

Études critiques : la naissance du christianisme

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

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **35 (1947)**

Heft 145

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380490>

Nutzungsbedingungen

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

Haftungsausschluss

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

ÉTUDES CRITIQUES

LA NAISSANCE DU CHRISTIANISME

Maurice GOGUEL, *Jésus et les origines du christianisme, La naissance du christianisme*. Paris, Payot, 1946. 607 p. in-8. 400 fr.

Lorsqu'il publia, en 1932, *La vie de Jésus*, M. Maurice Goguel marqua son intention de faire de cet ouvrage le premier tome d'un ensemble plus vaste sur *Jésus et les origines du christianisme*. « Nous essayerons, dans un second volume, écrivait-il, de montrer comment la foi et l'attachement que Jésus avait fait naître dans le cœur de ses disciples, après avoir subi une éclipse au moment de la passion, a réapparu en eux sous la forme de l'affirmation de la résurrection de leur maître et comment, sur la base de cette foi, l'Eglise chrétienne a été fondée et sa doctrine élaborée » (*La vie de Jésus*, p. 8).

Ce second volume en comprend, en réalité, deux. Dans *La naissance du christianisme*, dont nous avons à rendre compte maintenant, M. Goguel décrit et explique comment est née une foi nouvelle en Jésus vainqueur de la mort et siégeant à la droite de Dieu, et comment cette foi s'est exprimée en une doctrine dont les formes, d'abord diverses, se sont peu à peu rapprochées et interpénétrées vers la fin du I^{er} siècle. Dans un autre ouvrage, *L'Eglise primitive*, M. Goguel exposera « comment la foi nouvelle s'est exprimée sur le plan social par la constitution de l'Eglise et quels ont été les principaux aspects de sa vie » (*La naissance du christianisme*, p. 7, n. 1) (1).

La naissance du christianisme est une pièce maîtresse de la vaste synthèse à laquelle le professeur de Paris travaille inlassablement depuis une vingtaine d'années. Synthèse solide, dont les fondations critiques ont été

(1) On sait que M. Goguel a consacré, en 1933, un volume spécial aux problèmes posés par *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif*. *La vie de Jésus* avait été précédée de deux volumes d'introduction : *Jésus de Nazareth, mythe ou histoire ?* 1925, et *Au seuil de l'évangile. Jean-Baptiste*, 1928.

patiemment établies dans une magistrale *Introduction au Nouveau Testament*, malheureusement inachevée, en cinq volumes (1922-1926), et dont les matériaux ont été préparés, depuis le début du siècle, par des monographies et de nombreux articles de revues. Il n'est aucune question importante relative aux origines chrétiennes sur laquelle M. Goguel n'ait présenté des vues parfois conjecturales, souvent décisives, toujours fécondes.

L'immense labeur dont *La naissance du christianisme* condense les résultats éveille avant tout le respect et l'admiration. Non seulement parce qu'il témoigne d'une rare conscience scientifique, mais encore parce qu'il révèle le dessein d'atteindre objectivement à la vérité. Sans rien refuser aux exigences de la méthode historique, M. Goguel n'oublie jamais qu'il traite d'un problème d'histoire religieuse, et la plus émouvante pour ses lecteurs. On ne trouvera pas dans son livre ces condamnations rapides, ce ton trop léger, au fond ce mépris dédaigneux de la foi, qui déparent souvent les travaux des Loisy et des Guignebert. Il n'est pas dans notre propos de comparer l'exposé de M. Goguel à celui que Alfred Loisy a donné, sous le même titre, en 1933, ni au volume posthume et inachevé de Charles Guignebert sur *Le Christ* (1943). Nous dirons seulement que la synthèse de M. Goguel l'emporte sur celle de ses deux anciens collègues par la sûreté des bases critiques et par la compréhension, pour ainsi dire, interne des hommes du I^{er} siècle, surtout de l'apôtre Paul, dont M. Goguel est un interprète particulièrement autorisé.

Il n'est pas possible de donner une analyse détaillée d'un ouvrage aussi vaste que *La naissance du christianisme*. Nous nous bornerons à indiquer le contenu des cinq parties du livre. Après quoi nous présenterons quelques remarques.

