101

a mort du christ

lumière & vie

robert aron
roger bastide
pierre burney
georges crespy
christian duquoc
augustin george
andré paul

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

Comité de Rédaction

Nelly Beaupère, Henri Denis, Christian Duquoc, Alain Durand, Etienne Duval, François-Marie Genuyt, Jean Guichard, Jean-Pierre Monsarrat

Direction : Alain Durand

Administration-promotion : Etienne Duval

Conditions d'Abonnement

Les abonnements sont d'un an. Ils partent tous du 1er janvier

France : 30 francs. Abonnements de soutien : 50 francs
Lumière et Vie, C.C.P. : Lyon 3038.78

Etranger : 35 francs

Belgique et Luxembourg
La Pensée catholique, 40, avenue de la Renaissance, Bruxelles C. C. P. 1291.52

Pays-Bas
H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. : 85843

Italie
Pia Societa San Paolo, 8, via Pio Decimo, 00193 Roma. C.C.P. : 1.18976
Centro Dehoniano, via Nosadella, 6 40.100 Bologna. C.C.P. 8/15575

Canada et U. S. A.
Periodica, 7045, avenue du Parc, Montréal 15

Suisse
Columba Frund, 8, rue du Botzet, Fribourg C.C.P. : IIa 1975

Changements d'adresse : prière de joindre à l'ancienne bande 3 timbres de 0,50 f.

Toute la correpondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie - 2, place gailleton, lyon 2e

tél. 37-49-82 — c. c. p. lyon 3038.78

sommaire

la mort du christ

2
lumière et vie — il est mort condamné

5
robert aron — quelques réflexions sur le procès de jésus

18
andré paul — pluralité des interprétations théologiques de la mort du christ dans le nouveau testament

34
augustin george — comment jésus a-t-il perçu sa propre mort ?

60
pierre burney — la théologie et l'évolution sociale : rédemption, damnation et justice

78
roger bastide — les dieux assassinés

89
georges crespy — recherche sur la signification politique de la mort du christ

110
christian duquoc — théologie brève de la mort du christ

les livres

122
j.-p. monsarrat
hugues cousin — chronique d'écriture sainte

129
comptes rendus — écriture sainte
marxisme et société en mutation
divers
notes de lecture

tome XX — janvier - mars 1971 — n° 101

Il est mort condamné

N'est-il pas intempestif de rappeler aujourd'hui la mort du Christ, alors que beaucoup de chrétiens ont redécouvert, non sans peine, la bonne nouvelle de la résurrection ? Du christianisme doloriste des danses macabres en passant par le christianisme ennuyeux d'une époque toute récente, nous semblons avoir mieux pris conscience du caractère festif de la foi au Christ ressuscité. Nous n'en sommes plus au temps où l'essentiel de la vie chrétienne semblait tenir dans un chemin de Croix, dont la résurrection était scandaleusement absente. Mais que signifierait la foi au Christ ressuscité si nous en venions à oublier ce Jésus qui est mort ? Il serait aussi vain de séparer sa résurrection de sa mort qu'il a pu l'être de séparer sa mort de sa résurrection.

Le fait essentiel pris en considération dans ce cahier est le suivant : Jésus n'est pas mort de « mort naturelle », il est mort condamné au cours d'un procès. Il faut tenir compte d'une réalité historique tout à fait particulière lorsqu'il s'agit du Christ et dont une réflexion générale sur la mort serait impuissante à rendre compte. Notre foi en la résurrection porte en elle la marque de cette particularité historique. Il ne s'agit pas de n'importe quelle résurrection parce qu'il ne s'agit pas non plus de n'importe quelle mort.

C'est pourquoi plusieurs articles sont ici consacrés au procès de Jésus, hors duquel il n'est pas possible de comprendre le sens de sa mort. Robert Aron nous invite tout d'abord à situer ce procès dans le contexte politique, judiciaire et culturel de l'époque. Le point de vue de l'historien a d'autant plus d'intérêt qu'il n'y a jamais connaissance d'un fait historique dans une totale indépendance par rapport à l'interprétation qui en est faite. Or, dans le Nouveau Testament, nous sommes précisément en présence de plusieurs interprétations théologiques de ce même fait. Ce sont elles qu'André Paul nous présente. Lorsque nous prenons connaissance de ces données à la fois historiques et théologiques, une question se pose inévitablement à nous : est-il possible de savoir comment le Christ lui-même a perçu sa propre mort ? C'est Augustin George qui tente de répondre à cette difficile question en analysant les différents textes du Nouveau Testament susceptibles de nous éclairer à ce sujet.

Les interprétations théologiques de la mort du Christ se sont elles-mêmes multipliées tout au long de l'histoire de l'Eglise. Cet effort de compréhension d'un événement exceptionnel est profondément marqué par les mentalités, les

mœurs et les institutions qui avaient cours en un temps donné. Nous sommes d'ailleurs les héritiers d'un langage théologique qui n'a plus guère de prise sur nous lorsqu'il traite de la mort du Christ en termes de satisfaction, expiation, rançon, etc. Pierre Burney étudie le rapport qui existe entre ces catégories utilisées par la théologie et les pratiques judiciaires correspondantes dans la société humaine. Cette sociologie de la théologie permettra de mieux comprendre que la théologie n'est pas un savoir constitué une fois pour toutes, qu'un effort d'interprétation est nécessaire pour que la Révélation continue d'avoir un sens à des époques culturellement différentes les unes des autres. Il est non moins important de nous rappeler qu'il existe, dans l'histoire des religions, des récits de héros ou de dieux assassinés. Leur mort avait une signification qui, sans être tout à fait universelle, changeait profondément la condition humaine. Une théologie de la mort du Christ ne peut pas ignorer l'existence de ces catégories religieuses. Roger Bastide nous présente certains cas particulièrement intéressants de dieux assassinés et fait ressortir, dans une perspective à la fois historique et ethnologique, la façon dont la mort du Christ s'inscrit dans ces catégories religieuses universelles et s'en détache également.

Ces différents articles nous offrent une matière abondante. Ils ont l'avantage de nous poser un certain nombre de questions dont une théologie consciente de ses sources scripturaires, de ses conditionnements historiques et de sa responsabilité pour une intelligence actuelle de la foi, ne peut pas faire fi. Comment est-il possible d'exprimer aujourd'hui le sens universel de la mort du Christ ? Une des voies d'accès particulièrement riche consiste à nous interroger sur sa signification politique. Nous sommes là, sans aucun doute, à l'un des points d'intersection les plus suggestifs de l'histoire du Christ et de notre propre histoire. Une telle voie d'approche doit d'abord être légitimée de façon très sérieuse, car nous n'avons pas à inventer à notre guise le visage du Christ. C'est ce que fait Georges Crespy en étudiant le jeu subtil des pouvoirs qui provoquèrent cette mort et le renversement complet que le Christ fait subir au politique. La signification de la mort du Christ ne peut cependant pas être limitée à celle que révèle une voie d'approche particulière. C'est pourquoi Christian Duquoc termine en situant, les uns par rapport aux autres, les différents niveaux possibles d'interprétation et manifeste comment ils contribuent à nous livrer, au cœur de notre existence actuelle, le sens d'une mort qui inaugure un monde enfin nouveau.

Avec ce numéro, commence une nouvelle présentation de la revue. Une mise en pages plus agréable, des titres et des sous-titres mieux mis en valeur, une marge plus ample (qui permettra éventuellement aux lecteurs de noter leurs remarques en face du texte) contribueront, du moins nous l'espérons, à faciliter à beaucoup la lecture de la revue. Chaque article sera désormais précédé d'un résumé en italique qui permettra aux lecteurs de mieux discerner le fil directeur du texte et, éventuellement, de prendre rapidement connaissance du contenu des articles qu'ils n'auraient pas le temps de lire immédiatement et dont la connaissance est utile pour mieux comprendre les articles suivants. L'éditorial continuera d'ailleurs à indiquer la problématique d'ensemble et l'articulation qui existe entre les différents articles. Comme nous l'avions annoncé il y a quelque temps, une chronique spéciale de livres accompagnera chaque cahier afin de permettre aux lecteurs de prendre connaissance des recherches en cours, des travaux importants, des principales opinions émises dans tel ou tel secteur de la théologie ou de disciplines annexes. C'est ainsi que nous présentons aujourd'hui une chronique d'Ecriture Sainte.

Nous remercions tous les lecteurs qui, en se réabonnant, nous ont à nouveau témoigné de leur confiance et nous sommes heureux de saluer les nouveaux abonnés qui manifestent l'intérêt porté à *Lumière et Vie*. Il va sans dire que tout sera fait pour que cette confiance ne soit pas trop déçue !

ont collaboré à ce numéro

Robert ARON, historien.
Roger BASTIDE, ethnologue, Directeur d'études à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes.
Pierre BURNEY, professeur à la Faculté des Lettres de Rome.
Georges CRESPY, pasteur, professeur à la Faculté de théologie de Montpellier.
Christian DUQUOC, dominicain, professeur à la Faculté de théologie de Lyon.
Augustin GEORGE, professeur d'exégèse aux Facultés Catholiques de Lyon.
André PAUL, professeur d'exégèse à l'Institut Catholique de Paris.

quelques réflexions sur le procès de jésus

Le procès de Jésus ne peut être compris qu'à l'intérieur du contexte historique qui fut le sien. La justice juive, dont l'organisation avait donné lieu à trois types différents de tribunaux, vit sa compétence progressivement réduite au profit des tribunaux romains. Le procès de Jésus ne se déroule donc pas selon les règles humanitaires de la justice juive : il fut un procès d'exception et de collaboration. Il faut également tenir compte des différences profondes entre l'esprit sémitique et l'esprit gréco-latin : elles ont été à l'origine de contre-sens effectués par l'autorité romaine et voulus par les Juifs collaborateurs au sujet des paroles prononcées par Jésus ou rapportées par Caïphe. Enfin, le procès de Jésus est le résultat des rapports entre l'occupant romain et des Juifs collaborateurs. Les Romains veillaient à ce que des Juifs dociles à leurs instructions occupent les postes importants, tel ce Caïphe qui livrera à l'occupant un de ses compatriotes gênant.

Nous ne pouvons avoir la prétention, en un espace aussi court, de retracer dans sa totalité, le procès de Jésus. Beaucoup de livres importants continuent à paraître sur ce sujet si dramatique et si actuel à la fois : on leur doit souvent de nouveaux éclairages et des approfondissements sur certains points particuliers concernant le drame du Calvaire. Tels sont, pour n'en citer que quelques-uns, le livre de l'historien juif Jules Isaac, *Jésus et Israël,* publié en 1948 ; son influence fut très grande, du fait que son auteur fut reçu longuement par le pape Jean XXIII, et eut avec lui une conversation qui fut à l'origine de la nouvelle attitude prise actuellement par l'Eglise envers les Juifs. Citons également les ouvrages d'écrivains chrétiens : du P. Benoit, Directeur de l'Ecole Biblique de Jérusalem, *Passion et Résurrection du Seigneur,* paru en 1966 ; de Josef Blinzler, de Passau, Ecole Supérieure de théologie et de philosophie, *Le Procès de Jésus* (1960) ; de l'écrivain israélien David Flusser, professeur à l'Université hébraïque de Jérusalem, *Jésus* (1970), auquel le cardinal Daniélou rendait récemment hommage.

Ces livres, confrontés au texte des Evangiles, apportent des précisions, auxquelles il arrive d'ailleurs parfois de ne pas coïncider. C'est donc

que, comme il est naturel, il subsiste quelques mystères dans le procès de Jésus. Nous ne pouvons pas avoir évidemment la prétention de les résoudre, mais tout au plus pouvons-nous apporter quelques réflexions nouvelles inspirées par des circonstances de l'histoire juive à l'époque du deuxième Temple.

Ces réflexions ont porté sur trois points :

— d'abord la justice juive au temps de Jésus ;

— les différences de vocabulaire entre Juifs et Latins, ainsi que les contresens qui en résultent ;

— l'« occupation » romaine à Jérusalem et les rapports des Juifs « collaborateurs » avec les occupants.

I

la justice juive au temps de jésus

On ne peut comprendre ni expliquer la nature ou les circonstances du procès de Jésus sans le situer dans le cadre politique et judiciaire qui était celui de son temps, c'est-à-dire dans la capitale, Jérusalem, d'un pays occupé par les Romains : ceux-ci, à l'époque de Jésus, semblent avoir eu pour but de réduire le rôle des tribunaux juifs devant lesquels le Christ allait comparaître, et de les soumettre à leurs lois, qui n'étaient pas les mêmes que les lois juives d'alors.

La justice avait été de tout temps un des attributs essentiels de la morale juive et une des manifestations privilégiées de la vie en société, telle que la concevaient les Juifs. On sait d'ailleurs que le mot hébreu « *tsédek* », que nous traduisons en français par justice, désigne, à l'époque biblique comme aujourd'hui, une des notions-clés de la morale juive. Il signifie à la fois justice et charité, indiquant ainsi par le vocabulaire lui-même que la justice véritable comporte le respect d'autrui et se conforme à deux préceptes fondamentaux qui sont à la base de l'humanisme juif : le premier est la loi d'amour telle qu'elle est formulée dans le *Lévitique* (19, 18) : « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* » ; l'autre est un commentaire rabbinique recueilli dans le traité intitulé *Sentences des Pères, Pirké Avot,* et qui prescrit : « *Avant de juger quelqu'un, il faut se mettre à sa place* ».

Donc justice scrupuleuse et humaine, telle était la justice juive aux époques où, inspirée par la Loi et les Prophètes, elle s'était édifiée,

puis conservée à l'abri de toute influence étrangère, de toute influence païenne, en l'occurrence, celle des Romains.

Aux temps de pleine souveraineté juive et de pureté de la civilisation biblique, la justice en Israël comprenait des tribunaux de trois ressorts : d'abord les tribunaux locaux, appelés « *beth-din* », composés de trois membres, dont la compétence correspondait à peu près à celle de nos juges de paix actuels ; ils siégeaient deux fois par semaine, le lundi et le jeudi, c'est-à-dire les jours qui, sans atteindre à la solennité du sabbat (le samedi), étaient ceux où les offices quotidiens de la synagogue comportaient une lecture de la *Thora*. Un rabbin du Talmud, compétent en matière juridique, définissait ainsi le rôle de ces tribunaux locaux :

« *Une cour de trois membres tranche au civil. Elle connaît des larcins, des coups et offenses corporelles, de l'indemnité due pour le dommage entier ou pour la moitié du dommage, du paiement fixé au double, au quadruple ou au quintuple de la perte* (cf. *Ex.*, 22, 1-4), *du rapt, de la séduction, de la calomnie* ».

