

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 27 (1939)  
**Heft:** 110

**Artikel:** L'apocalypse paulinienne  
**Autor:** Goguel, Maurice  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-380350>

### **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:** 13.01.2026

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

## L'APOCALYPSE PAULINIENNE

---

On pourrait, sans paradoxe, soutenir que toute la théologie paulinienne n'est pas autre chose qu'une apocalyptique. Cela ne résulte pas seulement du fait que, dans les deux épîtres aux Thessaloniens (I, iv, 13-18. II, ii, 1-12) et dans la première aux Corinthiens (xv, 23-28, 51-57), on trouve des tableaux de ce qui se passera à la fin des temps et que ces tableaux se situent exactement dans la ligne de l'apocalyptique juive ; cela résulte aussi — et je dirais volontiers : plus encore — de ce que toute la pensée paulinienne se présente comme l'exposé et l'explication d'un vaste drame qui s'est ouvert par la révolte de Satan et par la chute et qui se terminera par le rétablissement de la pleine souveraineté de Dieu et par l'avènement d'un monde céleste et spirituel et non plus terrestre et charnel.

L'apocalyptique paulinienne est cependant tout autre chose qu'un prolongement de l'apocalyptique juive. Nous aurons l'occasion de le constater ; pour le moment je me contente de relever un point. La préoccupation du drame final occupe certainement dans la pensée de l'apôtre une place moins importante que dans celle des apocalyp-ticiens juifs, puisque ce n'est jamais par un mouvement spontané de sa pensée que Paul évoque le drame final, mais toujours lorsque cela est rendu nécessaire par une déviation ou par des erreurs qui se sont produites à son sujet dans la pensée de ceux auxquels il s'adresse.

*Réd.* — Nous sommes heureux d'offrir aux lecteurs de la *Revue* l'exposé fait, le 31 janvier 1939, par M. le professeur Maurice Goguel, doyen de la Faculté libre de théologie protestante de Paris, aux professeurs et aux étudiants des deux Facultés de théologie de Lausanne. Sur notre demande expresse, M. Goguel a consenti à publier le texte de sa leçon, bien qu'il ne lui ait pas été possible de l'accompagner de notes et de discussions critiques.

L'un des traits caractéristiques de la pensée apocalyptique est la liaison qu'elle établit entre la réalisation du salut et une transformation cosmique. De même que le péché de l'homme a eu pour corollaire une corruption de la création, son salut aura pour conséquence une glorification du « cosmos ». Cette idée, nous la rencontrons, très nettement exprimée chez Paul, au chapitre 8 de l'épître aux Romains, là où il parle du soupir de la création qui aspire à « la glorieuse liberté des enfants de Dieu » (VIII, 18 ss).

Il y a, par ailleurs, chez Paul, des textes où l'achèvement du salut individuel paraît détaché de toute transformation cosmique. C'est *Phil.* I, 21s. où il y a une véritable aspiration à la mort conçue comme un gain parce que mourir, ce sera *σὺν Χριστῷ εἶναι*, c'est-à-dire la réalisation d'un état dans lequel la vie dans la chair n'imposera plus à la communion avec le Christ les limitations auxquelles elle se heurte dans la vie *ἐν Χριστῷ*. C'est aussi le développement de *II Cor.* IV, 16 à V, 10, où la croissance de l'homme intérieur est présentée comme étant fonction de la destruction progressive de l'homme extérieur, ce qui autorise à penser que la mort de l'homme extérieur, la mort physique, libèrera l'homme intérieur et lui permettra d'atteindre son plein épanouissement. Cela, d'ailleurs, Paul le dit expressément : « En habitant dans notre corps, nous sommes éloignés du Seigneur. Nous préférons quitter notre corps pour habiter avec le Seigneur » (V, 6-8).

Il y a donc une dualité de l'eschatologie paulinienne. Dans les épîtres on trouve juxtaposées deux conceptions contradictoires de l'achèvement du salut : l'une collective, à la fin des temps, l'autre individuelle, au passage de chaque croyant dans l'au-delà. Certains interprètes, comme, autrefois, Sabatier et, tout récemment, M. Jean Héring, ont expliqué ce fait par une transformation de la pensée de Paul, grâce à laquelle, à la suite du mystérieux événement auquel il est fait allusion dans *II Cor.* I, 8-11, Paul, ayant vu la mort de près, aurait compris que sa communion avec le Christ ne pouvait pas être, même provisoirement, interrompue entre le moment de sa propre mort et celui du retour du Seigneur et de la résurrection. Le dynamisme de la foi paulinienne aurait fait ainsi éclater le cadre apocalyptique dans lequel la pensée de l'apôtre s'était formée et l'en aurait libérée.