* * *

L'*Introduction* traite de la manière dont se pose le problème de la naissance du christianisme et du cadre chronologique du christianisme primitif (1). Dans la première partie : *La création d'un objet religieux nouveau*, l'auteur reprend les conclusions de son ouvrage sur *La foi à la résurrection de Jésus*. Sous sa forme première, la foi des disciples a été la certitude que Dieu avait recueilli Jésus vivant au ciel. Cette idée de la glorification de Jésus a produit les christophanies. Celles-ci à leur tour ont donné naissance à la croyance au tombeau vide. Le point de départ du développement est donc la foi à la vie céleste du Christ, et elle est née de la manière suivante :

« Quant à cette foi à la vie céleste du Christ, elle n'a été que la réapparition des sentiments qui s'étaient développés chez les disciples pendant

(1) M. Goguel reste fidèle à la chronologie qu'il a proposée antérieurement ; cf. *Introd. au N. T.*, t. IV, 1, p. 81 s. ; « La vision de Paul à Corinthe et sa comparaison devant Gallien », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1932, p. 321-333 ; *La vie de Jésus*, p. 210 s.

qu'ils avaient vécu auprès de leur maître. Les heures sombres de la passion les avaient refoulés, mais non complètement extirpés de leurs cœurs. Quand, revenus en Galilée, ils parvinrent à se ressaisir, ces sentiments se ranimèrent en eux. Il était cependant impossible qu'ils subsistassent sous leur forme première. Tant que Jésus était vivant, on pouvait espérer qu'il allait être manifesté en Messie glorieux. Après sa mort, la foi en lui ne pouvait subsister ou renaître que s'il avait triomphé de la mort, que si on pouvait regarder à lui comme à un vivant. La foi au Christ céleste n'a pas été seulement le prolongement des espérances que les disciples de Jésus avaient mises en lui, elle a été leur exaltation et leur adaptation aux circonstances nouvelles qui paraissaient leur avoir infligé un sanglant démenti. C'est ce qui explique qu'elle n'ait pas été un sentiment qui se serait peu à peu et paisiblement développé, mais qu'elle se soit manifestée avec une intensité qui lui a donné la forme explosive d'une vision.

C'est pour cela aussi que, dès l'instant où cette foi a commencé à se répandre, il s'est produit une véritable épidémie de christophanies dont, sans doute, les récits qui nous sont conservés ne nous donnent qu'une image affaiblie. Dans la suite — et assez rapidement sans doute — elles se sont raréfiées et ont cessé. Paul a eu le sentiment d'avoir bénéficié de la dernière de toutes. Les choses se sont alors stabilisées ; la foi à la résurrection a pris alors un autre caractère. Elle n'a plus été l'expression d'une expérience mystique, elle a pris l'allure d'une affirmation de fait, en attendant de devenir un dogme » (p. 103).

La foi à la résurrection de Jésus pose le principe d'une religion nouvelle, mais cette religion nouvelle ne pouvait pas se réaliser sur le terrain où elle avait pris naissance. C'est ce que M. Goguel montre dans la deuxième partie intitulée : *L'échec de la réalisation du christianisme sur le plan du judaïsme*. A Jérusalem, en effet, la foi chrétienne est demeurée très proche de la religion juive. Elle n'a pas eu d'emblée cette puissance d'expression dont parlent les premiers chapitres du livre des Actes. Au contraire, la foi nouvelle s'est propagée sans grand éclat, d'une façon insensible et progressive, et qui n'a pas attiré l'attention. C'est pourquoi la persécution n'a frappé que les croyants hellénistes, lesquels représentent un autre courant que le judéo-christianisme de Jérusalem. Même la persécution violente mais brève d'Agrippa, en 44, n'a atteint que les chefs de l'Eglise, et sans doute parce qu'ils venaient de consentir à Paul, lors de la célèbre conférence, des concessions que les fidèles, dans leur ensemble, n'ont pas approuvées. Ceux des chefs qui ne furent pas mis à mort comme « Jacques et son frère Jean », quittèrent alors Jérusalem et portèrent l'évangile dans les communautés juives de la diaspora. Ce sont ces missionnaires judéo-chrétiens qui ont fondé l'Eglise de Rome, et Paul s'est trompé quand, écrivant aux Romains, il les a cru gagnés à « son évangile ». Pierre fut sans doute le plus actif de ces missionnaires, mais il n'est pas possible de retrouver ses traces.