La procédure employée était également d'une grande minutie et donnait toute garantie à l'accusé : « *Une cour de trois membres tranche les affaires civiles. D'après le rabbi Méir, chaque partie choisit un juge, et toutes deux en choisissent un troisième. Les rabbins font choisir le troisième par les deux premiers. Chaque partie peut récuser le troisième, dit le r. Méir, mais d'après les rabbins, cela ne se peut qu'en prouvant la parenté de ce troisième arbitre avec l'un ou l'autre des plaideurs, ou sa disqualification pour une autre cause. Si cependant c'est un homme apte à juger, ou un expert, il n'est pas récusable* ».

Au-dessus de ces *beth-din*, la justice juive comprenait deux sortes de tribunaux, appelés sanhédrins, d'après le mot grec « *sanhédrion* » : il y avait ce que nous appellerions aujourd'hui des sanhédrins régionaux, et au sommet de la hiérarchie, un Sanhédrin national, appelé Grand Sanhédrin.

Les sanhédrins régionaux, dont le ressort correspondait à peu près à ce qu'est aujourd'hui celui de Cours d'Appel, étaient composés de 23 membres. Ces sanhédrins dans leur ensemble avaient à juger tous les cas importants mettant en cause des notions de caractère politique ou de caractère religieux. Il y en avait un par grande ville ; les décisions de ces tribunaux faisaient jurisprudence : ils formulaient des *halakha*, c'est-à-dire des lois qui s'appliquaient à l'ensemble de la nation.

Le recrutement des sanhédrins était soumis à des règles très strictes,

et une garantie donnée aux accusés résultait de leur composition. Voici comment s'exprime à ce sujet un des traités du Talmud :

« *Tous les israëlites ont qualité pour juger en matière civile, mais les matières criminelles sont réservées à l'examen des prêtres, des lévites et des Israélites pouvant marier leurs filles à des membres du clergé* ».

Autre exigence dans le recrutement des membres : « *Nous n'admettons dans un sanhédrin que des hommes de haute stature, des sages doués d'un aspect imposant, connaissant les soixante-dix langues, afin que le sanhédrin n'ait pas à entendre exposer une affaire par l'intermédiaire d'un interprète* ».

Il fallait également tempérer la justice par la charité ; aussi était-il prescrit d'écarter de la magistrature tout homme manquant d'humanité : « *Nous n'admettons,* dit encore un rabbin du Talmud, *ni un vieillard, ni un eunuque, ni un homme sans enfants, ni un homme au cœur dur* ».

Les fonctions judiciaires n'étaient pas rétribuées : « *Qui perçoit des honoraires pour juger, ses verdicts sont nuls* ». Et l'on éliminait pour des raisons analogues « *celui qui joue aux dés,* (le joueur en général), *celui qui prête de l'argent à intérêt, celui qui fait voler des pigeons* (qui parie aux courses), *et celui qui trafique des produits de l'année sabbatique* ».

Ajoutons que, pour éviter toute partialité dans le jugement, on éliminait pareillement comme juges et comme témoins tous ceux qu'un lien de parenté, même éloigné, pouvait rendre suspects.

Cette justice était à base de témoignages :

« *La Bible posait en principe qu'il faut au moins deux témoins pour établir un fait. C'est aussi la jurisprudence constante du Talmud. Un seul témoin ne suffit pas pour faire condamner une personne à mort* (*Nombres,* 35, 30). *En règle générale, partout où l'Ecriture emploie le mot* témoin, *elle en requiert deux, si le texte ne spécifie pas qu'il s'agit d'un seul* ». « *Un témoin unique, non confirmé, n'est pas cru* ».

Les faux témoignages étaient punis d'une extrême sévérité, et pouvaient entraîner la peine de mort.

Le jugement s'accompagnait d'autant de précautions que le débat lui-même : « *Quand l'affaire comportait condamnation à mort, les témoins étaient solennellement invités à se bien pénétrer de la gravité de leurs déclarations. Une exhortation de cette nature a été conservée ; la voici : Peut-être la déposition que vous allez faire repose-t-elle sur une hypothèse, sur un ouï-dire, sur ce qu'a dit un autre témoin, sur ce qu'a pu*

affirmer quelqu'un en qui vous avez confiance. Peut-être ignorez-vous que nous vous soumettrons à une enquête contradictoire. Sachez bien qu'un procès criminel diffère d'un procès civil. En ce dernier cas, un homme perd de l'argent et est absous, pardonné ; au criminel, c'est la responsabilité de son sang et de celui de sa race qui pèse sur lui jusqu'à la fin du monde. Ainsi en fut-il pour Caïn, qui tua son frère et dont il est dit : La voix du sang de ton frère crie à moi de la terre ».

Si telles étaient les précautions prises à l'échelon des sanhédrins régionaux, on conçoit qu'elles étaient encore plus strictes pour la Cour suprême, le Grand Sanhédrin national, unique dans tout le pays, qui siégeait à Jérusalem et qui comprenait soixante-et-onze membres.

Le Grand Sanhédrin, composé de l'aristocratie religieuse du pays et recruté parmi la secte des sadducéens, avait à trancher des problèmes politiques ou religieux les plus graves.

« *Une tribu tombée dans l'idolâtrie, un faux prophète et un grand prêtre sont justiciables de la seule Cour des soixante-et-onze. C'est elle aussi qui décide si un terrain peut être incorporé à l'enceinte de Jérusalem ou aux parois du Temple. Elle désigne le sanhédrin* (*des vingt-trois*) *pour les tribus* (cf. *Deut.*, 16, 18) ; *elle prononce un verdict contre toute cité coupable d'idolâtrie* (*Deut.*, 13, 13). *Une déclaration spontanée de guerre n'est prononcée que par la Cour des soixante-et-onze* ».

La procédure du Grand Sanhédrin, telle qu'elle est rapportée par le Talmud, était aussi d'une grande précision et d'une grande solennité :

« *Deux secrétaires des juges se tenaient en face d'eux, l'un à droite, l'autre à gauche ; ils recueillaient les votes de ceux qui se prononçaient pour un acquittement et de ceux qui condamnaient. Le rabbi Juda dit qu'ils étaient trois : outre les deux susdits, un troisième recueillait l'ensemble des votes. Trois rangs de disciples des sages leur faisaient face, chacun ayant sa place personnelle. S'il fallait désigner l'un d'eux pour compléter le nombre des juges présents, le sanhédrin choisissait un de ceux du premier rang ; sa propre place devenait celle d'un de ceux du second rang, remplacé à son tour par l'un de ceux du troisième. Enfin les juges désignaient un des assistants pour venir siéger au troisième rang, sans qu'il remplaçât celui qui était passé au deuxième, mais en gardant son statut personnel* ».

« *Ce règlement*, écrit l'historien catholique Josef Blinzler, *celui de la Mishna, était déjà établi dans l'Ancien Testament ; il a été sûrement*

appliqué au cours du procès. » Il convient toutefois de signaler que Blinzler lui-même, en d'autres endroits, est moins catégorique, et que la question reste posée de savoir selon quel mode exact a été mené le procès de Jésus : était-ce, comme nous l'avons indiqué plus haut, selon la justice pratiquée par les pharisiens, ou bien n'était-ce pas celle des sadducéens, c'est-à-dire de personnes qui s'en tenaient davantage à la lettre des Ecritures et qui ne cherchaient pas toujours à les adapter à des circonstances nouvelles ?

Tel était le Tribunal suprême qui, si Jésus avait été jugé strictement selon la législation juive dans un pays non occupé par les Romains, aurait été compétent pour apprécier la légitimité des reproches qui lui étaient faits : on peut penser que le jugement aurait été très différent de ce qu'il fut en présence des Romains.

D'ailleurs il est important de noter qu'à l'époque où vit Jésus, les autorités romaines ont déjà considérablement réduit la compétence de la justice juive. Au milieu du premier siècle avant notre ère, un général romain, Gabinius, a supprimé purement et simplement le Grand Sanhédrin. Il ne laisse subsister que cinq sanhédrins locaux, dont l'un réside à Jérusalem et les quatre autres dans des villes de moindre importance, Gadara, Amath, Jéricho et Sepphoris.

De ces cinq tribunaux, celui qui conserve à ses débuts le plus d'autorité et le plus de prestige, qui recueille en quelque sorte l'héritage du Grand Sanhédrin, est celui qui siège à Jérusalem. Mais il faut constater que son pouvoir commence à être limité du fait des Romains, dans les années qui précèdent immédiatement le procès de Jésus, c'est-à-dire dans les années 20 à 30 de notre ère.

Le Sanhédrin de Jérusalem, qui siégait d'abord à l'intérieur du Temple, dans la « Chambre de la Pierre de taille », est exilé successivement vers la montagne du Temple, dite « emplacement du négoce », dans le hall des marchands, puis à l'intérieur de la ville de Jérusalem, et d'époque en époque, vers cinq autres villes dont la dernière est Tibériade.

Sa compétence fut aussi réduite progressivement au profit des tribunaux romains. Quarante ans avant la destruction du Temple, donc exactement au moment du procès de Jésus, le Sanhédrin de Jérusalem ne connut plus des causes comportant la peine de mort, ce qui confirme que le procès de Jésus n'était pas de sa compétence. Par la suite, dans les dernières années du premier siècle, les Romains le dépossédèrent aussi

des procès civils : la fin de l'autonomie politique de la Judée s'accompagne de la disparition des juridictions criminelles juives.
Ainsi la justice juive, au temps du procès de Jésus, est en perte de vitesse, ou plutôt en perte d'autorité. Elle n'a plus qualité pour juger les procès les plus graves ; celui qui sera fait à Jésus échappe à sa compétence. Il lui faut se dessaisir au bénéfice des autorités romaines : ce fait historiquement prouvé est d'une très grande importance pour éclairer deux caractères particuliers du drame de la Passion : d'une part, dans cet épisode fondamental de l'histoire religieuse d'Occident, aucune des règles humanitaires de la justice juive ne sera appliquée. D'autre part, les usages romains prévus pour l'ensemble des territoires occupés et annexés prévaudront sur les usages nationaux des pays soumis, et dans notre cas particulier, sur les usages juifs.
Le procès de Jésus, si on l'apprécie en fonction de la législation juive de l'époque, apparaît donc sous un double aspect, celui d'un procès d'exception et celui d'un procès de collaboration.

II

différences de vocabulaire

Il est un autre aspect qui, à notre connaissance, n'a pas encore été signalé de façon explicite et qui pourtant contribue à éclairer les circonstances et les causes du procès de Jésus.

Au risque de l'exprimer en termes un peu trop scolaires, nous pouvons dire que le procès de Jésus résulte en grande partie des contresens effectués par les autorités romaines et provoqués peut-être par les sadducéens, sur des paroles prononcées par Jésus ou rapportées par Caïphe. Ces contresens, on le verra, n'ont pas simplement un intérêt linguistique, mais correspondent à des différences profondes entre l'esprit sémitique et l'esprit gréco-latin.
Expliquons-nous sur ce point. L'hébreu et l'araméen parlés à l'époque de Jésus sont des langues qui répugnent à toute abstraction et qui, pour exprimer des idées générales, emploient des périphrases ou des images.
Il est, de cette particularité, des exemples très révélateurs qui feront mieux comprendre ce que nous venons d'alléguer, en même temps qu'ils permettront d'éclairer certains points importants de la mentalité juive.

Un de ces exemples nous est fourni par le talion. Si l'on prend au pied

de la lettre la formule bien connue « œil pour œil, dent pour dent », on aboutit à une loi impitoyable qui contredit en apparence la loi fondamentale d'amour « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* », formulée dans le *Lévitique,* au chapitre 19, et reprise souvent comme la base de la morale juive dans divers textes de la Bible ou des rabbins.

Or cette contradiction repose sur un malentendu qui est d'origine linguistique. Le talion n'est pas, comme la phrase du *Lévitique*, comme la loi d'amour, une prescription morale, c'est une règle de jurisprudence, une règle d'application, commune d'ailleurs à tous les pays civilisés, et prescrivant de proportionner le châtiment à la gravité de la faute ou du crime qui a été commis.

Mais l'hébreu, n'ayant pas de termes abstraits, n'a pas de mot pour dire « proportionner », il n'en a pas non plus qui soit d'usage courant pour exprimer les notions de peine, de châtiment, de crime... Il faut donc que la jurisprudence juive s'exprime, non dans une règle générale et abstraite, mais par une image concrète et conforme à son génie. Elle dit alors « œil pour œil, dent pour dent », ce qui ne signifie pas que, pour toute blessure faite à un œil, il faille en infliger une équivalente à l'œil du coupable, mais ce qui veut dire que l'homme qui a commis un péché, une faute grave, comme de crever l'œil du prochain, doit être puni d'un châtiment grave, comme celui qui correspond à la perte d'un œil, tandis que celui qui a commis une faute légère, comme de casser la dent de son prochain, doit être puni plus légèrement par la peine qui correspond au bris d'une dent.

Tel est le sens véritable du talion. C'est, répétons-le, une règle de jurisprudence, ce n'est pas une loi morale. Vouloir, comme on le fait trop souvent, y trouver la clef de la morale juive, c'est donc commettre un contresens, par ignorance de la différence entre le génie de la langue hébraïque et celui des langues gréco-latines, qu'elles soient anciennes ou modernes.

De même il est un élément du vocabulaire qui manque aux langues sémitiques et en particulier à l'hébreu : c'est le superlatif. Il n'est pas d'expression pour dire « le plus ». Là aussi, il faut s'en tirer par une image ou par une formule concrète. Par exemple, l'expression « *Cantique des Cantiques* » (*Chir-ha-Chirim*) ne signifie pas, comme ce serait le cas en français, un cantique composé de plusieurs autres cantiques, mais c'est un superlatif, signifiant le plus grand ou le plus beau des cantiques.

Une fois ceci posé, revenons au procès de Jésus, où nous trouverons à plusieurs reprises des contresens de ce genre portant sur des points essentiels qui contribueront au verdict rendu par les Romains.

Il semble qu'il y en ait au moins quatre, que Jésus, parlant en Juif d'une part, et les Romains incités à le faire par les sadducéens et sans doute par le Sanhédrin, d'autre part, aient interprété de façon presque opposée.

Le plus démonstratif peut-être, le plus éclatant en tout cas, est le reproche fait à Jésus de s'être proclamé roi des Juifs. Il semble que là le contresens soit évident, en fonction justement de ce que nous venons de dire sur l'expression du superlatif. Lorsque des esprits sémitiques, des Juifs non latinisés comme semble l'avoir été Jésus, parlent de roi des Juifs, ils n'entendent par là nullement une royauté au sens politique et courant du mot. Jésus n'a jamais prétendu gouverner le peuple juif ; ce qu'il a peut-être dit ou ce qu'on a dit de lui était qu'il représentait un Juif parfait, le Juif par excellence, notion superlative qu'à l'époque il était parfaitement normal d'exprimer par le roi des Juifs, autrement dit le premier des Juifs, d'un point de vue moral et religieux. Cette explication n'aurait rien eu qui pût choquer les Romains et Pilate ; il semble bien d'ailleurs que celui-ci ait considéré Jésus comme un illuminé assez inoffensif, et qu'il n'y avait pas lieu de traiter comme un coupable de lèse-majesté romaine, c'est-à-dire comme un rebelle. Mais sans doute les Juifs « collaborateurs », qu'il s'agisse de sadducéens, du Sanhédrin ou de Caïphe, ont-ils, pour se débarrasser de Jésus, jugé expédient de faire croire aux Romains qu'il fallait prendre l'expression « roi des Juifs » dans son sens matériel et dans son sens politique.

