

« PETRA AUTEM ERAT CHRISTUS »

(I Cor., x, 4b)

Temple, autel, sacrifice marquent dans les divers écrits paléotestamentaires des valeurs religieuses essentiellement connexes. A des titres variés, ils sont à la fois les signes et les suppôts de la présence divine, salvifique, dans le « peuple ». L'autel, d'abord, est, aux heures notamment du culte, le lieu où Yahweh se révèle à Israël, où il entre avec lui en un contact étroit et vital; du fait, il apparaît comme l'endroit sanctifié par excellence, le lieu sacré en quelque sorte fondamental. De leur côté, le temple et, à un degré plus aigu, le sanctuaire garantissent, en même temps qu'ils la rendent sensible, l'habitation en Israël de la force sanctificatrice divine : demeure et trône du Seigneur, ils sont, par là même, le centre et le lien de la communauté théocratique. Le sacrifice, enfin, vaut au « peuple », par ses multiples formes, de communier avec Dieu; de même que l'autel et le temple, il compte, de ce chef, parmi les suprêmes réalités salvifiques.

Or, rien de tel dans le Nouveau Testament. Des quelques fragments, vestiges de la primitive pensée apostolique aux derniers écrits johanniques, en effet, la triade biblique « sanctuaire, autel, sacrifice » progressivement se disloque. Assurément le sacrifice s'affirme-t-il une réalité religieuse, et de premier plan, dans l'ordre chrétien encore : identifié avec la mort rédemptrice du Christ sur la Croix, il n'est pas seulement le fondement de l'Alliance nouvelle (cf., Mc., xiv, 24 et par.); à dire vrai, il apparaît sublimé et, du coup, il prend un relief de plus en plus saillant dans la foi et la réflexion de l'Église apostolique. Cependant, il n'en est de même ni du temple ni, en particulier, de l'autel. Passé sous silence dans Marc et les Actes, l'Évangile et les

lettres de Jean, ainsi que la plupart des épîtres pauliniennes et catholiques, ce dernier n'est l'objet, dans les autres parties du Nouveau Testament, que d'allusions occasionnelles qui, dans l'ensemble, se rapportent à l'ancien ordre religieux, désormais caduc¹. Dans le texte, Hebr., XIII, 10², seul il semble présenté comme une valeur affectant également le salut chrétien; encore, en raison de la forte coloration métaphorique, voire judaïque du passage, l'expression *θυσιαστήριον* ne désigne-t-elle que la « Table du Seigneur, *τραπέζα κυρίου* » (cf. I Cor., X, 21) ou, avec plus de probabilité, le Christ même de la Passion, victime expiatrice³. Dans l'esprit des auteurs du Nouveau Testament, l'autel, au sens biblique, n'est, à tout le moins, pas un élément marqué de l'ordre chrétien; à cet égard, il n'a de valeur autre que le temple.

Cette donnée est significative. Par elle-même, elle ne fournit guère, sans doute, d'indication précise sur la pérennité ou, au contraire, la déchéance de l'autel, à l'ère du salut définitif. Du moins vaut-elle à la chrétienté actuelle de prendre une conscience nette de l'un des problèmes cruciaux que les divers milieux apostoliques eurent jadis à résoudre : au fait, essentiels à l'ancien ordre religieux, préparatoire au salut, l'autel et, avec lui, le temple ne seraient-ils point des valeurs à présent caduques, puisque est désormais plénière la présence de Dieu dont ils étaient naguère les (seuls) suppôts ?

*
**

Il ne semble pas que pareille question, qui, par delà le côté spirituel et universaliste de l'actuel ordre salvifique, en

1. Cela vaut notamment de la déclaration sur « Zacharie, fils de Barachie, mis à mort entre le sanctuaire et l'autel » (Matth., XIII, 34-35; Lc, XI, 49-51), l'unique élément de la source des *Logia* où se rencontre l'expression *θυσιαστήριον*.