Cette explication est, incontestablement, très séduisante. Je ne crois pourtant pas qu'elle puisse être retenue. Aussi bien dans l'épître

aux Philippiens que dans la seconde aux Corinthiens, on trouve l'idée de la réalisation collective du salut à côté de celle de sa réalisation individuelle. Dans l'épître aux Philippiens, Paul déclare : « C'est du ciel que nous attendons le Sauveur, le Seigneur Jésus-Christ qui transformera notre corps humilié, pour le rendre semblable à son corps glorieux » (III, 10-21) et, dans la seconde aux Corinthiens, le développement sur l'homme intérieur et l'homme extérieur se termine par l'affirmation catégorique du jugement dernier qui est un élément essentiel de la conception apocalyptique traditionnelle.

Faut-il, au moins, de l'interprétation de Sabatier retenir l'idée d'une certaine contradiction entre l'expérience spécifiquement chrétienne de Paul et une conception apocalyptique dans le cadre de laquelle il l'aurait exprimée parce qu'il n'était pas arrivé à s'en complètement libérer ? Je n'aurais *a priori* aucune répugnance à admettre une semblable explication, car, plus j'étudie le paulinisme, plus je me persuade qu'on a très généralement exagéré la cohérence logique qu'il présente. Le paulinisme m'apparaît, de moins en moins, comme un système que l'on pourrait reconstruire en juxtaposant et en reliant entre elles des données que l'apôtre n'a eu ni le temps, ni l'occasion de présenter autrement que sporadiquement et qui n'ont pas reçu de lui une forme cohérente et organique. Il m'apparaît comme un effort pour exprimer et pour expliquer une expérience religieuse, effort sans cesse repris et qui aboutit à une série de formules qu'il est impossible d'harmoniser entre elles par des processus dialectiques. Ce n'est pas, pour autant, une pensée incohérente, elle a, au contraire, une merveilleuse unité, mais c'est une unité d'inspiration non d'expression, elle a sa source dans un dynamisme spirituel, dans la continuité de la vie religieuse qu'elle traduit et commente.

Pour comprendre le véritable caractère de l'apocalyptique de Paul et son attitude à l'égard de la tradition sur ce point, il ne suffit pas d'examiner de quelle manière on peut concevoir le rapport qu'il peut y avoir entre les diverses formules qui concernent l'achèvement du salut, il faut chercher si les unes et les autres, malgré leurs contradictions apparentes, ne sont pas de nature à nous éclairer — et peut-être par leur contradiction même — sur le caractère propre de l'expérience chrétienne de Paul.

La pensée paulinienne sur le salut se meut dans un double cadre. Il y a, d'une part, celui qui est déterminé par l'idée d'une création en deux étapes et, de l'autre, celui qui résulte du fait de la chute.

Dans *I Cor.* xv, 44-50, Paul expose l'idée de deux créations successives symbolisées dans la personne des deux Adams. Le premier a été terrestre et charnel, la chair dans l'état de création n'étant ni siège, ni cause du péché, étant neutre à son égard, susceptible de pécher, mais non pas condamnée à nécessairement pécher. Ce premier Adam était *ψυχή ζωσα*, ce qui signifie, je crois, qu'il n'avait la vie que comme un dépôt reçu de Dieu, mais qui pouvait lui être retiré. Il était susceptible de mourir, ce qui ne veut pas dire qu'il serait nécessairement mort, même si le péché n'était pas intervenu. Ce premier Adam n'était pas seulement un individu, il était encore le prototype d'une humanité qui devait « porter son image », c'est-à-dire lui être semblable. Après ce premier Adam devait en venir (même si le péché n'était pas intervenu) un second non plus terrestre, charnel et psychique, mais céleste et spirituel, *πνεῦμα ζωοποιούν*, c'est-à-dire ne possédant pas seulement la vie en lui-même, mais capable de la donner. Ce second Adam est, lui aussi, le prototype d'une humanité qui portera son image, c'est-à-dire qui, comme lui, sera spirituelle et céleste. Sa venue devait donc avoir pour effet de faire passer l'humanité — et, sans doute, avec elle aussi le « cosmos » tout entier — du plan de la terre et de la chair à celui du ciel et de l'esprit.

