Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 21 (1888)

Artikel: La doctrine de la sainte cène : essai dogmatique. Partie 1

Autor: Lobstein, P.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379437

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

LA DOCTRINE DE LA SAINTE CÈNE

ESSAI DOGMATIQUE

PAR

P. LOBSTEIN [1]

CHAPITRE PREMIER

La pensée de Jésus.

I. *Les sources.* — Elimination provisoire du quatrième évangile. — Les quatre relations de la cène. — Elles se ramènent à deux types originaux. — Examen critique de la rédaction de Marc et de la version de Paul. — Pourquoi il est difficile d'opter en faveur de l'une de préférence à l'autre. — Accord essentiel des deux documents.

II. *Les faits certains et les paroles authentiques.* — Essai d'une reconstitution historique de l'acte et des formules de la cène. — Discussion des textes : les parallèles, les variantes, les divergences. — Nécessité d'élargir le cadre des recherches d'exégèse, d'histoire et de théologie biblique. — Les prémisses religieuses de la cène dans l'Ancien Testament.

III. *La cène et les actes symboliques des anciens prophètes.* — Rôle important des actes symboliques dans la prédication des prophètes : exemples choisis. — Actes analogues mentionnés par le Nouveau Testament. — Affinité entre ce genre symbolique d'enseignement et les paraboles de Jésus. — L'acte eucharistique, une parabole en action. — Analyse des différents moments de la cène. — Double explication du symbolisme de la cène : l'idée religieuse de la Pâque, la signification du sacrifice de l'alliance.

[1] Voir le numéro de juillet.

IV. *La cène et la fête de Pâque.* — Les données évangéliques divergence entre la tradition synoptique et la relation johannique — Le dernier repas de Jésus a été un repas pascal. — Le rituel du repas pascal : Jésus ne s'y est pas assujetti servilement. — L'idée religieuse de la Pâque juive : Jésus l'a maintenue en en renouvelant le sens. — La notion du sacrifice : indiquée par l'analogie entre la Pâque et la cène, elle est mise en évidence par la formule relative à la coupe de la nouvelle alliance. —

V. *La cène et le sacrifice de l'alliance.* — Le récit de l'Exode. — L'aspersion du sang de la victime sur l'autel et sur le peuple : signification de cette cérémonie. — La prophétie de Jérémie : analyse théologique de ce passage. — La mort de Jésus est le sacrifice qui a ratifié la nouvelle alliance. — Image anticipée de ce sacrifice, la cène couronne et consomme l'œuvre de Jésus.

VI. *La cène et l'œuvre de Jésus.* — Développement historique de l'œuvre de Jésus. — Ses déclarations touchant ses souffrances et sa mort. — La conception de la mort du Messie et le judaïsme du temps de Jésus. — Comment le Maître initia ses disciples à la nécessité de sa mort. — Comment il s'y éleva lui-même : les enseignements de l'histoire, le témoignage de l'Ancien Testament, la volonté du Père. — Le fait brutal transformé par la foi religieuse en un acte moral. — La vie de Jésus donnée en rançon pour plusieurs. — Symbole du don de son être tout entier, la cène est le dernier mot du ministère de Jésus et l'expression définitive de sa conscience religieuse.

VII. *La cène instituée par Jésus à titre de rite permanent.* — La question de la préméditation de la cène. — Les données de nos sources. — L'institution du rite chrétien est impliquée dans la célébration de la Pâque, transformée mais non abolie par Jésus.

VIII. *La cène et les premiers disciples.* — Dernière question suggérée par l'histoire : Judas était-il présent à l'institution de la cène ? — Insuffisance de nos données pour répondre à cette question. — Préoccupations dogmatiques qui en ont compromis la solution.

IX. *Coup d'œil rétrospectif.*

I

Pour saisir et rendre fidèlement l'intention de Jésus au moment où il prit la cène avec ses disciples, pour déterminer la pensée qui lui inspira l'acte et les paroles que nous rapporte

la tradition évangélique, il faut d'abord soumettre à un examen indépendant et attentif les relations qui nous ont conservé le souvenir du dernier repas du Maître et de ses disciples. Ici, comme dans toutes les questions historiques, la critique des sources est le premier devoir qui s'impose à l'historien.

Un grand nombre de théologiens ont pris le sixième chapitre de l'Evangile selon saint Jean pour point de départ de leurs études exégétiques et dogmatiques sur la sainte cène. Cependant cette marche, bien que suivie par Calvin et recommandée par l'autorité de son nom, ne saurait aboutir à un résultat sûr et concluant.

Quoi qu'on puisse penser de l'authenticité du quatrième évangile, il est certain que les discours du Christ johannique ne sont pas la reproduction pure et simple des paroles que prononça le Jésus de l'histoire. L'auteur nous y révèle le Christ de sa foi, qui est venu apporter au monde la vie, la lumière et l'amour, et dont la parole s'adresse moins aux interlocuteurs présents et immédiats de Jésus qu'à ceux qui liront son évangile et qui sauront en profiter. Mais il y a plus. Si nous renonçons à chercher dans le fameux discours de Jésus à Capernaüm la base d'opération de nos études de théologie biblique, c'est aussi parce que ce discours lui-même est susceptible d'interprétations fort divergentes. Les exégètes qui appliquent la méthode que nous condamnons sont bien obligés de convenir qu'il n'est pas fait directement mention de la cène dans les enseignements de Jésus sur la nécessité de s'assimiler sa chair et son sang ; le moment où se place ce discours est chronologiquement fort éloigné du jour où le Maître rompit une dernière fois le pain pour le donner à ses disciples ; la situation et le milieu historiques sont complètement différents. Enfin l'explication des détails n'est pas moins controversée que l'intelligence de l'ensemble, et depuis la Réforme jusqu'à nos jours les commentateurs ont dépensé infiniment de zèle et de labeur pour déterminer la signification des paroles de Jésus, sans être arrivés encore à s'entendre sur le fond ou sur les termes de ce discours [1].

[1] EBRARD ne se borne pas à étudier ce discours avant même d'aborder

Dans ces conditions, c'est faire preuve d'une singulière légèreté scientifique que d'asseoir sur un fondement aussi mal assuré une construction exégétique ou dogmatique. Est-ce à dire cependant qu'il faille absolument faire abstraction du discours johannique et qu'on puisse ou doive l'ignorer ou l'écarter sommairement? En aucune façon : une fois que, sur la foi de documents plus directs et moins sujets à caution, nous aurons essayé de fixer le sens des paroles et de l'acte de la cène, nous nous reporterons au sixième chapitre de notre évangile, et il sera plus aisé de discuter le problème si souvent débattu des rapports entre ce chapitre et les textes que nous aurons examinés. Peut-être cette comparaison jettera-t-elle quelque lumière sur les recherches antérieures, et leur servira-t-elle de contrôle, sinon de confirmation et de preuve. De cette manière, l'étude du point de vue johannique, qui serait dépourvue de valeur et qui resterait sans fruit, si nous l'abordions mal à propos et au début de notre travail, présentera un intérêt très réel et sera d'une incontestable fécondité [2].

Le quatrième évangile provisoirement écarté, il reste quatre textes principaux, dans lesquels il est question de l'institution et de la célébration de la cène. Qu'il me soit permis de placer

le récit de l'institution de la cène; il y ajoute un commentaire détaillé sur l'allégorie du cep et des sarments (Jean XV). Le lecteur non prévenu reconnaîtra aisément qu'une méthode pareille suppose déjà ce qui est en question, c'est-à-dire qu'elle est dominée et inspirée par une conception de la cène que l'auteur s'est formée indépendamment des sources et des documents primaires. (*Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte*. Frankfurt a/M. 1845. Bd. I, p. 73-97.)

[2] Lire la discussion lumineuse et serrée de Keim ; il cite une série de théologiens depuis Calvin jusqu'à Jul. Müller et Schenkel, qui partent du quatrième évangile pour aboutir aux synoptiques. (*Das Nachtmahl im Sinne des Stifters*, Jahrbüch. für deutsche Theologie, 1859, p. 65 sq.). — Un dogmaticien récent, dont M. H. Bois vient de faire connaître les principaux ouvrages aux lecteurs français, M. Frank, a commis la même erreur. (*System der christlichen Wahrheit*, II, 272. Comp. aussi Dorner, *System der christlichen Glaubenslehre*, II, 849-856.) — Dans son excellente monographie plusieurs fois citée, Rückert a su éviter cette faute, § 2, § 6, § 19. Cf. aussi M. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*, § 850 suiv.

sous les yeux du lecteur le tableau comparé de ces textes, empruntés, comme on sait, aux évangiles synoptiques et à la première épître aux Corinthiens.

Matthieu XXVI, 26-29.

Mais pendant qu'ils mangeaient, Jésus, ayant pris un pain et ayant rendu grâces, le rompit et le donna à ses disciples, et dit : Prenez, mangez, ceci est mon corps.

Et ayant pris une coupe et ayant rendu grâces, il la leur donna et dit : Buvez en tous.

Car ceci est mon sang, (le sang) de l'alliance, lequel est versé pour plusieurs, pour la rémission des péchés.

Mais je vous dis que je ne boirai plus de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où j'en boirai du nouveau avec vous dans le royaume de mon Père.

Marc XIV, 22-25.

Et pendant qu'ils mangeaient, ayant pris un pain, ayant rendu grâces, il le rompit et le leur donna et dit : Prenez, ceci est mon corps.

Et ayant pris une coupe, ayant rendu grâces, il la leur donna, et ils y burent tous.

Et il leur dit : Ceci est mon sang, (le sang) de l'alliance, lequel est versé pour plusieurs.

En vérité, je vous dis que je ne boirai plus jamais du fruit de la vigne, jusqu'au jour où j'en boirai du nouveau dans le royaume de Dieu.

Luc XXII, 17-20.

Et ayant saisi une coupe, ayant rendu grâces, il dit : Prenez ceci et le distribuez entre vous.

Car je vous dis que je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'à ce que le royaume de Dieu vienne.

Et ayant pris un pain, ayant rendu grâces, il le rompit et le leur donna, en disant : Ceci est mon corps donné pour vous ; faites cela en mémoire de moi.

De même aussi la coupe, après le repas, en disant : Cette coupe

1 Cor. XI, 23-25.

Le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit un pain, et ayant rendu grâces, le rompit et dit : Ceci est mon corps (qui est) pour vous ; faites cela en mémoire de moi. De même aussi la coupe, après le repas, en disant : Cette coupe est la nou-

est la nouvelle alliance dans mon sang, lequel est versé pour vous.

velle alliance dans mon sang; faites cela, chaque fois que vous en boirez, en mémoire de moi.

Il suffit d'un examen rapide [1] pour se convaincre que les quatre relations, dont nous venons de transcrire et de rapprocher les textes, peuvent se ramener à deux classes distinctes, dont la première comprend Matthieu et Marc, tandis que Luc et la première aux Corinthiens appartiennent à la seconde. — Mais ce n'est pas tout. Il convient d'opérer une nouvelle réduction, et de ramener à deux types primitifs et originaux les deux couples de versions entre lesquelles l'historien est appelé à opter. Le choix ne saurait être douteux : les relations dont la priorité nous semble incontestable, sont, d'un côté, celle de Marc, d'autre part, celle de Paul. En effet, la comparaison des évangiles synoptiques en général et le rapprochement de nos textes en particulier font pencher la balance en faveur de la formule de Marc : la rédaction de Matthieu est la reproduction légèrement modifiée du texte de Marc ; la seule différence vraiment notable entre les deux versions consiste dans l'addition explicative, par laquelle Matthieu interprète d'une manière assurément légitime, la pensée de Jésus énoncée dans le second évangile « ceci est mon sang (le sang) de l'alliance, lequel est

[1] Dans son étude sur *la notion de la sainte cène dans le Nouveau Testament*, M. J. Bastide a négligé de faire un triage des sources et de s'expliquer sur la valeur relative des différentes relations sur la cène. (*Revue théol. de Montauban* 1883, p. 386 suiv.) — Croirait-on que M. Durand, qui a consacré un volume de près de cinq cents pages à la *question eucharistique élucidée et simplifiée* n'aborde nulle part les problèmes de critique historique ? Son immense érudition promène le lecteur à travers tous les dédales de la scolastique ancienne et moderne, mais elle se condamne elle-même à une incurable stérilité, parce que la pensée de l'auteur s'agite au milieu de discussions purement formelles, sans jamais entamer les concrètes et vivantes réalités de l'histoire. L'examen exégétique d'une série de passages étudiés dans les lettres XXIX à XXXIII est dominé par des préoccupations polémiques et dogmatiques qui nuisent singulièrement à la valeur probante de l'argumentation. Sans doute l'intention du polémiste est pratique et elle tend à la réconciliation des différentes fractions de l'Eglise chrétienne, mais la méthode suivie par lui est loin d'avoir « élucidé et simplifié » la question.

versé pour plusieurs, *pour la rémission des péchés*, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. » (Mat. XXVI, 28.) — Quand au second groupe de textes, il ne sera pas nécessaire de démontrer longuement que Luc tient sa formule de Paul [1]; l'identité des relations est si complète qu'elle s'explique uniquement par leur origine commune ; cette origine doit être rapportée au témoignage de l'apôtre, non à celui du troisième évangile, qui porte ailleurs encore des traces nombreuses et profondes de l'influence du paulinisme. Il ne reste donc en présence que la version de Marc et celle de Paul.

Est-il possible de préciser davantage et de se prononcer pour l'une des formules à l'exclusion de l'autre, ou de préférence à l'autre ? On l'a pensé souvent, et le choix s'est porté tantôt sur la rédaction de l'apôtre, tantôt sur celle de l'évangéliste.

Paul, disent les uns, fait remonter la connaissance des faits à une révélation directe et personnelle du Seigneur; le mode de cette communication nous garantit l'historicité et l'authenticité parfaite du récit et des paroles qu'il nous transmet. Sa relation est d'ailleurs la plus ancienne de toutes celles qui nous ont été conservées. Sans doute il n'était pas au nombre des douze, présents à l'institution de la cène ; mais il a trouvé celle-ci en usage et en vigueur dans la communauté primitive de Jésusalem; il a pris part lui-même bien souvent à la célébration d'un acte qui, à l'origine, se répétait chaque jour; il a donc pu et dû posséder une connaissance positive, immédiate, aussi sûre que complète, de l'ensemble et des détails de ce rite ; il ne l'a, de son côté, introduit dans les Eglises fondées par lui qu'après ample information, sur la foi d'une tradition incontestable, sous la sauvegarde et le contrôle d'une expérience directe, s'appuyant sur la parole et l'ordre formel du Seigneur [2]. — A ces arguments on peut répondre : Il est vrai que Paul

[1] Cette formule, il l'a combinée avec la version de Marc. (Voir sur la rédaction de Luc, M. Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig, 1863, p. 237-238.)

[2] Voir, par exemple, M. Weiss, *Leben Jesu*, II[1], 513-514 — M. Godet, *Comm. sur l'Evangile de saint Luc*, II[2], 367-369 ; *Comm. sur la première épître aux Corinthiens*, II (1887), 160 suiv. 170, 172-173. — Cf. M. Holsten, *Das Evangelium des Paulus*, II (1880), p, 361-362.

déclare « qu'il a reçu du Seigneur ce qu'il a transmis » à son Eglise (1 Cor. XI, 23). Mais ces mots impliquent-ils nécessairement la communication surnaturelle d'un fait particulier que Paul pouvait connaître par le témoignage des douze et la tradition de la primitive Eglise? L'apôtre en appelle-t-il à une révélation qui a consisté dans la dictée d'une formule précise, reproduction identique des paroles prononcées par Jésus, la veille de sa mort? N'est-il pas plus conforme à l'esprit même et à la nature de la révélation d'admettre que l'inspiration apostolique porte sur le sens intime de la cène, sur la valeur que lui attribue Paul, sur les conséquences pratiques qu'il en fait découler et qu'il développe dans les avertissements solennels et le blâme sérieux adressés à ses lecteurs? En outre, s'il est vrai que l'apôtre est le témoin le plus ancien auquel nous puissions nous reporter, n'est-il pas moins certain que sa préoccupation dominante, dans le passage qui rappelle l'institution de la cène, n'est pas exclusivement, ni même principalement une préoccupation historique? Paul est croyant et apôtre; à ce titre et dans cette même mesure, il est penseur et théologien; ses exhortations sont inspirées par une conception particulière de la sainte cène, conception qui forme un élément intégrant de son système religieux. Soutiendra-t-on qu'il est impossible que son idée théologique ait marqué de son empreinte la relation qu'il nous donne de l'institution du Seigneur? Loin de nous de supposer une altération ou une modification intentionnellle et calculée des paroles du Christ, accommodées après coup par Paul à son point de vue personnel; mais est-ce porter atteinte à l'autorité religieuse ou à la probité de l'apôtre que d'admettre qu'il a pu, pour expliquer la pensée de Jésus, enrichir la formule primitive d'expressions étrangères aux termes littéraux des paroles de l'institution? Et quand même l'on repousserait cette possibilité comme injurieuse et attentatoire à la bonne foi ou à la dignité apostolique, pense-t-on avoir tranché la question en invoquant la haute antiquité du témoignage de Paul et les moyens d'information dont il disposait? Est-il permis, est-il légitime de prétendre que la célébration fréquente de la cène au sein des premières communautés

chrétiennes implique et suppose la répétition rigoureuse d'une formule absolument fixe et invariable? L'usage liturgique et sacramentel d'une formule semblable est-il compatible avec les allures si libres et si spontanées du culte chrétien durant l'âge héroïque de l'Eglise? Les variantes mêmes de nos textes ne prouvent-elles pas qu'aucune règle unique et générale n'était arrivée à prévaloir et à s'imposer ? Les arguments externes en faveur du texte de Paul ne sont donc pas plus décisifs que les raisons internes [1].