Dès lors, Pilate ne pouvait pas ne pas intervenir en tant que représentant de la puissance occupante sévissant contre celui qui lui était présenté comme un rebelle. Le contresens apparaît donc là très nettement : il est voulu par les Juifs collaborateurs qui veulent perdre Jésus ; il est conscient chez eux, tandis que chez les Romains il apparaît comme un fait d'évidence qu'ils ne peuvent comprendre, dont ils ne perçoivent pas le caractère erroné, et surtout à propos duquel ils ne voient pas le machiavélisme de ceux qui ont tendu le piège dans lequel il était fatal que Jésus succombât.

Au fond, on peut dire que Pilate, voyant les choses d'un point de vue romain, formé par des disciplines de pensée latines, n'a rien compris

à ce qu'on lui disait, il n'a rien compris à ce qui se passait, et ceci pour des raisons très simples, disons des raisons linguistiques. D'ailleurs lui-même l'avoue : lorsque Jésus utilisant le mode de pensée allégorique qui convient à l'esprit sémitique, dit : « *Mon royaume n'est pas de ce monde* », Pilate, complètement éberlué, reconnaît qu'il n'y comprend rien.

D'autres exemples de malentendus semblables peuvent aussi être signalés. C'est ainsi que lorsque Jésus dit qu'il détruira le Temple et qu'il le rebâtira en trois jours, il serait absurde de croire que ces mots avaient une signification pratique, et qu'il s'agissait vraiment pour lui de démolir pierre par pierre le Temple et de le reconstruire en trois jours. C'est ce qu'ont déclaré des témoins devant le Sanhédrin.

De ce qui était une métaphore morale ou religieuse, on a donc fait un programme d'action révolutionnaire. Il ne s'agit plus de dire, comme Jésus certainement a voulu le faire entendre, qu'il désire remédier aux superstitions ou au ritualisme qui sévissaient alors dans le Temple de Jérusalem, en particulier chez les sadducéens, mais d'y substituer des usages plus vivants et plus souples.

Mais les Juifs collaborateurs veulent faire croire à Pilate, sur les accusations des témoins, qu'il s'agit vraiment de commettre un attentat contre l'édifice sacré, et comme Pilate évidemment n'a pas l'esprit sémitique, comme il manque de culture juive, comme il n'a pas le sens du *midrash,* c'est-à-dire de l'apologue biblique, il prend une fois de plus l'affirmation au pied de la lettre, il accepte le contresens et il est tout prêt à condamner Jésus pour vouloir attenter à l'ordre public, et détruire le principal édifice de la ville dont il a à assurer la sécurité.

N'y a-t-il pas des contresens analogues dans d'autres termes qui interviennent aussi pour le procès de Jésus ? Lorsque Jésus se dit « Fils de Dieu », ce n'est sans doute pas comme l'affirme le Sanhédrin, et comme s'en laisera convaincre Pilate, qu'il y ait une filiation directe entre l'Eternel et lui. En prononçant ces paroles, Jésus ne fait que reprendre une formule, une image souvent employée dans la Bible pour désigner les hommes. Le fils de Dieu, c'est en effet l'homme en général, ou tout au moins parmi l'humanité, ceux des hommes qui pratiquent la Loi et qui vivent conformément à la volonté du Créateur [1].

1. Cette affirmation ne peut être contestée d'un point de vue historique. Elle montre d'ailleurs que la foi chrétienne, en confessant une filiation directe

Ici encore, malentendu, et toujours pour les mêmes raisons.

On peut se demander aussi, à la suite de Jules Isaac, si l'expression « Fils de l'homme » ne comporte pas un malentendu analogue.

On peut se demander même, mais avec infiniment de précautions si, lorsque les Juifs reprochent à Jésus de s'être déclaré le Messie, ils ne matérialisent pas, ou plutôt ils n'historicisent pas la conception que Jésus avait de son rôle et de sa messianité.

De même qu'il avait dit que son royaume n'est pas de ce monde, peut-être concevait-il aussi que sa messianité ne se traduirait pas dans les faits, mais simplement en esprit.

Telles sont quelques-unes des suggestions ou quelques-uns des points d'interrogation concernant le procès de Jésus, que peuvent inspirer des considérations linguistiques portant sur le caractère propre à l'hébreu et à l'araméen, d'une part, au grec et au latin, d'autre part.

III

juifs « collaborateurs » et occupants

Le troisième point qu'il nous faut citer, c'est que Latins et Juifs non seulement ne parlaient pas la même langue, mais n'avaient pas la même conception de la civilisation, ni ne se trouvaient dans des situations historiques comparables.

Les Romains étaient des conquérants, des occupants qui cherchaient à imposer non seulement leur pouvoir, mais leur civilisation aux populations juives qui vivaient sous leur autorité.

De leur côté, la majorité des Juifs cherchait à défendre leurs traditions et leur religion, comme l'exprime très bien un auteur français du XIXe siècle, Amitaï :

« *La lutte qui va s'ouvrir entre la Judée et Rome sera, du côté de celle-ci, une guerre sans merci de conquête pour sa domination, sa suprématie ; et du côté d'Israël, le soulèvement de tout un peuple pour secouer le joug intolérable d'un conquérant barbare, cruel et*

entre l'Eternel et Jésus, prend certainement appui sur cette expression hébraïque mais lui donne manifestement une ampleur toute nouvelle. Le sens primitif de cette appellation se développera ultérieurement sous l'inspiration de l'Esprit Saint et à la suite de la Résurrection : la vie de Jésus est si entièrement « conforme à la volonté du Créateur » que cette filiation ne peut être qu'unique : il est Dieu, Fils de Dieu (N.D.R.L.).

insatiable, — et cependant moins encore pour reconquérir l'indépendance que pour un bien beaucoup plus précieux encore : sa loi, sa religion, sa raison d'être.

C'est pourquoi la lutte fut si acharnée, désespérée... La nation succomba, mais la Loi fut sauvée ».

Comme toujours en temps d'occupation, il existe des éléments qui cherchent à s'accorder à la présence étrangère et à tirer profit de leur soumission : c'est exactement ce qu'on appelle maintenant la collaboration. Or il apparaît comme certain que Caïphe et le Sanhédrin acceptaient l'occupation romaine et vivaient sous son autorité.

N'oublions pas que le grand prêtre du Temple de Jérusalem ne pouvait être désigné qu'avec l'accord des Romains et que, même dans l'exercice de son sacerdoce, il était soumis à un contrôle très strict, se manifestant souvent de façon policière.

Reprenons, pour préciser ceci, l'épisode fameux relaté par saint Luc, du voyage effectué par Jésus et la sainte famille au Temple de Jérusalem : il s'agit de célébrer la Pâque juive. Or le déroulement de cette solennité qui était peut-être à l'époque la plus importante de la vie religieuse juive, puisqu'elle évoquait la sortie d'Egypte et qu'elle constituait le jour de l'an religieux, ne pouvait s'effectuer qu'avec l'accord des Romains.

Les vêtements sacerdotaux, les ustensiles du culte nécessaires pour célébrer la fête, se trouvaient en effet gardés tout au long de l'année dans des entrepôts romains, d'où le grand prêtre n'était autorisé à les faire sortir que pour la semaine pascale. C'est dire que l'exercice de son ministère était entièrement soumis aux Romains, et que si pour une raison ou pour une autre, il lui arrivait de leur déplaire, il était dans l'impossibilité de remplir ses fonctions et que par conséquent, pratiquement, il était déposé.

Rappelons-nous aussi que pendant toute la durée des cérémonies, un service d'ordre renforcé maintenait l'ordre à Jérusalem, au point que des soldats romains montés sur la tour Antonia, ancêtre des « miradors » actuels, surveillaient les parvis du Temple et étaient prêts à intervenir si quelque trouble s'y produisait.

Dans ces conditions, on voit que Caïphe, comme tout autre grand prêtre, devait être docile aux instructions des occupants.

Ainsi lorsque Caïphe transmet à Pilate les griefs qu'il a formulés contre Jésus, il se trouve exactement dans une situation que nous avons bien connue en France, celle de collaborateurs qui dénoncent à l'occupant un de leurs compatriotes dont ils veulent se débarrasser. On comprend aussi que parmi les arguments invoqués par eux se trouvent, en premier lieu, ceux qui sont le plus susceptibles de frapper l'esprit des Romains ; sciemment ou inconsciemment Caïphe provoque et utilise le genre de malentendu que nous avons indiqué plus haut.

En dehors de son caractère sacré pour lequel nous n'avons pas à intervenir, nous pouvons tout au moins répéter en conclusion de cet article que le procès de Jésus en son temps a été en grande partie un procès de l'occupation.

robert aron

pluralité des interprétations théologiques de la mort du christ dans le nouveau testament

*Le Nouveau Testament porte la marque d'interprétations variées au sujet de la mort du Christ. Très tôt, on prit le soin de montrer que cet événement s'inscrivait à l'intérieur d'un dessein cohérent de salut que Dieu réalise progressivement dans l'histoire : c'est la mort du Christ comprise comme accomplissant les Ecritures. En plus de ce cadre assez généralement présent dans le Nouveau Testament, trois approches différentes nous sont ici exposées. L'hymne chrétien primitif que l'on trouve dans l'*Epître aux Philippiens *présente la mort du Christ comme le terme d'un mouvement descendant d'humiliation et le point de départ d'un mouvement ascendant d'exaltation. C'est également une réplique donnée au récit de la Chute : Nouvel Adam, le Christ devient Seigneur parce qu'il accepte la mort dans une totale fidélité au destin de l'homme. La première page de l'*Epître aux Colossiens *témoigne pour une part, en comparaison avec le texte précédent, d'un certain recul par rapport au langage biblique traditionnel. La mort du Christ est vue comme l'instrument nécessaire d'une réconciliation de tous les hommes dans le Christ et pour lui, au sein d'une Eglise constituée dans un cosmos pacifié. Le mouvement total de la Création s'intègre dans le mouvement non moins total de la Rédemption. Quant à l'Evangile de* Jean, *il nous présente la marche du Christ vers sa mort comme une marche vers l'heure même de sa glorification, faisant éclater les limites géographiques, ethniques et culturelles du judaïsme. La Croix réalise déjà l'élévation du Christ en même temps qu'elle condamne les forces hostiles au salut. L'heure glorifiante de la Croix nous transporte dans la gloire éternelle du Père.*

La vie d'un homme, quand elle nécessite d'être écrite et que les circonstances le réclament, ne s'entreprend qu'après bien du recul

par rapport à ce qui fut son histoire. Il importe en effet de collecter suffisamment d'éléments afin de les ordonner et de les articuler pour qu'ils produisent un sens, celui-là même qui a marqué et qui marquera à tout jamais le destin du personnage concerné. Ceci exige du temps. Seule, l'histoire peut à la fois décanter, et élucider, en les prolongeant, les divers faits et événements du passé. La vie du Christ n'échappe pas à ce processus, dans lequel la dernière séquence, dont quelques fidèles furent les témoins oculaires, *la mort de Jésus,* joue un rôle central.

A la lumière des expériences du Ressuscité, cette mort fut très vite comprise comme événement messianique décisif. Elle devint ainsi une donnée christologique privilégiée. Or, à son sujet, il convient de parler non pas d'« une interprétation » mais bien d'« *interprétations* ». Car celles-ci ont varié, quant à leur forme et à leur contenu, selon les temps, les lieux et les personnes qui les ont vu naître.

Le présent article voudrait proposer brièvement les résultats d'une prospection à l'intérieur du Nouveau Testament : à partir d'extraits du *corpus* paulinien et de l'Evangile de *Jean,* montrer quelques aspects de cette pluralité des interprétations théologiques de la mort du Christ. Auparavant, il aura le souci de ne pas omettre ce qui assura à ces dernières l'unité dans leur diversité mais aussi le dynamisme nécessaire à leur développement : la croyance des premiers chrétiens dans l'accomplissement des Ecritures jusque dans le drame de la Croix.

I

« le christ est mort... selon les écritures » / 1 cor. 15, 3

Très tôt, la jeune Eglise palestinienne a compris la mort de Jésus comme accomplissant les Ecritures. Dans ce mode d'interprétation, il convient de voir moins un artifice de tactique apologétique que l'exercice fécond d'une foi qui cherche sans cesse à mieux s'éclairer en mieux s'exprimant : la foi en un dieu — le dieu d'Israël — qui, par-delà les incohérences apparentes et les disjonctions brutales des événements perceptibles par l'homme, mène l'histoire de l'univers avec une logique qui ne trouve sa clé que dans l'expérience d'une alliance avec la divinité, qui sera toujours à vivre comme « la Nouvelle Alliance ».

« c'en est donc fini du scandale de la croix » / gal., 5, 11

La croix du Christ fut désignée comme scandale[1] (1 *Cor.,* 1, 23 ;

1. On pense à **Deut,** 21, 22-23.

Gal., 5, 11), mais scandale nécessaire dans l'ensemble d'un plan divin que la Révélation avait, depuis longtemps déjà, rendu intelligible : « *Esprits sans intelligence, lents à croire tout ce qu'ont annoncé* les Prophètes ! *Ne fallait-il pas que le Christ endurât* ces souffrances *pour entrer dans* sa gloire. » (*Luc*, 24, 25-26). Cette phrase [écho en partie de ces autres : « *Oui, le Fils de l'homme s'en va selon qu'il est écrit de lui* » (*Marc*, 14, 21) ; « *Dieu, lui, a ainsi accompli ce qu'il avait annoncé d'avance par la bouche de tous les prophètes, que son Christ souffrirait* », (*Actes*, 3, 18) ; « *... aucun d'eux ne s'est perdu, sauf le fils de perdition, pour que l'Ecriture s'accomplisse* » (*Jean*, 17, 12)] est le résumé complet de l'histoire du salut telle que *Luc* en a conçu l'ordonnance : elle nous mène de l'Ancien Testament [les Prophètes, représentés dans la synthèse lucanienne par Jean-Baptiste et par tous les personnages qui gravitent autour de lui comme Reste prophétique d'Israël (*Luc*, 1-2)] à l'Ascension (qui marque l'entrée de Jésus dans *la gloire*[2] ; voir *Luc*, 9, 31), en passant par le relais majeur de la Mort et de la Résurrection. Dans cet ensemble cohérent, la mort du Christ revêt un relief tout particulier, et ce en fonction déjà de l'Ancien Testament.