2. Entre autres faits particuliers où s'affirme la supériorité du christianisme sur le judaïsme, l'auteur relève le trait que voici : les Juifs ont leurs préceptes alimentaires et leurs repas sacrificiels; au contraire, souligne-t-il, « nous avons *un autel* dont ceux qui officient dans le tabernacle n'ont pas le droit de manger ».

3. Telle est, à notre sens, la conclusion qui se dégage des versets 11-12, qui apparaissent nettement comme l'explication du verset 10 (cf. v. 11a : *γάρ*) et que domine, par ailleurs, le thème justement du « sang » de Jésus (cf. v. 12).

affectait le caractère eschatologique même, ait été appréciée à sa vraie portée par les diverses communautés apostoliques.

Deux groupes de données, en effet, s'affirment, à ce sujet, dans les écrits néotestamentaires : par la diversité de leurs caractères, voire de leurs provenances, ils témoignent, à n'en point douter, de tendances assez divergentes.

Il y avait, d'abord, les milieux palestiniens.

Venus du judaïsme et, plus exactement, de la forme la moins spiritualisée et la plus particulariste du « Judaïsme postbiblique », ils étaient singulièrement familiarisés avec ses multiples institutions, profondément pénétrés de ses doctrines et de ses espérances. C'étaient, de fait, des messianistes. A ce titre, ils professaient en Jésus mieux que le « docteur » et le « prophète » venu en Israël proclamer le « Règne » accompli et la « pauvreté », mesure en quelque sorte de la justice parfaite : ressuscité et glorifié, le Maître était, à vrai dire, le « Christ » et le « Seigneur », exalté au ciel et revenant, bientôt sans doute à Jérusalem, pour inaugurer à l'avantage du « peuple » d'abord, les « temps du rétablissement de toutes choses » en leur « sainteté » initiale (cf. Act., III, 12-26; IV, 8-12; V, 29-32).

Qu'étaient, dès lors, les traditionnelles valeurs religieuses, en particulier le temple et, avec lui, l'autel ? Remontant à Moïse, feraient-elles place à un nouvel ordre, supérieur, dès à présent ou, au moins, dès la venue du Seigneur ? Que non point ! Conservateurs et, qui plus est, peu théologiens, les divers milieux judéo-chrétiens de Palestine apparemment n'ont guère envisagé semblable hypothèse que leur principe de la supériorité du Christ sur le « prophète » du Sinaï aurait pourtant dû à tout le moins leur suggérer. Non seulement ils étaient comme portés à tenir pour idéales les antiques réalités salvifiques et, du coup, à les transposer pour ainsi parler sur le plan eschatologique ; mais, fidèles aux multiples thèmes hérités du judaïsme, ils devaient naturellement appliquer, d'abord, aux principales valeurs religieuses la loi de la *restitutio principii* qui, d'après la tradition la meilleure, allait marquer l'ordre messianique. Aux « derniers jours », le sanctuaire et, avec lui, le culte — centré en quelque sorte sur l'autel — seront parmi les premières réalités rétablies dans leur pureté originelle par Celui même qui, dans la hiérarchie des valeurs sacrées, est

au-dessus du temple (à rapprocher Mtth., xii, 6). Signes de la présence salvifique de Dieu dans son « peuple » dans le passé, ils le seront encore, et dans une mesure éminente, à la fin des temps.

Ainsi s'accuse dans les primitives communautés palestiniennes la tendance plus ou moins nette à conserver, en les sublimant, son sens, voire sa fonction bibliques à l'autel. Précisons que, par ses traces littéraires, elle affecte à la fois la tradition sur les enseignements du Christ et les anciens textes vestiges de l'espérance eschatologique. Deux documents, entre autres, différents de caractère, mais apparentés par leurs origines, le montrent, et avec une acuité à peu près égale : l'Évangile selon Matthieu, dans ses éléments puisés à la *didachè* ou catéchèse religieuse et morale; l'Apocalypse, par ailleurs, dans les chapitres iv à xvi, où apparaît utilisée une source probablement judaïque.

L'Évangile selon saint Matthieu.