Aussi conçoit-on que bien des théologiens penchent pour la version de Marc qu'ils préfèrent à la rédaction de l'apôtre [2]. Ils rappellent que le second évangile reproduit le plus fidèlement l'une des grandes sources de la tradition synoptique et que cette source, quoique dérivée elle-même, remonte cependant jusqu'à Pierre; ils font remarquer que les paroles relatives à la coupe sont plus concises, plus lapidaires dans Marc que chez Paul; à ces considérations ils ajoutent les objections rapportées tout à l'heure contre toute préférence exclusive accordée au texte de la première aux Corinthiens. — Mais les défenseurs de Marc ont-ils réussi à lever toute difficulté et à faire taire toute hésitation? Ont-ils infirmé tous les motifs allégués plus haut par les partisans de la version paulinienne? Ne peut-on pas leur répondre que la seconde des formules transmises par l'apôtre porte en elle-même un frappant cachet d'originalité, précisément parce qu'elle ne ressemble pas à la première et qu'on y rencontre des difficultés philologiques que ne présente pas celle-ci? « N'est-il pas vraisemblable que la tradition orale et l'usage ecclésiastique auront plutôt tendu à uniformiser la seconde formule, relative au vin, avec la première, qui se rapporte au pain, qu'à les diversifier? Il résulte de là que la plus grande probabilité historique est en faveur de la forme dans laquelle les deux paroles de Jésus se ressemblent le

[1] Rückert, o. c., 17-18.

[2] Par exemple M. Reuss, *Histoire évangélique*, p. 638-639. — Immer, *Theologie des neuen Testamentes*, 1877, p. 141. — M. Pfleiderer, *Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang*, Berlin, 1887, p. 260. 407.

moins, c'est-à-dire en faveur de celle de Paul et de Luc [1] ? »

Que faut-il conclure de ce débat contradictoire? C'est qu'il est impossible de déterminer avec une sûreté et une précision mathématiques laquelle des deux versions est préférable à l'autre. Entre la rédaction de Marc et celle de Paul l'hésitation est permise, et il est plus sage de suspendre son jugement que de se payer de raisons et d'arguments qui ont une valeur plus spécieuse que réellement probante.

Aussi bien l'incertitude qui subsiste sur ce point ne tire-t-elle pas à conséquence, et il n'y a pas lieu de s'en alarmer. La divergence entre les deux formules porte moins sur le fond de la pensée de Jésus et sur la substance des récits que sur la forme sous laquelle nous ont été conservées les paroles authentiques du Christ; il ne saurait être question de contradictions ou d'obscurités insolubles; tout au plus s'agit-il de nuances, et l'on a pu soutenir avec raison que cette diversité même des relations contribue à nous faciliter l'intelligence de l'ensemble et des détails [2].

Une étude attentive des faits et un examen minutieux des paroles de Jésus le démontreront aisément.

II

Bornons-nous d'abord à l'examen de nos textes; à l'aide des documents dont nous avons discuté la valeur, essayons de reconstituer historiquement l'acte et les formules de la cène. Il ne s'agit pas encore d'en expliquer la signification intime et la portée religieuse. Avant d'aborder cette explication, ouvrons une enquête destinée à fixer les faits certains et les paroles authentiques, dont nous entreprendrons plus tard de déterminer le sens et l'intention. Cette marche nous est impo-

[1] M. Godet, *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, tom. II (2 édit.), p. 387. — M. Weiss, *Biblische Theologie des neuen Testaments* § 85, b. Anm. 2; *Leben Jesu*, II, 516. — Kahnis, *Die lutherische Dogmatik*, II (1875), 349-350.

[2] L'opinion de M. Reuss (*Histoire évangélique*, p. 639) nous paraît plus fondée que celle de M. Holsten, qui trouve une contradiction flagrante et irréductible entre la rédaction de Matthieu (Marc) et celle de Paul (*ouv. cité*, p. 362.)

sée par le caractère de nos recherches ; elle est à la fois plus exacte et plus prudente, puisqu'elle part de ce qui peut être constaté avec certitude pour s'élever à ce qui constitue l'objet des débats critiques ou des controverses dogmatiques.

Que nous racontent nos relations touchant la cène ?

Jésus prit un pain [1], et en prononçant des paroles de bénédiction ou d'action de grâces (Mat. et Marc : εὐλογήσας, Luc et Paul : εὐχαριστήσας) [2], il le rompit et le donna aux disciples afin qu'ils en mangeassent [3]. D'après le témoignage unanime de nos textes, Jésus établit un rapport direct entre ce pain et son corps; ce rapport, il l'exprime par ces mots communs à toutes nos versions : « Ceci est mon corps. » La rédaction paulinienne porte en outre une addition explicative, dont la formule précise varie d'après les manuscrits, mais dont la signification n'est pas douteuse : ce corps est donné, livré à la mort pour les disciples [4]. Bien que cette indication manque dans la version transmise par Matthieu et Marc, la même idée est manifestement sous-entendue par eux; elle est impliquée dans l'acte même de Jésus rompant le pain et l'offrant aux siens : les mots τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, précédant le terme τὸ σῶμα, ne font qu'exprimer d'une manière directe et explicite la pensée que

[1] Les prières eucharistiques de la Διδαχή mentionnent la coupe avant le pain (IX, 2) Cf. p. 28 de l'édit critique de M. Harnack. Cf. Luc XXII, 17 rapproché de 20. Sur cette répétition voy. M. Holtzmann, ouv. cit. 237-238.

[2] Les deux premiers synoptiques, qui emploient pour la formule relative au pain, le terme εὐλογήσας, se servent. à propos de la coupe, du mot εὐχαριστήσας, qui se trouve dans la rédaction paulinienne des paroles concernant le pain de la cène. Les deux expressions rendent la même idée.

[3] Mat. : λάβετε, φάγετε. — Marc : φάγετε. — Dans les relations de Luc et de Paul ces mots sont une interpolation provenant des récits de Matthieu et de Marc. L'ordre de Jésus était impliqué dans l'acte de rompre le pain et de présenter le morceau. (M. Godet, *1 Corinth.* II, 164.)

[4] La leçon de Luc XXII, 19 τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον est garantie par les meilleurs manuscrits et elle n'a jamais été contestée par les critiques autorisés. Au contraire, le texte de la première aux Corinthiens, XI, 24, doit être rétabli d'après la leçon alex. : τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ; les variantes κλώμενον, διδόμενον, θρυπτόμενον, sont des interpolations et des gloses destinées à atténuer ce qu'il y a de rude et d'abrupt dans le texte authentique.

Matthieu et Marc traduisent à leur tour dans la formule relative à la coupe : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, lequel est *versé pour plusieurs.* » La divergence entre les relations de Marc (Mat.) et de Paul (Luc) n'existe donc qu'à la surface; l'une et l'autre s'accordent sur le fond essentiel des choses : « Ceci est mon corps, » dit Jésus, en distribuant le pain aux assistants, et il leur donne à entendre que sa mort aura lieu pour eux, à leur profit et dans leur intérêt [1].

Plus importante est une dernière différence entre la double version des paroles qui se rapportent au pain de la cène. « Faites cela en souvenir de moi, » dit Jésus d'après la relation concordante de Paul et de Luc. Ces mots manquent dans Matthieu et dans Marc. Le silence des deux premiers évangiles suppose-t-il une conception différente de celle qu'indiquent Paul et son disciple? L'institution proprement dite d'un rite permanent, clairement énoncée par la première aux Corinthiens et par le troisième évangile, est-elle ignorée ou peut-être même exclue par Marc et Matthieu? Question capitale, que nous ne pouvons qu'indiquer ici, puisque les éléments d'une solution nous font encore défaut et ne nous seront fournis que par nos recherches ultérieures [2].

Le second acte de la cène, concernant la coupe que Jésus fit passer parmi ses disciples, est présenté un peu différemment par nos textes.

D'après Matthieu (XXVI, 26) et Marc (XIV, 22), la distribution du pain eut lieu pendant le repas, ἐσθιόντων αὐτῶν ; les deux premiers évangiles gardent le silence sur le moment où la coupe circula, mais d'après le contexte il semble qu'aucun intervalle ne sépara les deux actes [3]. Paul et Luc ne précisent pas le moment où Jésus rompit et offrit le pain, mais ils racontent explicitement que la distribution de la coupe eut lieu « après

[1] Sur l'interprétation divergente de M. Weizsæcker, voir les observations présentées plus loin.

[2] Voir plus bas, § VII.

[3] Cependant, dans Marc et Mat., le second acte est précédé d'une action de grâces nouvelle, en sorte qu'il ne forme plus non plus la simple continuation du premier : Mat. XXVI, 27 = Marc XIV, 23 : εὐχαριστήσας. Cf. M. Monnier, *Encyclopédie des sciences religieuses,* I, 777.

qu'on eut soupé [1]. » Comme les mots μετὰ τὸ δειπνῆσαι ne se rapportent qu'au second acte de la cène, il est clair que, d'après la version paulinienne, il s'écoula entre les deux actes un temps plus ou moins long. Bien que cette disjonction des deux moments soit contraire à notre tradition actuelle et choque les idées reçues sur une cérémonie dont l'unité est consacrée à la fois par le dogme et par la pratique, la relation de l'apôtre et de son élève est historiquement la plus vraisemblable. Quoi de plus naturel que l'insistance avec laquelle le Maître, dominé par le sentiment de sa mort prochaine et par le désir d'initier les siens à la signification de son sacrifice, essaya de traduire, au début comme à la fin du dernier repas, la pensée qui remplissait son esprit et son cœur? La répétition immédiate du même enseignement exprimée de deux manières différentes, n'a-t-elle pas moins de vraisemblance psychologique et morale que la reprise plus solennelle et plus impressive de ce qui, indiqué au commencement de l'émouvante soirée, formait la constante préoccupation et l'inspiration suprême des entretiens de Jésus, de ses avertissements, de ses consolations et de ses promesses [2]?

Les paroles relatives à la coupe présentent des divergences plus sensibles que celles qui se rapportent au pain. Sur ce point, comme sur le précédent, Matthieu et Marc reproduisent une version commune, tandis que Paul et Luc marchent en général d'accord.

L'invitation formelle de Jésus aux disciples : « Buvez-en tous! » ne se trouve que dans Matthieu (XXVI, 27), mais Marc (XIV, 23) ajoute, après avoir rapporté les paroles du Seigneur : « Et ils en burent tous. » Cette injonction, à laquelle

[1] L'identité des deux formules est complète : ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι (Luc XXII, 20; 1 Cor. XI, 25).

[2] Rückert, o. c. 70-121. — Comp. aussi les observations que M. Beyschlag (*Leben Jesu* I,[1] 385-386) oppose à M. Weiss qui soutient l'opinion traditionnelle (*Leben Jesu* II, 515-516). Keim pense comme M. Weiss. (Cf. *Geschichte Jesu von Nazara* III, 268-269.) M. Godet estime que la version des deux premiers évangiles n'exclut pas celle de Luc et de Paul, et il est certain que le silence de ceux-là n'équivaut nullement à un démenti infligé à ceux-ci. (Cf. M. Godet, *Luc* II, 366; *1 Cor.*, II, 168.)

obéirent les disciples, manque dans la version paulinienne (Luc XXII, 20; 1 Cor. XI, 25), où elle est d'ailleurs positivement sous-entendue. La polémique antiromaine de nos réformateurs a invoqué avec raison le verset de Matthieu et de Marc pour condamner la pratique de l'Eglise catholique interdisant le calice aux laïques.

Etudions tour à tour les principaux membres de la formule touchant la coupe.

Tous nos textes s'accordent à établir un rapport entre le vin offert par Jésus aux disciples et le sang qu'allait répandre le Sauveur pour cimenter une alliance nouvelle, succédant à celle que Jaheveh avait conclue avec son peuple. Cette notion, commune à nos quatre rédactions des paroles de Jésus, est exprimée diversement par le double document qui est à la base de ces quatre rédactions.

« Ceci est mon sang, (le sang) de l'alliance, lequel est versé pour plusieurs, » telle est la formule identique de Matthieu et de Marc. L'alliance, dont il est question ici, ne saurait être l'ancienne alliance, dont Moïse fut le médiateur entre l'Eternel et Israël ; c'est l'alliance nouvelle, annoncée déjà par le prophète Jérémie (XXXI, 31-34) et à laquelle Jésus fait allusion. Aussi l'épithète *nouvelle* (καινῆς) qu'un grand nombre de manuscrits ajoutent au terme *alliance*, est-elle une explication aussi légitime que superflue du substantif διαθήκης [1]. L'addition de Matthieu, *versé pour la rémission des péchés*, loin d'atténuer la pensée de Jésus, la traduit et l'explique avec une incontestable fidélité. « Car tous les lecteurs, tous les chrétiens, lors

[1] L'hypothèse de M. Holsten d'après laquelle Matthieu aurait retranché à dessein ce terme *nouvelle* pour effacer toute trace d'opposition entre l'ancienne et la nouvelle alliance, repose sur des prémisses théologiques et historiques qui me semblent inadmissibles : Matthieu ne professe nullement un judéochristianisme étroit et hostile à Paul ; d'autre part, le texte assurément original de Marc réduit à néant la conjecture de M. Holsten. (Voy. M. Godet, *Comm. sur la prem. aux Corinth.* II, 169-170.) — M. Pfleiderer, au contraire, explique l'addition de l'épithète *nouvelle* par l'influence du paulinisme ; il reconnaît d'ailleurs la légitimité de cette interprétation, qu'il trouve conforme à l'intention de Jésus. (*Das Urchristenthum*, p. 260. 407.)

même que cette addition n'y serait pas, comprendraient que le but ou l'effet de l'effusion du sang de Christ ne peut être cherché que dans la sphère religieuse et éthique (comp. Mat. XX, 28) [1]. » Ce sang a été versé *pour plusieurs*, *pour beaucoup*, c'est-à-dire pour les croyants, pour les membres du royaume de Dieu [2]. Les controverses auxquels ces mots donnèrent lieu entre les luthériens et les réformés prêtent à Jésus une idée entièrement étrangère à son esprit : l'antithèse de l'universalisme du salut, enseigné par l'orthodoxie luthérienne, et du particularisme de la grâce, soutenu par le calvinisme doctrinaire, n'est ni affirmée, ni combattue par le Seigneur. Celui-ci se borne à faire entrevoir à ses disciples que les effets salutaires de sa mort s'étendront bien au delà du cercle des douze groupés autour de lui ; mais toute réflexion dogmatique sur le nombre de ceux qui recueilleront le fruit de son sacrifice est absolument exclue par la situation historique qui nous donne la clef des paroles de Jésus.

La rédaction paulinienne de la formule relative à la coupe ne diffère pas, quant au fond de la pensée, de celle des deux premiers synoptiques : *Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang*. A ces mots, identiques chez Paul et chez Luc, l'évangéliste ajoute la détermination : *celui qui est versé pour vous* (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον) qui rapproche sa formule de celle de Matthieu et de Marc [3]. — La version paulinienne est philologiquement plus difficile que la formule de Marc et de Matthieu ; mais quelle que soit la construction grammaticale qu'on adopte [4], la pensée exprimée chez Luc et Paul est la même que

[1] M. Reuss, *Histoire évangélique*, p. 639.

[2] Mat. XXVI, 28 : περὶ πολλῶν, Marc XIV, 24 : ὑπὲρ πολλῶν. — Les deux prépositions sont synonymes.

[3] Luc individualise davantage en substituant à la formule plus générale de Marc *pour beaucoup*, les mots *pour vous* qui se rapportent directement aux disciples. On se tromperait en cherchant dans cette variante une intention dogmatique de l'auteur.

[4] Une double construction est possible. On peut rattacher ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι (Luc : ἐν τῷ αἵματί μου) au verbe ἐστι ou au substantif διαθήκη. La seconde manière, défendue par MM. Heinrici, Holsten, Godet, me semble préférable.

celle qui est traduite, avec une légèse variante, par les deux premiers synoptiques : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance. » De part et d'autre, le sang de Christ est présenté comme le fondement sur lequel repose l'alliance conclue entre Dieu et les croyants : idée riche et profonde, dont il importera de pénétrer le sens et de bien mesurer la portée.

Le texte de la première épître aux Corinthiens renferme une dernière phrase qui ne se trouve dans aucune des versions parallèles : « Faites cela, à chaque fois que vous buvez[1], en mémoire de moi. » L'institution d'un rite, énoncé aussi par Luc dans les paroles relatives au pain de la cène, est réitérée ici par Paul. Elle n'est indiquée explicitement ni par Matthieu ni par Marc. — Ces deux évangélistes, en revanche, ajoutent une parole qui, sous une forme légèrement modifiée, se retrouve chez Luc immédiatement avant la formule d'institution de la cène : « En vérité, je vous dis que je ne boirai plus jamais du fruit de la vigne, jusqu'au jour où j'en boirai du nouveau dans le royaume de Dieu[2]. » Cette Pâque glorieuse, célébrée par le Seigneur avec les siens dans le royaume messianique à venir, est trop en harmonie avec la perspective eschatologique de Jésus, pour qu'il soit permis de spiritualiser la promessse que le Maître laisse à ses disciples et qui sera pour eux tout ensemble une parole d'adieu et un gage de revoir.

Les lecteurs qui ont eu la patience de suivre les détails nécessairement minutieux de notre discussion exégétique et criti-

[1] Cette proposition ὁσάκις ἐὰν πίνητε ne saurait s'appliquer à chaque repas, mais doit être entendue de la célébration d'un rite institué par le Christ (cf. vers. 26 et 22). L'expression très indéterminée, dit excellemment M. Godet, fait comprendre que cette cérémonie n'est pas liée à un jour fixe de l'année, comme le repas pascal, mais qu'elle est remise désormais à la liberté de l'Eglise. (*Commentaire*, II, 172.)