Saint Paul avait, pour sa part, rapporté aux Corinthiens les paroles décisives qui lui avaient été enseignées quelques courtes années à peine après la Passion : « *Je vous ai donc transmis tout d'abord ce que j'avais moi-même reçu, à savoir que le Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures* » (1 *Cor.*, 15, 3). A leur sujet, on peut retenir ces affirmations récentes de C. K. Barret : « *La mort du Christ est arrivée en accomplissement des Ecritures. Ceci signifie qu'elle n'était pas fortuite mais voulue et déterminée par Dieu, et qu'elle faisait partie de la conclusion de son projet éternel ; c'est-à-dire qu'elle était l'un de ces événements eschatologiques qui se trouvent à la frontière entre l'âge présent et l'âge à venir, dans lequel le projet divin atteint son achèvement* »[3].

Luc écrit sans ambages (22, 37) que, dans la mort du Christ, les Ecritures, révélation du dessein de Dieu, ont trouvé leur « *terme* » (*télos*). C'est ce que l'apôtre Pierre rappelle aux juifs le jour de la

2. Il convient de bien remarquer la place de la gloire dans la christologie « historique » de **Luc**. Il en est tout autrement chez **Jean**, le théologien de la gloire ; cf. infra.
3. **A Commentary ont the First Epistle to the Corinthians**, Londres, 1968, p. 338.

Pentecôte, en ces termes : « *Cet homme, qui avait été livré selon* le dessein bien arrêté (hôrismenê boulê) *et la puissance de Dieu, vous l'avez pris et fait mourir en le clouant à la croix par la main des impies* » (*Actes,* 2, 23). Toutes ces croyances fondamentales de la primitive Eglise sont merveilleusement résumées et formulées par l'auteur de la *Première Epître de Pierre :* « *Sur ce salut* (« le salut des âmes », v. 9) *ont porté les investigations et les recherches des prophètes... ils ont cherché à découvrir quel temps et quelles circonstances avait en vue l'Esprit du Christ, qui était en eux, quand il attestait à l'avance les souffrances du Christ et les gloires qui les suivraient* » (1, 10-11).

« le fils de l'homme devait... être mis à mort » / marc, 3, 31

L'élaboration des récits de la Passion[4] fut marquée par la profonde conviction que la mort du Christ accomplissait les Ecritures. Cette empreinte se perçoit à travers les citations, rappels ou évocations vétéro-testamentaires dont ces récits sont porteurs. Loin de refléter un concordisme naïf, un tel phénomène laisse deviner le dynamisme réel d'une recherche dont l'organe moteur est la foi dans l'unité et la cohérence du plan de Dieu.

Très vite, les chrétiens ont vu dans l'image du Serviteur, avantageusement présentée par *Isaïe,* la figure prophétique du Christ (voir *Matth.,* 12, 18-21 ; *Actes,* 3, 13, 26 ; 4, 27, 30 ; 8, 32-35 ; 1 *Pierre,* 2, 21-25). Il était dès lors naturel qu'ils voient dans la passion et la mort du Christ l'accomplissement dans le détail du singulier oracle d'*Is.,* 52, 13-53, 12[5] (le Chant du Serviteur souffrant) auquel, durant son ministère, Jésus dut très probablement se référer pour élucider ce qu'il vivait d'unique au milieu des hommes[6]. Un tableau exhaustif des différentes traces d'Ancien Testament repérables dans les récits de la Passion serait éclairant. Dans le cadre de cet article, on se contentera de l'échantillonnage suivant[7] :

4. Pour ce qui regarde une étude complète et précise des récits de la Passion, voir l'excellent et long article « Passion » de X. Léon-Dufour, **Supplément au Dictionnaire de la Bible**, t. VI, 1960, col. 1419-1492.
5. Se reporter à ce qui sera dit plus loin au sujet de **Philip.** 2,6-11.
6. Voir : F. GILS, **Jésus prophète d'après les Evangiles synoptiques**, Louvain, 1957, p. 140-141.
7. R. BULTMANN a fait l'inventaire des traces vétéro-testamentaires dans les récits de la Passion : **Die Geschichte der synoptischen Tradition**, 3e éd., Göttingen, 1957, p. 304.

Marc, 14, 24 *Ceci est mon sang,* *le sang de l'alliance* (*Jér.,* 31) *qui va être répandu pour* *une multitude.*	*Is.* 53, 12 *C'est pourquoi je lui attribuerai* *des foules... parce qu'il s'est livré* *lui-même à la mort... alors qu'il* *supportait les fautes* *des multitudes.*
Marc, 15, 24 *Puis ils le crucifient* *et se partagent ses vêtements* *en tirant au sort ce qui* *reviendrait à chacun.*	*Ps.,* 22, 19 *Ils partagent entre eux mes* *habits et tirent au sort mon* *vêtement.*
Marc, 15, 29-31 *Les passants l'injuriaient* *en hochant la tête et disant...* *Sauve-toi toi-même en descen-* *dant de la croix... Il en a sauvé* *d'autres et il ne peut se* *sauver lui-même.*	*Ps.,* 22, 8-9 *Tous ceux qui me voient me* *bafouent, leur bouche ricane, ils* *hochent la tête. Il s'est remis* *à Yahvé,* *qu'il le libère ! Qu'il le délivre,* *puisqu'il est son ami !*
Luc, 22, 37 *... Il faut que s'accomplisse en* *moi cette parole de l'Ecriture :* *Il a été mis au rang des* *scélérats.*	*Is.,* 53, 12 *Il a été compté parmi* *les pécheurs.*
Matth., 27, 34 (*Marc,* 15, 36) *Ils lui donnèrent à boire du vin* *mêlé de fiel ; il en goûta et* *n'en voulut point boire.*	*Ps.,* 69, 22 *Pour nourriture ils m'ont donné* *du poison, dans ma soif ils* *m'abreuvaient de vinaigre.*

Certes, il conviendrait d'approfondir le processus de ces relectures christologiques des textes d'Ancien Testament : de rechercher les procédés mis en œuvre et de dégager les divers présupposés sous-jacents (le rôle joué par le *Psaume* 22, dont les premiers mots sont mis dans la bouche de Jésus, en *Marc,* 15, 34, est particulièrement frappant). Mais il nous incombe simplement de relever ici le fait. Il nous révèle déjà combien fut très rapidement[8] accentué par la

8. A. RICHARDSON résume ainsi l'opinion de plusieurs exégètes : « Il y a de bonnes raisons de penser que l'histoire de la Passion fut la partie la

primitive Eglise l'aspect de nécessité dont était revêtue la mort du Christ en tant qu'elle accomplissait les Ecritures. Comme l'expriment ces quelques phrases évangéliques : « ... *le Fils de l'homme* devait *beaucoup souffrir... être mis à mort* » (*Marc*, 8, 31) ; « *Chaque jour j'étais parmi vous dans le Temple, à enseigner, et vous ne m'avez pas arrêté. Mais c'est* pour que *les Ecritures s'accomplissent* » (*Marc*, 14, 49). Chaque fois que l'objet de la foi tend à devenir intelligible, tant dans un mouvement rétrospectif que dans une visée prophétique, il est davantage perçu comme nécessaire, quelles que soient les contradictions apparentes qui l'ont d'abord exprimé.

Ces analyses rapides du thème néo-testamentaire de la mort du Christ en tant qu'accomplissant les Ecritures[9], révèlent une constante théologique, dès les témoignages les plus anciens (1 *Cor.* 15, 3) et jusqu'aux textes qui reflètent une spiritualité plus tardive et plus élaborée (les Evangiles). La mort de Jésus se trouva très vite et définitivement située dans son exacte finalité par des hommes qui écrivaient l'histoire avec toujours comme langue le *Credo d'Israël*, sinon exactement dans sa formulation du moins réellement dans toutes les potentialités de ses mécanismes. Cette finalité, perçue et professée comme objet uniforme de la foi, s'exprima cependant selon des modalités différentes. Ainsi conviendrait-il déjà de revenir sur les deux textes cités, *Luc*, 24, 25-26 et *Actes*, 2, 23, pour y détecter les éléments d'une vigoureuse théologie de l'histoire du salut qui distingue nettement l'œuvre lucanienne, à commencer par l'interprétation de la Croix, des autres synthèses du Nouveau Testament. Mais la suite de cet exposé posera délibérément la question de la pluralité des interprétations théologiques de la mort du Christ.

II

la littérature paulinienne

Les Epîtres pauliniennes reflètent diverses étapes de l'élaboration

plus ancienne de la tradition évangélique à recevoir une forme définitive, et il n'est pas difficile de voir pourquoi.... L'histoire de la Passion fut dès le début une partie essentielle du message évangélique ; et dès le début elle se trouva avoir un étonnant pouvoir de convaincre les cœurs des hommes » (**An Introduction to the Theology of the New Testament**, Londres, 1958, p. 186).

9. Voir aussi les excellentes notations de W. PANNENBERG, **Jesus God and Man**, Londres, 1968, p. 247 (traduction anglaise de : **Grundzüge der Christologie**, Gütersloh, 1964).

d'une pensée théologique qui n'a jamais cessé de s'organiser. De plus, saint Paul n'est parfois que le simple écho de l'enseignement qu'il a reçu de ses premiers instructeurs chrétiens. Dès lors, à côté d'une ferme cohérence théologale et apostolique, la pluralité d'expression et de formulation théologiques est aussi son lot.

Dans le cadre de cette étude, deux jalons seulement (*Philip.*, 2, 6-11 et *Colos.*, 1, 15-20) ont été retenus d'une riche sélection qui marquait le tracé du cheminement paulinien. De leur confrontation devrait jaillir quelque lumière pour le sujet qui nous occupe.

philippiens, 2, 6-11

Philip., 2, 6-11 est un hymne chrétien primitif qui développe le double thème : humiliation et exaltation du Christ crucifié. Il y a bien des difficultés à admettre que Paul en personne en soit l'auteur. En effet, certains termes ne sont employés qu'ici dans la littérature paulinienne (« *en morphêi Théou* », « de condition divine » *et* « *harpagmon* », « bien propre », « *prérogative* », au v. 6 ; « *ekenôsen* », « il s'anéantit », au v. 7 ; etc.) ; par ailleurs, divers traits de ce texte ne sont pas caractéristiques de la pensée élaborée de l'Apôtre, et les idées proprement représentatives de celle-ci n'y sont point présentes. L'avis de la majorité des exégètes semble se résumer à peu près dans l'opinion suivante : « *Paul cite sans doute, ou utilise, en le transformant, un hymne probablement connu de ses lecteurs* » [10]. Ceci désigne l'ancienneté du poème et le revêt d'un intérêt tout particulier par rapport à l'histoire des premiers développements de la christologie.

Cette belle pièce liturgique est construite à partir d'un contraste, ou mieux, d'un paradoxe : l'humiliation et l'exaltation de Jésus-Christ crucifié. Dans une étude aussi magistrale que rigoureuse, L. Cerfaux [11] a montré que cette pièce, au style « *rythmé et hiératique, tenant à la fois d'une période grecque et d'un psaume sémitique* », s'inspirait profondément, dans sa structure comme dans sa pensée, du IVe chant du Serviteur (*Is.*, 52, 13-53, 12). Sa démonstration paraît décisive. On se contentera de retenir quelques-uns des rapprochements qu'il a établis. L'image du Christ « esclave » (v. 7 : « *doulos* ») semble être la réplique de l'image isaïenne du « Serviteur » (*Is.*, 52, 13, « *païs* »). Sans doute « *doulos* » est-il ici préféré à « *païs* » (mot utilisé par la *Septante*) à cause de l'antithèse manifeste avec « *Kyrios* » (Seigneur), au v. 11.

10. P. BONNARD, **L'Epître aux Philippiens**, Neuchâtel, 1950, p. 42.
11. « L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu (**Philip.** 2, 6-11 = **Is.**, 52, 13-53,

Le mécanisme de cette antithèse trahit déjà ce qu'elle a de fécond. La forme verbale « il s'humilia » du v. 8 correspond à la formule « dans l'humiliation » introduite dans la traduction des Septante en *Is.*, 53, 8. Au v. 7, « comme un homme » (« *hôs anthrôpos* ») fait nettement écho à *Is.*, 53, 3, où le mot « *anthrôpos* » (homme) a beaucoup de relief. Enfin, « jusqu'à la mort » (v. 8) porte la double empreinte d'*Is.*, 53, 8 (« il a été conduit à la mort ») et d'*Is.*, 53, 12 (« il s'est livré à la mort »). Ajout secondaire probable, la précision « et à la mort de la croix » est l'estampille paulinienne.

On pourrait renforcer encore cet éclairage vétéro-testamentaire de *Philip.*, 2, 6-11 en élargissant l'horizon textuel du Serviteur *d'Isaïe.* Le rapprochement entre *Is.*, 45, 23 et les versets 10-11 de notre poème est frappant : dans les deux cas on rencontre : « que tout genou fléchisse » et « que toute langue confesse ». Et le texte d'*Is.*, 49, 1-2, début du deuxième Chant du Serviteur, qui laisse entendre que le Serviteur de Yahvé surgira tel un être divin, ne trouve-t-il pas ici son meilleur prolongement (v. 6) ? Le jeu de ces divers rapprochements ne doit pas rester stérile. Car il nous révèle à quel point, très tôt, les chrétiens ont inséré l'événement de la mort de Jésus dans la dynamique d'un langage traditionnel dont quelques pages d'*Isaïe* étaient pour eux les témoins privilégiés. L'articulation centrale et dominante de l'hymne (abaissement - exaltation) se situe en étroite continuité avec la spiritualité que reflète *Is.*, 53. On mesure dès lors combien l'interprétation de la mort du Christ s'exprime dans une langue qui reste éminemment la langue biblique. Cette dernière était comme en réserve, attendant en quelque sorte que le fait historique de l'exécution de Jésus libère les possibilités de sens qu'elle portait en elle, en même temps qu'elle-même entraînerait l'histoire dans le mouvement structurant et créateur qui lui est propre. Avec un tel processus, on demeure à un stade assez primitif de la formulation doctrinale et de la conceptualisation théologique de la jeune Eglise.

Or, l'hymne de l'*Epître aux Philippiens* peut se lire à l'aide d'autres grilles que celle d'*Is.*, 53. Ainsi, il n'est pas superflu d'y détecter les éléments d'un mouvement descendant unique avec lequel s'enchaîne un mouvement ascendant non moins unique. La mort est en même temps le point extrême du processus d'abaissement ou mieux de « néantisation ». L'aoriste de la forme verbale « *ekenôsen* », « il s'anéantit », désigne tout ce qu'il y a d'absolu et de décisif dans cet acte ; ce terme commande une succession de participes qui l'explicitent et dont le

dernier « devenant obéissant » (jusqu'à la mort, au v. 8) est la condition nécessaire du processus d'exaltation (v. 9 : « c'est pourquoi », « *dio* »). Le Christ est descendu d'autant plus bas (jusqu'à ce qu'il y a de plus négatif pour l'homme, la mort) qu'il venait de haut (v. 6 : « de condition divine ») ; et il est remonté d'autant plus haut (v. 11 : « Il est Seigneur ») qu'il était descendu bas (« jusqu'à la mort », v. 8). La croix signifie donc à la fois le terme de l'humiliation et son sommet, et le point de départ de l'exaltation et sa condition.