Témoin des traditions évangéliques en cours dans les milieux judéo-chrétiens de Palestine, Matthieu atteste à deux reprises la place tenue par l'autel au temple, suppôt de la présence divine et à ce titre valeur messianique, dans la vie, la pensée religieuse, voire la casuistique morale des premières églises apostoliques.

La première « antithèse » du « discours sur la Montagne », v, 21-26, qui porte sur le « meurtre » et la « colère », contient, aux versets 23 et 24, l'application cultuelle que voici du principe de la « paix » entre les « frères » :

Si donc tu présentes ton offrande à *l'autel*, et que là tu te souviennes d'un grief que ton frère a contre toi, laisse là ton offrande, devant *l'autel*, et va d'abord te réconcilier avec ton frère, puis reviens et présente ton offrande.

Cette sentence, dans laquelle d'aucuns ont vu une allusion à l'« autel », voire au sacrifice chrétiens, est, en fait, un élément du « rituel » pratiqué dans les primitives communautés palestiniennes⁴. Formée bien avant l'année 70

4. A comparer en particulier les fragments v, 33-37; vi, 1-18; vii, 6, 7-11; xv, 10-20; xviii, 15-35.

dans les milieux judéo-chrétiens qui fréquentaient le Temple et que dominait l'antique idéal messianique, elle avait manifestement pour objet de rappeler aux fidèles que, membres de la vraie Communauté théocratique, ils étaient désormais tenus à « sanctifier » le culte, en particulier l'autel et l'offrande, en ajoutant à la pureté rituelle la « justice » morale conformément à la loi évangélique. D'une façon plus précise, elle semble bien trahir le souci de rendre à la prière du « peuple » son caractère à la fois sacré et communautaire : n'est-ce point par l'amour du prochain sous ses aspects variés, en effet, que le « pauvre » réalisait l'imitation de Dieu, forme même de la « mystique » juive⁵ ?

Mais voici qui est plus judaïque et plus net encore. La troisième « imprécation » du « discours » contre les scribes et les pharisiens, XXIII, 16-22, porte, aux versets 18 à 20, l'apostrophe que voici :

Vous dites encore : Si l'on jure par *l'autel*, cela ne compte pas; mais si l'on jure par *l'offrande* qui est dessus, on est tenu.

Aveugles! *quel est donc le plus grand, l'offrande ou l'autel* qui rend *l'offrande* sacrée? Aussi bien, jurer par *l'autel* est-ce jurer par lui et par tout ce qui est dessus.

A la différence du précédent passage, ce texte, la critique à coup sûr la plus acerbe des autorités juives, apparaît largement inspiré par la tendance à défendre les traditionnelles réalités salvifiques. Par leur formalisme outrancier, les chefs spirituels du « peuple » dévalorisent notamment le temple et l'autel. Contre eux, le Christ de Matthieu maintient pour ainsi parler les suprêmes valeurs religieuses; bien plus, afin d'en souligner le caractère salvifique il en proclame de nouveau l'ancienne signification biblique : le sanctuaire est valeur spirituelle à cause de « Celui qui l'habite » (cf. v. 21); de même, l'autel, de son côté, est réalité

5. Le contexte, au reste, le souligne. L'instruction sur les « anti-thèses » entre la Loi ancienne et la Loi messianique (cf. v. 20-48) et, plus spécialement, le morceau touchant l'amour des ennemis (cf. vv. 43-48), en effet, se terminent, au verset 48, sur la recommandation, particulière à Matth. (à comparer Lc, vi, 36), que voici : « Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (à rapprocher v. 45).

salvifique en raison de Celui qui, par lui, se manifeste et en un sens se donne. Dans aucune autre page des écrits judéo-chrétiens du Nouveau Testament le souci de sauvegarder les grandes valeurs héritées des Pères ne s'affirme avec autant de force et d'autorité.

L'Apocalypse.