Cependant que le groupe apostolique portait au loin la foi nouvelle, un autre groupe judéo-chrétien, le groupe dynastique demeurait à Jérusalem, dirigé par Jacques, frère de Jésus, puis par les *desposunoi*. Le caractère judaïque du christianisme jérusalémite n'a fait que s'accroître, pour aboutir, après 70, à l'ébionisme, « morceau de christianisme primitif conservé en vase clos à l'abri de toute influence du christianisme grec » (p. 165).

Si le christianisme ne s'est pas réalisé sur le plan du judaïsme, c'est qu'il n'est pas parvenu alors à dégager le principe qui lui avait donné naissance : la foi au Christ vivant et agissant par l'Esprit sur la vie de ses fidèles. Le judéo-christianisme n'a pas été un christianisme pneumatique : pour lui, le Christ ne joue pas de rôle actuel dans la vie du croyant et de l'Eglise ; il est seulement celui qui a enseigné au temps de sa vie terrestre, et qui reviendra au dernier jour dans la gloire. La pensée du judéo-christianisme, auquel a manqué l'expérience de l'Esprit, est restée confinée dans son cadre juif : il s'agit pour le croyant d'observer la Loi et d'attendre un salut qui n'est, comme pour le judaïsme, qu'objet d'espérance.

C'est sur le plan de l'hellénisme que le christianisme devait aboutir, comme le suggère ce qui précède et comme le montre la troisième partie : *Réalisation du christianisme sur le plan de l'hellénisme. La préparation de la doctrine*. Dans l'Eglise de Jérusalem surgit, très tôt, le groupe des Hellénistes qui a pour chefs les Sept, et non les Douze. Etienne semble être l'héritier de la pensée la plus radicale de Jésus : le Fils de l'Homme, lors de sa venue glorieuse, modifiera l'économie religieuse d'Israël et ouvrira la porte du salut aux païens aussi bien qu'aux Juifs. De la pensée de leur maître, les Hellénistes conservent l'idée de l'autonomie de la foi nouvelle par rapport au judaïsme ; chassés de Jérusalem, ils sont les premiers missionnaires en terre païenne ; ils fondent l'Eglise d'Antioche, où les croyants reçoivent pour la première fois le nom de chrétiens, ce qui prouve qu'ils sont nettement distincts des Juifs.

Par leurs vues théologiques et leur activité de prédicateurs, les Hellénistes préparent les voies à Paul. L'apôtre plante solidement le christianisme dans le monde grec ; par la vigueur de sa pensée, il crée les expressions classiques de la foi, assurant par cela même son autonomie définitive à l'égard du judaïsme et son originalité par rapport aux mystères helléniques de salut.

On nous excusera de ne pas entrer dans le détail. Depuis sa thèse de licence en théologie sur *L'apôtre Paul et Jésus-Christ* (1904), M. Goguel n'a cessé de s'intéresser à l'apôtre des Gentils et de donner de sa vie et de sa pensée des exposés toujours plus approfondis. Le chapitre consacré ici à Paul et au paulinisme est l'un des meilleurs du livre et la meilleure vue d'ensemble que nous ayons en français sur l'apôtre. Il n'est guère qu'un point qui peut susciter des objections. Nous y reviendrons tout à l'heure.

Le judéo-christianisme de Jérusalem d'une part et d'autre part le christianisme hellénique auquel Paul a donné sa forme, sont des expressions

encore locales ou personnelles du christianisme naissant. Il importe de comprendre comment de leur rencontre, ou même de leur conflit, est issue une religion plus affermie. C'est le problème abordé dans la quatrième partie : *La stabilisation du christianisme et la formation de sa doctrine*. Si le christianisme n'apparaît pas d'emblée comme une religion stabilisée, cela tient à diverses raisons. A Jérusalem, l'Eglise naissante n'a pas rompu avec la religion juive. C'est Paul qui a vraiment compris qu'en accomplissant le judaïsme, le christianisme s'en affranchissait et devenait une religion autonome. D'autre part, le pneumatisme, c'est-à-dire la libre inspiration qui ne se laisse pas enfermer dans un cadre doctrinal ou ecclésiastique, et le sentiment eschatologique, c'est-à-dire la certitude de vivre dans l'attente de la fin imminente du monde, ont fait obstacle à la stabilisation. Mais, dès le temps de Paul, le pneumatisme et l'eschatologie subissent une évolution parallèle. L'Esprit cesse d'être une force débridée pour devenir avant tout l'agent de la communion actuelle entre le Christ et le croyant. Et, d'autre part, comme le monde dure, l'intérêt religieux se détache d'un horizon qui s'allonge indéfiniment et cherche un point d'attache dans l'actuel : la présence de l'Esprit remplace l'attente de la parousie. « La neutralisation et la spiritualisation concomitantes du pneumatisme et de l'eschatologie » amènent, à leur tour, une évolution de la notion d'autorité. Désormais, l'autorité de la tradition s'impose. Il s'agit de conserver la foi « donnée aux saints une fois pour toutes » et de défendre « la saine doctrine » contre l'hérésie.