Il faut ajouter que le premier mouvement (vv. 6-8) est commandé par le pronom « *Lui* » (littéralement : « qui... » ; c'est-à-dire « Jésus-Christ » du v. 5), tandis que le second mouvement introduit « *Dieu* » en personne sur la scène. Or, dans cette revue des actes volontaires d'obéissance (« *il* ne retint pas... », v. 6 ; « *il* s'anéantit... », v. 7 ; « *il* s'humilia... », v. 8) qui, dans une logique brutalement irréprochable, aboutit à la mort du Christ et à la vision de la Seigneurie dont, au terme de cette démarche, Dieu l'a doté, ne perçoit-on pas la réplique au récit de la Chute (*Gen.,* 3) ? La mort de Jésus a été comprise comme le « oui » dernier et décisif à sa mission et à sa vocation (c'est là le thème de la Tentation au désert). Le Christ se prononce pour l'homme et pour l'intégralité de son destin. Ainsi, dans cette démarche nécessairement et à tout jamais crucifiante, Dieu et l'homme retrouvent-ils leurs droits respectifs. L'alliance de la Création (*Gen.,* 1-2) et l'alliance avec Israël (*Gen.,* 12) sont l'une et l'autre rétablies. L'Homme (Adam) impliqué dans le drame de la Chute, en désobéissant à la parole divine et en fuyant les exigences et servitudes libératrices de son propre destin, avait cru qu'il pourrait devenir un dieu ; ce fut un échec. Le Christ, obéissant à cette même parole, est resté fidèle au destin de l'homme : telle est la clé de sa réussite. Nouvel Adam, il est Seigneur parce qu'il a accepté la mort, c'est-à-dire cette réalité qui signifie chez lui l'acceptation totale de l'*homme* par l'*homme.*

On notera donc combien cet hymne « paulinien » correspond à des modèles de langage fondamentalement bibliques. Le « Nouvel Adam » et le « Serviteur » se rencontrent dans cet élan unifié qui, par le truchement des courants les plus féconds du langage de la Révélation, insère le croyant dans la Seigneurie du Christ crucifié. Hymne liturgique, ce texte est le produit précoce d'une langue, la langue même du « Vrai Israël » qui a désormais trouvé dans la mort de Jésus le stimulant en même temps que le contenu réel de son propre fonctionnement.

colossiens, 1, 15-20

Ce texte, catéchétique et liturgique à la fois, se distingue nettement de son contexte par sa forme et par son contenu. Dans la première page de l'*Epître aux Colossiens,* il est destiné à justifier et à étayer la certitude de la Rédemption dans l'esprit des destinataires de saint Paul (voir les versets 13 et 14). Comme l'écrit Ch. Masson, « *son contenu est rigoureusement christologique. Le Christ est le sujet de tous ses énoncés. Ceux-ci n'ont qu'un but : établir la prééminence absolue du Fils sur toutes les créatures dans le ciel et sur la terre, dans le monde présent et dans le monde à venir, selon l'ordre de la création et selon l'ordre de la rédemption* » [12].

Dans ce texte, l'œuvre du Christ est désignée au premier chef, tandis que sont précisées ses fonctions souveraines dans l'acte de la Création et dans l'acte de la Rédemption. Le parallélisme est flagrant entre la formule « *l'image du Dieu invisible* » qui définit le Christ dans son rapport avec Dieu, et « *premier-né de toute créature* » qui le définit dans son rapport avec les créatures. Le Christ appartient donc à l'un et à l'autre univers : d'une part en tant qu'il assure à la fois l'œuvre créatrice (v. 16 : « tout a été créé *par lui* ») et l'œuvre rédemptrice (v. 20 : « ... et *par lui* à réconcilier tous les êtres »), et d'autre part en tant qu'il est la fin de celle-là (v. 16 : « tout a été créé... *pour lui* ») et l'achèvement de celle-ci (v. 20 : « réconcilier tous les êtres *pour lui* »). Un second parallélisme, non moins évident que le premier, articule merveilleusement la fonction créatrice et la fonction rédemptrice du Christ : « *Premier-né de toute créature* » (v. 15) trouve sa correspondance dans « *Premier-né d'entre les morts* » (v. 18). A la lumière de la première, la seconde de ces deux formules signifie que la mort s'est étendue à l'ensemble de la Création, mais que la vie (du Ressuscité, cette fois) lui a été restituée par le même Christ.

Les versets 19 et 20 élucident le « comment » de ce complexe processus. Le « *sang de sa croix* » (v. 20) est le moyen unique, voulu par Dieu, de réaliser la « *réconciliation* » (on a le verbe « *apokatallassô* ») de tous les êtres, c'est-à-dire de toute la création disloquée par la rupture du péché. En cela consiste l'exécution du projet de Dieu, de son « bon vouloir » (v. 19 : « Dieu s'est plu à... »), dont la finalité dernière est de « faire habiter » dans le Christ « *toute la Plénitude* », c'est-à-

12. **L'Epître aux Colossiens,** Neuchâtel, 1950, p. 104.

dire, selon l'idée bien biblique, « *l'Univers* rempli *par la présence créatrice de Dieu* (cf. *Is.*, 6, 3 ; *Jér.*, 23, 24 ; *Ps.*, 24, 1...) »[13].

L'écart qui sépare cet hymne de l'hymne de l'*Epître aux Philippiens* est étonnant. Certes, on retrouve la même ordonnance fondamentale : « *Lui* » (c'est-à-dire le Christ, vv. 15-18), puis « *Dieu* » (vv. 19-20) dont les fonctions respectives devraient se déchiffrer globalement en lisant les deux parties du texte comme en surimpression. De plus, le rôle de la mort du Christ (la précision de la croix se trouve dans les deux passages) est central dans les deux cas, ainsi que d'importance majeure l'origine divine du crucifié. Mais ici, on perçoit vite le recul pris par rapport au langage biblique traditionnel (très présent en *Philip.*, 2, dans les images du Christ Serviteur et du Christ Nouvel Adam) et l'ouverture généreuse à d'autres champs conceptuels et à d'autres horizons théologiques : création, réconciliation, paix, etc. L'accent est mis davantage sur l'initiative divine (« Dieu s'est plu ») que sur l'obéissance du Christ (très liée à l'image du Serviteur d'*Is.*, 53) ; davantage aussi sur les effets cosmiques de la réconciliation par le Christ que sur le processus d'exaltation du Messie crucifié. Avec le concept de « plénitude », le mouvement total de la Création s'intègre dans le mouvement non moins total de la Rédemption. Si les idées de Création et de Nouvelle Création (absentes en *Philip.*, 2,) sont bien bibliques, l'expression, qu'elles revêtent ici dans cette vision si brillamment synchronique de l'exécution du plan divin, est marquée par une vigoureuse nouveauté. L'économie du salut est présentée dans toute son ampleur d'objectifs et de perspectives. Ceux-ci désignent *l'homme*, « *réconcilié* » par le Christ et pour lui, au sein d'une *Eglise constituée* dans un *cosmos* « *pacifié* ». La mort de Jésus sur la croix est comprise comme l'instrument nécessaire de cet achèvement, dont le but ultime est de tout ramener au point créateur initial.

III

le quatrième évangile : « l'heure où le fils de l'homme doit être glorifié » / jean, 12, 23

A la différence des Synoptiques, qui tendent à rattacher la « gloire » du Christ à la Parousie[14] (*Matth.*, 16, 27 ; 25, 31 ; etc.), et de Paul,

13. P. BENOIT, fascicule de la Bible de Jérusalem, **Les Epitres de la Captivité**, 3e éd., Paris, 1959, p. 58, note c.
14. Pour **Luc**, c'est l'Ascension qui marque l'entrée de Jésus dans la gloire ; cf. **Luc**, 9, 31 ; supra, p. 3.

qui fait commencer la manifestation de cette même gloire à la Résurrection (*Rom.*, 6, 9 ; 8, 17 ; *Col.*, 3, 1-4 ; etc.), *Jean* nous présente la « *doxa* » (gloire) du Fils de l'homme à la manière d'un circuit où se rejoignent mystérieusement la préexistence et l'eschatologie, autrement dit où se rencontrent le plan éternel de Dieu dans lequel le Christ glorifié a toujours eu sa place et l'acte ultime qui signifie le sommet du déploiement de cette gloire éternelle parmi les hommes, *la mort du Christ* sur la croix en tant qu'elle prépare et conditionne la résurrection, le don de l'Esprit et le succès missionnaire. Si tout le IVe Evangile est orienté vers la révélation de cette « *gloire* », il demeure que certaines pages, certains termes ou phrases sont à retenir comme particulièrement significatifs de la pensée johannique concernant le lien entre *la mort* de Jésus et sa *glorification.*

« père, l'heure est venue : glorifie ton fils » / jean, 17, 1

A partir du chapitre 11 de l'Evangile de *Jean* (résurrection de Lazare), Jésus marche vers *la mort,* ou mieux vers *l'heure* de sa *glorification.* Lorsqu'on lui eut annoncé la mort de Lazare, Jésus s'écria : « *Cette maladie n'est pas mortelle ; elle est pour la gloire de Dieu : elle doit servir à glorifier le Fils de Dieu* » (11, 4). Si, comme cela ressort d'une lecture attentive du IVe Evangile, la mort et la résurrection de Lazare préfigurent la mort et la résurrection du Christ, on perçoit aisément ce qu'implique déjà la « glorification » ainsi désignée. D'ailleurs, bien des traits de la première partie de ce miracle de résurrection visent directement la mort de Jésus (les versets 11 à 16 notamment), avant de désigner sa résurrection (vv. 23 s.).

Un autre signalement de l' « *heure* » glorifiante du Christ est constitué par les divers rappels de la *fête de Pâque.* Celle-ci est « proche », en 11, 55 ; tandis que, quelques lignes plus loin, on est à « six jours » d'elle (12, 1 : verset introductif de l'onction à Béthanie, acte qui préfigure l'ensevelissement du Messie et les honneurs rendus à son cadavre : comparer 12, 3 et 7 avec 19, 38-42) ; le lendemain, la « foule des gens venus » pour la célébrer (12, 12) acclament Jésus comme « roi d'Israël » (entrée messianique à Jérusalem, 12, 12-19 ; le v. 16 réfère cet événement à la glorification de Jésus, c'est-à-dire à l'ensemble du mystère de Pâques inauguré par la Croix) ; et enfin des « Grecs » (des non-Juifs) viennent aussi « adorer durant la fête » (12, 20-22).

Cette intervention des Grecs sur la scène du IVe évangile est extrêmement importante à noter. Elle vient à un moment du récit où l'orchestration de la symphonie johannique fait émerger d'une rigoureuse harmonie ces mots éminemment solidaires l'un de l'autre : *Pâque, mort* et *gloire* (ou glorifier). Désormais, les limites géographiques, ethniques et culturelles du judaïsme, en tant que dépositaire de la Révélation, vont éclater. Dès lors que les Grecs sont de la partie, Jésus peut déclarer : « La voici venue *l'heure* où le *Fils de l'homme* doit *être glorifié* » (12, 23).

Dans son chapitre 17, *Jean* élargit encore davantage l'horizon de la glorification à l'heure de la croix. Les disciples, proches du Seigneur, sont désignés d'abord : « *Je prie pour eux... et je suis glorifié en eux* » (vv. 9-10). Mais Jésus prie aussi pour l'ensemble des croyants à venir qui, dans l'Eglise du Christ et grâce à l'Esprit-Saint, seront également glorifiés : « *Je ne prie pas pour eux seulement mais pour ceux-là aussi qui, grâce à la Parole, croiront en moi... Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un* » (vv. 20-22). La gloire du Christ est donc également un bien futur qui, à cette heure « cruciale » qui ne sera jamais reproduite, inclut paradoxalement tous les devenirs de l'histoire des sauvés dans l'amour éternel du Père, cause et principe de cette glorification (cf. v. 24). C'est face aux perspectives infinies des réalités humaines à glorifier que Jésus proclame venue l'heure de sa glorification : « *Père l'heure est venue* » (17, 1).

Les formules : « *Père, sauve-moi de cette heure* » (12, 27) et : « *Père, glorifie ton nom* » (12, 28) trouveront-elles aussi leur sommet dans la Prière sacerdotale, finale de cette pièce grandiose commencée par l'entrée de Jésus à Jérusalem (12, 12) : « *Père, l'heure est venue : glorifie ton fils* » (17, 1) ... « *Maintenant, Père, glorifie-moi* » (v. 5). On atteint ici, avant que ne débute le récit de la Passion, dont *Jean* a pleinement dégagé la signification dans les chapitres qui le précèdent, à la pleine révélation de la paternité de Dieu. Cette révélation s'achève à l'heure de la mort du Christ. Elle s'épuise dans ce paradoxe qui demande à l'homme, dans le Christ, de se faire le médiateur de son salut par l'acceptation de sa propre mort, à l'heure unique que Dieu a choisie et désignée comme décisive.

La *glorification* du Christ est donc acquise par sa *mort*. Les vv. 24-25 du chapitre 12 l'enseignent à merveille. La parabole du grain de blé

(v. 24, reprise au v. 25 sous la forme d'une sentence) rappelle qu'il n'y a pas de fructification possible, c'est-à-dire de vie réelle et féconde sans l'extermination de la semence. On pense ici aux paraboles du Royaume des Evangiles synoptiques (l'ivraie : *Matth.,* 13, 24-30 ; le semeur, *Marc,* 4, 3-9 ; la semence qui croît d'elle-même, *Marc,* 4, 26-29 ; le grain de sénevé, *Marc,* 4, 31-32). Ce que celles-ci enseignent du Royaume se trouve appliqué à Jésus par l'évangéliste. La tâche missionnaire (l'univers païen sur lequel les retombées efficaces de la mort de Jésus doivent se répandre est symbolisé par les Grecs) n'est envisageable et son succès n'est possible qu'en fonction de la mort du Fils de l'homme et de sa glorification. De plus, quiconque se trouve engagé dans cette mission, à quelque titre que ce soit, est de ce fait totalement impliqué dans le processus « christique » intégral (v. 26).

« c'est maintenant le jugement de ce monde » / jean, 12, 31

Les versets 27 et 28 du chapitre 12 orchestrent les thèmes de *l'heure* et de *la gloire* d'une manière qui n'est pas sans rappeler le récit de l'agonie des Synoptiques. Chez ses derniers, s'est seulement à Gethsémani que l'« *heure* » devient une expression technique pour désigner la Passion et la mort de Jésus (*Marc,* 14, 35 ; *Matth.,* 26, 45 : « *Voici venue l'heure où le Fils de l'homme va être livré...* »). Il en est autrement chez *Jean,* qui cependant, par cette évocation de l'événement décisif dans le destin de Jésus que fut l'agonie et à laquelle il donne une tournure théophanique, marque cet instant d'un caractère tout particulier : « *Une voix vint alors du ciel : Je l'ai glorifié* (le nom, cf. v. 28) *et je le glorifierai à nouveau* » (v. 28).