La source probablement judaïque, répandue sans doute dans certains milieux apostoliques et utilisée dans la partie en quelque sorte centrale de l'*Apocalypse*, confirme ces diverses indications. Dans les visions des sept sceaux, des sept trompettes et des sept signes, en particulier, le sanctuaire de Jérusalem⁶, l'autel d'Israël (cf. vi, 9; viii, 3, 5; ix, 13; xiv, 18⁷) et le culte du « peuple »⁸ ne sont pas seulement présentés comme les types de la liturgie, de l'autel et du temple célestes : inversement, le sanctuaire et l'autel terrestres apparaissent évoqués à l'occasion comme tenant en un sens de la « sainteté », voire de l'inviolabilité propres à l'autel et au temple des cieux (cf. xi, 1). Ainsi que le montre la littérature apocryphe de l'Ancien Testament⁹, pareils thèmes, qui à tout le moins ne se retrouvent point dans les autres parties de l'écrit (à comparer xxi, 22-27), sont, certes, marquants par divers côtés du genre apocalyptique. Reproduits dans un document chrétien, ils n'en sont pas moins les témoins d'un singulier archaïsme sotériologique. Au fait, la présence salvifique de Dieu parmi les hommes n'allait-elle point, à l'ère messianique, rester en quelque sorte liée à l'autel et au temple ?

6. Cf. vii, 15; xi, 19; xiv, 15-17; xv, 5, 6, 8; xvi, 1, 17.

7. Dans le texte, xvi, 7, l'« Autel » n'est que la personnification littéraire de la prière des saints, offerte à Dieu à la manière d'un encens.

8. Par ses doxologies et ses acclamations, par ses hymnes et ses prières notamment, la liturgie céleste est la fidèle réplique du culte terrestre. Aussi l'*Apocalypse* est-elle, avec le quatrième Évangile en particulier, l'un des rares écrits néotestamentaires qui fournissent quelques précisions sur la liturgie apostolique.

9. Voir, entre autres, Prière d'Azarias, 30-31; Testament de Lévi, v, 1; xviii, 6; I Hénoc, xxxix, 12-13.

L'Évangile selon saint Luc et les Actes des apôtres.

Tel pourtant ne fut guère le point de vue des fidèles de la Dispersion, les « Hellénistes ».

Assurément, le temple et, avec lui, l'autel ont-ils tenu une place marquée dans leur foi, voire dans leur piété. D'après les prophètes, en effet, et le Deutéro-Isaïe notamment, n'allaient-ils pas être le lieu où, aux temps messianiques, les Dispersés d'Israël se rassembleraient, apportant à Yahweh l'« offrande des nations »¹⁰ ? Aussi, au témoignage de la première partie des Actes et, dans une mesure plus ou moins grande, du troisième Évangile ainsi que des Épîtres pauliniennes, le thème du sanctuaire et de l'autel, centre pour ainsi parler de la communauté des « Rachetés », a-t-il comme hanté les milieux hellénistes de Syrie et d'Asie en particulier. A dire vrai, il leur a fourni l'idée sous bien des rapports maîtresse de leur épopée touchant les origines chrétiennes, à Jérusalem. C'est au temple et, plus spécialement, autour de l'autel que, aux chapitres I (cf. vv. 5-25) et II (cf. vv. 22-38, 41-52) de Luc, se rencontrent les représentants en quelque sorte du « Reste d'Israël », germe du « peuple » nouveau. Mieux encore : c'est dans la Cité du sanctuaire que l'auteur du second chapitre (cf. vv. 1-21; à rapprocher vv. 22-41) des Actes situe les événements, décisifs, de la Pentecôte, réalisation à son sens de l'espérance touchant le grand rassemblement eschatologique. De même, c'est sur le temple et son culte que, d'après Luc (cf. xxiv, 52-53) et les Actes (cf. II, 46; à rapprocher III, 1-IV, 31; V, 12-42), apparaît d'abord centrée, malgré ses aspects propres, la vie communautaire des premiers disciples hiérosolymitains. Enfin, trait particulièrement significatif, ce sont des convertis venus du service à l'autel et au sanctuaire, Zacharie (cf. Lc, I, 5-25, 57-79) et Barnabé (cf. Act., IV, 36-37) par exemple¹¹, que les traditions hellénistes reproduites dans les deux premiers chapitres de Luc et aux chapitres I à V des Actes présentent comme l'élite spirituelle, pour ainsi parler, de la Théocratie messianique.