La réalisation de ce plan initial de Dieu a été entravée par le péché. Il est arrivé, en effet, que Satan s'est révolté contre Dieu et a entraîné dans sa révolte non seulement une partie des êtres de la hiérarchie céleste, mais, en Adam, l'humanité terrestre. Au début de l'épître aux Romains, Paul expose très clairement que le péché initial et fondamental, c'est l'idolâtrie. Or qu'est-ce que l'idolâtrie pour Paul ? Ce n'est pas un culte rendu à des êtres créés par l'imagination déréglée des hommes. C'est un culte rendu aux démons, c'est-à-dire précisément aux êtres célestes révoltés contre Dieu. Le péché appelle la colère de Dieu. Elle aurait dû, semble-t-il, se manifester par l'anéantissement immédiat des rebelles. Mais Dieu, à la fois à cause de sa miséricorde et parce que la création devait servir à sa gloire, ne s'est pas résigné à détruire son œuvre. Il a conçu un plan de rédemption, et de cette rédemption c'est le Christ qui est l'agent, tout comme il devait être l'agent de l'achèvement de la création par la réalisation d'une humanité spirituelle. L'envoi du Christ dans le monde répond ainsi à un double objet. Il doit d'abord abolir le péché et ses conséquences et, de l'autre, faire passer l'humanité de l'état charnel à l'état spirituel. La rédemption, telle que Paul la conçoit, n'est pas

uniquement négative ; elle n'est pas seulement la destruction du péché et le rétablissement de l'humanité dans son état d'intégrité ; elle est aussi positive, elle est une glorification et une spiritualisation de l'homme. Or, quel que soit celui de ces deux aspects de la rédemption que l'on considère, Dieu, à qui en appartient toute l'initiative et dont elle réalise la volonté, y apparaît comme essentiellement actif.

Il y a des conceptions de Dieu qui sont statiques. Elles s'efforcent de saisir ce que Dieu est dans sa transcendance et dans l'immutabilité de son être. Elles donnent naissance à des religions dans lesquelles c'est de ce que Dieu est que l'on déduit l'orientation que l'homme doit donner à sa vie pour parvenir au salut. Dans un autre type de religions, Dieu est considéré principalement, non pas dans ce qu'il est, mais dans ce qu'il fait. Ce n'est pas un Dieu qui, du haut de sa transcendance, gouverne le monde suivant des lois immuables. C'est un Dieu auquel, sans doute, on reconnaît certains attributs abstraits tels que la toute-puissance, mais c'est surtout un Dieu qui, tout en restant distinct du monde, y est essentiellement actif. Cette conception dynamique de Dieu n'est pas celle de toute la tradition israélite, ce n'est pas celle dont s'inspire l'idée d'un Dieu qui, après avoir créé le monde, se repose de son œuvre. Mais c'est essentiellement le Dieu des apocalypses, ce Dieu qui est engagé dans une grande lutte qui a commencé à la chute et même plus haut, puisque, comme l'a montré Hermann Gunkel, la création, elle-même, a été primitivement conçue comme une victoire que les Puissances d'en haut, qui sont les Puissances de l'ordre, ont remportée sur les Puissances d'en bas, qui sont celles du chaos. La domination sur le « cosmos » et tout spécialement sur les hommes est l'enjeu de cette lutte qui doit se poursuivre jusqu'à la fin des temps, jusqu'au rétablissement de la souveraineté absolue de Dieu par la soumission ou par l'anéantissement des Puissances hostiles.

C'est également ce caractère dynamique qui caractérise le Dieu paulinien qui ne se résigne pas à l'échec de l'œuvre qu'il a entreprise, mais agit pour la mener à bien malgré les Puissances révoltées. Le tableau de cette longue lutte ne constitue pas, sans doute, toute la pensée paulinienne, mais il est au moins le cadre dans lequel cette pensée se développe. Dans tout ce qui constitue la sotériologie objective, c'est-à-dire dans tout ce qui rend un salut possible, c'est Dieu qui est actif : c'est lui qui a conçu le plan de rédemption et a pris l'initiative de son exécution, c'est lui qui a envoyé son Fils, c'est lui

qui, dans sa chair, a condamné le péché, c'est lui qui l'a ressuscité et glorifié et lui a donné le nom (celui de *κύριος*) qui est au-dessus de tous les autres et devant lequel tous les êtres célestes, terrestres et infernaux doivent fléchir le genou et rendre un hommage d'adoration. C'est encore de Dieu, par un charisme, un don de sa grâce, que vient la foi par laquelle le croyant, étant uni au Christ, peut participer au salut, recevoir l'Esprit, qui est à la fois la cause et la marque de son intégration dans le corps du Christ, dans le Royaume de Dieu.

C'est surtout par cette conception essentiellement dynamique de Dieu que s'établit le lien entre le paulinisme et l'apocalyptique juive.

Qu'il me soit permis d'indiquer, en passant, l'importance qu'a eue, pour la formation de la doctrine chrétienne, le fait de l'implantation dans un milieu grec, dominé par une conception statique de Dieu, d'une foi qui, dans sa forme première, a été nettement dominée par une conception dynamique. La pensée du christianisme hellénique a été un effort pour exprimer une théologie dynamique à l'aide de termes et de notions élaborées dans le cadre d'une théologie statique.