A partir du chapitre 12 et plus précisément après l'entrée messianique de Jésus à Jérusalem (12, 12-19), la perspective et la proximité de la Passion apportent une transformation aux formules sur l'« *heure* » (de la glorification). A la fin du miracle de Cana, on lisait : « *Mon heure n'est pas encore venue* » (2, 4) ; à la fête des Tentes, Jésus s'écrie : « *Mon temps* (c'est-à-dire : « mon heure ») *n'est pas encore venu... moi, je ne monte pas à cette fête, parce que mon temps n'est pas encore accompli* » (7, 6-8) ; et, lors d'une tentative prématurée d'arrestation, l'évangéliste note : « *Personne ne porta la main sur lui, parce que son heure n'était pas encore venue* » (7, 30 ; formule très voisine en 8, 20).

Mais désormais, un changement radical est intervenu. Aussi peut-on

lire : « *La voici venue l'heure* » (12, 23). Le temps du verbe, au parfait (*elêlythen*), indique le résultat présent d'une action passée. Jésus parle donc comme si tout était déjà joué. Il faut relever de plus l'adverbe « *maintenant* », répété plusieurs fois dans la même section (v. 27 : « *Maintenant mon âme est troublée* » ; v. 31a : « *C'est maintenant le jugement* » ; v. 31b : « *Maintenant le prince de ce monde va être jeté bas...* »). Et, dans un passage très remarquable — 13, 31-32 —, qui, dans le discours johannique, fait le lien entre le lavement des pieds et les déclarations qui culminent dans la prière sacerdotale (ch. 17), on trouve cette phrase : « *Maintenant le Fils de l'homme a été glorifié et Dieu a été glorifié en lui* » (v. 31). Ce qui vient de se passer tandis que Jésus parlait de la sorte, c'est la sortie de Judas au cours du repas (13, 30). Satan était rentré « en lui » (13, 27) : il s'agit là de l'intervention décisive de Satan qui entraînera la mort de Jésus et sa glorification, donc sa victoire non moins décisive sur toute les forces hostiles au salut. La mort de Jésus marque l'instant du terrassement de Satan. Si la croix est en vérité l'« élévation » du crucifié (on pense à *Is.*, 52, 13 : « *Voici que mon Serviteur prospérera, s'élèvera, montera et grandira beaucoup* »), elle est sur le champ l'abaissement total du crucifiant : « *Maintenant le prince de ce monde va être jeté bas ; et moi, élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi* » (12, 31-32). Cette victoire du Christ sur Satan, à la croix, a des dimensions cosmiques. A travers le cosmos, l'homme dans toutes ses variantes possibles dans le temps et dans l'espace est nécessairement inclus. En Jésus crucifié, la Parole incarnée est exterminée en tant que juive et encore vulnérable ; elle va renaître avec les virtualités d'atteindre et de pénétrer l'universel humain. Dans sa décision de foi chaque homme peut actualiser ce mystère de salut. (cf. *Is.*, 6, 40).

« la gloire que j'avais près de toi... avant la création du monde »

Un dernier point, et non le moins important à relever, est l'articulation que *Jean* établit entre la glorification acquise à la Passion et la gloire éternelle du Verbe. Relevons à ce sujet les quatre textes suivants : « *... et nous avons vu sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique...* » (1, 14) ; « *Et quand vous verrez le Fils de l'homme monter là où il était auparavant...* » (6, 62) ; « *Maintenant, Père, glorifie-moi de la gloire que j'avais près toi avant que fût le monde* » (17, 5) ; « *... pour qu'ils contemplent la gloire que*

tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la création du monde » (17, 24). A ceci, il convient d'ajouter l'idée également exprimée par *Jean* de la glorification du Père par l'œuvre glorifiante du Fils. Retenons ces textes : « *Père, glorifie ton nom... Je l'ai glorifié et je glorifierai à nouveau* » (12, 28) ; « *... Maintenant le Fils de l'homme a été glorifié et Dieu a été glorifié en lui* » (13, 31) ; « *Glorifie ton Fils pour que ton Fils te glorifie... Je t'ai glorifié sur la terre* » (17, 1, 4).

On a parlé (supra, p. 14) d'un « circuit » de la « *doxa* » (gloire). La pertinence du terme semble à présent s'affirmer. Avec l'œuvre du Christ en effet, l'éternité s'écoule dans le temps et dans l'histoire, tandis que par le biais de ce même processus, le temps et l'histoire se convertissent en éternité. La « gloire » est un bien divin. Cependant, elle n'est pas concevable indépendamment de ce circuit, qu'elle constitue au demeurant par un mouvement qui réintroduit tous les êtres, présents et futurs, dans l'intégrité des données initiales. Faites par l'homme, l'histoire altère catastrophiquement ces données par une infidélité qui les compromet et les détruit. *La mort du Christ,* dans l'exactitude paradoxale à l'« heure » et au « maintenant » du Dieu éternel, rétablit cette fidélité : brisant toutes les dérives de l'homme en histoire, elle crée toutes possibilités pour lui de trouver et d'accepter, dans la foi, l'instant et le lieu infaillibles qui les contiennent tous. Désignée comme l'instant et le lieu suprêmes de la « glorification », la Croix résume et renferme tous les instants et tous les lieux dans la vision miraculeusement féconde de la somme infinie de leurs produits. De l'« heure » glorifiante de la Croix, *Jean* nous transporte sans transition aucune au sein de la gloire éternelle du Père. Dans ce transport, tout homme qui en accepte le jeu est engagé quelles que soient sa génération et sa race.

On perçoit sans mal combien cette théologie de la mort glorifiante de Jésus prolonge en profondeur mais réexprime, avec une originalité des plus brillantes et nerveuses, le thème de l'obéissance du Christ propre à *Philip.,* 2, 6-11 (« jusqu'à la mort ») et l'idée de réconciliation universelle et cosmique de *Colos.,* 1, 15-20 (« en faisant la paix par le sang de sa croix »). En bref, il semble que, dans la vision johannique du salut, l'« heure » de la Croix, proposée et voulue par Dieu comme humaine, acceptée et vécue par l'homme comme éternelle, ait absorbé pour toujours toute diachronie.

andré paul

comment jésus a-t-il perçu sa propre mort ?

Une étude attentive des textes évangéliques permet d'affirmer que Jésus annonça sa propre mort sans décrire pour autant l'avenir douloureux qu'il entrevoyait. Il l'a fait d'une manière discrète et figurée, tout en marquant que cette mort était liée à sa mission. Il est également possible de savoir, grâce à des paroles dont l'authenticité historique ne fait guère de doute, quelle fut l'attitude de Jésus au cours même de sa Passion, comment il réagit, lutta et s'abandonna finalement à la volonté de son Père. Les résultats de cette enquête exégétique permettent d'exposer, dans une présentation plus synthétique, pour finir, quelle fut la pensée de Jésus sur sa mort. Il vit en elle un mal réel qu'il sut affronter avec courage. Il lui donna pour sens d'accomplir jusqu'au bout et librement la mission de salut voulue de Dieu. Une compréhension exacte de la pensée du Christ montre qu'il s'est représenté sa mort à l'aide des sacrifices antiques, d'une façon purement métaphorique : il entendait désigner par là les fruits qui naîtraient de sa propre mission, c'est-à-dire l'avènement d'un peuple saint.

Devant la diversité des interprétations théologiques de la mort de Jésus, le croyant d'aujourd'hui souhaite remonter jusqu'à la pensée du Maître sur sa propre mort, puisque cette pensée doit être la source de toute théologie. Mais est-il possible d'atteindre cette pensée de Jésus ?

Le problème présente à l'historien deux sortes de difficultés. D'une part les Evangiles nous rapportent peu de paroles de Jésus sur lui-même et sur sa mission : il parle beaucoup plus du Père, de son Royaume, de ses exigences sur les hommes, de la manière d'y répondre. D'autre part, les Evangiles sont écrits dans l'Eglise à la lumière de la révélation pascale. Comme la prédication apostolique primitive, ils voient d'abord dans la mort de Jésus un scandale auquel il faut répondre. Ce souci ne les a-t-il pas conduits à insister sur les annonces de la Passion par Jésus, à préciser « *ex eventu* » ces annonces, à y mêler aussi une interprétation théologique ?

Ces difficultés sont réelles, et plusieurs en ont conclu que nous ne pouvons savoir ce que Jésus a pensé de sa mort [1] (les notes sont en fin

d'article, p. 53). Pourtant de nombreux historiens, tout en reconnaissant ces difficultés, ont été moins pessimistes ; ils n'ont pas craint d'aborder ce problème, et nous pourrons nous appuyer sur leurs travaux [2].
On examinera successivement, dans cette étude, comment Jésus a annoncé sa mort, puis comment il l'a envisagée au cours de sa Passion. On tentera enfin de rassembler les résultats de cette enquête dans une présentation d'ensemble de la pensée de Jésus sur sa mort.

I

jésus annonce sa mort

Les Evangiles synoptiques rapportent, avant la Passion, plusieurs paroles où Jésus annonce sa mort. La construction de ces Evangiles, plus didactique que chronologique, ne permet pas de dater ces paroles les unes par rapport aux autres. Nous les présentons donc dans l'ordre de la synopse, sauf les trois annonces de *Marc*, 8, 31 ; 9, 31 ; 10, 34 et parallèles, qui posent un problème particulier et que nous étudierons en finale.

1 « l'époux leur sera enlevé » / matth., 9, 15 ; marc, 2, 19-20 ; luc, 5, 34-35

La première parole de Jésus sur sa mort se trouve chez les synoptiques dans un épisode de controverse. Le Maître répond à des adversaires qui reprochent à ses disciples de ne pas jeûner, comme font les disciples de Jean-Baptiste et ceux des pharisiens. Jésus prend la défense de ses disciples : « *Les garçons d'honneur peuvent-ils jeûner aussi longtemps qu'ils ont l'époux avec eux... ? Viendront des jours où l'époux leur sera enlevé : alors, ils jeûneront en ce jour-là* » (*Marc*, 2, 19a, 20).

De nombreux critiques n'attribuent à Jésus que la première partie de cette réponse (*Marc*, 2, 19a). Ils y voient une simple métaphore où Jésus proclame la joie de ses disciples sans s'arrêter sur sa propre personne : on ne jeûne pas au temps des noces ! Ils attribuent toute la suite du texte (*Marc*, 2, 19b-20) à la réflexion de l'Eglise pour deux motifs : parce qu'ils y trouvent une tendance allégorique à identifier l'époux à Jésus (pour l'Ancien Testament, l'époux est plutôt Dieu), parce que cette finale leur semble créée pour justifier les pratiques pénitentielles de l'Eglise ultérieure [3].

Cette interprétation se heurte à plusieurs difficultés. Nous ne savons rien de net sur les pratiques pénitentielles de l'Eglise antérieure aux

Evangiles ; et il n'est pas sûr que le v. 20 de *Marc* prescrive des pratiques de ce genre : n'est-il pas une simple annonce de la tristesse future des disciples à la disparition de Jésus, à la manière de *Jean,* 16, 20[4]. Et la communauté primitive, qui a conscience d'être l'héritière du salut (cf. *Actes,* 2, 39-40 ; 3, 25-26 ; 4, 11-12 ; 5, 31...), se serait-elle présentée comme une Eglise en deuil ? Par ailleurs, Jésus peut-il proclamer la joie de ses disciples, présenter ceux-ci comme des garçons d'honneur sans penser à son annonce de l'Evangile et à sa propre personne ? N'est-ce pas sa venue qui inaugure le temps du salut ? Certes, l'Ancien Testament, d'*Osée* et *Ezéchiel* jusqu'au *Cantique,* représente Dieu par l'image de l'époux ; mais le *Targum* des *Psaumes* adresse au roi Messie l'épithalame du *psaume* 45 ; et Jésus semble bien avoir lié sa mission à l'image des noces et s'être vu lui-même comme l'époux (*Matth.*, 22, 2, 8, 10, 11-12 ; 25, 1-13 ; cf. 2 *Cor.,* 11, 2)[5].

Quand Jésus annonce ici qu'il sera enlevé aux siens, son annonce est fort discrète : elle ne donne aucun détail sur l'événement, elle ne dit rien de son sens. C'est une allusion figurée à sa mort, bien conforme au style propre de Jésus et fort différente des prédictions rédigées après coup. Ces observations donnent à penser que *Marc,* 2, 19-20 (et parallèles) peut être une parole de Jésus[6]. Il faut ajouter que cette parole où Jésus se présente comme le Messie et annonce sa mort a dû être prononcée après la confession de Pierre à Césarée (cf. plus loin).

2 la réponse à la menace d'hérode / luc, 13, 31-33

Luc est seul à rapporter, au cours de la montée de Jésus à Jérusalem, l'intervention de pharisiens qui viennent informer le Maître des desseins meurtriers d'Hérode Antipas contre lui. Ce petit récit, en forme d'apophtegme, est tout centré sur les paroles de Jésus. Le rôle sympathique qu'il donne aux pharisiens, le style très sémitique de la réponse du Maître, l'emploi du thème du troisième jour sans rapport avec la résurrection sont d'excellents indices d'une tradition ancienne. De nombreux auteurs en ont conclu que l'essentiel de cet épisode peut remonter jusqu'à Jésus[7].

Toutefois quelques traits de ce récit ont conduit plusieurs critiques à y discerner des traces d'un travail rédactionnel sur la tradition primitive : à partir du parallélisme des vv. 32 b et 33 a et de leur présentation différente du troisième jour, ils ont conclu qu'il fallait

modifier ces versets ou rejeter le v. 33 a[8]. D'autre part, le v. 33 accumule les caractéristiques lucaniennes : *plèn, dei,* le thème du voyage de Jésus, le titre de prophète donné au Maître (cf. 7, 16, 39 ; 24, 19 propres à *Luc*), Jérusalem terme de sa mission... Plusieurs en ont déduit qu'il fallait attribuer tout ce verset à la rédaction de *Luc*[9]. Cette rédaction est incontestable, mais ne s'exerce-t-elle pas sur une parole authentique de Jésus ? Les vv. 32 b et 33 a ne sont pas incompatibles, et leur parallélisme est bien sémitique[10] ; la main de *Luc* est sensible au v. 33, mais Jésus n'a-t-il pas répondu aux menaces d'Hérode qu'il n'attendait la mort que de son peuple ? Nous savons par ailleurs qu'il voyait en Jérusalem la ville qui tue les prophètes (*Matth.*, 23, 37 et *Luc,* 13, 24 ; cf. *Matth.,* 23, 29-36 et *Luc,* 11, 47-51), qu'il a comparé son sort à celui des prophètes (*Matth.*, 13, 57 ; *Marc,* 6, 4 et *Luc,* 4, 24 ; cf. les textes précédents) ; et *Luc* qui situe l'exécution du Fils bien-aimé hors de la vigne (20, 15 ; cf. 4, 29 et *Actes,* 7, 58) aurait-il écrit de lui-même que Jésus ne pouvait périr hors de Jérusalem[11] ?