[2] Marc XIV, 25. — Cf. Mat. XXII, 29 : « avec vous dans le royaume de mon Père. » — Luc XXII, 18 : « Car je vous dis que je ne boirai plus du fruit de la vigne, *jusqu'à ce que le royaume de Dieu vienne.* » Cette dernière version, qui généralise et spiritualise la pensée de Jésus exprimée dans Marc et Matthieu, semble l'écho d'une époque plus récente que celle des deux premiers synoptiques. Ceux-ci ont donné à la parole du Christ une place mieux appropriée à la situation historique et au contexte que l'endroit déterminé par Luc.

que, auront pu se convaincre de l'accord essentiel qui règne entre nos deux couples de documents. Les faits sont retracés avec la précision et la sûreté qu'on peut raisonnablement exiger en pareille matière ; les paroles de Jésus, en dépit des variantes et des additions de l'une ou de l'autre rédaction, présentent un sens qui se retrouve identique dans chacune de nos sources. Quelques traits généraux et concordants se dégagent de la comparaison à laquelle nous avons soumis les témoignages de nos écrivains sacrés. Les paroles et les actes de Jésus empruntent une lumière nouvelle à la situation historique d'où ils jaillissent. La mort imminente du Fils de l'homme, le caractère salutaire de cette mort qui aura lieu pour le bien de plusieurs, de ses disciples en particulier, le rapport vaguement indiqué entre la Pâque d'Israël et le repas suprême qui s'achève, le rapprochement plus clairement exprimé entre le sang qui scella l'ancienne alliance et le sang qui doit inaugurer une alliance nouvelle, quelle série de problèmes renfermés dans les textes dont nous n'avons encore examiné que la surface ! La critique comparée de nos relations parallèles nous met en présence de questions nouvelles qu'il importe de résoudre, et elle nous ouvre des points de vue sur lesquels l'exégèse et l'histoire sont appelées à répandre une plus vive clarté. Il n'y a donc pas lieu de regretter le travail d'enquête patiente et de scrupuleuse analyse auquel nous venons de nous livrer. Le dépouillement préalable des documents, la notation exacte et précise des renseignements qu'ils nous fournissent, l'appréciation juste et indépendante de la créance qu'ils méritent, sont une tâche à laquelle l'historien ne saurait se soustraire. L'intérêt qui inspire et domine de pareilles recherches ne se mesure pas à l'attrait du chemin qu'on parcourt, mais à l'importance du but qu'on poursuit. Nous semblions parfois, dans les pages qui précèdent, faire œuvre de grammairien et nous complaire dans des discusssions en apparence subtiles et pédantes ; mais sous les mots dont il a fallu définir le sens, dans les textes dont nous avons pesé les variantes, nous pressentons dès maintenant la gravité des plus grands problèmes de l'histoire religieuse. — Il ne suffit pas de reconstituer matériellement

les faits certains et les paroles authentiques de la cène primitive, il faut essayer de comprendre les uns et les autres.

III

A cet effet, il convient de ne pas se borner à l'étude des seules paroles de Jésus [1]; il faut envisager aussi et surtout l'acte dont ces paroles sont le commentaire ; ce n'est qu'en les saisissant dans leur étroite connexion et dans leur vivante et profonde unité qu'on pourra atteindre et exprimer la pensée du Christ au seuil de sa passion.

L'acte auquel le Maître a recours pour faire sur l'esprit de ses disciples une vive et durable impression est un acte symbolique, dont la signification nous est clairement indiquée par les paroles qui l'accompagnent. Tout le monde sait que le langage symbolique est celui qu'affectionne l'esprit oriental, qui, pour rendre le symbole plus intelligible et plus impressif, le traduit en acte et le met en scène. Le culte, chez tous les peuples, ne renferme-t-il pas un grand nombre d'éléments, représentation concrète d'une pensée qui s'est cristallisée peu à peu dans des formes liturgiques et qui a passé à l'état de rite et de tradition ? Le sacrifice, qu'est-il autre chose qu'une prière, action de grâce, invocation divine, confession des péchés, langage religieux qui rencontre son expression frappante et universellement accessible dans le don offert à la divinité ? La religion d'Israël connut, elle aussi, et pratiqua un grand nombre de cérémonies dont le caractère est essentiellement symbolique [2].

[1] Un ouvrage récent, l'un des plus insupportables qui aient été composés sur la matière, a le mérite de montrer à quelles excentricités peut aboutir l'interprétation qui arrache les paroles de Jésus à la situation historique qui les encadre et les explique. M. Philipps, *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, vier Abhandlungen über die Worte des Herrn : « Das ist mein Leib. »* Gütersloh, 1885. L'auteur a d'ailleurs eu l'idée aussi neuve qu'heureuse d'agrémenter les discussions arides et prétentieuses de son ouvrage en appliquant les formules de l'algèbre à l'étude du dogme. Les équations qu'il obtient par ce procédé (p. 152-159) sont d'une bizarrerie si amusante qu'une trouvaille semblable doit lui faire pardonner bien des insanités.

[2] M. Bastide, étude citée, p. 396.

Outre les usages permanents ou périodiques, consacrés par la coutume religieuse et maintenus par le soin jaloux de la caste sacerdotale, l'Ancien Testament mentionne fréquemment des symboles d'une nature très différente. Suggérés par les besoins du moment, improvisés par l'inspiration immédiate d'un prophète, destinés à servir de confirmation à une promesse antérieure, d'illustration à une leçon religieuse ou morale, d'explication à une vérité ou à un message importants, ces actes symboliques ont un caractère spontané et une portée toute personnelle : leur but est d'appeler l'attention, d'atteindre l'esprit, de frapper la conscience, de graver dans la mémoire ou dans le cœur une parole qui, à l'état de pensée abstraite, n'eût pas produit l'effet attendu ou recherché par l'orateur. « A cette époque, Jéroboam quitta Jérusalem, et le prophète Ahija de Silo le rencontra en route, et celui-ci était couvert d'un manteau neuf, et ils se trouvèrent seuls dans la campagne à eux deux. Et Ahija saisit le manteau neuf qu'il portait, et le déchira en douze pièces, et dit à Jéroboam : Prends dix pièces pour toi, car ainsi dit l'Eternel : Voici, j'arrache le royaume de la main de Salomon, et je te donne à toi dix des tribus. Mais la seule tribu qui reste sera pour lui. » (1 Rois XI, 29-32 [1]). — « Or pendant que le roi d'Israël et Josaphat, le roi de Juda, étaient assis chacun sur son siège, revêtus de leurs costumes, sur la place à l'entrée de la porte de Samarie, et que tous les prophètes prophétisaient devant eux, Tsidkija, fils de Kénahana, se fit des cornes de fer et dit : Voici ce que dit l'Eternel : Avec cela tu écraseras les Araméens jusqu'à les achever ! Et tous les prophètes prophétisaient de même en disant : Marche contre Ramoth, en Giléad, et triomphe ! l'Eternel la livrera au roi ! » (1 Rois XXII, 10-12). — « Et Elisée étant tombé malade de la maladie dont il devait mourir, Joas, le roi d'Israël, vint le voir et pleura sur lui en s'écriant : Mon père, mon père ! Char et cavalerie d'Israël ! Et Elisée lui dit : Prends un arc et des flè-

[1] Comp. 1 Sam. XV, 27-28 : Et Samuel s'étant détourné pour partir, Saül lui prit le pan de son manteau, qui fut arraché. Alors Samuel lui dit : l'Eternel t'arrache aujourd'hui la royauté d'Israël, et il la donne à quelqu'un d'autre qui vaut mieux que toi.

ches ! Et il prit un arc et des flèches. Puis il dit au roi d'Israël : Mets ta main sur l'arc ! Et quand il l'eut fait, Elisée posa sa main sur la main du roi, et lui dit : Ouvre la fenêtre vers l'orient ! Et quand il l'eut ouverte, Elisée lui dit : Tire, et il tira. Puis Elisée dit : Une flèche de victoire à l'Eternel ! Une flèche de victoire contre Aram ! Tu battras les Araméens à Aphek jusqu'à les exterminer : Ensuite il dit : Prends les flèches ! Et quand il les eut prises, Elisée dit au roi d'Israël : Frappe contre terre ! Et il frappa trois fois, et s'arrêta. Alors l'homme de Dieu se fâcha contre lui et lui dit : Il fallait frapper cinq ou six fois ; alors tu aurais battu les Araméens jusqu'à les exterminer, maintenant tu les battras trois fois. » (2 Rois XIII, 14-19). — « Dans le temps où Tartan... vint contre Asçod, l'assiégea et la prit... l'Eternel parla par le ministère d'Esaïe, fils d'Amôç, en lui disant : Va délier le cilice de dessus tes reins, et ôte tes souliers de tes pieds. Et il le fit, et marcha nu et déchaussé. Alors l'Eternel dit : De même que mon serviteur Esaïe marche nu et déchaussé, en guise de signe et de présage pour trois ans, contre l'Egypte et l'Ethiopie, de même le roi d'Assyrie emmènera les prisonniers de l'Egypte et les captifs d'Ethiopie, jeunes et vieux, nus et déchaussés... à la honte de l'Egypte. » (Esaïe XX, 1-4. Comp. Esaïe VIII, 1-4 ; Jér. XIX, 1 suiv. ; XXVII-XXVIII ; XXV, 15 suiv. ; XVIII, 1-10 ; XXXII, 6 suiv. ; XLIII, 8-13 ; XIII, 1 suiv. ; Osée I-III ; Ezéchiel IV, 1. 4, 9 ; V, 1-4 ; VI, 11 suiv. ; XII, 1 suiv.) [1]. Chacun des actes symboliques dont nous avons retracé le cours forme un tableau vivant et parlant, une parabole mise en action sous les yeux de ceux auxquels s'adresse le prophète, appropriant son enseignement et ses symboles à la compréhension de l'auditeur et à la situation historique qui détermine le message prophétique. Le procédé varie infiniment dans ses applications, mais le principe qui l'inspire et le domine se rencontre identique sous ces formes multiples : le plus souvent le prophète saisit

[1] Œhler, *Theologie des Alten Testamentes* [1] (1874), II, 189-190. — Herm. Schultz, *Alttestamentliche Theologie* [2] (1878), (p. 226-227, 229). — Reuss, *La Bible*, Ancien Testament, II, 1, 22 ; Reuss, *Geschichte der Heiligen Schriften Alten Testamentes*, § 223, 310, 337. — Rückert, op. cit. p. 110-115.

l'attention de ses témoins ou de ses interlocuteurs en les faisant assister sans exorde et sans préparations oratoires à la représentation symbolique, dont il leur donne ensuite le commentaire ; le troisième texte transcrit plus haut est un exemple assez isolé d'un acte allégorique accompli par un autre sur l'ordre du prophète, et non par le prophète directement [1] ; le second texte qui met en présence les rois d'Israël et de Juda et les prophètes de Samarie, offre un intérêt particulier en ce sens que les paroles prononcées par Tsidkija, pour expliquer le symbolisme de sa prédiction, sont elles-mêmes empreintes d'un caractère métaphorique [2]. Enfin parmi les exemples que renferment les écrits des prophètes plus récents, il est un certain nombre de récits allégoriques, qu'on aurait tort de prendre pour des faits réels ; l'allégorie, autrefois mimée pour ainsi dire et rendue sensible par le geste et la mise en scène, finit par être un simple artifice de composition littéraire ; il n'en est pas moins vrai que, même sous le voile transparent de ces formes poétiques ou oratoires plus raffinées, l'ancienne tradition persiste : réalité ou fiction, l'acte symbolique doit servir de représentation concrète et vivante à la pensée et à la parole du prophète.

Les exemples analogues que présente le Nouveau Testament ne sont pas très nombreux, et quelques-uns d'entre eux ne peuvent être invoqués que sous bénéfice d'inventaire, soit parce qu'ils appartiennent à la sphère des locutions populaires et proverbiales, soit parce qu'ils sont en général d'une historicité douteuse. Dans la première catégorie de textes rentrent l'instruction missionnaire de Jésus à ses disciples (Mat. X, 14 et paral. : Si l'on ne vous accueille pas, et qu'on n'écoute pas vos paroles, alors sortez de cette maison et de cette ville, et secouez

[1] M. Reuss, *Ancien Testament*, Ire partie (Histoire des Israélites), 1877, p. 542.

[2] « Avec cela (avec ces cornes) tu écraseras les Araméens jusqu'à les achever ! » Il va sans dire que le prophète n'annonce pas au roi la défaite des ennemis au moyen des cornes qu'il lui montre et dont il aurait fait des armes offensives ; le terme de comparaison est l'idée de l'attaque idée rendue sensible par la représentation figurée du prophète.

la poussière de vos pieds[1]), et la protestation de Pilate se lavant publiquement les mains et disant à la foule : « Je ne suis pas responsable de ce sang, c'est à vous à y regarder. » (Mat. XXVII, 24; comp. Deut. XXI, 6-9.) L'histoire du figuier maudit et desséché n'est probablement qu'une parabole mal comprise et changée en un fait matériel, analogue à la parabole du figuier stérile (Marc XI, 12-14; Mat. XXI, 18-20)[2].— Le quatrième évangile attribue à Jésus deux actes symboliques qui rappellent ceux que nous avons rencontrés dans l'Ancien Testament. Pour enseigner à ses disciples l'humilité et le dévouement au prochain, il leur lave les pieds et cet abaissement inspiré par la charité est proposé par le Seigneur en exemple à tous ses croyants. (Jean XIII, 1 suiv., surtout 12-16.) Pour figurer d'une manière sensible et vivante la communication de l'esprit saint aux apôtres, et la mission spirituelle qu'il leur confie, le Ressuscité souffle sur eux et leur dit : « Recevez l'esprit saint. Si vous remettez à quelqu'un les péchés, ils lui seront remis ; si vous les retenez à quelqu'un, ils lui seront retenus. » (Jean XX, 21-23.) Enfin le livre des Actes raconte une scène qui offre la plus frappante analogie avec les actes symboliques des prophètes de l'ancienne alliance. « Nous arrivâmes à Césarée, où nous nous rendîmes dans la maison de l'évangéliste Philippe... Comme

[1] « Par cet acte symbolique ils se déchargent de toute solidarité ultérieure avec la population de cette ville. » M. Godet, *ad. Luc IX, 5.* — Cf. M. Reuss, *Histoire évangélique*, p. 358-359. — Le livre des Actes (XIII, 51 ; XVIII, 6.)

[2] « C'est sans doute ce que Luc a pensé et ce qui lui a fait omettre ce récit qu'il a cependant trouvé dans Marc. » (Voir Luc XIII, 6-9.) M. Sabatier, *Encyclopédie des sciences religieuses*, VII, 383. Cf. M. Weizsæcker, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte*, 1864, p. 548. — M. Reuss n'ose pas conclure (*Histoire évangélique*, p. 557-558). Cf. les fines observations de Strauss (*Leben Jesu*, II, 235), rappelées par M. Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, 1863, p. 499. — Keim, *Geschichte Jesu*, III, 120-127 (renferme quelques assertions hasardées ou erronées, que lui ont inspirées ses préventions injustes contre le second évangile). — M. Weiss maintient l'historicité du miracle et y voit un acte symbolique absolument conforme à l'esprit et à la manière des anciens prophètes (*Leben Jesu*, II, 451, 457-460). — M. Bastide, article cité, p. 395.

nous y restâmes plusieurs jours, il survint de Judée un certain prophète nommé Agabus, lequel, étant venu chez nous, prit la ceinture de Paul et se lia les pieds et les mains, en disant : « Voici ce que dit l'Esprit saint : l'homme auquel appar- » tient cette ceinture, les Juifs le lieront ainsi à Jérusalem et le livreront aux païens. » (Act. XXI, 8-11.)

Quand même il serait certain que l'un ou l'autre des exemples tirés du Nouveau Testament ne correspondît point à un fait réel, les textes cités sont pleinement suffisants pour établir que dans les premiers temps de l'ère chrétienne le milieu spirituel et, si j'ose ainsi parler, l'atmosphère ambiante étaient encore favorables à l'éclosion et au développement des formes symboliques et des allégories en action pratiquées par les anciens prophètes. Tous les passages dont il s'agit supposent la faculté d'appliquer et de comprendre ce genre d'enseignement par les yeux, ces « leçons de choses » que l'Orient a connues et cultivées bien des siècles avant nos pédagogues modernes. Enfin il n'y a aucune témérité à affirmer que la méthode d'enseignement et d'éducation religieuse de Jésus est parfaitement en harmonie avec un procédé qui empruntait aux faits les plus simples de la vie journalière, aux scènes de la nature et de l'histoire, les images et les symboles des vérités les plus hautes et les plus fécondes. Entre les actes symboliques accomplis par les prophètes et les paraboles racontées par Jésus, l'affinité est aussi manifeste que profonde.

Il me semble que l'enseignement et la pratique des prophètes répandent une vive lumière sur la forme dont Jésus a revêtu sa pensée en prenant son dernier repas avec ses disciples [1]. S'il est vrai que la conscience religieuse du Maître s'est nourrie de la substance la plus intime et la plus forte des révélations prophétiques, si son langage simple et populaire, vivant et pittoresque, porte souvent le reflet de la parole

[1] C'est surtout Rückert qui a eu le mérite de relever l'importance de l'*acte* symbolique qui, selon lui, forme le centre de la cène. *Das Abendmahl*, 1856, p. 110-123. Voy. aussi M. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*, § 850 ; *Theologischer Jahresbericht*, t. II, p. 294 ; t. VI, p. 379.

d'Esaïe ou de Jérémie, ne sommes-nous pas autorisés à chercher de ce côté les éléments constitutifs qui fournirent à Jésus le moule dans lequel il jeta la matière de ses expériences et de sa pensée ? Serait-ce amoindrir l'originalité de Jésus que de trouver une analogie entre les actes symboliques des prophètes et la suprême et saisissante leçon que le Seigneur voulut transmettre à ses disciples en la traduisant sous la forme concrète d'une réalité sensible et présente ? En signalant cette parenté entre ce qu'il est permis peut-être d'appeler les procédés ou la méthode d'enseignement de Jésus et celle des prophètes, je n'affirme rien encore sur le contenu et le fond de cet enseignement ; il ne s'agit que de la forme, des éléments extérieurs, du cadre dans lequel Jésus renferma les pensées et les sentiments dont il légua aux siens, à l'heure solennelle de la séparation terrestre, la dernière et inoubliable expression.

Inoubliable, en effet, car quelles que fussent à ce moment les dispositions des disciples, leur inintelligence ou leur trouble, leurs craintes, leurs espérances ou leurs tristesses, l'acte dont ils furent les témoins dut se graver en traits ineffaçables dans leur mémoire et dans leur cœur. Cet acte fut, suivant l'énergique expression de Mélanchton, une *pictura verbi*, destinée à leur faire comprendre la proximité imminente de sa mort et le fruit salutaire qu'ils recueilleraient de son sacrifice [1].