L'hellénisation du christianisme a eu encore un autre aspect, plus directement intéressant pour la question qui nous occupe. Comme toutes les formes de la pensée juive et comme les formes les plus anciennes de la pensée chrétienne, la pensée apocalyptique a été dominée par un dualisme temporel, par l'opposition de *ἡ αἰὼν οὗτος*, du monde présent qui est mauvais parce que Dieu n'y règne pas ou du moins parce que sa volonté s'y heurte à des obstacles, aussi bien dans les hommes que dans les choses, et d'un autre monde, du monde futur, de *ἡ αἰὼν ὁ μέλλων*, dans lequel Dieu règnera pleinement parce que tout ce qui s'opposait à lui aura été soumis ou détruit. La pensée grecque est dominée par un dualisme d'un caractère différent. Il est quasi-spatial et oppose le monde d'en bas au monde d'en haut, la terre au ciel. Cette opposition se combine à une autre, celle du corps et de l'âme, de la matière et de l'esprit. L'hellénisation de la pensée chrétienne — je précise que je n'entends pas l'intégration dans la pensée chrétienne d'éléments venant de la pensée grecque, mais l'expression de la pensée chrétienne à l'aide de mots et de notions élaborés par l'esprit grec et assimilables pour lui — a eu pour conséquence la substitution d'un type de dualisme à un autre, ou au moins la combinaison de deux types différents de dualisme, substitution et combinaison qui ont dû se faire par glissement et d'une manière tout inconsciente.



Le phénomène que nous signalons est d'ailleurs extrêmement complexe. L'apparition avec Paul d'une eschatologie individuelle, que l'on pourrait aussi appeler une eschatologie spirituelle, puisqu'elle est dégagée de tout le scénario matériel des tableaux apocalyptiques, semblerait, au premier abord, pouvoir être expliquée par des influences helléniques, et l'on pourrait par là être amené à se demander si ce n'est pas sa combinaison avec l'hellénisme qui a permis au christianisme, non pas sans doute de s'affranchir de la pensée apocalyptique, mais au moins de reléguer à sa périphérie les éléments qu'il en retenait, ce qui a rendu possible que, dans certains cas au moins, ils puissent ne garder qu'une valeur toute théorique. L'opposition entre l'homme intérieur et l'homme extérieur, le sentiment que la véritable vie de l'homme ne peut pas s'épanouir complètement aussi longtemps qu'il reste lié à un corps, l'aspiration au délogement sont bien des idées et des sentiments helléniques. Il est bien possible, en effet, que ce soit dans un sens hellénique que les textes pauliniens auxquels nous faisons allusion aient été compris dans la suite et que des influences helléniques aient joué un rôle pour déterminer la position définitive du christianisme à l'égard de l'apocalyptique. Néanmoins, je crois qu'il faut complètement écarter l'idée que la position que nous rencontrons dans la seconde épître aux Corinthiens et dans l'épître aux Philippiens puisse être expliquée par des influences helléniques. D'abord, dans le chapitre xv de la première épître aux Corinthiens, on voit, de la manière la plus précise, que Paul est resté complètement imperméable au dualisme anthropologique grec et qu'il a été incapable de comprendre que la négation de la résurrection des corps n'était pas nécessairement celle de toute vie d'outre-tombe. Au reste, dans *II Cor.* v, 4, Paul le dit expressément, ce qu'il souhaite, ce n'est pas d'être dépouillé de tout corps, c'est d'en recevoir un nouveau dans lequel, comme il le dit, ce qui est mortel aura été noyé par la vie. L'ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος après laquelle il soupire (*Rom.* viii, 23) n'est pas un état dans lequel son âme serait délivrée de tout lien avec un corps, mais un état dans lequel son corps sera affranchi de la puissance de la mort, ou bien, comme le montre *I Cor.* xv, 42-44, un état dans lequel son corps ne sera plus ἐν φθορᾷ, ἐν ἀτιμίᾳ, ἐν ἀσθενείᾳ, en un mot ψυχικόν, mais où il sera πνευματικόν, c'est-à-dire ἐν ἀφθαρσίᾳ, ἐν δόξῃ, ἐν δυνάμει.