10. Cf. Is., LXVI, 18-24 ...; à comparer Rom., xv, 15-16...

11. A rapprocher les fragments, Lc, II, 25-35, touchant Syméon, « le pieux », et II, 36-38, sur Anne, « la prophétesse ».

A l'instar des églises palestiniennes, dès lors, les divers milieux hellénistes de la Dispersion auraient-ils vu, eux aussi, dans le sanctuaire et l'autel des valeurs permanentes, voire sublimées aux temps eschatologiques ? Le fait est possible. Encore n'est-il attesté par aucun texte néotestamentaire ; qui plus est, s'il s'est vérifié, il n'a dû affecter que des cercles plutôt limités et populaires. Les écrits du Nouveau Testament et, parmi eux, la première partie des Actes ainsi que les épîtres pauliniennes, en effet, laissent nettement l'impression que dans ces milieux, messianistes par excellence, on a su faire la part et de l'épopée religieuse et de la réflexion doctrinale. Théologiens, formés à l'école des Septante, familiarisés notamment avec une conception plutôt spiritualisée du Salut, les Hellénistes, leurs penseurs en particulier, ont eu dans l'ensemble le sens vif des principaux problèmes posés par l'œuvre historique et céleste du Christ. Or, l'une des premières questions qu'ils eurent le mérite d'aborder et de résoudre fut sans conteste le problème touchant la valeur actuelle de l'autel et du temple. La présence de Dieu parmi les hommes, désormais, serait-elle, encore, commandée par ces réalités témoins d'une ère salvifique en fait révolue ? Non ! Suivant la plus pure tradition prophétique et judaïque, elle sera, et d'une manière définitive, immédiate et plénière, efficace, voire « merveilleuse ». Autrement dit : elle ne sera plus liée à quelques suppôts matériels. Du coup, le sanctuaire et l'autel perdront à jamais leur signification traditionnelle et, avec elle, leur raison d'être même.

C'est au diacre Etienne, helléniste aux attaches vraisemblablement alexandrines¹², qu'appartient l'honneur d'avoir exposé, pour la première fois, ce principe libérateur et d'en avoir indiqué, dès l'abord, les diverses applications également nouvelles.

Dans son discours, reproduit au chapitre VII des Actes, il établit la déchéance de l'ancien ordre religieux en opposant les réalités salvifiques et définitives de l'ère messianique aux valeurs imparfaites et provisoires de l'Alliance judaïque.

12. Le fragment, Act., VII, 2-53, accuse, en effet, une coloration alexandrine, voire « philonienne », qui annonce, par bien des côtés, l'Épître aux Hébreux.

« Prophète » de l'Exode, Moïse, en effet, est accompli par le Christ, « prophètes » des temps eschatologiques (cf. v. 37). De même, la communauté juive, héritière de l'« Assemblée au Désert », cède avec ses prérogatives religieuses sa dignité théocratique à l'« Eglise » des fidèles (cf. v. 38 a). Bien mieux : les « oracles de vie » donnés au Sinaï — en d'autres termes, la loi mosaïque — sont rendus caducs par l'Évangile (cf. v. 38 b; à rapprocher vi, 11, 13-14). Le sanctuaire, enfin, est périmé au nom même du « Tabernacle, σκηνή », préfiguration de l'actuelle présence « spirituelle » de Dieu dans son « peuple » (cf. vv. 44-50; à rapprocher vi, 11, 13-14).

Reste l'autel. Bien qu'il n'en parle point, le diacre, témoin des valeurs nouvelles, n'en indique pas moins la déchéance en proclamant la caducité du temple et, qui plus est, en amorçant déjà le thème du culte spirituel (à comparer v. 42 b). Sous ce rapport, d'ailleurs, son enseignement sera précisé et développé par Paul de Tarse, héritier et continuateur de l'œuvre doctrinale accomplie par les hellénistes de la première heure¹³.