Car telle est bien l'intention qui inspira au Maître la parabole en action [2] qu'il proposa à ses apôtres en rompant le pain et en distribuant la coupe, telle est la signification primitive qui se dégage de la situation historique à laquelle nous initient nos textes.

Cela revient à dire que, pour atteindre et pour rendre avec précision la pensée de Jésus, il faut que les formules relatives au pain et au vin de la cène soient rapprochées de l'acte tout

[1] *Apol. VII, 5* : sicut verbum incurrit in aures ut feriat corda, ita ritus ipse incurrit in oculos ut moveat corda.

[2] M. Weizsaecker, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte*, p. 559 — Keim, *Geschichte Jesu*, III, 271-272. — M. Weiss, *Leben Jesu*, II, 515. — M. Weizsaecker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 1886, p. 598.

entier qui donne au dernier repas du Seigneur son cachet unique et indélébile. Si nous arrivons à saisir la concordance qui règne entre l'acte et les paroles de Jésus, le résultat de notre double recherche présentera un degré de certitude historique propre à satisfaire les exigences les plus sévères.

Que le lecteur veuille bien se reporter au sens général que nous avons démêlé dans les paroles prononcées par le Maître au moment de l'acte eucharistique[1]. Ce sens, encore indécis et flottant, a cependant pu être fixé dans une certaine mesure, puisque les textes de nos deux documents originaux (Paul et Marc), loin de s'exclure ou de se contredire, s'expliquent, se complètent et sont d'accord sur le fond essentiel de la pensée de Jésus. « Ceci est mon corps, » dit Jésus, en rompant le pain qu'il distribue à ses disciples ; « cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang versé pour vous, » leur dit-il en faisant circuler la coupe. Ces deux formules, replacées dans leur cadre historique, donnent à entendre l'une et l'autre que la mort de Jésus est proche et qu'elle aura lieu dans l'intérêt et pour le bien des disciples, ou, comme disent Marc et Matthieu, « pour plusieurs, pour un grand nombre. »

Ce que Jésus annonce à ses disciples, il le représente en même temps et le figure à leurs yeux, d'une manière plastique et sous une forme sensible, dans un drame bref et saisissant, qui comprend trois actes distincts, se répétant deux fois, à propos du pain et de la coupe.

Le rapport que Jésus établit entre son corps et le pain de la cène renferme une allusion directe à la mort sanglante qui l'attend. Il ne me semble pas douteux qu'il mette en parallèle le pain qu'il vient de rompre et le corps que la mort va briser ; les additions explicatives que plusieurs copistes ajoutent à la rédaction paulinienne rendent bien la signification que Jésus attacha au premier moment de l'acte eucharistique : « De même que ce pain est rompu devant vous, ainsi mon corps

[1] J'emploie provisoirement cette expression sans y attacher la moindre signification dogmatique et en lui laissant l'acception vague et générale qu'impliquent les passages étudiés plus haut.

sera brisé par la main de mes ennemis[1]. » L'acte que Jésus accomplit et la parole qu'il prononce ont une portée et une destination identiques : il prépare les siens au dénouement tragique au-devant duquel il marche avec autant de décision que de clairvoyance.

Mais ce dénouement n'est pas une aveugle fatalité qu'il va subir, c'est un libre sacrifice qu'il s'apprête à offrir, une immolation de lui-même, le don de sa personne tout entière qu'il livre à la mort voulue du Père et filialement acceptée par Jésus. C'est ce que le Maître exprime en distribuant à ses disciples le pain qu'il a rompu pour eux. Pour eux, pour plusieurs, pour un grand nombre, voilà le secret de cette mort dont il fait l'acte le plus spontané et le plus décisif de sa vie ; voilà ce qu'il donne à entendre aux siens, après avoir fait passer sous leurs yeux la vision d'un Messie souffrant et mourant : « De même que je vous offre et vous distribue ce pain rompu pour vous, ainsi j'abandonnerai mon corps et je donnerai ma vie en rançon pour plusieurs. »

« Pour plusieurs, » c'est-à-dire pour ceux qui acceptent le

[1] En partant de la version paulinienne qu'il explique à l'aide des passages 1 Cor. X, 17 ; XI, 27 ; XII, 27, M. Weizsaecker ne trouve pas dans la formule « Ceci est mon corps pour vous » une allusion à la *mort* de Jésus. « Les paroles du Christ, dit-il, rapportées par Paul et les deux premiers évangiles, font du pain *pour vous* le symbole de la présence du Seigneur au milieu des siens. Cf. Mat. XVIII, 20 ; Jean XIV, 18 ss., 23. La seconde partie de la cène renferme seule une allusion directe à la mort sanglante du Christ. — Luc, cependant, en adoptant les additions explicatives dont il a enrichi les deux formules, s'éloigne du sens primitif que Paul attache au premier acte de l'institution ; il voit *dans les deux moments de la cène*, le symbole de la mort de Jésus. » (*Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 1886, p. 598-599.) — L'ingénieuse distinction établie par M. Weizsaecker ne me semble pas soutenable en présence du trait commun à nos quatre relations : Jésus *rompit* le pain et le distribua aux disciples. L'importance de cette notice dans l'ensemble du symbolisme de l'acte s'évanouirait complètement si l'on admettait l'interprétation de M. Weizsaecker, laquelle est en elle-même moins simple et moins naturelle que l'explication rapportant les deux formules à la mort de Jésus. — Ajoutons avec M. Pfleiderer (*Das Urchristenthum* 1887, p. 260) que l'explication de M. Weizsaecker ne tient pas suffisamment compte des mots τὸ ὑπὲρ ὑμῶν qui déterminent la proposition τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου.

don offert et qui s'approprient ce que Jésus leur destine. L'acte symbolique ne s'achève et n'épuise son contenu que par l'obéissance à l'invitation du Seigneur : « Prenez, mangez ! » Le pain que Jésus rompt pour les disciples et qu'il leur distribue, ils doivent s'en nourrir : « De même que je vous convie à manger de ce pain, ainsi vous êtes appelés à vous assimiler le fruit de ma mort, les effets salutaires de ce don de moi-même, de ce corps brisé et livré pour vous ! [1] »

Telle est la première partie de cette allégorie en action dont j'ai essayé de décomposer et d'interpréter les trois moments, mais qui forme une harmonieuse et vivante unité, puisque chacun de ses éléments constitutifs n'a de vérité et de valeur que par son intime connexion avec les deux autres [2].

La seconde partie de la cène, séparée de la première par un certain intervalle, ne fait que reproduire, en les expliquant avec une clarté plus vive encore, les pensées qui remplissaient la conscience de Jésus et qu'il voulait faire passer dans l'âme de ses disciples. Il est inutile de chercher à établir un parallélisme rigoureux entre l'acte ou la formule relative à la coupe et l'acte ou les paroles concernant le pain. Le rapprochement porte ici sur l'ensemble et non sur les détails. Mais dans l'un et l'autre cas le symbolisme réside dans l'acte tout entier, et il est aisé d'en saisir la signification.

Les paroles que prononça Jésus en faisant circuler la coupe précisent plus nettement un point que ses précédentes déclarations avaient laissé dans l'obscurité : la notion de la nouvelle alliance forme ici le centre des affirmations du Christ, qui s'explique avec plus de clarté sur le but et les effets de sa mort prochaine. Le don de la coupe correspond à l'effusion du sang de Jésus. C'est le double fait du don volontaire et de l'acceptation obéissante qui constitue la seconde partie de la

[1] Dans une étude très personnelle, mais dont l'originalité donne parfois dans la bizarrerie, M. A. Thoma relève beaucoup trop exclusivement ce dernier trait : selon lui, la sainte cène se réduit essentiellement à la *manducatio oralis*, symbole de l'assimilation de l'œuvre du Seigneur par la foi des disciples. (*Das Abendmahl im Neuen Testament*, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1876, III, 336 suiv.)

[2] M. Beyschlag, *Leben Jesu*, II, 429-430.

cène ; en invitant les disciples à boire de ce vin, qu'il appelle son sang, le sang de l'alliance, le Maître ne se borne pas à leur annoncer la proximité de sa mort, il leur donne en même temps la clef qui leur ouvrira l'intelligence de l'acte eucharistique tout entier. Car si les premiers témoins ne comprirent pas immédiatement la portée de cet enseignement aussi simple qu'émouvant, le Seigneur les avait placés en présence d'un saisisssant et impérissable souvenir, qui devait à la fois stimuler leur réflexion, réveiller leur conscience et gagner à jamais leur cœur. Les paroles dont Jésus avait accompagné le double symbole de sa mort, paroles dont les événements mêmes formèrent le plus éloquent commentaire, servirent à orienter les disciples et versèrent dans la nuit de leurs doutes et de leur deuil le rayon consolant et libérateur, car l'explication fut pour eux un affranchissement et une victoire.

Mais ce ne fut pas seulement la parole de Jésus qui fit comprendre aux disciples l'acte symbolique par lequel Jésus avait préfiguré sa mort prochaine. Ils trouvèrent une nouvelle et non moins précieuse indication dans la manière dont Jésus avait rattaché ses instructions suprêmes au repas solennel de la fête de Pâque et aux souvenirs sacrés qu'évoquait ce grand jour.

Cependant le rapport de la cène avec la fête de Pâque a été contesté par de nombreux critiques. Un problème nouveau s'ouvre dès lors à nos recherches. Jésus a-t-il rattaché au repas pascal l'acte solennel par lequel il initia ses disciples à l'intelligence de sa mort ? En leur livrant le dernier mot de son enseignement et de son œuvre, a-t-il profité des formes consacrées par la tradition religieuse de son peuple et dès longtemps familières à l'esprit des douze ? Y a-t-il un lien entre l'idée religieuse de la Pâque juive et la pensée inspiratrice de la cène chrétienne ? Pour résoudre ces questions, il faut définir nettement tous les éléments qu'elles renferment.

IV

Plusieurs points restent acquis à l'histoire et ne sauraient être sérieusement révoqués en doute.

La cène forme une partie intégrante du dernier repas que le Maître prit avec ses disciples. Les paroles de l'apôtre Paul sont d'une précision et d'une clarté parfaites [1]. Le témoignage des synoptiques confirme de la manière la plus positive la déclaration de Paul. Le quatrième évangile, tout en passant sous silence la célébration de la cène, nous parle du dernier repas de Jésus avec les siens, quelques heures avant son arrestation. La nuit dont il est question dans le verset de Paul est, en effet, la nuit qui précéda le jour de mort de Jésus, la nuit du jeudi au vendredi. Sur ce point, tous nos documents sont d'accord.

La divergence ou le débat porte sur la question suivante : Le repas, pendant lequel eut lieu la sainte cène, était-il un repas ordinaire ? Ou bien le Maître a-t-il célébré la Pâque avec ses disciples, en sorte que son dernier repas fut le repas pascal ?

Essayons d'abord d'établir nettement les données que renferment nos évangiles. Il nous sera facile d'en déterminer la valeur, et de saisir l'intérêt que présente, pour notre sujet, la solution de ce problème.

La tradition conservée par les synoptiques diffère de celle que contient le quatrième évangile.

D'après les synoptiques, Jésus célébra avec ses disciples le repas pascal, le 14 nisan, et il fut crucifié le 15. Mat. XXVI, 17-19 ; Marc XIV, 12-16 ; Luc XXII, 7-13, disent formellement que les disciples interrogèrent le Maître au sujet de l'immolation de l'agneau pascal, et racontent comment il les chargea de faire les préparatifs ordonnés par la loi. Un détail qui ne se trouve que dans le troisième évangile, atteste également le caractère sacré de ce repas que Luc place au jour même de la fête solennelle de la nation juive : les paroles simples et profondes, par lesquelles Jésus ouvre l'entretien en faisant part à ses disciples des sentiments qui remplissent son âme, ne laissent aucun doute sur la nature du dernier repas de Jésus : « J'ai bien vivement désiré de manger avec vous cette Pâque avant de souffrir la mort, car je vous dis que je n'en mangerai plus jusqu'à ce qu'elle s'accomplisse dans le royaume de Dieu. »

[1] 1 Cor. XI, 23 : ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο.

(Luc XXII, 15, 16.) C'est pour célébrer la fête de Pâque que Jésus entra le soir à Jérusalem ; pendant la dernière semaine de son activité messianique, il passait ses soirées et ses nuits hors de la ville sainte ; s'il s'y rendit à ce moment-là, il fallait qu'une circonstance particulièrement importante et décisive l'y eût déterminé. Le rituel du repas pascal, tel qu'il nous est connu par la tradition juive fixée plus tard par le Talmud, répond à quelques-unes des particularités les plus importantes que présente le dernier repas de Jésus. Enfin le rapprochement de la mort du Christ et de l'immolation de l'agneau pascal (1 Cor. V, 7) s'explique le mieux par la coïncidence du repas pascal avec le dernier repas de Jésus. Cependant les renseignements des synoptiques ne concordent pas avec les indications fournies par le quatrième évangile. D'après Jean, le dernier repas du Maître et des douze eut lieu avant la fête de Pâque (XIII, 1). Les juifs n'entrent pas dans l'intérieur du prétoire, dans la maison païenne, afin de ne pas se souiller et de pouvoir manger la Pâque (XVIII, 28). Un troisième passage (XIX, 13-14) raconte qu'au moment où Pilate s'assit sur son tribunal, après avoir fait conduire Jésus dehors, « c'était la veille de Pâque et environ à l'heure de midi, » ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα. Comp. enfin XIX, 31. D'après le quatrième évangile, Jésus fut crucifié le 14 nisan, jour de la préparation, en sorte que le repas du 13 ne fut point le repas pascal célébré par les Juifs conformément aux prescriptions légales et traditionnelles. Aussi bien les récits de Jean XIII-XVIII ne renferment-ils aucune allusion au rituel pascal.

La contradiction de la tradition synoptique et de la tradition johannique ne saurait être niée et tous les tours de force de l'harmonistique n'on fait que jeter un jour plus vif sur la divergence chronologique de ce double récit. Je n'entrerai pas dans la discussion détaillée de la valeur historique des relations dont je viens de rappeler brièvement le contenu. Qu'il me suffise de dire que l'opinion d'après laquelle Jésus mangea la Pâque avec ses disciples la veille de sa mort, me semble s'appuyer sur les témoignages historiques les plus sûrs et les plus dignes de foi. Cette Pâque était-elle la Pâque légale, qui devait

être célébrée le 14 nisan [1], ou bien Jésus, prévoyant l'issue fatatale des hostilités tramées contre lui, a-t-il anticipé la célébration du repas pascal qu'il aurait pris avec ses disciples vingt-quatre heures avant le moment fixé par la tradition religieuse de son peuple [2] ? Il est difficile de trancher cette question d'une manière absolument décisive ; mais ce qui n'est pas douteux, c'est que le dernier repas du Maître a eu lieu selon les rites plus ou moins rigoureusement observés de la Pâque juive.

Le rituel du repas pascal est fixé et décrit minutieusement par le Talmud. Il est permis de supposer que Jésus et les siens se conformèrent à l'usage consacré, sans qu'il soit possible d'affirmer péremptoirement que le Fils de l'homme, qui se déclarait maître du sabbat, s'asservit rigoureusement à tous les détails du cérémonial juif.

Au début du repas, après la prière d'entrée, le père de famille faisait circuler une coupe pleine de vin, en prononçant quelques paroles d'invocation et de bénédiction : « Béni sois-tu, Seigneur notre Dieu, roi du monde, qui as créé le fruit du cep ! » La coupe était remplie et vidée au moins quatre fois durant le repas. Après avoir fait circuler la première coupe, le père rappelait aux assistants la signification de la fête et expliquait le sens du repas et des rites qui le distinguaient. Entre le second et le troisième tour, le chef de famille prenait deux pains azymes (gâteaux sans levain), rompait l'un des deux et en plaçait les morceaux sur l'autre. La distribution de ce pain, trempé dans un mets liquide (*Charoset*, sauce faite d'amandes,

[1] C'est ce que pensent la plupart des théologiens de l'école critique. Voir l'exposition et les preuves que donne Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, III, 459-479.

[2] Telle est l'opinion soutenue naguère par Bleek et qui a été récemment défendue avec beaucoup d'habileté par M. Beyschlag, *Zur johanneischen Frage*, 1876, p. 20, 94-98 et par M. Weiss, *Das Leben Jesu*, II (1882), 489 ss., 505 ss. Cf. aussi M. Beyschlag, *Das Leben Jesu*, I, 365-373, 381-382. — M. Sabatier, qui admet que Jésus prit son dernier repas avec ses disciples le 13 nisan, ajoute : « Etait-ce le repas pascal anticipé, ou bien un souper ordinaire, c'est ce qu'il est impossible de décider ! » (*Encyclopédie des sciences religieuses*. VII, 377.)

de noix, de figues et d'autres fruits), marquait l'entrée du repas proprement dit, dont le mets principal était l'agneau pascal. La troisième coupe était plus spécialement appelée « la coupe de bénédiction » (*Cos haberakia*; cf. 1 Cor. X, 16 : τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας), parce qu'elle était accompagnée de l'action de grâces après le repas. Le chant du *Hallel* (Ps. CXIII-CXVIII), précédant ou suivant la quatrième coupe, couronnait la cérémonie. Souvent on faisait passer la coupe une cinquième fois, et l'on chantait le *grand Hallel* (Ps. CXX-CXXVII ; selon d'autres CXXXV-CXXXVII [1].)

On a savamment discuté sur la correspondance exacte de chacun des moments du repas pascal avec les actes particuliers ou les paroles de Jésus pendant la cène. Cette discussion nous semble passablement oiseuse. Sans doute nos récits renferment des allusions incontestables aux rites de la Pâque juive : la distribution du pain, la coupe de bénédiction circulant à la fin du repas (Luc XXII, 20 ; 1 Cor. 11, 25 ; X, 16), le chant des cantiques (Mat. XXVI, 30 ; Marc XIV, 26). Cependant tout essai d'établir une symétrie minutieuse ou une concordance parfaite entre les éléments du cérémonial juif et ceux de la cène chrétienne repose sur une hypothèse inadmissible, c'est qu'on attribue à Jésus des préoccupations d'archéologue, des scrupules de légiste et des pédanteries de rabbin [2]. Ceux-là sont assurément plus près de la vérité qui soutiennent que l'acte eucharistique est une véritable création, inspirée par un sentiment original et personnel de Jésus, qui se servit des formes traditionnelles pour exprimer sa pensée avec une

[1] Comp. les commentaires et les manuels d'archéologie. Lire surtout l'exposé de Wünsche, *Neue Beiträge zur Erklärung der Evangelien aus Talmud und Midrasch*, Göttingen 1878, p. 329-334, 404-405, 485-486.