J'ajouterai encore deux observations pour montrer que l'eschatologie collective ne peut pas être comprise comme une simple survi-



vance d'une tradition à laquelle Paul serait devenu spirituellement étranger. La première porte sur la place qu'occupe dans la pensée de l'apôtre l'idée d'Eglise. On n'insistera jamais assez, à mon sens, sur le réalisme de la conception paulinienne de l'Eglise. Quand l'apôtre parle de l'Eglise corps du Christ, ce n'est à aucun degré une image qu'il emploie. Si les nécessités pratiques de la prédication l'ont amené, dans son enseignement, à insister surtout sur la réalisation du salut individuel et sur ses conditions, cela n'empêche pas que l'Eglise soit, pour lui, tout autre chose que la réunion d'un certain nombre d'individus sauvés. Elle est une réalité transcendante, et c'est pour la constituer que Dieu a entrepris l'œuvre de la rédemption. L'Eglise empirique, terrestre n'est que la préfiguration prophétique de l'Eglise dont l'édification sera achevée à la parousie et qui, alors, sera pour le Christ πνεῦμα le σῶμα sans lequel un esprit ne peut pas avoir sa pleine réalité. L'achèvement de l'œuvre de la rédemption, ce n'est pas seulement le passage au plan de l'Esprit, les uns après les autres, d'individus qui, vivant sur le plan de la chair, ne pouvaient avoir, même unis au Christ, que les gages ou les prémices de l'Esprit, c'est l'achèvement de l'édification du corps du Christ, un état collectif dans lequel le lien qui existera entre l'individu sauvé et le Seigneur ne sera pas seulement le lien extérieur qui est exprimé par le terme de « être avec le Christ », σὺν Χριστῷ εἶναι (*Phil.* 1, 23), mais un état dans lequel ce lien sera d'une autre nature, plus intérieur, puisqu'il sera une pleine intégration dans le corps du Christ, une participation intime à sa vie. L'importance capitale qu'a pour Paul la notion d'Eglise a pour conséquence qu'il n'a jamais pu se désintéresser de l'achèvement collectif du salut et que, par conséquent, l'eschatologie collective, qui lui vient de la tradition apocalyptique, a dû garder pour lui une importance centrale.

La seconde observation portera sur le cadre cosmologique de la pensée paulinienne. C'est surtout dans les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens qu'il apparaît nettement. Dans les épîtres antérieures, l'élément cosmologique de la pensée de l'apôtre est plus sous-entendu qu'exprimé. C'est qu'il avait moins le souci d'expliquer à ses lecteurs l'énigme du monde que celui de les amener à prendre, à l'égard du Christ, la position qui leur permettra d'être sauvés par lui. La situation avait changé à l'époque de la rédaction de l'épître aux Colossiens et de ce que l'on peut tenir pour authentique dans l'épître aux Ephésiens. Paul doit combattre l'influence exercée sur l'esprit de certains

chrétiens asiates par une gnose judéo-hellénique qui, spéculant sur les anges, aboutissait à leur rendre un culte qui comportait notamment certaines pratiques ascétiques. Pour neutraliser cette influence, Paul est amené à insister sur le rôle cosmologique du Christ et sur sa supériorité par rapport à toutes les Puissances spirituelles. Celles qui se sont révoltées, bien qu'elles aient été vaincues et dépouillées par la croix (*Col. II, 15*), ne semblent pas reconnaître et accepter pleinement cette supériorité, elles seront contraintes de le faire au dernier jour. Dans cet ordre d'idées le drame apocalyptique prend une importance primordiale puisque ce sera par lui que le Christ deviendra en fait, comme il l'est déjà en droit, la tête du corps cosmique.

Puisque la conception apocalyptique est ainsi en relation organique avec des notions qui jouent un rôle essentiel dans la pensée paulinienne, il est évident qu'elle ne peut pas être comprise comme n'étant plus chez Paul qu'un résidu de traditions antérieures qui ne seraient plus en harmonie avec son expérience religieuse nouvelle.

\* \* \*

Si l'apocalyptique traditionnelle du judaïsme a gardé une place centrale dans la pensée paulinienne, il n'est pourtant pas possible qu'elle n'ait pas été affectée de quelque manière par la foi chrétienne de l'apôtre. Mais ici nous rencontrons une question qui nous oblige à reprendre les choses d'un peu plus haut et à regarder au dehors du paulinisme.

Pour saisir tout d'abord quelle a été la position de Jésus, il est nécessaire de faire une distinction entre l'eschatologie et l'apocalyptique. L'eschatologie, dans le sens où les exégètes emploient ce mot, est l'idée que l'économie présente doit être remplacée par une autre dans laquelle la souveraineté de Dieu, actuellement limitée et combattue, s'exercera sans obstacles. A cela s'ajoute que l'apparition du monde nouveau aura lieu dans un avenir très proche. L'apocalyptique suppose cette conception, mais elle ajoute que l'apparition du monde nouveau se fera à une date très proche, que l'on peut calculer à l'avance, comme aussi on peut décrire à l'avance les phases successives du drame cosmique par lequel le monde nouveau sera substitué à l'ancien.