Puisque le v. 33 est discuté, tenons-nous-en aux données des vv. 31-32. A ceux qui lui annoncent le projet meurtrier d'Hérode, Jésus répond avec humour que le tétrarque n'est pas dangereux : il n'est qu'un renard, non un loup, ni un lion[12]. Ce n'est pas Hérode qui le tuera, mais pourtant il pense à sa mort : sa mission est brève[13], et bientôt il sera « à son terme »[14].

Cette parole est précieuse, car elle manifeste, en Jésus, la conviction que sa mission est une marche à la mort. Même au cas où Jésus n'aurait pas comparé explicitement sa mort à celle des prophètes au v. 33, cette comparaison est implicite au v. 32. Il est intéressant de noter que Jésus ne voit pas sa mort uniquement comme un sacrifice : il l'envisage ici comme le terme inévitable[15] de sa mission, peut-être comme le sceau de son message prophétique.

3 la coupe qu'il faut boire / matth., 20, 22 ; marc, 10, 38

L'épisode de la démarche des fils de Zébédée contient deux paroles de Jésus sur sa mort.

La première est la question que Jésus pose à Jacques et Jean qui viennent de lui demander les premières places à ses côtés dans le Règne de Dieu dont ils croient l'avènement tout proche[16]. Il leur demande : « *Pouvez-vous boire la coupe que je vais boire* ? » (*Matthieu* explicite justement le sens futur du présent de *Marc*)[17].

La coupe est (selon la Bible) une image traditionnelle de la destinée heureuse (*Ps.*, 16, 5-6 ; 23, 5) ou malheureuse (*Ps.*, 11, 6), et notamment de la colère de Dieu (*Jr.*, 25, 15-29 ; 49, 12 ; *Ez.*, 23, 31-34 ; *Is.*, 51, 17, 22 ; *Ps.*, 60, 5 ; 75, 9). Dans le contexte présent, Jésus présente aux disciples sa coupe comme une étape préliminaire à la gloire, une épreuve difficile et douloureuse qu'il va subir lui-même et que ses disciples aussi doivent affronter (*Matthieu* et *Marc* ne peuvent pas ne pas penser ici à la coupe de Gethsémani : *Matth.*, 26, 39 ; *Marc*, 14, 36). Sur les lèvres de Jésus, à cet instant, la formule est encore obscure, mais elle annonce la Passion comme une phase nécessaire de la mission du Maître.

Plusieurs critiques ont émis l'hypothèse que les vv. 38-39 de *Marc* avaient été rédigés après coup pour faire annoncer par Jésus le martyre de Jacques et de Jean [18]. Mais cette supposition se heurte à des difficultés considérables : le martyre de Jacques est bien attesté en *Actes*, 12, 2 ; mais le Nouveau Testament ne dit rien d'un martyre de Jean, inconnu de la tradition ancienne [19] ; ce désaccord entre l'annonce de Jésus et sa réalisation est au contraire un bon indice que le texte n'a pas été créé « *ex eventu* ».

On a un autre indice de la valeur de la Parole de Jésus dans le fait que le récit a choqué *Matthieu*. Il a transféré la demande indiscrète des deux disciples à leur mère (sa retouche du récit primitif apparaît à ce qu'il ne mentionne plus celle-ci au v. 22-23, ni au v. 24). Enfin, l'annonce de la Passion de Jésus se réduit à une brève image et ne dit rien de la signification de l'événement. Ici encore on est plus près du style de Jésus que de celui des prédictions rédigées après coup. Aussi de nombreux critiques reconnaissent ici une parole authentique de Jésus [20].

4 le fils de l'homme serviteur / matth., 20, 28 ; marc, 10, 45

Matthieu et *Marc* concluent l'épisode précédent sur une parole de Jésus qui compare sa mort au sacrifice expiatoire du Serviteur de Yahvé en *Is.*, 53, 10-12 :

« *Le Fils de l'homme n'est pas venu se faire servir, mais* servir *et* donner sa vie *en* rançon pour les foules » [21]. Il est important de noter que les rencontres de ce texte avec celui d'*Isaïe* sont beaucoup plus nettes avec les formes hébraïques ou araméennes du prophète qu'avec la traduction grecque des *Septante* (celle-ci n'emploie pas les mots *diakonein*, ni *dounai tèn psuchèn*, ni *lutron*).

L'attribution de cette parole à Jésus a été vigoureusement contestée par bon nombre de critiques parce qu'ils y voient une interprétation ecclésiale de la Croix à partir d'*Isaïe,* 53, une élaboration du *logion* de *Luc,* 22, 27, une formulation christologique ultérieure [22].

Il faut pourtant reconnaître d'abord que ce *logion* remonte au moins à la tradition chrétienne palestinienne puisqu'il présente des contacts nets avec un texte sémitique d'*Is.,* 53. Il est difficile aussi de soutenir que ce verset provient d'une élaboration théologique de celui de *Luc,* 22, 27 (les deux textes n'ont en commun que l'unique verbe « servir »). Enfin, si l'Eglise a recouru plus tard à l'oracle du Serviteur pour interpréter la Croix (*Actes,* 8, 32-35 ; *Philip.,* 2, 6-11 ; cf. *Actes,* 3, 13, 26 ; 4, 27, 30), Jésus ne l'aurait-il pas précédée sur cette voie ? (Il fait allusion au texte du Serviteur à la dernière Cène en *Matth.,* 26, 23 et *Marc,* 14, 24 et, en tout cas, il en adopte alors la pensée.) Il est donc possible de voir en cette référence au Serviteur une parole de Jésus [23]. Elle est une des plus explicites sur le sens qu'il donne à sa mort : il voit celle-ci comme le terme de sa mission, le sacrifice expiatoire qui apporte à tous la rédemption de leurs péchés, l'acte sacré qui ouvre le salut.

5 la parabole du fils unique assassiné / matth., 21, 33-46 ; marc, 12, 1-12 ; luc, 20, 9-19

Nous nous arrêtons peu sur cette parabole, parce qu'elle n'est pas proprement une annonce de la mort de Jésus, mais plutôt une mise en garde adressée aux sanhédrites (les vignerons de la vigne du Seigneur) qui projettent cette mort [24]. Il les associe aux responsables d'Israël qui, d'âge en âge, ont persécuté, rejeté, massacré les prophètes (cf. *Matth.,* 5, 11-12 et *Luc,* 6, 22-23 ; *Luc,* 13, 33 ; *Matth.,* 23, 29-36 et *Luc,* 11, 47-51 ; *Matth.,* 23, 37 et *Luc,* 12, 34). Maintenant, c'est lui-même qu'ils veulent supprimer [25]. Mais alors, que fera le Maître de la vigne ?

Dans ce texte, dont l'authenticité n'a guère été contestée [26], Jésus vise moins à prédire sa mort qu'à mettre les sanhédrites devant leurs responsabilités : s'ils tuent le fils, l'envoyé de Dieu, ils trahissent la tâche que le Seigneur leur a confiée d'être les guides de son peuple. Ici, Jésus tente d'écarter sa mort, parce qu'il y voit la faute des chefs d'Israël et la perte qui en résultera pour eux. Il est remarquable que ce soit la seule parole de Jésus sur sa mort dont les évangélistes disent que les destinataires en ont quelque peu perçu le sens (*Matth.,* 21, 45 ; *Marc,* 12, 12 ; *Luc,* 20, 19).

6 les trois annonces explicites de la passion / marc, 8, 31 ; 9, 31 ; 10, 33-34 et par.

Nous pouvons en venir maintenant aux trois annonces qui scandent chez *Marc* la montée de Jésus vers Jérusalem à partir de la confession de Pierre[27]. Ces annonces posent un problème particulier car elles sont d'un genre différent de celles que nous avons étudiées jusqu'ici[28]. D'une part, elles sont beaucoup plus précises que les précédentes dans la description de l'avenir ; ce ne sont plus des images comme celles de l'époux enlevé, de la coupe à boire, du Serviteur qui donne sa vie, du fils assassiné, ni non plus l'annonce vague que la mission de Jésus s'achève dans trois jours ; maintenant le Maître décrit sa Passion en détails, surtout dans la première et la troisième annonce. D'autre part, les trois annonces sont étroitement liées entre elles : elles emploient les mêmes termes et sont construites suivant le même schéma (la Passion du Fils de l'homme, sa mort, sa résurrection après trois jours) ; l'annonce se précise progressivement : la première dit le rejet de Jésus par le sanhédrin, la seconde sa tradition « aux mains des hommes », la troisième ajoute les moqueries, les crachats, la flagellation. Enfin, ces trois annonces constituent chez *Marc* et *Matthieu* la charpente littéraire de la section qui va de la confession de Pierre à l'arrivée à Jérusalem. Il est clair qu'elles sont le résultat d'un travail littéraire important[29].

Il ne s'ensuit pas pour autant que cette rédaction soit une pure et simple création « *ex eventu* »[30]. D'une part, la protestation de Pierre à la suite de la première annonce (*Matth.*, 16, 22-23 ; *Marc*, 8, 32-33) ne peut guère avoir été inventée après coup, et elle suppose une annonce de la Passion. D'autre part, *Matthieu* et *Marc* notent à la suite de la confession de Pierre qu'alors Jésus « commença » à leur annoncer sa mort. Ce lien qu'ils marquent entre la confession messianique et la première annonce de la Passion répond profondément à la pensée de Jésus : il accepte la confession de Pierre parce qu'il a conscience d'être le Messie[31] ; mais il mesure combien sa mission est différente du messianisme politique et temporel largement répandu chez ses contemporains ; c'est pour cela qu'il interdit à ses disciples de dire qu'il est le Messie ; pour cela aussi qu'il lui faut à cet instant même annoncer sa mort : c'est pour lui le seul moyen d'exorciser les rêves charnels du messianisme temporel. Il est clair que la rédaction évangélique a précisé « *ex eventu* » les trois annonces de la Passion ; il est probable

qu'elle n'a pas créé le lien entre la confession de Pierre et l'annonce de la Passion, mais qu'elle travaille ici sur une tradition de valeur.

A la suite de cette enquête, il paraît que Jésus a plusieurs fois annoncé sa mort. Il l'a fait à sa manière discrète et figurée, sans décrire l'avenir douloureux qu'il entrevoyait. Mais il a marqué que cette mort était liée à sa mission, comme la coupe qu'il devait boire, comme le service où il lui fallait donner sa vie, comme le terme proche de sa tâche (le troisième jour)... Il a prononcé ces annonces à partir de la confession messianique de Pierre. Les synoptiques marquent plusieurs fois, à propos des trois annonces explicites, que les disciples ne les comprirent pas (*Matth.,* 16, 22-23 et *Marc,* 8, 32-33 ; *Marc,* 9, 32 et *Luc,* 9, 45 ; *Luc,* 18, 34) et le fait est vraisemblable.

II

jésus devant la mort dans la passion

Tout au long des récits de la Passion (*Marc,* 14-15 et par.) Jésus se trouve face à la mort. C'est par ses actes autant que par ses paroles qu'il se situe devant elle.

Les textes posent de nombreux problèmes historiques par leur souci de montrer le sens salutaire de la Passion, par leur recours aux Ecritures pour éclairer le mystère, par leur insistance sur la prescience et la maîtrise de Jésus. Mais on peut souvent discerner chez eux des traditions anciennes[32].

1 l'onction de béthanie / matth., 26, 6-13 ; marc, 14, 3-9 ; jean, 12, 1-8

Ce récit pose un problème à cause de son analogie avec celui de l'onction de la pécheresse en *Luc,* 7, 36-50. Mais le point qui nous intéresse ici est la parole de Jésus sur sa sépulture. Elle est rapportée sous diverses formes par *Matth.,* 26, 12 ; *Marc,* 14, 8 ; *Jean,* 12, 7.

Ce verset a été parfois regardé comme une addition ultérieure à un récit primitif (*Marc,* 14, 3-7 et par.), récit biographique qui aurait opposé le soin des pauvres au culte de Jésus[33].

Mais J. Jeremias a montré l'unité primitive de *Marc,* 14, 3-8, par le sémitisme de sa langue, par la progression du récit qui oppose la loi juive de l'aumône à la pensée de Jésus sur la priorité qu'il faut donner à l'acte d'amour (qui consiste ici dans la sépulture du condamné)[34]. Dans cette perspective, l'allusion de Jésus à sa sépulture

appartient à la structure du récit originel, et il n'y a pas de motif d'en refuser l'authenticité.

Le sens de cette parole fournit un autre indice de sa valeur. Sous la forme que rapportent *Matthieu* et *Marc,* Jésus interprète l'onction de la femme comme une anticipation de sa sépulture : il pense à sa mort, et il s'attend à la sépulture sans honneur des condamnés[35]. Il voit, dans le geste de la femme, une compensation à cet outrage suprême, particulièrement sensible pour un oriental. Cette donnée s'oppose aux récits évangéliques qui rapportent une onction de Jésus à sa sépulture (*Jean,* 19, 39-40) ou du moins sa tentative (*Marc,* 16, 1 ; *Luc,* 23, 56 ; 24, 1)[36], et c'est un autre indice de l'originalité de la parole de Jésus.

Celle-ci ne dit rien du sens que Jésus donne à sa mort, mais elle laisse entrevoir que celle-ci domine alors sa pensée, et qu'il en ressent humainement toute l'infamie[37].

2 l'annonce de la trahison de judas / matth., 26, 21-25 ; marc, 14, 18-21 ; luc, 22, 21-23 ; jean, 13, 18-30

Les quatre Evangiles rapportent que Jésus a annoncé au cours de la Cène la trahison de Judas[38].

Ils montrent tous dans cet événement l'accomplissement des Ecritures : *Matth.,* 26, 24 et *Luc,* 22, 22, par une référence générale, *Marc,* 14, 18 et *Jean* 13, 18, par une citation du *Ps.,* 41, 10, allusive chez *Marc,* explicite chez *Jean.* Il est clair que l'annonce de Jésus a été peu à peu précisée au cours de la tradition : *Matth.,* 26, 25 et *Jean,* 13, 24-26 rapportent une désignation explicite du traître ; chez *Jean,* 13, 27-30, c'est un ordre formel de Jésus qui envoie Judas « faire ce qu'il a à faire ». La réflexion chrétienne cherche manifestement à atténuer le scandale de la trahison en marquant la clairvoyance et l'autorité de Jésus[39].

Jésus a-t-il annoncé lui-même la trahison de Judas ? Il est bien probable que lui qui vivait sans cesse au contact des siens a pu percevoir dans l'attitude du malheureux disciple quelques indices de sa défection ; mais a-t-il mis cette défection en rapport avec sa propre mort ? Le fait est assez probable, parce que les quatre Evangiles s'accordent à le rapporter, parce que l'annonce de Jésus est assez vague (si l'on écarte les précisions ultérieures de la tradition[40]), et surtout parce que Jésus est dominé alors par la perspective de sa mort, comme on l'a vu

dans l'épisode précédent. Aussi plusieurs historiens ont admis l'historicité de cette annonce[41].