Ayant ainsi défini les causes qui ont donné au christianisme un nouvel équilibre, M. Goguel revient à l'exposé des événements et des doctrines.

Le fait capital est ici le conflit du judéo-christianisme et du pagano-christianisme. Si M. Goguel n'admet pas l'hypothèse selon laquelle Pierre aurait conduit personnellement une contre-mission judaïsante sur les traces de la mission paulinienne, il estime que les « colonnes » de Jérusalem partageaient, en principe, les vues des agents de cette contre-mission. De l'incident d'Antioche à sa mort, Paul fait de plus en plus figure d'isolé, et il meurt, semble-t-il, dans l'abandon le plus complet. L'universalisme qu'il a prêché n'aura cause gagnée qu'après 70. Cependant, l'effort de l'apôtre n'a pas été vain. Il a préparé pour l'Eglise « une structure et un équilibre nouveau ».

La pensée chrétienne postérieure à l'apôtre Paul est contenue dans la littérature deutéropaulinienne au sens large (les Pastorales, l'épître aux Ephésiens, les Evangiles synoptiques, le livre des Actes, la première épître de Pierre) ; elle est faite de « la combinaison d'un courant paulinien avec un autre courant qui vient du christianisme apostolique ». L'épître aux Hébreux se situe dans la ligne d'une pensée hellénique parallèle au paulinisme, mais indépendante de lui. Quant au johannisme, il est la gnose, non hérétique, d'un groupe de « parfaits » (au sens de I Cor. III, 1 s.), gnose plus mystique que spéculative, au confluent du paulinisme, du christianisme

apostolique et, dans une certaine mesure, de la gnose syncrétiste. L'Apocalypse n'est pas du même auteur que l'évangile et la première épître, mais elle provient du même milieu. L'épître de Jacques est l'aboutissement du christianisme palestinien, devenu universaliste sous l'influence de l'hellénisme. La Didachè est le document du rapprochement qui se fait, à la fin du I^{er} siècle, entre des formes diverses de christianisme. Clément Romain reproduit, avec quelque influence de Paul et de l'épître aux Hébreux, le moralisme du christianisme palestinien ; il est précatholique par sa notion de l'Eglise.

C'est aussi après 70 qu'apparaissent les premiers mouvements hérétiques. Mais les données que nous avons sont trop sommaires pour qu'il soit possible de faire une histoire de l'hérésie à la fin du I^{er} siècle. La présence de l'hérésie inclinera l'Eglise à souligner toujours davantage l'unité et l'homogénéité de la saine doctrine et la conduira ainsi « vers l'ancien catholicisme » du II^e siècle.

Arrivé ainsi au terme de « la période de création » dans l'histoire du christianisme naissant, M. Goguel considère encore une fois l'ensemble de ce développement, mais d'un point de vue nouveau, celui des *réactions provoquées par la prédication de l'évangile*. C'est la matière de la cinquième et dernière partie, la plus inédite, la plus neuve pour le lecteur assidu des travaux de M. Goguel, et qui mériterait de faire, à elle seule, l'objet d'une étude critique. Il faut en tout cas féliciter et remercier M. Goguel d'avoir abordé pour elles-mêmes ces questions qui ont été trop délaissées.

M. Goguel rappelle que le judaïsme était large et tolérant, et ne se montrait intraitable que sur la question de la valeur absolue de la Loi. Il pouvait donc s'accommoder d'un judéo-christianisme comme celui de Jacques. C'est pourquoi la persécution juive n'a atteint que les Hellénistes dont les vues théologiques allaient contre la Loi.