La pensée de Jésus a eu un caractère eschatologique très marqué, mais elle n'a pas été apocalyptique. En enseignant que le Royaume

de Dieu ne viendrait pas *μετὰ παρατηρήσεως*, c'est-à-dire avec des signes précurseurs susceptibles d'être observés et suivis (*Luc* xvii, 20), en disant que seul le Père connaissait le jour et l'heure de la parousie (*Marc* xiii, 32 ; *Mat.* xxiv, 36), Jésus a pris une position nettement anti-apocalyptique. Mais, sans doute à la suite de la conversion de nombreux Juifs, l'apocalyptique s'est de bonne heure réintroduite dans l'Eglise et elle s'y est si bien enracinée qu'on a fini par mettre dans la bouche de Jésus tout un discours apocalyptique, celui de *Marc* xiii et parallèles, qui est, en réalité, une petite apocalypse rédigée dans la période qui a immédiatement précédé le siège de Jérusalem.

Nous ne possédons aucun renseignement qui nous permette de nous faire une idée de la forme que les idées apocalyptiques ont pu prendre d'abord sur le terrain du christianisme palestinien. Mais, si nous considérons l'apocalyptique paulinienne — et la même observation pourrait être faite à propos de l'apocalyptique johannique — nous constatons que, sur un point d'une importance capitale, elle se différencie nettement de l'apocalyptique juive. Dans celle-ci, l'acte décisif duquel est attendu le rétablissement de la souveraineté absolue de Dieu, la restauration de l'ordre dans le « cosmos » ou un monde nouveau et en même temps le salut des Elus, est un acte qui se situe dans l'avenir. Ce sera l'intervention souveraine du Messie dans le drame final et la victoire qu'il remportera alors sur les Puissances hostiles à Dieu et en révolte contre sa souveraineté. Ce que l'apocalyptique paulinienne fait dépendre non de la venue, mais du retour du Christ, c'est seulement un achèvement et une manifestation. Mais le salut, l'avènement du monde nouveau, la défaite des Puissances hostiles ont pour cause essentielle, non pas ce que le Christ fera au dernier jour, mais ce qui a été réalisé par le drame de sa mort et de sa résurrection. Le centre de gravité du drame rédempteur est donc déplacé, il n'est plus dans l'avenir, il est dans le passé, dans la mort et dans la résurrection du Christ.

Ceci est commun à l'apocalyptique paulinienne et à l'apocalyptique johannique, mais il y a quelque chose qui est particulier à Paul ou qui, du moins, ne se retrouve pas aussi nettement dans l'apocalyptique johannique, c'est que ce qui est acquis et non pas seulement espéré, — tout en restant encore, dans une certaine mesure, futur — ce n'est pas seulement l'acte rédempteur, ce sont encore ses effets. L'opposition du monde présent et du monde futur reste bien le schéma fon-

damental dans lequel s'exprime la pensée paulinienne, mais il n'y a plus la conception simple de l'apocalyptique juive sur la succession de ces deux mondes, le remplacement immédiat de l'un par l'autre. Il n'y a plus, chez Paul, coïncidence entre la disparition du monde ancien et l'apparition du monde nouveau. Il n'y a pas pourtant l'idée d'une transformation progressive du monde ancien dont sortirait ainsi peu à peu le monde nouveau. Ils restent bien deux réalités sans rapport l'une avec l'autre. Mais, entre les deux règnes, il y a une période intérimaire pendant laquelle les deux mondes coexistent. Le monde ancien survit, mais à la manière d'un condamné qui a obtenu un sursis et qui attend le moment d'une exécution que rien n'empêchera ; le monde nouveau existe depuis la résurrection du Christ, conçue par Paul comme la première des résurrections, c'est-à-dire comme inaugurant une économie nouvelle, comme marquant l'avènement du règne de l'Esprit. Ce monde nouveau n'existe pas seulement pour le Christ qui a été l'objet de la résurrection, il existe aussi pour tous ceux qui ont été unis à lui par la foi et par les sacrements et qui, notamment par la participation au repas du Seigneur, à l'eucharistie, ont été intégrés dans son corps. La preuve, en quelque sorte matérielle, de cette appartenance des croyants au monde nouveau, est fournie par le gage de l'Esprit qu'ils ont reçu. Je n'ai besoin que de rappeler, sans qu'il soit nécessaire de citer ici des textes, l'insistance avec laquelle Paul, dans tant de ses instructions, revient sur cette idée que le croyant est devenu une nouvelle créature, qu'il est mort au péché, au monde et à la chair.