*
**

Dans la première épître aux Corinthiens, au chapitre x, versets 1 à 4, l'Apôtre, développant en un sens parénétiq ue et doctrinal l'antique thème de l'Exode « type » (cf. vv. 6 et 11) du salut messianique, précise :

¹ Je ne veux pas que vous l'ignoriez, frères : nos pères ont tous été sous la nuée, et tous ils ont traversé la mer, ² et tous ils ont été baptisés en Moïse, dans la nuée et dans la mer.

³ [De plus] tous ils ont mangé le même aliment spirituel, ⁴ et tous ils ont bu le même breuvage spirituel; ils buvaient, en effet, d'un rocher, πέτρα, spirituel qui les accompagnait, et ce rocher était le Christ.

Arrêtons-nous à ce passage. Parmi les trop rares textes

¹³. Helléniste de naissance, l'Apôtre le fut aussi par sa formation : c'est à Antioche de Syrie notamment qu'il fit, par exemple, ses débuts dans l'apostolat aux côtés de Barnabé (cf. Act., xi, 25-30; xii, 24-25; xiii, 1-3), le chef sans doute du groupe des « hommes de Chypre et de Cyrène » (cf. xi, 20; à comparer vv. 22-24).

hellénistes, pauliniens et pagano-chrétiens qui éclairent par certains côtés le problème de l'autel, valeur messianique, il tient à coup sûr une place de premier plan. Non qu'il contienne quelque allusion voilée à pareil objet ou que, par l'insistance sur l'idée de « Roc », il porte, d'une manière même indirecte, sur le *θυσιαστήριον*. A l'instar des autres documents non palestiniens, il témoigne à ce sujet d'un silence à la fois entier et significatif. Dans la pensée de Paul, l'unique valeur cultuelle, aux temps eschatologiques, n'est ni l'autel ni même ce qui à première vue en apparaît comme l'équivalent chrétien, la « Table du Seigneur » (cf. I Cor., x, 21) : C'est le Christ lui-même, rocher « spirituel ».

Pour le montrer, l'Apôtre, à sa manière, en appelle à un double fait « historique » et doctrinal.

Le fait « historique », d'abord, c'est l'action, voire la présence du Christ dans le « peuple » durant l'Exode.

A la différence, en effet, de la tradition antérieure, juive et apostolique, Paul ne se borne point à présenter l'expérience d'Israël au désert comme l'analogie en quelque sorte du salut plénier. Par une audace où se trahit sa maîtrise à renouveler les thèmes plus ou moins anciens, il précise : l'Exode, en fait, est le « type, τύπος » (cf. vv. 6, 11) c'est-à-dire l'annonce et l'ébauche, la promesse et l'image de l'ordre messianique; à ce titre, il préfigure, par ses épisodes les plus marquants, les deux aspects majeurs de l'expérience chrétienne, le baptême (cf. vv. 1-2) et l'eucharistie (cf. vv. 3-4)¹⁴.

Passons sur le baptême : en dépit des apparences, les allusions dont il est l'objet sont d'un relief plutôt secondaire dans l'exposé de l'Apôtre.

Le thème de la manne et du rocher.

Les données sur l'eucharistie offrent, à notre point de vue, un intérêt plus immédiat. De fait, entre le « Repas du Seigneur, κυριακόν δεῖπνον » (cf. xi, 20) et la « Manne » (cf. Ex., xvi, 13-35; Num., xi, 6-9; Jos., v, 10-12) ainsi que le

¹⁴. Pareille interprétation apparaît confirmée, et d'une manière décisive, par le caractère largement eucharistique du contexte (cf. xi, 2-34).