[2] M. Weiss a noté une série de détails qui prouvent la liberté avec laquelle Jésus rattacha la cène au repas pascal. (*Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen*, Berlin 1872, p. 450-451.) Cf. aussi l'étude récente de M. Haller qui insiste sur les différences par lesquelles le repas pascal se distingue de la cène, mais qui a le tort de nier tout rapport entre la Pâque et le dernier repas de Jésus. (*Das heilige Abendmahl und das Passahmahl*, Theologische Studien aus Würtemberg, VIII. Jahrgang, 1887, p. 65-78.)

souveraine et royale indépendance. Telle était bien l'attitude permanente et générale du Maître, qui n'accomplissait la loi qu'en l'approfondissant et en la dépassant : le repas sacré de la nouvelle alliance a été non pas une simple adaptation, mais une véritable transformation.

Transformation opérée sans doute à l'aide des données qu'offraient à Jésus la tradition religieuse de son peuple et, en particulier, la fête solennelle qu'il célébrait une dernière fois avec ses disciples.

Qu'était-ce donc que la fête de Pâque en Israël et comment la transformation indiquée eut-elle lieu sous l'inspiration de la conscience religieuse de Jésus ?

Il n'est pas nécessaire d'entrer dans une discussion historique et critique sur les différentes dispositions législatives que renferme le Pentateuque touchant la célébration de la Pâque. Comment cette fête printanière, qui avait primitivement une signification astronomique, est-elle devenue une fête théocratique, consacrant un grand souvenir national et religieux ? Dans quel rapport se trouve la législation pascale avec les différents éléments dont se composent les livres que la tradition juive et chrétienne attribue à Moïse ? Comment dissiper la confusion que nos documents, procédant de sources différentes, font entre les événements historiques qui sont censés avoir eu lieu la veille de la sortie d''Egypte, et les prescriptions faites par le législateur en vue de l'avenir ? Ces questions sur lesquelles la critique historique[1] est loin d'avoir dit son dernier mot, n'affectent en rien la solution du problème qui seul importe et nous intéresse ici : la portée religieuse de la fête de Pâque et le lien qui rattache cette fête à la cène chrétienne.

[1] On trouvera dans le commentaire de M. Dillmann sur l'Exode et le Lévitique la discussion approfondie de ce problème de critique historique, théologique et littéraire. Voir *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. XII. Lieferung : Die Bücher Exodus und Leviticus, für die zweite Auflage nach* Knobel, *bearbeitet von* Dillmann, Leipzig 1880, surtout p. 101-108. — Cf. aussi les manuels d'archéologie hébraïque et de théologie biblique de l'Ancien Testament : Œhler, *Theologie des Alten Testamentes*, § 153, 154. — M. H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, p. 386 ss. — M. Orelli, article *Passah* dans la seconde édition de l'Ency-

On peut discuter aussi sur le détail du cérémonial juif, sur les rites décrits ou prescrits soit par le Pentateuque, soit par le Talmud : la signification générale de la Pâque est d'une incontestable clarté. Cette fête était le mémorial de la sortie d'Egypte, de la merveilleuse délivrance accomplie par l'Eternel, du glorieux affranchissement dont Moïse fut l'instrument choisi par Jaheveh. L'agneau, que chaque famille devait immoler ce jour-là et manger pendant la nuit, rappelait au peuple l'agneau dont le sang avait aspergé les portes des maisons que voulait épargner l'Eternel au moment où il parcourut l'Egypte et y fit mourir tous les premiers-nés. « Et vous conserverez le souvenir de ce jour, afin de le célébrer d'âge en âge comme une fête de l'Eternel : c'est comme une institution perpétuelle que vous le célébrerez... Et quand vous entrerez dans le pays que l'Eternel vous donnera, selon sa promesse, vous observerez cette pratique (ou ce culte, ce rite religieux), et lorsque vos enfants vous diront : Que signifie cette pratique ? vous direz : C'est le sacrifice du passage de l'Eternel, lequel a passé devant les maisons des enfants d'Israël en Egypte, lorsqu'il frappa les Egyptiens et qu'il préserva nos maisons [1]. »

La tradition religieusement conservée de la grande délivrance du peuple d'Israël établissait entre tous les membres de la nation élue le lien d'une forte et profonde solidarité. L'Israélite qui prenait part au repas pascal affirmait par sa présence le rapport qui l'unissait à ce peuple que Jaheveh avait mis à part, dont il avait fait sa propriété, et sur lequel il s'était acquis des droits inaliénables par les bienfaits et les grâces qu'il lui avait prodigués. Jour de sainte commémoration, de joie et d'action de grâces, la Pâque était aussi une fête de communion fraternelle : elle ravivait dans tous les cœurs le sentiment de l'unité religieuse et nationale, créée par une souveraine et miraculeuse intervention de Dieu lui-même.

clopédie de Herzog (t. XI). — Les lecteurs français trouveront des renseignements suffisants dans le commentaire de M. Reuss sur le Pentateuque, dans l'article *Pâque* de M. Picard (*Encyclopédie des sciences religieuses*, X, 176 suiv.), dans la *Théologie de l'Ancien Testament*, de M. Piepenbring, Paris, 1886, p. 46-50, 266-267.

[1] Ex. XII, 14, 24-27.

Telle est la pensée dominante qui inspirait l'institution de la fête de Pâque et qui en déterminait le retour périodique. L'idée religieuse, le souvenir de la délivrance inespérée et l'expérience du secours divin, se traduisait, dans la sphère morale, par une communion plus étroite et plus vivante entre les membres de cette nation, qu'un affranchissement commun avait arrachée à une commune servitude.

Le repas, que prescrivait la loi, avait un caractère symbolique ; il groupait chaque famille autour du sanctuaire domestique, et par l'union de chaque famille, il servait d'expression collective au sentiment de chaque fils d'Israël, répondant aux bienfaits de l'Eternel par le vœu solennel et la profession de foi de Josué : « Moi et ma maison servirons l'Eternel. » (Jos. XXIV, 15.)

C'est dire que le repas pascal était empreint de la joyeuse gratitude que la mémoire des grâces divines réveillait naturellement dans les cœurs. C'était un repas d'action de grâces, couronné par le chant de psaumes de louange et de reconnaissance. « Que le nom de l'Eternel soit béni, dès maintenant et à jamais ! Quand Israël sortit d'Egypte, quand la maison de Jacob s'éloigna d'un peuple barbare, Juda devint son sanctuaire, Israël fut son domaine. La mer le vit et s'enfuit, le Jourdain retourna en arrière, les montagnes sautèrent comme des béliers, les collines comme des agneaux... Tremble devant le Seigneur, ô terre ! devant le Dieu de Jacob, qui change le rocher en étang, le roc en source d'eau... L'Eternel se souvient de nous : il bénira, il bénira la maison d'Israël... Louez l'Eternel, car il est bon, car sa miséricorde dure à toujours ! » (Ps. CXIII, 2 ; CXIV, 1-4, 7-8 ; CXVIII, 29.) Ainsi chantait tout Israël, saluant chaque année avec une gratitude nouvelle le souvenir le plus mémorable de sa merveilleuse histoire.

Ce repas commémoratif rentrait-il dans la classe des banquets sacrés qu'on célébrait à l'occasion d'un sacrifice ? L'idée même de sacrifice formait-elle un élément essentiel de la notion religieuse de la Pâque ? L'immolation de l'agneau pascal constituait-elle un véritable sacrifice ? Question difficile à résoudre, et rendue plus compliquée encore par les préoccupa-

tions dogmatiques qui vinrent se mêler à la discussion du problème. Au XVIe siècle, les théologiens protestants s'élevèrent en général avec une grande vivacité contre l'opinion de ceux qui faisaient de la Pâque un sacrifice[1] ; les théologiens catholiques, au contraire, soutenaient, avec non moins d'ardeur, que la Pâque présentait tous les caractères d'un sacrifice proprement dit. C'est que, de part et d'autre, la messe formait le centre des controverses : pour atteindre le sacrifice de la messe, l'église protestante croyait devoir combattre le sacrifice de la Pâque, et les arguments que présentait Rome en faveur de celui-ci étaient dictés par le désir de justifier celui-là. Pour nous, qui nous renfermons strictement dans notre rôle d'exégète et d'historien, nous n'éprouvons aucun embarras à confesser que la notion de sacrifice nous paraît inséparable de l'idée religieuse de la Pâque. Des indices nombreux, épars dans les différentes dispositions législatives qui concernent la fête de Pâque, nous semblent à cet égard absolument décisifs. Si le passage capital Exode XII, 1-13 n'appelle pas explicitement la Pâque un sacrifice, les prescriptions que renferment les versets 5 et 10 ne peuvent se rapporter qu'à un sacrifice[2]. Dans l'Exode, il est question, à deux reprises, du *sacrifice de la fête de Pâque*[3]. Deux passages du livre des Nombres se servent d'un terme différent, mais expriment une idée semblable : les hommes qui, se trouvant impurs à cause d'un mort, ne pouvaient pas célébrer la Pâque, « sont privés de présenter au temps fixé l'*offrande de l'Eternel* au milieu des enfants d'Israël. » « Si celui qui est pur et qui n'est pas en voyage s'abstient de célébrer

[1] De nos jours, HOFMANN, le célèbre théologien d'Erlangen, a défendu la thèse de nos anciens théologiens (*Schriftbeweis*, II, 1, 270 suiv., 2e édition) ; ses arguments et ses conclusions ont été vivement combattus par M. KURTZ, *Geschichte des alten Bundes*, II, p. 119 suiv.

[2] Exode XII, 5, 10 : « Ce sera un agneau sans défaut, mâle, âgé d'un an ; vous pourrez prendre un agneau ou un chevreau... Vous n'en laisserez rien jusqu'au matin, et, s'il en reste quelque chose au matin, vous le brûlerez au feu. »

[3] Exode XII, 27 ; XXXIV, 25 : Le mot *sebach* appartient à la terminologie du culte lévitique et désigne en général le sacrifice sanglant, sacrifice d'animaux, *mactatio*.

la Pâque, celui-là sera retranché de son peuple ; parce qu'il n'a pas présenté l'*offrande de l'Eternel* au temps fixé, cet homme-là portera la peine son péché [1]. » L'aspersion avec du sang est un rite pratiqué dans les sacrifices, et elle est positivement prescrite par le législateur (Ex. XII, 7). Enfin le témoignage de Philon et de Josèphe confirme les données scripturaires et ne laisse aucun doute sur la signification religieuse de la Pâque : l'Ancien Testament et le judaïsme postérieur la considèrent comme un sacrifice [2].

Est-il possible de préciser davantage, et de déterminer l'espèce de sacrifice à laquelle appartenait la Pâque ? L'aspersion avec le sang de l'agneau pascal est un rite de propitiation ou d'expiation. D'autre part, le caractère du repas qui accompagnait la cérémonie rappelle les usages pratiqués aux sacrifices de prospérité ou d'actions de grâces. Mais ce qui lui donnait son cachet particulier et vraiment unique, c'est qu'il se renfermait dans l'enceinte étroite de la famille : le repas pascal était ,pour ainsi dire, un acte de communion domestique ; la famille y participait et s'y affirmait comme unité organique et vivante, et en même temps comme élément intégrant de la nation élue. Ce caractère ne s'effaça jamais ; il persista même après la centralisation du culte à Jérusalem alors que les pratiques lévitiques furent aussi étendues à la cérémonie pascale. (2 Chron. XXX ; XXXV, 1-18.)

Quoi qu'il en soit, il est incontestable que Jésus, loin de s'en tenir à ces rites et à ces pratiques, se reporta à la pensée religieuse qui, pour tout Israélite pieux, était l'âme et la vie de la fête de Pâque. Assurance de la protection et de la grâce divines, promesse de délivrance et de toute-puissante miséricorde, gage de souveraine et paternelle bonté, voilà ce qu'attestait ce grand jour à la conscience de tout le peuple, qui faisait remonter au moment de la sortie d'Egypte l'origine de sa vie nationale et de son développement historique [3] : com-

[1] Nomb. IX, 6-7, 13 (l'offrande = *Korban*).

[2] Cette appréciation se trouve aussi impliquée dans la parole de Paul, 1 Cor. V, 7 : τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη.

[3] M. Piepenbring, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 50 : La fête de Pâ-

ment Israël oublierait-il jamais qu'il devait son existence à une intervention directe et immédiate de l'Eternel qui arracha son peuple à la servitude parce qu'il l'avait aimé et choisi pour en faire sa propriété, le dépositaire de ses révélations et l'organe de sa volonté ?

Qu'on se souvienne maintenant que Jésus fut toujours attentif aux signes des temps et toujours docile aux avertissements que lui donnait le Père, qu'on le suive saisissant dans les événements de chaque instant la trace lumineuse et bénie d'une sagesse infinie et d'une éternelle charité, et l'on comprendra sans peine qu'il dut voir une dispensation providentielle dans la coïncidence entre la fête commémorative de la grande délivrance d'Israël et le jour où « le Fils de l'homme fut livré aux mains des païens. » Non, ce n'était point par un concours aveugle de circonstances fortuites que le drame messianique arrivait à son dénouement au moment même où toute la nation célébrait le souvenir des délivrances du Très-Haut : une intention divine avait présidé à la marche de l'histoire et avait décidé que le terme de la carrière terrestre du Fils de l'homme rappellerait invariablement le jour où Dieu « appela son Fils hors d'Egypte. » (Osée XI, 1.) Entre le passé et le présent le rapprochement s'imposait à la conscience de Jésus, et ce parallèle, si éloquent et si profond, glorifiait les prophètes d'autrefois tout en faisant éclater l'incomparable supériorité de l'heure d'aujourd'hui [1]. Autrefois c'était la protection divine s'étendant sur les enfants d'Israël, alors que l'ange exterminateur frappait les premiers-nés du pays de Pharaon ; c'était la victorieuse émancipation du peuple de Dieu : « Je suis l'Eternel, je vous affranchirai des travaux dont vous chargent les Egyptiens, je vous délivrerai de leur servitude et je vous sauverai à bras étendu et par de grands jugements, je vous prendrai pour mon peuple, je serai votre Dieu [2] ; » c'était l'accom-

que est la commémoration de la délivrance de l'esclavage d'Egypte et de la fondation de la nationalité d'Israël, ainsi que de son alliance avec Jéhova ; car, d'après l'Ancien Testament, Israël ne forme une nation et n'est le peuple de Jéhova qu'à partir de ce moment.

[1] Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, t. III, p. 277-278.

[2] Ex. VI, 6-7.

plissement de l'antique promesse faite à Abraham et répétée à Moïse : « Je vous ferai entrer dans le pays que j'ai juré de donner à Abraham, à Isaac et à Jacob ; je vous le donnerai en possession, moi l'Eternel[1]. » — Aujourd'hui, c'est un nouveau jugement, jugement infiniment plus redoutable, qui se prépare et qui va frapper la nation infortunée, sourde à la voix de son Messie, aveugle en présence des plus merveilleuses manifestations du royaume de Dieu! Mais aujourd'hui, c'est aussi une nouvelle délivrance, infiniment plus extraordinaire que la sortie d'Egypte ; c'est l'affranchissement véritable que le Fils de l'homme est venu apporter aux siens et qu'il achèvera lorsqu'il reparaîtra dans sa gloire ; c'est le bienheureux et triomphant accomplissement des promesses faites aux pères et réalisées par Celui qui est plus grand que Moïse et les prophètes, plus grand que le temple et le sabbat ! Saisissante et sublime antithèse entre la Pâque de l'ancienne alliance et la Pâque nouvelle inaugurée par Jésus ; véritable transfiguration du passé qui se trouve à la fois aboli et accompli par le Maître qui osait dire aux siens : « Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens... Mais moi je vous dis[2] ! »

Ce rapprochement entre la fête solennelle d'Israël et le dernier repas de Jésus avec les siens n'est pas un simple jeu d'esprit, je ne sais quelle figure de rhétorique, inspirée peut-être par une typologie surannée. Sans doute, l'exégèse théologique et la chaire chrétienne s'emparèrent des indications fournies par l'histoire, mais ces indications elles-mêmes se dégageaient avec une clarté parfaite et une irrésistible évidence des derniers événements de la vie de Jésus interprétés par sa foi. Si Jésus donna au repas pascal une signification plus haute et plus profonde en faisant de sa personne et de son œuvre le centre des préoccupations de ses disciples, cette transformation ne fut pas le produit laborieux de la réflexion dogmatique travaillant sur les rites du judaïsme, elle fut le fruit spontané d'une intuition religieuse : ici, comme partout et toujours, Jésus procéda par voie d'assimilation positive, s'inspirant de

[1] Ex. VI, 8.

[2] Mat. V, 21-22, 27-28, 31-34, 38-39, 43-44.

la tradition pour en tirer tout ce qui était en harmonie avec sa conscience intime, tout ce qui pouvait à la fois la justifier et la nourrir [1].

Que conclura le dogmaticien de ces renseignements si précieux que lui offre l'histoire ? Le voici :

Ce serait faire absolument fausse route que de se livrer à une étude de micrographie archéologique, et de calquer les caractères de la cène chrétienne sur toutes les particularités de la Pâque juive [2]. Mais on aurait également tort en ne tenant pas compte de la filiation directe qui rattache le dernier repas de Jésus à la cérémonie sacrée d'Israël. Pour atteindre et pour exprimer la pensée de Jésus, il faut replacer l'acte eucharistique dans son cadre primitif, et saisir les grandes lignes que le parallélisme historique nous permet de dégager de l'ensemble de la situation et des paroles du Christ. Quelques idées maîtresses se présentent aussitôt à celui qui essaye de faire le départ indispensable entre le fond essentiel et les détails accessoires, entre la notion religieuse de la Pâque ancienne et les traits analogues de l'institution de Jésus. Célébration reconnaissante et joyeuse de la grâce de Dieu, qui accorde à son peuple délivrance et protection ; solidarité intime et profonde entre les membres de ce peuple affranchi et béni par l'Eternel, tels sont les rapports qui unissent la Pâque et la cène, tels sont les caractères communs qui les distinguent. En d'autres termes, d'une part commémoration et action de grâces, d'autre part communion fraternelle, voilà les deux points de vue qui dès maintenant s'ouvrent à nous et nous enseignent au moins deux des éléments intégrants et constitutifs du dogme de la sainte cène.

