New Testament parue en 1946 aux U. S. A. — qui par ailleurs nous paraît excellente — aient relégué en note le texte long de Luc 22, 15-20.

[18] Markus Barth, Das Abendmahl, Passahmahl, Bundesmahl und Messiasmahl (Theol. Studien, hrsg. von Karl Barth, Heft 18), Zollikon-Zürich 1945. Il est bien dommage que dans ce travail on trouve, parmi tant d'aperçus justes et vraiment suggestifs, des méthodes d'exégèse et des spéculations si hasardées et gratuites. Toutefois M. Barth a le grand mérite, après Cullmann et Gaugler, d'élargir sérieusement l'horizon de la notion protestante ordinaire de la Cène. Mais est-ce une raison pour minimiser tant soit peu l'importance de l'anamnèse de la mort de Jésus, et tomber ainsi sous le rappel énergique de I Cor. 11, 26-34 ? — In extremis nous recevons le volume de Fr.-J. Leenhardt, Le sacrement de la Sainte Cène, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1948, 125 p. Le chapitre II porte le même titre que notre article. Après avoir discuté des diverses hypothèses classiques, l'auteur laisse ouverte la question chronologique et remarque avec raison que « l'interprétation pascale du dernier repas de Jésus ne nous paraît donc pas dépendre directement de la solution du problème chronologique » (p. 14). Quant au reste du livre, qui traite un peu de tous les problèmes d'exégèse et d'histoire afférents à la Cène, nous ne saurions en discuter ici. Le chapitre III sur la signification du repas pascal éclaire fort bien la richesse et l'importance des associations d'idées évoquées par la Pâque juive. Par contre le chapitre IX sur l'évangile de Jean nous paraît moins heureux, et se borne à Jean 6 sans même discuter les idées de Hoskyns p. ex. et de Cullmann. —

repas chronologiquement pascal ou un repas ordinaire sans caractère pascal : *tertium datur !*

Montpellier, actuellement à *Leysin.* *Théo Preiss.*

Origenes' ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ — ein System patristischer Gnosis.

Trotz mehrerer ausführlicher Bearbeitungen, die die Gedankenwelt des Origenes in den letzten Jahrzehnten erfahren hat, dürfte es nicht überflüssig sein, seine *Metaphysik* rein für sich, losgelöst von ihren exegetischen und homiletischen Verflechtungen in den übrigen Schriften, nach ihrer authentischen Selbstdarstellung in Περὶ Ἀρχῶν noch einmal in den Hauptzügen nachzuzeichnen: eben um sie *als System* deutlicher in dem ihr kongenialen Zusammenhang der Systemspekulation des ausgehenden Altertums sichtbar zu machen. Die großen gelehrten Darstellungen von *E. de Faye* [1] und *Hal Koch* [2] hatten es mit dem gesamten, so vielschichtigen literarischen Werk des O. zu tun und unterwarfen es einem Verfahren motiv- und begriffsgeschichtlicher Rückführungen, die in die verschiedenen, vorwiegend schulphilosophischen Antezedentien auseinanderstrahlten. Weder das Verfahren noch seine Ergebnisse im einzelnen (die gewonnenen Zurechnungen) sollen hier bestritten werden. Aber außer den Elementen, die Fall für Fall nach einzelnen τόποι als philosophiegeschichtliches Erbgut — oder Treibgut — bestimmbar sind und gemäß dieser ihrer Herkunft ein Bild von allgemein eklektischer und speziell platonischer Zusammensetzung ergeben, hat der Gedankenbau seine innere, ihm eigene konstruktive Logik, die sich nicht in Filiationen aufteilen läßt, wohl aber als Ganzes sich in eine Tradition von vergleichbaren Ganzen einordnet, die in jener Epoche von unmittelbarer Aktualität war. Daß nach dieser Seite das System als aus einem Guß dasteht, möchte u. a. folgende Darstellung zeigen, die für sich selbst sprechen muß und daher auf Diskussion verzichtet. Nach ihr

[1] *E. de Faye,* Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée, I-III, 1923—28.

[2] *Hal Koch,* Pronoia und Paideusis, Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, 1932.