« Rocher » (cf. Ex., xvii, 1-7; Num., xx, 2-13) du Désert Paul établit une corrélation à ce point étroite et précise qu'elle ne se vérifie guère avec semblable netteté touchant les autres « figures » et les autres « réalités » de l'histoire salvifique, y compris la « Mer » et l'initiation chrétienne. De part et d'autre remarque-t-il : même « aliment » et même « breuvage » à la fois « spirituels », permanents, sources enfin de vie communautaire et religieuse. Bien plus, à présent le Christ même est la nourriture des fidèles : dans la mesure moindre et sous la forme imparfaite qui conviennent à l'« ombre » au regard de son « antitype », il en fut de même à l'Exode déjà.

A ce propos, l'Apôtre, formé à l'exégèse judaïque, allègue, en les groupant, deux thèmes « midrashiques » plus ou moins marqués.

En effet, sous l'influence d'abord des deux récits sur l'« eau du Rocher », Ex., xvii, 1-7 et Num., xx, 2-13, sous l'influence aussi de la tradition touchant la « Manne » quotidienne durant l'Exode (cf. Num., xi, 6-9)¹⁵, le thème du « Roc » qui, au désert, aurait suivi le « peuple » dans ses migrations semble bien s'être affirmé de bonne heure dans le Judaïsme postérieur. Attesté notamment par le *Targum d'Onkelos* (cf. Num., xxi, 19-20) et dans le *Targum Jerushalmi I* (cf. Ex., xvii, 6), il fut, au témoignage du *Liber antiquitatum biblicarum* (cf. x, 7; xi, 15), connu des milieux palestiniens dès la seconde moitié au moins du siècle apostolique. Aussi bien est-ce sans doute de la naissante tradition judaïque et, plus précisément, de sa formation rabbinique que Paul tient le trait qu'au verset 4 b il allègue de son côté. Encore en le citant ne vise-t-il pas à le confirmer. A dire vrai, il le reproduit seulement pour marquer, par un procédé d'« argumentation » judaïque, que, « figure » de l'eucharistie dans la même mesure que la « Manne », le « Rocher » fut, avec elle, la grande valeur permanente de l'expérience salvifique au désert.

Il y a plus. En soulignant à sa manière la place du « Roc » dans la vie d'Israël au cours de l'Exode, le Judaïsme hellénistique et palestinien, par suite de préoccupations plus

15. Témoin, entre autres, en est à notre sens Philon, qui, à l'occasion, identifie le « Rocher » à la « Manne » (cf. *Quod deter.*, 118).

positives et dans un sens théologique, en arrive, par ailleurs, à voir dans l'« eau du Rocher » la force même de Dieu, principe de salut. Le *midrash Mekhiltha* (cf. Ex., xvii, 6), au fait, l'identifie à Yahweh. Et, malgré sa rédaction récente, il semble, sur ce point, témoigner d'un thème assez ancien. Favorisée et, peut-être, dominée par la conception juive de Dieu, « Rocher d'Israël » (cf. Ps., xlvi, 8, 12...), l'équation « Roc du désert — force divine » a dû avoir cours dans le monde palestinien dès le premier siècle de notre ère. Philon, en particulier, pourrait bien l'indiquer : interprétant probablement un thème plus ou moins connu déjà, l'Alexandrin, en effet, voit dans le « Rocher » la « Sagesse » (cf. *Legum allegoriarum liber II*, 21), voire le « Logos » (cf. *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 31), qu'à l'occasion il identifie également à la « Manne » (cf. *op. cit.*, 118).