Dans l'empire romain, les chrétiens, d'abord confondus avec les Juifs, bénéficièrent de la tolérance accordée au judaïsme. L'enquête menée à propos du procès de Paul, peut-être aussi des dénonciations juives, amenèrent les autorités romaines à distinguer entre Juifs et chrétiens. A la suite de l'incendie de Rome — dû sans doute à des causes accidentelles — seuls les chrétiens, et non les Juifs, furent poursuivis. Dès lors, comme le montre en particulier la persécution survenue sous Trajan, les chrétiens sont des hors la loi, en tant qu'*hostes publici*. S'ils ne sont pas toujours persécutés, ils ne sont jamais en sécurité parce qu'ils sont dépourvus de statut légal. L'opinion publique leur est hostile, mais souvent les magistrats se montrent modérés dans l'application des peines.

A la persécution les chrétiens ont répondu par la patience, dans l'assurance que Dieu les vengerait. Cependant, il est possible que certains textes du Nouveau Testament aient été écrits pour apaiser la révolte qui grondait dans les cœurs (Rom. XIII, 1-7 ; I Pierre II, 13-17 ; II Tim. II, 1-2). Mais le loyalisme l'a emporté, dans le sentiment que même l'Empire avait son

rôle à jouer dans le plan divin (cf. II Thess. II, 1-12). Le loyalisme a fait que les souvenirs des persécutions s'estompent ; les apologètes du II^e siècle les attribueront à des malentendus.

* * *

Ce résumé sommaire ne peut révéler toutes les richesses accumulées dans ces six cents pages très denses. Cet ouvrage de fond touche à tous les problèmes posés par le christianisme du I^{er} siècle ; il retrace l'histoire de l'Eglise naissante et le développement de sa littérature et de sa pensée. Et cela, non dans une collection de monographies juxtaposées, mais en une vue et une explication d'ensemble. L'ouvrage donne ce que le titre promet : il montre comment le christianisme est né. Par là, l'œuvre de M. Goguel prend sa place à la suite des grandes synthèses sur les origines chrétiennes qui virent le jour au XIX^e siècle, et que seuls peuvent tenter ceux qu'une longue étude et une admirable érudition ont qualifiés pour cette tâche.

L'historien des origines chrétiennes, on le sait, ne dispose que de sources fragmentaires. Il doit interpréter des textes difficiles, dont la signification est contestée. Il est obligé de recourir fréquemment à l'hypothèse, surtout lorsqu'il entend apporter cette vue d'ensemble et cette explication générale qui ne sont pas dans les textes. Aussi bien un ouvrage comme celui-ci a-t-il moins pour but de conquérir tous les suffrages, et sur tous les points, que d'alimenter et de clarifier le débat. C'est pourquoi nous nous permettons d'indiquer maintenant ce que nous avons, tout en lisant, marqué ici et là de points d'interrogation.

L'explication de la naissance du christianisme proposée par M. Goguel n'est pas sans rappeler le système fameux de Ferdinand-Christian Baur. Comme jadis le théologien de Tubingue, encore que d'une manière plus nuancée et moins brutale, le professeur de Paris estime que le christianisme « stabilisé » se situe au confluent de deux courants distincts : le judéo-christianisme de Jérusalem, légaliste et eschatologique, et le christianisme hellénique caractérisé par le pneumatisme. Mais est-il bien certain que l'Eglise de Jérusalem ait ignoré les phénomènes pneumatiques et que ce soit le rédacteur du livre des Actes qui ait introduit, après coup, la mention de l'effusion de l'Esprit dans des textes qui, sous leur forme première, n'en disaient rien ?

Nous accordons volontiers que l'information de l'auteur des Actes sur les premiers temps de l'Eglise paraît souvent incomplète et inexacte. Mais, qu'il ait utilisé pour rédiger les chapitres II à V deux sources parallèles, dont l'une, celle qui renferme les grands textes sur la Pentecôte (II, 1-47), est sans valeur documentaire ; que, par conséquent, la mention du don de

l'Esprit dans II, 33 et II, 38 soit une « addition rédactionnelle » (1), ce n'est là qu'une hypothèse, et une hypothèse qui ne paraît pas s'imposer. En effet, les textes incriminés sont inclus dans des discours de Pierre qu'on s'accorde généralement — et M. Goguel est de cet avis — à tenir pour archaïques. De plus, on peut faire valoir, en faveur de la réalité de l'effusion de l'Esprit dans les premiers jours de l'Eglise, diverses considérations.