Faut-il aller plus loin et relever un rapport direct entre l'immolation de l'agneau pascal et la mort sanglante du Messie ? Les données positives nous manquent pour trancher péremp-

[1] Lire les beaux développements de M. Sabatier, article *Jésus-Christ* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, VII, 365-366, 387-389.

[2] C'est là le défaut principal de l'explication donnée récemment par M. Brandt, *Die Einsetzungsworte des Abendmahls*, (*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1888, p. 30-36.)

toirement cette question. Mais ce qui reste dans l'ombre, si l'on ne consulte que les analogies entre le repas pascal et la cène du Seigneur, s'éclaire d'un jour nouveau dès qu'on examine attentivement une des paroles capitales de Jésus, celle qu'il prononça en offrant à ses disciples « la coupe de bénédiction. » A l'idée religieuse de la fête de Pâque vient s'ajouter ici une autre conception qu'il importe d'expliquer et de définir : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance qui est répandu pour plusieurs. »

V

La parole de Jésus renferme une allusion à l'alliance conclue au Sinaï entre Jaheveh et le peuple par l'entremise de Moïse.

« Moïse vint et exposa au peuple toutes les paroles de l'Eternel et toutes les ordonnances, et le peuple répondit tout d'une voix et dit : Tout ce que Jaheveh a dit et ordonné, nous le ferons. Alors Moïse écrivit toutes les paroles de l'Eternel, et le lendemain matin il érigea un autel au pied de la montagne, et douze pierres pour les douze tribus d'Israël. Puis il envoya les jeunes gens d'entre les Israélites offrir des holocaustes et immoler des taureaux en sacrifice d'action de grâces à l'Eternel. Et il prit la moitié du sang et le mit dans les bassins, et de l'autre moitié il aspergea l'autel. Puis il prit l'écrit du pacte (le livre de l'alliance) et le lut en présence du peuple. Et ils dirent : Tout ce que Jaheveh a ordonné, nous le ferons et nous obéirons. Alors Moïse prit le sang et en aspergea le peuple en disant : *C'est là le sang du pacte que l'Eternel fait avec vous au sujet de tous ces commandements* [1]. »

La signification générale de ce récit est parfaitement claire. Le sacrifice, comme la double aspersion, est destiné à consacrer le pacte entre les deux parties contractantes, c'est-à-dire entre Jaheveh et Israël. En effet, tout contrat, chez les Israélites comme chez les anciens en général, était scellé par quelque acte symbolique. Tantôt on échangeait des présents [2] (Gen.

[1] Exode XXIV, 3-8 (trad. de M. Reuss).

[2] M. Reuss, *L'Histoire sainte et la Loi*, 1879, I, 369.

XXI, 27 suiv.), tantôt on prenait part à un festin commun (Gen. XXVI, 30 ; 2 Sam. III, 20) ; souvent l'on offrait le sel et le pain à ceux dont on recherchait l'alliance [1] (Lév. II, 13 ; Nombres XVIII, 19 ; 2 Chron. XIII, 5). La Genèse rapporte une cérémonie usitée aussi chez d'autres peuples, et qui consistait à faire un sacrifice en commun, à couper les victimes par moitiés, à disposer les morceaux sur deux rangs, et à passer au milieu (Gen. XV, 9 suiv.) [2]. Ailleurs il est question de l'offrande d'un sacrifice accompagné de la célébration d'un repas qui unissait les parties contractantes (Gen. XXXI, 54 ; 1 Sam. XI, 15).

Les sacrifices offerts par Moïse à l'Eternel pour cimenter l'alliance conclue par celui-ci avec son peuple sont des holocaustes et des sacrifices d'action de grâces et de prospérité [3]. Le point culminant de la cérémonie est l'aspersion du sang, dont Moïse verse la moitié sur l'autel et dont il répand le reste sur le peuple.

Quelle est la portée religieuse de cette pratique et quel est le sens de la parole par laquelle Moïse explique le rite de la double aspersion ?

« C'est dans le sang qu'est la vie des êtres vivants, et c'est pour l'autel que je vous le donne, afin de faire propitiation pour vous : car c'est le sang qui fait propitiation, parce qu'il est la vie. » Ce passage du Lévitique (XVII, 11) énonce un principe général qui nous donne la clef de la signification religieuse de l'acte de Moïse.

En effet, le sacrifice de l'alliance se couronne par deux pratiques qu'il faut saisir dans leur intime relation. D'abord Moïse recueille la moitié du sang qui a coulé dans les bassins, et il en asperge l'autel. L'autel est le symbole de la présence miséricordieuse de Jaheveh au milieu de son peuple : asperger le sang sur l'autel, c'est offrir à Dieu la vie de la victime que l'Eternel accepte à titre de propitiation. Cette acceptation di-

[1] Cet usage s'est conservé en Orient.

[2] De là l'expression *couper*, en usage chez les Hébreux, les Grecs et les Romains pour dire : *faire* un pacte (Karat, τέμνειν, *icere*). Cf. M. Reuss, *Histoire sainte*, I, 351.

[3] Exode XXIV, 5 : עֹלֹת, וְזִבְחִים שְׁלָמִים

vine est indispensable, car la victime ne devient offrande propitiatoire qu'à la condition d'être agréée par Jaheveh, dont la libre et souveraine volonté accueille ou rejette à son gré le sacrifice offert. Ensuite Moïse prend l'autre moitié de ce sang agréé par l'Eternel, et il en asperge le peuple : cette seconde aspersion est le symbole de la purification d'Israël et de sa consécration à l'Eternel. Ainsi l'accès du peuple auprès de son Dieu est ouvert et assuré par Dieu lui-même : le don, offert par la nation et accueilli par Jaheveh, « couvre [1] » la communauté religieuse d'Israël et la protège contre l'atteinte redoutable de la majesté de l'Eternel, que les mortels ne peuvent approcher s'il ne daigne les recevoir en grâce et les bénir.

Cependant la parole de Jésus, faisant allusion au sacrifice de l'alliance au moment où la coupe de la cène circulait parmi ses disciples, s'inspire d'un autre souvenir encore, souvenir qui a sans doute déterminé plus directement la pensée du Christ que le rituel lévitique rapporté par le Pentateuque. La conscience de Jésus, formée à l'école des prophètes, se reporte manifestement à l'une des plus admirables conceptions prophétiques dont le Seigneur proclame l'accomplissement réalisé dans son œuvre messianique. « Voyez, dit l'Eternel, il vient un temps où je ferai avec la maison d'Israël et la maison de Juda un pacte nouveau, non plus semblable à celui que je fis avec leurs pères, quand je les pris par la main pour les faire sortir de la terre d'Egypte, pacte qu'ils rompirent, bien que je fusse leur maître, dit l'Eternel. Car voici quel sera le pacte que je ferai avec la maison d'Israël, après ce temps-là, dit l'Eternel : je mettrai ma

[1] Telle est l'acception primitive du terme hébreu *Kipper* et de ses dérivés. Sur la notion qu'implique ce verbe et sur l'idée de l'expiation en général, on consultera avec fruit l'étude de Riehm (dirigée en partie contre M. Ritschl) : *Der Begriff der Sühne im Alten Testament* (Stud. und Krit. 1877, I, 7-92) et les observations de M. H. Schultz (*Jenaer Literaturzeitung*, 1876, p. 637-639) et de M. Baudissin (*Theol. Litztg.* 1878, p. 1-4). — On trouvera de riches indications bibliographiques dans l'ouvrage déjà cité de M. Dillmann, p. 387, et dans l'article d'Oehler, remanié par M. Orelli (Herzog-Plitt, *Realencyclopedie* XI, 61). — L'article de M. Scherdlin sur les *sacrifices*, dans *l'Encyclopédie des sciences religieuses* (XI, 383-386) est très incomplet et renferme plus d'une erreur.

loi dans leur sein et je l'écrirai dans leur cœur, de manière que je serai leur Dieu et qu'eux seront mon peuple. Et ils n'auront plus à s'instruire l'un l'autre, le frère son frère, en disant : Apprenez à connaître l'Eternel ! car tous ils me connaîtront, grands et petits, dit l'Eternel, quand j'aurai pardonné leurs fautes et que je ne me souviendrai plus de leurs péchés [1]. »

De toutes les perspectives messianiques, ouvertes par le prophétisme à la nation d'Israël celle-ci est l'une des plus élevées et des plus pures. Le pacte [2] que l'Eternel promet à son peuple repose sur le pardon des péchés, sur la réconciliation d'Israël avec son Dieu, sur la bonté souveraine du Seigneur, qui est compatissant et miséricordieux, lent à la colère et abondant en grâce (Ps. CIII, 8; Mich. VII, 18-19). Initié à la connaissance d'un rapport nouveau avec Dieu, le peuple fera l'expérience d'une vie nouvelle, fruit de l'esprit divin. Cet esprit, maintes fois annoncé par les prophètes comme l'un des dons de l'âge messianique [3], transformera la loi, imposée par un commandement extérieur, en une inspiration librement acceptée par la conscience et joyeusement réalisée dans la conduite de la nation régénérée. Enfin la conversion de la volonté sera en même temps une illumination de l'intelligence, puisque grands et petits connaîtront l'Eternel par une intuition immédiate et exempte de toute erreur [4]. Tels sont les biens spirituels que la nouvelle alliance apportera au peuple reçu en grâce et désormais fidèle à la volonté de son créateur et de son Père [5].

Mais cette alliance, qui n'est appelée une alliance nouvelle que parce que l'Eternel l'a renouvelée après les transgressions de la nation, doit être ratifiée, comme l'alliance du Sinaï, par un sacrifice offert à l'Eternel et accepté par lui. Le sang que Jésus versera pour la rémission des péchés, le sang qu'il répandra pour plusieurs, est « le sang de la nouvelle alliance : »

[1] Jér. XXXI, 31-34 (trad. de M. Reuss, *Les prophètes*, I, 5, 520-521).

[2] Ezéch. XXXIV, 25; XXXVII, 26. — Esaïe LV, 3 ; XLIX, 8.

[3] Ezéch. XXXVI, 25-27 ; Deut. V, 26 ; XXX, 6.

[4] Esaïe, LIV, 13.

[5] Oehler, *Theologie des Alten Testamentes*, § 202, § 223. — M. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, p. 683-684, 700.

en immolant sa vie pour les membres du royaume de Dieu, en se donnant lui-même pour eux, il établira et sanctionnera cette alliance promise par Jaheveh annoncée par les prophètes et que le Messie doit réaliser au milieu de son peuple [1].

Ainsi le sacrifice de l'alliance, comme la fête de Pâque, apporte une contribution aussi directe que précieuse à l'intelligence de la cène primitive [2]. La pensée de Jésus tira parti des données que lui fournit la tradition religieuse de son peuple, mais cette piété respectueuse et filiale était en même temps une étonnante indépendance : le Maître ne dépassa et ne transforma la loi et les prophètes qu'après les avoir élevés à leur plus haute puissance et réalisés dans leur signification intime et profonde (Mat. V, 17). L'analyse théologique de la formule relative à la coupe de la cène nous a transportés au cœur même des croyances religieuses d'Israël et nous a permis de jeter un regard dans le sanctuaire de la conscience de Jésus. La signification du dernier repas du Maître avec ses disciples s'est enrichie d'un élément que ne renfermait pas clairement l'idée de la Pâque juive. Si la cène primitive, comme le repas pascal, consacre le souvenir reconnaissant et joyeux d'une œuvre de divine rédemption ; si, comme la Pâque, elle réunit dans une intime confraternité de foi et de vie les membres fidèles de la nation élue, elle annonce, comme le sacrifice de l'alliance, qu'un pacte sublime a été scellé entre l'Eternel et son peuple, et elle tourne les pensées et les cœurs vers la victime dont le sang a ratifié cette alliance. Aussi l'affirmation de Jésus touchant « son sang, le sang de l'alliance, » soulève-t-elle des questions qui se sont posées à la foi de l'Eglise avant de stimuler la curiosité des théologiens.

Nos recherches, dont le champ s'est étendu à mesure que nous les poussions plus avant, doivent être élargies encore, puisqu'elles nous placent en présence des déclarations de Jésus touchant la nécessité de ses souffrances et de sa mort [3]. Ainsi

[1] Cf. Héb. IX, 15 suiv.

[2] M. Hermann, *Der Grundgedanke des heiligen Abendmahls* (Theol. Studien aus Württemberg, 1883, p. 72-78).

[3] Voy., dans la *Revue de théologie de Strasbourg*, les articles de M. Colani

par un enchaînement naturel et par la logique intérieure qui détermine la trame de la vie et de l'enseignement de Jésus, la cène se rattache à l'œuvre même du Christ et ne peut être comprise que dans sa relation positive et organique avec cette œuvre.

VI

S'il est un fait certain qui se dégage des documents autorisés de la vie et de l'enseignement de Jésus, c'est que le Maître ne parla de ses souffrances et de sa mort que relativement tard, à partir d'un moment qu'il nous est possible de déterminer, je veux dire après la confession messianique de l'apôtre Pierre. La source la plus ancienne attache à ce moment une importance si décisive, qu'elle envisage toute l'histoire postérieure de Jésus de ce point de vue et sous cet angle ; chacune des étapes de la route qui aboutit à la catastrophe suprême s'ouvre par une nouvelle prédiction de la passion et de la mort du Christ : après la confession de Pierre [1], après la transfiguration [2], au moment de quitter la Galilée [3], pendant le dernier voyage [4], les indications du Maître se suivent et s'accentuent, révélant une conscience pleine et entière du sort qui l'attend à Jérusalem. Les paroles prononcées dans la ville qui « tue les prophètes et ceux qui sont envoyés vers elle [5] » achèvent de nous montrer qu'il n'y a eu pour Jésus, dans l'issue sanglante de sa carrière terrestre, ni surprise ni imprévu. La concordance des témoignages les plus dignes de foi est si complète, que les données divergentes ou contraires ne sauraient ébranler la certi-

(1852, p. 365-379) et de M. Schwalb (1862, IX, 342-359 ; X, 196-120), les thèses de M. Combet, 1867, de M. Méjan, 1868, de M. M. Vernes, 1868 ; M. Holsten *Zum Evangelium des Petrus und des Paulus*, 1868, p. 150 sq. ; M. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, tome II², cap. I ; M. Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*, Strasbourg, 1888, p. 119 suiv., p. 182 suiv.

[1] Marc VIII, 31 (Mat. XVI, 21 ; Luc IX, 12).

[2] Marc IX, 12 (Mat. XVII, 12).

[3] Marc IX, 30 (Mat. XVII, 22 ; Luc IX, 43).

[4] Marc X, 32-45 (Mat. XX, 17-28 ; Luc XVIII, 31-33).

[5] Mat. XXIII, 37 ; Luc XIII, 34.

tude historique de ce fait de plus en plus admis par la critique moderne [1] : les prédictions de Jésus touchant ses souffrances et sa mort sont toutes postérieures à la crise galiléenne, et la première de ces prédictions a eu lieu immédiatement après que Jésus eut recueilli des lèvres de son disciple la confession d'une foi que le Christ considéra comme une révélation du Père céleste [2] (Mat. XVI, 17).

L'analyse psychologique explique et confirme les résultats de la critique historique. Les disciples, gagnés par la grandeur spirituelle de Jésus, enchaînés à sa personne par ses paroles et par ses actes, avaient reconnu et salué en lui le Messie annoncé par les prophètes et attendu par Israël. Au moment où l'apôtre Pierre s'était fait l'interprète de leurs sentiments et de leurs convictions, la cause du Maître semblait irrémédiablement compromise. La confession messianique était un acte de foi, elle ne pouvait s'appuyer sur les succès extérieurs de la mission de Jésus, elle exposait les disciples à l'hostilité de la hiérarchie, elle semblait démentie à la fois par le cours des événements et par les croyances populaires. Si, en dépit des obstacles qui se dressaient sur la route de leur Maître, ils avaient eu le courage de rendre témoignage au Messie méconnu et abandonné, c'est

[1] Sur l'historicité de ces témoignages, cf. KEIM, *Geschichte Jesu von Nazara*, III, 554-558. — M. BALDENSPERGER, *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*, 1888, p. 119 suiv.

[2] On ne saurait invoquer contre cet enchaînement chronologique et pragmatique les passages Mat. V, 11-12; cf. Luc VI, 26 (déclarations d'une portée toute générale); Mat. XII, 40 (qui renferme une interprétation erronée ajoutée par l'évangéliste à la parole de Jésus, cf. Luc XI, 30); Mat. X, 38 (qui appartient à une époque postérieure); Mat. IX, 15 (qui date probablement d'une époque postérieure, et qui d'ailleurs, à cause de sa forme parabolique, ne se prête guère à une explication dogmatique). Enfin les paroles que le Christ johannique prononce au début de son ministère (I, 29; III, 14, à comparer avec VIII, 28 et XII, 32-33) sont l'expression de la foi religieuse de l'auteur qui contemple les événements historiques de la vie de Jésus à la lumière du dénouement, c'est-à-dire de la mort et de la glorification du Fils de Dieu. — La plupart des paroles concernant les souffrances et la mort de Jésus sont suivies de prédictions d'un avenir glorieux inauguré par le retour personnel du Messie; la discussion de ces passages eschatologiques ne rentre pas dans notre sujet.

que l'ascendant personnel qu'il exerçait sur eux s'était montré plus fort que l'empire de leur orthodoxie traditionnelle et de leurs préjugés héréditaires. Un travail spirituel s'était opéré dans leur âme ; sous l'action de l'éducation divine, à laquelle le Maître les avait soumis, leur idéal messianique s'était, sinon transformé, du moins modifié dans une mesure suffisante pour qu'il pût correspondre aux traits essentiels de l'image de Jésus de Nazareth, en attendant qu'elle fût pleinement justifiée par le triomphe éclatant de leur Seigneur.