D'un point de vue purement dialectique, on pourrait considérer que cette transformation que Paul a fait subir à l'apocalyptique juive traditionnelle résulte du besoin éprouvé par lui d'assurer l'équilibre logique de sa pensée. L'idée du chevauchement des deux économies l'une sur l'autre pourrait être comprise comme une conséquence du fait que l'acte messianique qui devait assurer l'avènement du monde nouveau est, dans l'apocalyptique chrétienne, décomposé en deux moments dont l'un se place à la passion et à la résurrection du Seigneur et l'autre à sa parousie. Il est superflu de souligner le lien très étroit qu'il y a entre parousie et résurrection. Il y a, dans une certaine mesure, chez Paul une dualité d'intérêt qui dérive de la dualité des moments du drame rédempteur. Tantôt Paul appelle l'attention et la méditation de ses lecteurs sur le drame du Calvaire et tantôt sur la parousie. Lorsque, dans la première épître aux Corinthiens (xvi, 22),

il reproduit la formule liturgique de l'Eglise palestinienne : *Maran Atha* (« Le Seigneur vient » ou « Seigneur viens ! »), il ne fait pas que répéter mécaniquement une formule traditionnelle qui n'aurait plus de sens pour lui. L'aspiration au retour du Seigneur reste pour lui un sentiment très vivant. Cependant, c'est plus encore sur la mort du Christ (de laquelle naturellement la résurrection ne doit pas être séparée) que la piété paulinienne est centrée. Il serait vain de prétendre mesurer l'importance relative de ces deux sentiments par une statistique comparée des passages dans lesquels Paul évoque l'idée de la mort du Seigneur et de ceux dans lesquels il parle de son retour, car une telle statistique ne serait pas réellement probante, mais ce qui est significatif, c'est que Paul puisse résumer tout son Evangile dans la formule : « Jésus-Christ crucifié ». Jamais il n'a dit et jamais, je crois, il n'aurait pu dire qu'il ne voulait pas savoir autre chose que Jésus-Christ revenant au dernier jour.

Je crois pourtant qu'en comprenant l'idée du chevauchement des deux économies pendant la période intérimaire qui sépare la parousie de la résurrection comme l'adaptation logique de la conception apocalyptique traditionnelle à l'identification de Jésus de Nazareth mort sur la croix avec le Messie attendu, on reste à la périphérie de la pensée paulinienne et on n'en pénètre pas le véritable ressort. Si le paulinisme a une structure logique qui ne doit pas être négligée, il est tout autre chose qu'une théologie abstraite et on n'en saisit le véritable sens que lorsqu'on découvre la relation de la formule théologique avec la vie et l'expérience religieuses qu'elle exprime.

L'idée que l'acte essentiel et déterminant de la réalisation du salut a été accompli par la mort et par la résurrection de Jésus-Christ ne se présente pas chez Paul comme étant, d'abord, une idée abstraite et théorique à laquelle il aurait été conduit par un travail de méditation ou de spéculation. Elle est née d'une expérience. Pour Paul — et cela est répété si nettement et si fréquemment dans les épîtres que je puis me dispenser de citer des textes — le salut n'est pas seulement l'objet d'une espérance et d'une certitude, si assurées qu'elles soient, il est déjà une réalité et, comme telle, l'objet d'une expérience. Sans doute, Paul écrit : « Nous ne sommes sauvés qu'en espérance » (*Rom. VIII, 24*), mais cela ne signifie pas que nous avons seulement l'espérance du salut. Cela signifie que la justification qui, elle, est une réalité présente, attestée au fidèle par le témoignage de l'Esprit qu'il a reçu, ne conduit pas au salut définitif, à la rédemption, d'une manière automa-

tique, par un mécanisme qui jouerait quelles que soient les dispositions spirituelles et morales du sujet. Dans le croyant justifié existent déjà, mais encore d'une manière qui reste incomplète, les principaux éléments de ce qui constituera le salut, mais aussi longtemps que dure l'économie présente, ce ne sont pas encore des biens qui soient inamissibles. Déjà le croyant est devenu une nouvelle créature, il est uni au Christ, il a été justifié et pardonné, il a accès auprès de Dieu, il a reçu l'Esprit, et cela il ne le sait pas seulement, il l'éprouve et il le vit. Et c'est pour cela que l'affirmation que l'acte décisif générateur du salut est accompli, n'est pas seulement un postulat logique, c'est une affirmation et une expérience de la foi. Pourtant ces réalités nouvelles ne sont pas encore les seules réalités de la vie du croyant. Le vieil homme, la chair ne sont morts que virtuellement. L'homme est affranchi du péché, mais non rendu incapable de pécher. Il n'est plus l'esclave de Satan et des démons, mais il garde la possibilité de retomber sous leur joug. Et c'est précisément pour cela que Paul dit que nous ne sommes sauvés qu'en espérance. On est frappé, en lisant les épîtres pauliniennes, du ton d'assurance avec lequel Paul parle de l'espérance du salut. Mais, quand on analyse les raisons que, d'après lui, le croyant peut avoir de douter de son salut et celles qui lui permettent de l'espérer, on constate que, logiquement, les premières l'emportent de beaucoup sur les secondes ; ce qui pourtant permet à l'apôtre de proclamer triomphalement la certitude du salut, c'est un acte de foi en l'amour et en la puissance de Dieu.