Il faut souligner d'abord ceci : dans le discours qui suit la Pentecôte, Pierre présente le don de l'Esprit aux croyants comme la réalisation de la prophétie eschatologique de Joël II, 28-32. Chez le prophète, le don de l'Esprit survient au moment où se produisent les catastrophes cosmiques qui inaugurent le règne de Dieu. Dans les Actes, les deux événements sont dissociés : l'établissement du règne de Dieu demeure eschatologique, mais le don de l'Esprit a lieu maintenant, et ce don actuel inaugure « les derniers jours ». Nous trouvons donc ici, et encore une fois dans un discours de Pierre dont il n'y a pas de raison de suspecter l'authenticité substantielle, l'idée commune à tout le christianisme néotestamentaire, que la puissance eschatologique, la puissance du monde à venir, l'Esprit, est présent et agissant dans l'Eglise depuis la glorification du Christ, idée à laquelle Paul a donné son expression classique en faisant de l'Esprit les arrhes ou les prémices des biens eschatologiques (cf. Hébr. VI, 4-6 ; Jean VII, 39, etc.).

Il faut rappeler aussi que Paul lui-même semble bien admettre que l'Eglise a fait dès les origines l'expérience de l'Esprit et que la possession de l'Esprit est la marque distinctive de tout chrétien. Ecrivant aux Romains qui n'ont pas été gagnés à la foi par « son évangile », il dit : « Vous n'êtes pas dans la chair, mais dans l'Esprit » (Rom. VIII, 9). Dans Gal. II, 8-9, il fait de l'apostolat de Pierre et de son propre apostolat deux manifestations parallèles de la même « énergie » divine ; il n'aurait guère pu parler ainsi, s'il avait pensé que la puissance de l'Esprit n'était pas à l'œuvre à Jérusalem aussi bien qu'en terre païenne.

Bref, la thèse que le christianisme jérusalémite n'a pas été un christianisme pneumatique nous paraît trop absolue. Il faut établir une distinction nette entre deux sortes de faits que M. Goguel désigne à l'occasion, par le même terme de pneumatisme. Il faut distinguer, d'une part, la certitude que le Christ vivant dirige les siens et demeure en communion avec eux par l'Esprit ; c'est le pneumatisme qu'on peut appeler mystique. D'autre part, il a existé un pneumatisme extatique, caractérisé par des phénomènes extraordinaires comme la glossolalie. Cette seconde forme de pneumatisme, elle, est propre aux églises pauliniennes, et même, semble-t-il, à l'Eglise de Corinthe, et Paul ne l'a pas encouragée.

En revanche, ce que nous venons d'appeler le pneumatisme mystique

(1) Cf. p. 117 et 120. — J. JEREMIAS (« Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte », *Zeitschrift für die neutestl. Wissenschaft*, 1937, p. 205-221) conteste qu'il y ait deux sources parallèles dans Actes II à V. W.-G. KUEMMEL (*Theologische Rundschau*, 1942, p. 167 s.) se prononce dans le même sens.

appartient à la pensée chrétienne dans son ensemble. Il en est un élément essentiel. Si les fidèles attendent la consommation du salut de l'arrivée glorieuse du Seigneur à la fin de ce monde, ils possèdent dès maintenant, par la foi, l'Esprit, c'est-à-dire le gage et la garantie du salut final. La foi et l'espérance, la possession actuelle de l'Esprit et l'attente de la consommation eschatologique sont deux grandeurs complémentaires et solidaires, ordonnées l'une à l'autre, et non pas concurrentes, comme cela paraît résulter de certains des développements que M. Goguel consacre à l'évolution du pneumatisme et de l'eschatologie.