Cependant, si grande que fût cette conquête de leur foi, elle n'était rien encore au prix du sacrifice que Jésus allait leur demander maintenant. Il leur avait révélé un Messie spirituel et moral, il s'agissait de leur faire accepter encore un Messie souffrant et mourant. L'étape si décisive du chemin de Césarée ne devait pas être le terme de leur course, elle n'était que le point de départ d'un trajet infiniment plus laborieux, puisqu'il aboutissait à la croix du Calvaire. Mais Jésus n'hésite pas : la foi, dont il vient de cueillir le premier fruit lentement mûri sous l'ardent rayon de son amour, la foi messianique de Pierre, il la met à une nouvelle épreuve. « Si quelqu'un veut marcher sur mes traces, qu'il renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix et me suive ! Car quiconque voudra sauver sa vie la perdra, mais quiconque aura perdu sa vie à cause de moi, la retrouvera. Car à quoi cela sert-il à l'homme de gagner le monde entier à son propre détriment et pour sa ruine ? » (Mat. XVI, 24-26 ; Marc VIII, 34-36 ; Luc IX, 23-25.) C'était peu de leur ouvrir une perspective de souffrances et de persécutions, et de leur dire le sort qui attendait ses disciples. Mais les convier à faire à lui-même l'application de ces redoutables paroles, mais les initier à l'intelligence de son propre martyre, mais leur déclarer qu'il devait monter à Jérusalem pour y souffrir, et pour être rejeté par les anciens et les prêtres et les scribes, et pour être mis à mort, non, c'était là un message qu'ils ne pouvaient comprendre, c'était le renversement total de leurs espérances les plus chères et les plus sacrées, c'était la ruine de leur foi même et de leur religion [1] !

[1] L'effet produit par ces déclarations de Jésus sur les disciples est décrit

En effet, la conception d'un Messie souffrant et mourant est absolument étrangère au judaïsme antérieur à Jésus ou contemporain de son époque. Il ne s'en trouve pas la moindre trace dans les apocalypses juives si importantes par la place qu'elles font aux croyances messianiques. Même silence caractéristique chez Philon et Josèphe. Le Targoum de Jonathan, l'un des documents en quelque sorte officiels de l'ancienne synagogue, efface du LIIIe chapitre d'Esaïe, dont il admet la portée messianique, l'idée d'un Messie méprisé, souffrant et mourant[1]. Les rares indications éparses chez les rabbins sont incontestablement postérieures à la ruine de Jérusalem ; ce n'est que depuis ce moment que les grandes catastrophes nationales, les souffrances patriotiques et religieuses du peuple, suggèrent à quelques esprits la croyance d'un Messie, solidaire des destinées d'Israël et souffrant avec lui. Mais cette idée elle-même ne dérive qu'indirectement des expériences historiques de la nation juive, elle a été élaborée au sein des écoles par les scribes et les rabbins, enfin elle est profondément différente de la conception de Jésus. S'il pouvait à cet égard subsister le moindre doute, nos documents évangéliques, de même que le témoignage de l'apôtre Paul (1 Cor. I, 23) suffiraient pour prouver avec la dernière évidence que le judaïsme était absolument réfractaire à la foi en un Messie humilié, condamné et livré à la mort[2]. « Et Jésus commença à leur faire savoir que le Fils de l'homme devait beaucoup souffrir et être rejeté par les anciens et les chefs des prêtres et les scribes, et être mis à mort,

diversement par nos sources : Marc et Luc s'accordent à relever l'inintelligence des douze (Marc IX, 32; Luc IX, 45; XVIII, 34); Mat. XVII, 23 parle de leur tristesse ; Marc X, 32 les montre remplis de trouble et de crainte au moment où ils montent à Jérusalem. — Le récit de la résistance de Pierre et de la réponse sévère de Jésus, rapporté par Mat. XVI, 22-23 et Marc VIII, 32-33, nous a été transmis par le document le plus ancien de notre tradition évangélique, et il porte en lui-même un ineffaçable cachet d'historicité.

[1] M. Bruston, *Encyclopédie des sciences religieuses*, XIII, 339.

[2] Lire la démonstration décisive de M. Baldensperger dans l'ouvrage que nous venons de citer (chap. VI : *der Leidens- und Todesgedanke Jesu*) et que M. Ménégoz a d'abord fait connaître au public français (*Annales de bibliographie théologique*, 15 juin 1888, p. 81-88).

et être ressuscité après trois jours. Et Pierre le prit à part en disant : « A Dieu ne plaise, Seigneur, cela ne t'arrivera point. » Mais lui se tourna et dit à Pierre : « Arrière de moi, séducteur ! Tu me tends un piège, parce que tu ne penses pas selon les vues de Dieu, mais comme les hommes [1] ! » Cette parole, si émouvante dans sa sévérité, ne trahit-elle pas l'ébranlement intérieur de l'âme de Jésus, qui repousse avec héroïsme les suggestions du sens naturel et du messianisme vulgaire, et s'empare de la réalisation de son œuvre avec une sainte ardeur, une invincible fidélité et une filiale obéissance aux « vues de Dieu ? »

Ces « vues de Dieu », il est permis d'affirmer que Jésus ne les a lui-même discernées que progressivement et que l'initiation n'a pas eu lieu sans effort et sans lutte. Comment s'est-il élevé à l'intuition de cette pensée divine à laquelle il se soumit avec la simplicité et le courage d'une foi sans limites et sans retour ? Quelque fragmentaires et incomplètes que soient nos sources, il est possible de recueillir plusieurs données propres à éclaircir ce grave et délicat problème.

Le cours des événements et le développement de l'enseignement et du ministère de Jésus vinrent sans doute lui apporter les premiers avertissements. Les débuts de la prédication et de l'activité galiléenne ont un caractère de joyeuse sérénité, d'espérance et de confiante ardeur qui forme un saisissant contraste avec l'horizon menaçant et sombre qui pèse sur les dernières journées de la période de Galilée. L'évanouissement graduel des sympathies populaires, l'opposition croissante que lui suscitait la hiérarchie, les conflits engagés avec les docteurs de la loi, la surveillance jalouse, tracassière, haineuse, exercée par les émissaires de Jérusalem, les déceptions et les mécomptes que sa parole et son attitude n'épargnaient pas même au cercle de ses propres disciples, que d'expériences qui devaient changer en certitude les pressentiments encore vagues et confus au lendemain des premiers échecs ! Il importe de se défaire de l'idée que l'issue fatale était dès l'origine certaine et irrévocable aux yeux de Jésus. Loin de là : le Messie

[1] Marc VIII, 31-33 ; Mat. XVI, 21-23. (Trad. de M. Reuss.)

entreprit sérieusement et sincèrement la conversion de son peuple; ses appels tendres et pressants étaient soutenus par l'espérance d'un saint et bienheureux succès. Singulière manière de concevoir et de glorifier la dignité de Jésus, que de lui attribuer la vision nette, précise, infaillible de tous les détails de sa carrière, en sorte que la prédication galiléenne n'aurait été que le préliminaire accidentel et au fond superflu de la passion et de la croix! Jésus marcha par la foi, sans la vue, contre la vue : le comprendre autrement, c'est se condamner à ne le comprendre jamais. Sa vie tout entière a été une éducation du Fils par le Père céleste qui parlait à sa conscience dans les faits de l'histoire, comme dans les scènes de la nature ou les paroles des prophètes. La rupture irrémédiable avec les Pharisiens, marquée par l'échange des plus terribles accusations [1], le lâche assassinat de Jean-Baptiste égorgé dans son cachot [2], l'abandon du peuple qui le méconnut et le repoussa, — n'était-ce pas là des pronostics suffisamment clairs de « l'issue qu'il allait accomplir à Jérusalem ? » (Luc IX, 31)

Cependant le regard de Jésus pénétra plus avant, ou plutôt il s'éleva plus haut. La prévision de sa mort fut autre chose pour lui qu'un calcul de probabilités, puisque cette mort n'était pas, à ses yeux, une donnée fortuite et contingente, un accident venant brusquement mettre un terme à son ministère, ni même uniquement l'inéluctable dénouement des luttes engagées avec les autorités religieuses de son peuple. Dans cette nécessité historique qui se dégageait des faits, il vit l'accomplissement des prophéties. Il s'appuya sur le sort des prophètes et sur l'accueil que leur avaient réservé les ancêtres de cette génération mauvaise et endurcie [3]. Mais il en appela surtout aux Ecritures, qui rendaient témoignage au Messie et qui annonçaient ses souffrances et sa mort. « Comment est-il écrit au sujet du Fils de l'homme qu'il doit souffrir beaucoup et être mé-

[1] Mat. XII, 22-32; Marc III, 22-30. Comp. Luc XI, 14-26; XII, 10.

[2] Voir les renseignements importants de Mat. XIV, 13 (Marc VI, 30-32; Luc IX, 10;) parlant de l'effet que produisit sur Jésus le meurtre de Jean-Baptiste. (Comp. Mat. XVII, 12; Marc IX, 13.)

[3] Mat. XXI, 34-39; XXIII, 37; Marc IX, 13; Luc XIII, 33.

prisé[1] ? » « Voici, nous montons à Jérusalem et tout ce qui a été écrit par les prophètes au sujet du Fils de l'homme sera accompli[2]. » On s'est demandé sur quelles déclarations scripturaires Jésus se fonda de préférence, et l'on a allégué quelques-unes de ses paroles qui sont des réminiscences directes des Psaumes ou des Prophètes[3]. Mais il est douteux que ces rares citations puissent donner la mesure de ce que l'Ancien Testament fut pour le Fils de l'homme, des lumières qu'il y puisa, de l'appui et des directions qu'y trouva sa foi au milieu des douloureuses obscurités de sa carrière messianique[4].

Le sentiment de la nécessité prophétique ou scripturaire de la mort de Jésus n'épuise pas toutefois le fond intime de sa conscience. Car enfin la prophétie elle-même, qu'était-elle, sinon un fruit de l'inspiration d'en haut, la révélation des desseins de Dieu à l'égard de son peuple? Si donc la mort

[1] Marc IX, 12.

[2] Luc XVIII, 31. — Comp. Mat. XXVI, 24 (Marc XIV, 21). — Luc XXII, 37. — Mat. XXVI, 54-56. — Marc XIV, 49. — Luc XXIV, 25-27; XXIV, 44, 45. — L'historicité de quelques-unes de ces paroles est sujette à caution; l'une ou l'autre d'entre elles est déjà l'écho de la foi du siècle apostolique; mais notre thèse n'en subsiste pas moins dans son ensemble et dans ses traits essentiels.

[3] Esaïe LII-LIII, cf. Luc XXII, 37. — Ps. XXII, 2; comp. Mat. XV, 34. — Zach. XIII, 7; comp. Marc XIV, 27. — Comp. Jean XIII, 13 et Ps. XLI, 10.

[4] Je pense, par exemple, comme M. Ménégoz (*Annales*, p. 87), qu'Esaïe LII-LIII a joué un rôle important dans la conscience de Jésus, quoiqu'il faille avouer que les emprunts directs se réduisent à Luc XXII, 37, parole qui appartient peut-être au siècle apostololique et ne remonte pas à Jésus lui-même. (Cf. Marc XV, 28, interpolation postérieure. M. Weizsæcker, *Untersuchungen*, 486; M. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung* II², 65 sq.) Le récit de la transfiguration s'éclaire de son jour véritable dès qu'on le place dans ce contexte; c'est moins le détail Luc IX, 31, que le pragmatisme historique de l'événement (vision, mythe ou symbole, peu importe), qui indique clairement qu'il s'agit ici d'une initiation personnelle de Jésus à l'intelligence de ses souffrances, ou de la sanction divine d'une expérience intime faite précédemment. Cette explication est plus plausible que celle qu'a développée récemment M. Pfleiderer, *Das Urchristenthum*, p. 387-390 (symbole imaginé par Marc pour exprimer et mettre en scène 2 Cor. III-IV, 6).

du Messie a été amenée par les événements, si elle a été prédite par les prophètes, c'est qu'elle a été voulue de Dieu ; et si elle a été voulue de Dieu, elle rentrait comme un élément positif et intégrant dans l'œuvre du Christ et dans le plan divin réalisé par cette œuvre [1]. Telle a été, en effet, la puissance de la foi de Jésus : l'obstacle pour lui se tourna en moyen, et il fit du moment de sa défaite l'instrument de son triomphe. Sa mort ne fut que la consommation de son ministère : il se donna, parce qu'obéissant à la volonté du Père et confiant dans l'amour du Père, il sentit que dans la mort il se donnait le plus et le mieux. Ainsi le fait brutal se transforma en acte moral ; Jésus ne fut jamais plus actif que pendant sa passion, ni plus soumis que lorsqu'il travaillait directement à son œuvre. La distinction établie par l'ancienne théologie entre l'*obedientia activa* et l'*obedientia passiva* s'évanouit en présence des réalités vivantes de l'histoire. « L'héroïsme de Jésus, dit M. Sabatier, a été de faire de sa mort le plus grand acte de sa mission. Il ne se laissa point ravir la vie : il voulut la donner à son peuple pour essayer encore par là de le sauver [2]. »

C'est à la lumière de ces considérations, suggérées par l'étude indépendante de nos sources évangéliques, que nous arriverons à saisir les paroles dans lesquelles Jésus attribua à sa mort une valeur religieuse, c'est-à-dire une relation directe avec le salut des siens. Deux déclarations d'une incontestable authenticité [3] affirment la portée sotériologique de la mort

[1] La prière de Jésus à Gethsémané ne saurait être alléguée contre cette interprétation. Sans doute Jésus abandonna jusqu'à la fin le choix des voies et moyens à la volonté souveraine de Dieu ; mais du moment que sa mort était voulue du Père, le Fils la conçut comme l'instrument divinement choisi pour la réalisation du plan du salut. (M. Weiss, ouv. cit. § 22 *c*.)

[2] *Encyclopédie des sciences religieuses*, VII, 376. — M. Weizsæcker, *Untersuchungen*, p. 475-476. — La conception johannique, d'après laquelle la mort de Jésus a été son exaltation et son triomphe, ne se distingue pas seulement dans sa profondeur religieuse ; elle exprime aussi, quoique dans le langage particulier à l'évangéliste, une vérité historique, mieux encore, une expérience indiquée et exprimée par Jésus lui-même.

[3] Cf. M. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, II², p. 41-51.

de Jésus : le passage Marc X, 45 (concordance littérale avec Mat. XX, 28), présente une analogie directe avec la formule relative à la coupe de la cène. Pour en saisir la portée, il s'agit de ne pas l'isoler de son contexte. Après avoir condamné les visées ambitieuses de la mère des fils de Zébédée, Jésus adresse aux disciples un avertissement général pour les exhorter à l'humilité et au dévouement : « Vous savez que les chefs des nations exercent leur domination sur elles, et que les grands leur font sentir leur pouvoir. Il n'en sera pas ainsi parmi vous. Mais celui parmi vous qui veut devenir grand, sera votre serviteur, et celui qui parmi vous veut devenir le premier, sera votre esclave. C'est ainsi que le Fils de l'homme n'est pas venu pour se faire servir, mais pour servir et donner sa vie comme rançon pour plusieurs (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν). » La mort du Fils de l'homme est l'achèvement et le couronnement de son œuvre, puisqu'elle réalise absolument la mission de charité et de dévouement que Jésus a exercée pendant sa vie : ce don de lui-même pour ceux qui le suivent et font partie de son royaume est le dernier mot de son ministère [1]. Si le sens général de cette parole sublime est d'une clarté parfaite, il n'en est pas de même de la signification précise du terme de « rançon » employé par Jésus [2]. Il me semble que le caractère essentiellement religieux de l'enseignement de Jésus, non moins que la forme simple et populaire que revêt cet enseignement, nous interdit toute déduction dogmatique qu'il serait facile de tirer de la déclaration du Christ. Cette déclaration est infiniment riche par les idées qu'elle indique et les points de vue qu'elle fait entrevoir; elle suppose la servitude de ceux que le Libérateur est venu racheter, l'impuissance de ces esclaves à se sauver eux-mêmes, la valeur unique du don offert comme rançon ; elle implique la notion d'une substitution, inspirée par le

[1] M. Weiss, *Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen*, Berlin, 1872 p. 356, cf. 290-291 ; Wittichen, *Das Leben Jesu in urkundlicher Darstellung*, 1876, p. 282.

[2] On consultera avec fruit les articles (entièrement refondus dans la cinquième édition) que M. Cremer a consacrés aux termes λύτρον, λυτροῦν, dans son *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität*, 1888.

dévouement, et d'une solidarité, qui rend possible une substitution pareille. Mais est-il permis d'appliquer à la parole de Jésus nos méthodes exactes d'analyse théologique, et n'est-il pas plus sage de confesser que notre passage ne répond encore à aucune des questions soulevées par la spéculation postérieure de l'Eglise et de l'école ? L'image de la rançon est à la fois aussi vraie et aussi populaire dans son émouvante simplicité que l'image du berger qui défend ses brebis au péril de sa vie (Jean X, 11-14), mais il serait téméraire de soumettre à un examen théorique et rationnel une affirmation dont la fécondité religieuse sollicite tout ensemble et déroute les procédés de la science dogmatique [1].