C'est en s'inspirant sans doute de pareille exégèse juive que, fidèle à sa manière d'appliquer au Seigneur Jésus les prérogatives que le Judaïsme hellénistique et palestinien avait reconnu à Yahweh et à la Sagesse, l'Apôtre en est venu à interpréter le « Rocher » du Christ. Autrement dit : la clause *Petra autem erat Christus* apparaît comme l'expression à la fois la plus poussée et la plus pure d'une tradition. Il reste, toutefois, que, en dépit de ses attaches juives, elle offre, outre une large originalité, un intérêt religieux et christologique de premier plan. D'une part, elle précise que, dès sa préexistence déjà, le Christ a été la source et la forme du Salut et que, à ce titre, il fut le principe salvifique se manifestant dans l'histoire du « peuple ». Sur le plan religieux et, en particulier, cultuel, elle trahit par là même une reconsidération audacieuse des grandes valeurs messianiques. Pour Etienne — on s'en souvient — le Tabernacle au désert traduisait en quelque sorte l'ordre idéal de la présence divine, immédiate et efficace, parmi les hommes; du fait, il marquait le motif par où se justifiait, et, d'une manière décisive, la déchéance du statut juif, symbolisé, pour ainsi parler, par l'autel et le temple. Or, rien de tel chez Paul. Écartant semblable thème traditionnel, que sans doute il tient pour trop imprécis alors que d'autres après lui développeront encore, l'Apôtre présente le Christ même comme la suprême réalité de l'Histoire. Valeur uni-

que du « peuple » à l'Exode, le Fils de Dieu désormais est à plus forte raison la réalité, exclusive, de la Communauté eschatologique. Qu'étaient, dès lors, le sanctuaire et l'autel? Théologien de l'ordre juif, Paul, à coup sûr, ne peut y voir qu'un intermède préparant en quelque sorte l'humanité à l'avènement définitif du Christ et, avec lui, de la puissance salvifique du Père.

Le « rocher spirituel ».

Car — et c'est le deuxième fait, doctrinal, allégué par l'Apôtre à l'appui de son point de vue — le Christ, valeur suprême, est proprement le « Seigneur-Esprit ».

Notons dans notre document l'épithète « spirituel, πνευματικός » : il est caractéristique de la première épître aux Corinthiens; au chapitre xv, versets 44 à 46, en particulier, il apparaît employé pour marquer la condition glorieuse du Christ ressuscité.

Or, malgré les réelles nuances plus ou moins spéciales que cette expression accuse dans les divers textes où elle se rencontre, elle n'en offre pas moins, à notre sens, dans le fragment sur l'eucharistie, x, 1-4, et dans le passage touchant Jésus glorifié, xv, 44-46, la même acception fondamentale. Ressuscité, en effet, le Christ est élevé à la condition « spirituelle », c'est-à-dire céleste, voire divine; de ce fait, il possède comme première prérogative salvifique la force même du Père, en d'autres termes — l'« Esprit » (à rapprocher II Cor., III, 17). Par elle, il se manifeste ou se révèle désormais aux fidèles; par elle, il les élève, dans l'eucharistie notamment, à la condition de « spirituels ».

*
**

Ainsi, à l'autel en particulier, suppôt et signe jadis d'une présence limitée et épisodique de Dieu dans le « peuple », se substitue à présent le Christ Jésus, par qui l'Esprit sanctificateur du Père remplit la Création.

Si fragiles que soient, à notre point de vue, les « arguments » cités en sa faveur à l'adresse, d'ailleurs, de fidèles

venus du Judaïsme, ce thème paulinien, occasionnellement affirmé dans le texte, I Cor., x, 4, marque par certains côtés un sommet néanmoins de la révélation néotestamentaire.

Un trait, du reste, l'indique. Connaisseur averti des diverses formes de la pensée apostolique, l'auteur du quatrième évangile, en effet, ne fournira guère de précisions à ce sujet : en présentant l'humanité du Christ, et du Christ ressuscité, comme le « Sanctuaire » des temps eschatologiques (cf. Jô., II, 18-22), il reproduira, sous une forme, il est vrai originale, un enseignement en fait traditionnel déjà.

Dans la pensée de Jean et de l'Apôtre, l'Histoire est, par définition, la présence de Dieu dans le monde; à ce titre, elle a pour principe le Christ et pour « centre », désormais, avec le baptême l'eucharistie. Aussi bien, à la différence de l'ancien ordre religieux, n'est-ce plus l'« autel qui rend l'offrande sacrée » (cf. Mtth., xxiii, 19) : à présent, c'est le Christ, unique réalité salvifique, qui sanctifie la « Table du Seigneur » (cf. I Cor., x, 21).

J. SCHMITT.