S'il est vrai que la pensée chrétienne tient de ses origines juives une « orientation vers l'avenir » (p. 297), il est tout aussi vrai qu'elle est fixée dans le présent par son contenu spécifique : l'affirmation que Jésus est déjà ressuscité et que le salut est, en principe, déjà acquis. L'achèvement eschatologique n'est plus qu'une consommation ; il n'est pas tout le salut comme dans le judaïsme. Salut présent et salut à venir sont les deux pôles de la vie chrétienne ; ils lui donnent sa tension caractéristique. Certes, il arrive que, suivant les circonstances, la pensée chrétienne tende à se fixer davantage sur l'un des pôles que sur l'autre, mais il ne semble pas que, dans le cadre du Nouveau Testament, la mystique triomphe au point de se substituer à l'attente eschatologique. On peut expliquer de diverses façons la coexistence, chez Paul, de l'aspiration à la mort, par quoi se réalisera dans sa plénitude la vie « avec le Christ », et de l'attente de la parousie, qui seule amènera la rédemption définitive (1). On doit constater — et M. Goguel ne manque pas de le faire — qu'« un élément eschatologique subsiste du fait que le salut ne sera achevé que dans une autre économie » (p. 300). Même dans la pensée johannique, cet élément eschatologique subsiste. Voir dans la théologie du IV^e évangile « une entière spiritualisation de l'apocalyptique et de l'eschatologie, c'est-à-dire pratiquement leur élimination » (p. 303), n'est possible qu'à la condition de décréter interpolés des textes qui ne méritent pas d'être éliminés et d'oublier que, dans le johannisme comme dans le paulinisme, la mystique est subordonnée à l'eschatologie (2).

(1) M. Goguel est d'avis, avec plusieurs auteurs, que le monde nouveau a commencé à exister à partir de la résurrection de Jésus et que le monde présent et le monde nouveau coexistent entre la résurrection et la parousie du Christ (p. 261, 262, etc.). Mais le Nouveau Testament ne parle jamais d'un « monde nouveau ». L'Apocalypse et la seconde épître de Pierre emploient les expressions « lieux nouveaux » et « terre nouvelle », mais les envisagent toujours comme des grandeurs uniquement eschatologiques. L'économie nouvelle est, selon le Nouveau Testament, « le monde qui vient », mais qui n'est pas encore là. Ce qui dès maintenant est actuel et coexiste au monde présent, c'est l'Esprit, puissance du monde à venir. Installé dans ce monde, l'Esprit crée alors ces réalités nouvelles que sont « la nouvelle alliance », « la nouvelle créature », « l'homme nouveau ». — Cf. W. MICHAELIS, « Zur Frage des Aeonenwende », *Theologische Blätter*, 1939, p. 113-118 et O. CULLMANN, *Christus und die Zeit*, 1946, p. 80.

(2) Cf. notre étude sur « L'originalité de la pensée johannique », dans cette *Revue*, 1940, p. 233-261.

Du reste, le Dieu de la pensée johannique est un Dieu toujours à l'œuvre, comme le Fils lui-même est à l'œuvre (Jean v, 17). En d'autres termes, Jean reste fidèle à « une notion dynamique de Dieu qui a ses origines dans l'Ancien Testament et dont la relation avec une conception eschatologique est évidente » (p. 309), selon les propres termes de M. Goguel. Or cette notion dynamique de Dieu, comme d'ailleurs la notion temporelle de l'Esprit, nous paraît avoir empêché, dans le cadre du Nouveau Testament, « la substitution du dualisme ontologique au dualisme temporel » et avoir retardé jusqu'au II^e siècle « la neutralisation et la spiritualisation du pneumatisme et de l'eschatologie ». Cette « révolution » qui, en effet, devait « changer la physionomie du christianisme » (p. 312), c'est Ignace d'Antioche qui a été le premier à l'esquisser. Cette révolution, du reste, n'a jamais complètement abouti. Car le sentiment chrétien a réagi à toutes les époques, dans la conviction que le christianisme cesserait d'être lui-même, s'il cessait d'être une histoire et une eschatologie.

* * *

Si nous ne pouvons pas toujours suivre M. Goguel dans l'explication qu'il nous propose de la naissance du christianisme, nous ne recueillons pas moins avec gratitude la synthèse qu'il nous offre. Un exposé de cette ampleur permet, mieux que des études de détail, d'établir comme un bilan des résultats auxquels la science des origines chrétiennes est parvenue, et des questions qui demeurent ouvertes ou qui sont peut-être sans solution. En lui-même, un tel exposé est un enseignement qui par les questions et les discussions qu'il provoque peut porter beaucoup de fruit.

Neuchâtel.

Philippe H. MENOUD.