On pourrait résumer et caractériser la position paulinienne en disant qu'on rencontre chez l'apôtre une véritable actualisation de l'apocalyptique. Cette actualisation porte à la fois sur l'acte rédempteur et sur son appropriation individuelle. Toutefois l'achèvement de cette appropriation, comme aussi la transformation cosmique qui est nécessaire pour que Dieu et le Christ règnent, exigent impérieusement un nouvel acte rédempteur dont la portée sera essentiellement cosmique.

\* \* \*

Il est temps de conclure. Si nous considérons d'abord ce qui concerne l'interprétation même du paulinisme, les observations que nous avons été amené à faire ont montré, une fois de plus, que si on veut véritablement comprendre la position de l'apôtre, il ne suffit pas d'envisager sa pensée d'un point de vue purement idéologique,



mais qu'il est indispensable de chercher à saisir le rapport qu'il y a entre son expérience religieuse et les formules théologiques qu'il emploie. Et c'est précisément pour cela que le paulinisme a eu sur le développement de la doctrine chrétienne une telle influence, alors cependant que, de très bonne heure, et peut-être déjà de son vivant, la théologie de l'apôtre a été très mal comprise et déformée.

Il serait intéressant, d'autre part, de se demander en quoi la position prise par l'apôtre Paul à l'égard de l'apocalyptique a influencé le développement du christianisme. Je ne puis naturellement que signaler l'importance de cette question, en faisant à son sujet quelques très brèves observations.

Le christianisme n'est pas seulement né dans un cadre eschatologique, il est né comme une eschatologie et les premiers temps de son histoire ont été marqués par un retour très sensible à l'apocalyptique. Cependant, avant que le premier siècle de son existence ait été achevé, il s'est, sans pourtant les désavouer théoriquement, dégagé de l'eschatologie et de l'apocalyptique sans que cela ait provoqué une crise, du moins au sein du christianisme hellénique, car nous ne savons pas ce qui a pu se passer, à cet égard, sur le terrain du christianisme palestinien. Il est vrai que le cadre eschatologique et apocalyptique n'a pas été désavoué, mais seulement rejeté à l'arrière-plan. Les idées apocalyptiques ont été, s'il est permis de s'exprimer ainsi, comme mises en sommeil, mais le fait qu'elles sont toujours restées latentes, et comme en réserve, les a rendues susceptibles de se réveiller, et c'est pour cela qu'à travers toute l'histoire du christianisme on assiste périodiquement à des poussées d'apocalyptique, comme avec l'Apocalypse johannique il s'en est déjà produit une en Asie dès la fin du premier siècle. N'est-ce pas l'apôtre Paul qui a contribué à fixer ainsi l'élément apocalyptique au sein du christianisme et n'a-t-il pas par là très efficacement contribué à y maintenir vivant le sens de l'au-delà ?

Mais, d'autre part, malgré l'élément apocalyptique que l'apôtre a contribué à fixer dans l'Eglise, le christianisme — sauf exceptions qui sont restées passagères et localisées — n'a pas abouti à un délire apocalyptique. Pourquoi ? Ne serait-ce pas à cause de la relation organique établie par l'apôtre Paul entre l'apocalyptique et l'expérience chrétienne, relation dont est résultée cette spiritualisation et cette actualisation de l'apocalyptique que nous avons eu l'occasion de constater ?

Enfin, il est un dernier point que je voudrais indiquer. En prenant la forme d'une apocalypse, le christianisme aurait pu être exposé à un danger, celui d'un déplacement de son centre de gravité. En appelant et en retenant l'attention sur l'élément cosmologique de la rédemption, l'apocalyptique rendait possible une déviation par laquelle le caractère spirituel de la rédemption aurait été sacrifié à son caractère physique. Cette déviation s'est produite dans le gnosticisme. Si, dans son ensemble, l'Eglise a su y résister, n'est-ce pas, dans une large mesure, à la spiritualisation de l'apocalyptique juive par l'apôtre Paul qu'elle l'a dû ?

Maurice GOGUEL.

---