Quoi qu'il en soit, le développement historique de l'enseignement et du ministère de Jésus nous a transportés sur un terrain qui donne à l'acte de la cène un appui ferme et précieux. Cet acte lui-même nous apparaît maintenant comme le terme de la carrière messianique et comme le sommet de la conscience religieuse de Jésus. C'est bien là le dernier mot de son témoignage et de sa vie ! Nulle part l'importance souveraine de la place qui revient à sa personne dans sa doctrine n'éclate avec plus de force et de clarté ; ou plutôt toute séparation établie entre sa doctrine et sa personne altère la signification de l'une et porte atteinte au caractère de l'autre. Il y a harmonie intime et profonde entre son message et sa conscience. « Il donne plus au monde qu'une doctrine, il se donne lui-

[1] L'explication proposée par M. Ritschl, ouv. cit. p. 68-88, qui interprète la parole de Jésus à l'aide des prémisses renfermées dans l'Ancien Testament (surtout Ps. XLIX, 8-10; Job XXXIII, 23-24; Cf. Marc VIII, 36-37, τί γὰρ ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ), est un chef-d'œuvre d'érudition et de sagacité exégétique (cf. M. Weiss, *Bibl. Theol. des N. T. § 22 c.*), et cependant j'avoue que la discussion magistrale du savant commentateur ne me satisfait pas entièrement : j'y trouve à la fois trop et trop peu, trop, puisque l'interprète a procédé avec une rigueur et une précision que ne comporte pas peut-être la parole essentiellement populaire et figurée de Jésus ; trop peu, puisqu'il reste dans cette parole des perspectives et un arrière-fond religieux que le meilleur exégète n'arrivera vraisemblablement jamais à atteindre et à épuiser tout à fait. (Cf. M. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, tom. I, 2e édit. 1888, p. 59-60.)

même[1]. » C'est à ce centre vivant que viennent aboutir toutes les lignes de la prédication galiléenne et de la mission, si courte mais si riche, accomplie par le Messie à Jérusalem. Sans doute, dès le début, l'évangile du royaume reposait en définitive sur la personne du Roi ; mais la marche progressive de l'enseignement de Jésus, sous la pression des événements ou, ce qui revient au même, sous l'inspiration du Père, dégagea de plus en plus et finit par mettre en pleine lumière ce qu'impliquait déjà sa prédication primitive. S'il était permis d'appliquer la terminologie de l'école à celui qui parlait avec une autorité inconnue aux docteurs de son temps, nous dirions volontiers que la cène forme la conclusion logique de toutes les prémisses renfermées dans son enseignement. Ou plutôt elle récapitule cet enseignement et en résume les trésors ; elle en couronne tous les développements et nous permet d'en mesurer le riche et complet épanouissement : d'abord Jésus s'est laissé deviner, ensuite il s'est montré, enfin il s'est donné. La révélation de sa personne se consomma dans le sacrifice de sa vie. La sainte cène n'est autre chose que « l'image sensible du don de son être tout entier[2]. »

VII

Il serait aisé de montrer que l'acte de la cène ainsi compris suppose et implique en Jésus une conscience infiniment supérieure aux croyances messianiques du judaïsme contemporain, je veux dire le sentiment religieux de sa filialité divine, sentiment qui a été l'âme de sa vie et l'inspiration permanente de sa parole ; mais cette démonstration nous entraînerait hors du cadre plus restreint que nous trace notre sujet. Qu'il nous suffise donc de chercher, dans les aperçus historiques que nous venons d'esquisser, les éléments d'une réponse à un problème dont la solution n'est pas difficile si l'on en définit nettement les termes et si l'on en saisit la véritable portée. La célébration de la cène a-t-elle été l'institution d'un rite, ou bien l'acte

[1] M. Sabatier, *Encyclopédie des sciences religieuses*, VII, 395. — M. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, tome I, 2e édit. 1888, p. 63-64.

[2] M. Sabatier, ouv. cit., p. 377.

eucharistique n'a-t-il été qu'un moment fortuit et accidentel du dernier repas de Jésus avec les siens ? La répétition de cet acte remonte-t-elle à un ordre positif et formel du Seigneur, ou doit-elle être considérée comme une création de l'Eglise primitive, sans autre lien avec la pensée de Jésus que le lien d'un pieux souvenir et d'un inaltérable attachement ?

Le lecteur qui a bien voulu suivre attentivement le cours de nos recherches se convaincra aisément qu'il ne saurait y avoir la moindre contradiction entre l'ensemble de l'enseignement de Jésus et la pensée qui trouva dans la cène sa populaire et saisissante expression. Des critiques éminents ont soutenu que la cène marque une déviation dans la conception religieuse de Jésus, et que l'affirmation de la nécessité de sa mort ou de la portée rédemptrice de son sacrifice est foncièrement étrangère à son enseignement. « Jésus, nous dit-on, Jésus n'a-t-il pas annoncé le pardon des péchés dès le commencement de son ministère, sans qu'il ait jamais fait la moindre allusion à sa mort sanglante ? Dès lors, s'il s'est vraiment arrêté à une explication ou à une indication pareille, ne faut-il pas en conclure que l'acte et les paroles qui ont formé le point de départ du sacrement de l'eucharistie se trouvent complètement isolés au milieu du témoignage et de l'œuvre du Christ, qu'ils sont le fruit d'une inspiration momentanée et passagère, que, suggérée par la prévision de la catastrophe finale et par les analogies de la religion d'Israël, ils sont sans conséquence positive et sans valeur caractéristique, qu'ils ne traduisent aucune idée maîtresse, aucun sentiment général et permanent de Jésus, et que, loin d'être l'expression suprême et définitive de sa conscience, ils révèlent un écart de la ligne primitive et ne sont qu'un fait exceptionnel et infirmé par l'attitude antérieure et subséquente du Christ ? »

Les critiques[1] qui argumentent ainsi seraient peut-être sur-

[1] BAUR, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, hgb. von F. F. Baur, Leipzig, 1864, p. 99 sq. — M. HOLSTEN, *Zum Evangelium des Paulus und des Petrus*, 1868, p. 176 sq. — Cf. M. PFLEIDERER, *Das Urchristenthum*, p. 384 sq., 408. — L'authenticité de ces paroles a été très habilement défendue par M. RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und*

pris si on les accusait d'être les alliés de l'ancienne orthodoxie. Il n'en est pas moins vrai qu'ils se rencontrent avec les théologiens ultra-conservateurs en ce sens que les uns et les autres méconnaissent les modifications apparentes ou réelles apportées à la pensée de Jésus par la marche des événements de sa vie et par les expériences de sa mission et de son ministère. C'est là, en effet, qu'est la clef de la prétendue contradiction entre ce qu'on a appelé l'humilité des débuts du prophète galiléen et l'orgueil final du Messie de Jérusalem. Ce qui a changé, c'est l'orientation de sa pensée, ce sont les applications de son principe ou plutôt de sa foi religieuse et de sa conscience messianique ; mais la substance et le contenu de cette foi sont restés identiques, et c'est cette foi même qui, s'inspirant des circonstances et les mettant à son service, a déterminé les changements d'aspects que présentent l'enseignement et la carrière de Jésus ; c'est elle qui a ouvert des issues et suivi des routes qui ne semblaient pas d'abord enfermées dans l'horizon de son activité ; c'est elle enfin qui, dégageant progressivement des événements extérieurs et des expériences intimes la nécessité divine de sa mort, a fait de cette mort son œuvre, sa conquête et son triomphe.

Aussi importe-t-il peu de savoir si la transformation de la Pâque juive par le Messie au seuil de sa passion fut le résultat d'une préméditation plus ou moins longue [1], ou si elle s'opéra sous l'empire des préoccupations immédiates et présentes qui remplissaient l'âme de Jésus. Ses décisions les plus mûres et les plus énergiques portent toujours le cachet d'une inspiration spontanée et même soudaine, en sorte que l'idéal perçu et la réalité accomplie se confondent dans chaque moment de sa vie et de son œuvre. La seule chose qu'il importe ici de maintenir, c'est que l'acte et les paroles de la cène ont jailli des profondeurs les plus intimes de la conscience religieuse de Jésus, c'est qu'elles constituent le testament spirituel de son activité tout entière, c'est qu'elles concentrent, comme en un

Versöhnung. II [2] (1882), p. 41 sq. — Cf. M. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des neuen Testaments*, § 22, c.

[1] Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, III, 267-281.

lumineux et brûlant foyer, tous les rayons d'amour et de dévouement par lesquels il a éclairé et enflammé le cœur de ceux qui s'étaient donnés à lui [1].

Il est une autre question qui nous semble à la fois plus importante et plus facile à résoudre que le problème de la préméditation de la cène. Que l'acte de Jésus ait été le fruit lentement mûri de la pensée du Christ ou qu'il soit né de l'inspiration de ses derniers moments, cela peut paraître indifférent. Ce qui l'est moins, c'est de savoir si Jésus a voulu instituer un rite, dont il entendait léguer l'observation et la pratique régulière à ses disciples ?

Les deux premiers synoptiques ne parlent pas d'une recommandation de Jésus à ce sujet. Luc rapporte un ordre formel à propos du pain de la cène (XXII, 19). L'apôtre Paul mentionne à deux reprises une parole du Seigneur enjoignant la répétition de l'acte eucharistique : le double commandement du Seigneur « faites cela en mémoire de moi, » établit clairement l'institution d'un rite permanent. (1 Cor. XI, 24-25.)

Il ne me paraît pas douteux que telle était bien l'intention de Jésus. Le fait décisif, qui tranche la question dans le sens affirmatif, est moins la formule de Paul et de Luc que l'attitude générale de Jésus, qui voulut évidemment maintenir la Pâque, mais en en renouvelant le sens. L'institution du rite chrétien était supposé et contenu dans la célébration du repas pascal. La répétition expresse d'un ordre précis n'était pas nécessaire, car cet ordre ressortait de l'acte même de la célébration du rite [2].

C'est dire que l'ordre de Jésus ne portait peut-être que sur la périodicité régulière de la cène chrétienne dans le cadre du repas pascal. Si l'église primitive a célébré la cène plus souvent, si dans les premiers temps, à Jérusalem, les agapes qui se terminaient par la célébration de l'eucharistie paraissent avoir eu lieu tous les jours [3], cette répétition fréquente est sans

[1] Ewald, *Geschichte Christus' und seiner Zeit*, 3e édit. 1867, p. 544-545. — M. Weizsæcker, *Untersuchungen*, p. 558-559. — M. Hase, *Geschichte Jesu* p. 552-553, Leipzig, 1876. — M. Weiss, *Leben Jesu* [1], II, p. 517.

[2] M. Godet, *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, II² (1872), 365-366.

[3] Cf. l'article de M. Sabatier sur les *Agapes* (*Encyclopédie des sciences*

doute issue de la profonde et inoubliable impression que produisit sur les disciples le dernier repas de Jésus. Mais il est impossible de décider si l'usage journalier de la cène fut directement prescrit par le Seigneur. Sur ce point la conscience de l'Eglise a peut-être tiré des conclusions et dégagé des applications qui lui semblaient comprises dans l'acte ou les paroles de son fondateur, et qui étaient, en conséquence, aux yeux des hommes de l'âge apostolique, le corollaire légitime ou l'interprétation authentique de la pensée du Maître [1].

VIII

Je crois avoir épuisé la série des questions que nous posent nos documents, examinés et analysés conformément aux règles de la critique historique. Il ne reste plus, dans nos narrations évangéliques, qu'un seul détail qui mérite de fixer encore notre attention, puisqu'il a donné lieu à des interprétations dogmatiques d'une grande portée : Judas était-il présent au moment de l'institution de la cène ?

Les débats engagés sur ce point ont été pendant longtemps inspirés par des préoccupations étrangères à l'histoire. La question fameuse de « la communion des indignes » a été mêlée à une controverse qui, après avoir agité les écoles du seizième siècle, fut reprise de nos jours en Allemagne et donna naissance à une nuée de dissertations qui obscurcirent la problème en passionnant la discussion [2].

Au lieu de nous livrer à des conjectures sans preuves ou de

religieuses, I, 105 sq.). — La Διδαχὴ renferme des indications qui prouvent qu'à l'époque où ce document si précieux fut composé, la cène faisait encore partie des agapes et était célébrée plus fréquemment que le dimanche. (IX, 2, cf. X, 1.) Voir la note de M. Harnack, p. 28 de son édition critique.

[1] M. Weiss, *Bibl. Theol. des N. T*, § 31, *b.*; *Leben Jesu*. II, 630 sq. — Cf. Schenkel, *Charakterbild Jesu*, p. 278.

[2] Consulter surtout la Revue luthérienne de Rudelbach et Guericke (*Zeitschrift für die gesammte lutherische Kirche und Theologie*, années 1840-1850;) M. H. Schultz a parfaitement caractérisé les travaux publiés par cette revue, *Zur Lehre vom heiligen Abendmahl* 1886, p. 30-34.

nous laisser entraîner par des préjugés purement dogmatiques, consultons nos textes.

Le témoignage du quatrième évangile doit être écarté de prime abord. L'usage que l'on a fait de ce document a compliqué gratuitement les recherches [1]. Jean garde le silence sur l'institution de la cène et tous les essais qu'on a tentés pour indiquer le moment où il faut la placer méconnaissent un des caractères distinctifs de cet évangile [2]. Jamais dans la trame de ses récits ou de ses discours, il ne trahit une solution de continuité et ne laisse un vide ou une lacune qu'il serait facile ou possible de combler à l'aide d'éléments empruntés à d'autres sources [3]. Sans doute l'évangile selon saint Jean parle de la désignation du traître, mais l'omission du récit de la cène ne nous permet pas de combiner les renseignements sur Judas avec les données des synoptiques sur le dernier repas de Jésus [4].

Nous en sommes réduits aux indications fournies par les trois premiers évangiles.

D'après Matthieu XXVI, 20 et Marc XIV, 17, Jésus se mit à table avec les douze. « Et quand l'heure fut venue, dit aussi Luc (XXII, 14), Jésus prit place à table et les apôtres avec lui. » Les synoptiques ne mentionnent pas le départ de Judas, mais voici ce qu'ils racontent.

D'après les deux premiers évangiles l'indication du traître eut lieu avant l'institution de la cène (Mat. XXVI, 21-25; Marc XIV, 18-21). Si ce renseignement est exact, il faut ad-

[1] C'est ce qui ressort, par exemple, de l'étude de M. Raymond Lacroix, qui prend sa base d'opération dans le quatrième évangile : *Judas était-il présent à l'institution de la sainte cène?* (Revue théologique de Montauban, années 1882-1883, p. 204-230).

[2] M. Godet croit avoir démontré que la sainte cène a été instituée au moment désigné par XIII, 1-2. Comp. aussi *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, t. II (2e édition 1872), p. 359, 371. Cette démonstration ne me semble pas probante.

[3] M. Beyschlag, *Zur johanneischen Frage*, p. 102-103.

[4] C'est à l'aide de combinaisons semblables que M. Weiss a essayé de prouver que Judas n'était pas présent à l'institution de la cène (*Leben Jesu*, II[1], 509-513.) M. Lacroix, dans l'étude citée plus haut, arrive au résultat contraire en partant des prémisses renfermées dans le quatrième évangile.

mettre que Judas, après une révélation pareille, s'éloigna du milieu des disciples : le traître n'aurait donc pas pris la céne avec les autres apôtres.

Cependant la version de Luc contredit la relation de Matthieu et de Marc [1]. D'après le troisième évangile, c'est immédiatement après les paroles et l'acte de la cène (XXII, 19, 20) que Jésus continue : « Mais voyez, la main de celui qui va me livrer est avec moi à cette table. Et le fils de l'homme s'en va, d'après ce qui est décrété, mais malheur à cet homme par lequel il est livré. Et ils se mirent à se demander à eux-mêmes lequel d'entre eux devait faire cela. » (V, 21-23.)

Tels sont les renseignements renfermés dans nos trois premiers évangiles. Une exégèse sévèrement impartiale et indépendante se bornera à constater ces résultats, et l'historien scrupuleux et libre de toute prévention confessionnelle reconnaîtra que les données positives de nos sources ne nous permettent pas de nous prononcer avec une entière certitude [2]. Peut-être y a-t-il lieu de rappeler que le texte de Marc nous a sans doute conservé le plus fidèlement le document reproduit par Matthieu avec des modifications plus sensibles et surtout avec des additions plus riches, mais, dans le cas présent, nous ne pouvons aller au-delà d'une simple probabilité [3]. Aussi bien les interprètes qui ont cru pouvoir affirmer péremptoirement l'une des deux solutions possibles, ont-ils été guidés soit par des considérations psychologiques [4], soit par des raisons dogmatiques qui n'ont pas d'appui suffisant dans nos textes. En tout état de cause, ni le dogme ni la discipline ecclésiastique ne sauraient tirer parti des indications contradictoires de nos récits évangé-

[1] « Sans doute, dit M. Godet (*Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, II², 370), les évangiles de Matthieu et de Marc ne favorisent pas cette manière de voir (celle de Luc), mais elles ne la contredisent pas expressément. » Comment le savant et éloquent exégète justifie-t-il cette assertion, il nous est impossible de le deviner.

[2] Cf. Rückert, ouv. cit. p. 55-58.

[3] M. Godet (*Luc*, II, 370-371), comme M. Reuss (*Hist. évang.* 632-633), sont portés à admettre la présence de Judas. — Cf. aussi Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, III, 266-267.

[4] Cf. M. Reuss, *Histoire évangélique*, 1876, p. 633.

liques, et il serait téméraire de bâtir sur un terrain aussi peu sûr les conclusions doctrinales ou pratiques qu'on s'est plu souvent à y édifier [1].

IX

J'ai essayé d'appliquer aux relations de la cène, renfermées dans le Nouveau Testament, la méthode sévèrement historique que réclame la nature du sujet. Je me suis efforcé de me soustraire à toute prévention dogmatique, et de poursuivre ces recherches sans me préoccuper des divergences confessionnelles et des luttes ecclésiatiques qui ne peuvent qu'obscurcir la clarté ou affaiblir la puissance de la pensée religieuse de Jésus. Cette pensée se dégage, lumineuse et féconde, de l'acte et des paroles de l'institution, expliqués à l'aide des prémisses que contient l'Ancien Testament et commentés par le développement historique de l'enseignement et de la mission de Jésus ; elle est la résultante sublime de son témoignage et de son œuvre ; elle est l'expression la plus haute de sa conscience de Messie et de Fils de Dieu. Par son rapport organique avec les idées maîtresses de l'ancienne alliance et par son parfait accord avec les expériences décisives de la vie de Jésus, elle apparaît à l'historien comme la solution d'un problème. Par sa simplicité et sa richesse, elle se révèle à l'âme du croyant comme la manifestation la plus touchante et la plus profonde du dévouement et de l'amour.

[1] Lire par exemple les observations de SCHENKEL, *Charakterbild Jesu*, 274, 280-281.

(*A suivre.*)