C'est une autre question de juger si Jésus a mis la trahison de Judas en rapport avec le *psaume,* 41, 10, comme il le fait dans les récits de *Marc* et de *Jean.* La tendance de la tradition à commenter les événements de la Passion par les textes de l'Ecriture peut soulever quelques doutes sur se point. Toutefois, comme ni *Marc,* ni *Jean,* ne citent exactement le texte des *Septante,* il faut admettre que cette référence remonte à la tradition palestinienne (A Qumran, l'auteur de 1 *QH,* 5, 23-24, qui est probablement le Maître de justice, s'applique de même le *Ps.,* 41, 10 dans une situation semblable) ; et l'allusion de *Marc,* 14, 18 est plus proche de la liberté littéraire de Jésus que les argumentations scripturaires ultérieures.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il semble que Jésus a annoncé la trahison de Judas et qu'il a exprimé l'horreur que lui inspirait cette violation des devoirs sacrés de l'Alliance. Quand les Evangiles affirment que cette trahison a été annoncée par l'Ecriture, et donc qu'elle entre dans le dessein de Dieu, ils sont fidèles à la pensée de Jésus, et peut-être à sa parole.

3 le geste du pain et du vin / matth., 26, 26-29 ; marc, 14, 22-25 ; luc, 22, 15-20 ; 1 cor., 11, 23-25

L'épisode où Jésus exprime le plus nettement le sens qu'il donne à sa mort est le geste de la dernière Cène. Cet acte nous est rapporté en quatre textes[42] que l'on peut regrouper en deux traditions déjà assez différenciées, celle de *Matthieu-Marc* et celle de *Luc-Paul.* L'une et l'autre représentent deux formes d'anamnèse liturgique, fixées dans le culte des communautés quelque vingt-cinq ans après la dernière Cène. L'importance que l'Eglise naissante a attaché dès ses premiers jours à la « fraction du pain » (*Actes,* 2, 42, 46 ; 1 *Cor,* 11, 23), l'accord substantiel de ces deux traditions, autorisent à penser que celles-ci nous permettent d'accéder à l'intention de Jésus, surtout par les traits qui leur sont communs.

Pour interpréter ces traits, nous disposons de plusieurs clés :

— Le contexte d'abord est éclairant : à son dernier repas avec les siens, Jésus se trouve devant la mort inévitable. Cette mort est à la fois pour lui la conséquence de sa fidélité à sa mission et l'échec suprême de cette mission, puisque ce sont ceux-mêmes auxquels il est

venu apporter le salut qui vont le rejeter en le tuant, et par là se perdre. Mais le contexte de ce repas est aussi la Pâque toute proche (que la Cène soit ou non un repas pascal). Jésus a choisi de venir à Jérusalem pour cette fête, parce qu'elle est le mémorial de la libération initiale du peuple de Dieu, le jour aussi où les Juifs attendent le salut messianique définitif.

— Le geste de Jésus est un acte symbolique comme en ont fait les prophètes (*Os.*, 1-3 ; *Is.*, 8, 1-4, 18 ; 20 ; *Jr.*, 13, 1-11 ; 16 ; 19 ; 27 ; 32 ; *Ez.*, 4-5 ; 12 ; 24...), et Jésus lui-même (*Marc*, 11, 1-10, 13-14, 15-18 et par.). Le pain et le vin juxtaposés évoquent, comme Jésus le précise, son « sang versé », sa mort violente. Jésus offre cette mort comme on offre un sacrifice ; et quand il invite ses disciples à manger ce pain et à boire ce vin, il indique qu'il s'agit d'un repas sacrificiel où les convives prennent part à l'offrande du sacrifice.

— Jésus commente son geste par ses paroles : le sacrifice qu'il accomplit est un sacrifice d'Alliance qui va réaliser le peuple nouveau (le « sang de l'Alliance » chez *Matthieu* et *Marc* est une référence à la conclusion de l'Alliance par Moïse en *Ex.*, 24, 8 ; la « nouvelle Alliance », chez *Luc* et *Paul*, renvoie à la prophétie de *Jr.*, 31, 31). Il en attend l'expiation des péchés « pour les foules » comme dans l'oblation du Serviteur de Yahvé en *Is.*, 53, 10-12 (le « pour vous » de *Luc* et *Paul* est une application liturgique du même oracle). Comme l'Eglise l'a compris dès les premiers jours, les disciples doivent répéter le geste du Maître (*Actes*, 2, 42, 46) en un « mémorial » semblable à celui de la Pâque (*Ex.*, 12, 14) ainsi que l'indiquent *Luc* et *Paul*. Ce repas sacré préfigure le festin messianique où le peuple de Dieu tout entier sera rassemblé autour de son Seigneur (*Matth.*, 26, 29 ; *Marc*, 14, 25 ; 1 *Cor.*, 11, 26 ; cf. *Luc*, 22, 30).

Ainsi, à cet instant où Jésus est encore libre, il s'empare de cette mort que ses ennemis s'apprêtent à lui faire subir. Il lui donne un sens : il l'offre comme un sacrifice qu'il compare à ceux de la Pâque, de l'Alliance du Sinaï, du Serviteur de Yahvé. Ces images traditionnelles lui permettent d'exprimer les fruits qu'il en attend : la naissance du peuple nouveau, l'Alliance restaurée avec Dieu et entre tous les hommes, le pardon des péchés. Les antiques sacrifices d'animaux ne sont pour lui qu'une image. Si Jésus attend de sa mort le salut de son peuple, c'est parce que ce salut est sa mission personnelle et parce que la mort est maintenant pour lui le seul moyen d'accomplir sa mission jusqu'au bout, dans la fidélité au Père et aux siens, dans l'espérance et dans l'amour.

4 la prophétie du pasteur frappé / matth., 26, 31 ; marc, 14, 27

Cette parole n'est rapportée que par *Matthieu* et *Marc,* sur la route de Gethsémani. Jésus y annonce, à l'aide de *Zach.,* 13, 7, qu'il va être frappé et que ses disciples seront dispersés (le même texte de *Zacharie* est utilisé à Qumran, en *CD,* 19, 7-9, pour annoncer le châtiment des mauvais pasteurs et le salut des « petits »).

Nous n'avons pas ici à examiner si Jésus a annoncé la dispersion de ses disciples[43] et sa résurrection, mais seulement s'il a parlé de sa mort en utilisant l'oracle du prophète. C'est le même problème que nous avons rencontré en *Marc,* 14, 18 pour la référence au *Ps.,* 41. La plupart des critiques jugent que la citation de *Zacharie* a été introduite ici par la tradition ultérieure[44]. Quelques-uns pensent toutefois que cette référence remonte à Jésus lui-même[45]. Ils font valoir à l'appui de cette opinion des arguments de valeurs différentes. On peut regarder en effet comme probable que cette citation existe déjà dans la tradition palestinienne : le texte de *Zacharie* chez *Matthieu* et *Marc* est plus proche du texte hébreu que du texte courant des Septante (il nomme « le pasteur » au singulier ; il annonce que « les brebis seront dispersées ») ; la fuite des disciples, qui va être racontée par *Matth.,* 26, 56 et *Marc,* 14, 50, disparaîtra de la tradition ultérieure (*Luc,* 22, 53 ; *Jean,* 18, 11 ; cf. toutefois *Jean* ,16, 32) ; l'annonce de cette fuite chez *Matthieu* et *Marc* est fortement liée par eux, dans le verset suivant, à celle des apparitions en Galilée, qui est une forme très ancienne de la tradition pascale (*Matth.,* 28, 7 et *Marc,* 16, 7 ; *Matth.,* 28, 10, 16 ; cf. *Jean,* 21) ; enfin l'image du troupeau est familière à Jésus pour désigner et le peuple et ses disciples (*Matth.,* 9, 36 et *Marc* 6, 34 ; *Matth.,* 10, 6 ; 15, 24 ; 18, 12-14 et *Luc,* 15, 4-7 ; *Matth.,* 25, 32 ; *Luc,* 12, 32 ; 19, 10) ; mais ce dernier point prête à discussion, car Jésus ne se présente jamais explicitement comme le pasteur dans les évangiles synoptiques.

Il est donc difficile de trancher ce débat. Mais si c'est la tradition qui a mis la citation de *Zacharie* sur les lèvres de Jésus, elle a bien exprimé sa pensée sur la Passion voulue de Dieu et voie du salut.

5 la prière de gethsémani / matth., 26, 36-46 ; marc, 14, 32-42 ; luc, 20, 40-46

Cet épisode nous est rapporté sous plusieurs formes littéraires : dans les textes assez semblables de *Matthieu* et de *Marc,* dans celui de

Luc, dans une brève évocation que *Jean* transporte à la prière de Jésus dans le Temple (*Jean,* 12, 27-28 ; cf. toutefois 18, 11). La préhistoire de ces textes est complexe[46].

Pour notre étude, le trait essentiel consiste dans la prière de Jésus, présente chez les trois synoptiques, dont *Marc,* 14, 36 paraît conserver la forme la plus primitive[47]. On peut voir dans ce verset un condensé fidèle de la prière de Jésus à cause de son adresse originale « *Abba* »[48] de sa demande d'écarter la coupe (si étonnante après la Cène), de son aveu d'une opposition entre la volonté du Père et celle de Jésus. Ce sont autant de traits que la tradition ultérieure aurait difficilement inventés.

Dans son trouble profond que décrivent diversement toutes les traditions évangéliques, Jésus s'adresse à son Père avec la confiance de l'enfant. Il exprime cette confiance en déclarant que tout est possible au Père : malgré son angoisse, il est sûr que sa prière peut être exaucée. Il formule cette prière en deux propositions contraires : d'une part, il demande que la coupe soit écartée, d'autre part, il accepte la volonté du Père plutôt que la sienne. La coupe est ici, comme en *Marc,* 10, 45, l'épreuve qui vient, la mort avec l'horreur qu'elle inspire à tout homme, mais plus encore avec tout ce qu'elle représente pour Jésus dans la situation présente : l'échec de sa mission, la perte de ce peuple qu'il est venu sauver. Sa demande que la coupe soit écartée pourrait signifier un refus de la mort ; mais peut-il dire que ce refus est « possible » après qu'il a offert à la Cène la coupe du sang de l'Alliance ? C'est pourquoi il semble que Jésus demande plutôt un délai avant de mourir, une prolongation de sa mission, un nouvel effort pour tenter de sauver son peuple. Il reconnaît en même temps que c'est là son « désir » personnel (c'est la nuance du verbe *thélein*[49]) et qu'il s'oppose au désir du Père. Dans ce contexte, le désir du Père, c'est qu'il accepte maintenant cette coupe. Ainsi Jésus est-il déchiré entre ces deux désirs, et toute la scène de Gethsémani rapporte son débat, long et douloureux, entre le refus et l'acceptation. Au terme, Jésus a accepté la volonté du Père : il reste, debout, à attendre celui qui le livre.

Cet épisode tragique nous permet de discerner le regard humain de Jésus sur sa mort, son angoisse devant elle et surtout devant la perte de son peuple. Il complète heureusement le récit de sa dernière Cène dont la sérénité toute liturgique risque d'atténuer le tragique de la situation. C'est à Gethsémani que nous apprenons que Jésus a connu

notre angoisse et notre tentation devant la mort, et qu'il en a triomphé. C'est là que nous pouvons saisir qu'il nous en sauve.

6 l'arrestation de jésus / matth., 26, 47-56 ; marc, 14, 43-52 ; luc, 22, 47-53 ; jean, 18, 1-11

Cette scène présente plusieurs différences dans les quatre Evangiles[50]. Pour ce qui est des paroles de Jésus, il est difficile de discerner ce qui peut provenir d'une tradition primitive et ce qui a été introduit par l'interprétation ultérieure. Mais ces paroles correspondent à ce que nous savons de la pensée de Jésus sur sa mort :

— il prolonge son acceptation de Gethsémani : en refusant toute résistance par les armes (*Matth.,* 26, 52-53 ; *Luc,* 22, 51 ; *Jean,* 18, 11), en déclarant qu'il faut que les Ecritures s'accomplissent (*Matth.,* 26, 54 ; *Marc,* 14, 49 ; cf. *Luc,* 22, 53). Il indique ainsi que sa mort entre dans le dessein de Dieu.

— il proteste contre la manière indigne dont on le traite : on vient l'arrêter de nuit comme un bandit, alors qu'il ne s'est jamais caché pour dire son message (*Matth.,* 26, 55 ; *Marc,* 14, 48-49 ; *Luc,* 22, 52-53 ; cf. *Jean,* 18, 20-21) [51]. S'il accepte sa mort comme la volonté de Dieu, il n'y sent pas moins l'injustice des hommes.

7 jésus devant les autorités juives / matth., 26, 57-66 ; marc, 14, 53-64 ; luc, 22, 66-71 ; jean, 18, 12-23

La comparution de Jésus devant le grand prêtre est racontée fort diversement par les quatre Evangiles, et ces divergences soulèvent un problème historique difficile, d'autant que les récits synoptiques sont difficiles à accorder avec ce que nous savons de la procédure juive à cette époque[52]. Il est probable que Jésus n'a pas été conduit devant le sanhédrin pour un jugement dans les formes officielles, mais qu'il a été soumis à une procédure officieuse d'instruction devant les grands prêtres comme *Jean* le suggère. De toute façon, le récit de cet épisode est bref, fort schématisé.

Les récits synoptiques, comme celui de *Jean,* indiquent qu'avant de déférer Jésus au tribunal de Pilate, les grands prêtres ont interrogé Jésus et fait porter le débat sur la mission qu'il s'attribuait. La réponse de Jésus, en *Marc,* 14, 62 et parallèles, répond à l'autorité qu'il a revendiquée tout au long de sa carrière, à son messianisme transcendant

qui constituait aux yeux des prêtres juifs une prétention blasphématoire. Quoi qu'il en soit de l'exactitude des récits du jugement du sanhédrin, c'est bien pour cela que Jésus a été livré à la mort.

8 les dernières paroles de jésus / matth., 27, 46 ; marc, 15, 34

Les dernières paroles de Jésus sur la croix, telles que les rapportent *Matthieu* et *Marc* ont de fortes chances d'être authentiques[53] : non seulement parce qu'elles sont formulées dans une langue sémitique, mais parce que leur teneur a fait difficulté dès l'origine aux lecteurs chrétiens. *Luc,* 23, 46 semble les avoir délibérément remplacées par le texte moins choquant du *Ps.,* 31 (cf. *Jean,* 19, 30) ; et *Jean,* 16, 32 pourrait être une tentative pour en écarter une interprétation inexacte. L'histoire de l'exégèse montre de fait que plusieurs ont trouvé dans le texte de *Matthieu* et de *Marc* l'indice que Jésus aurait été mystérieusement abandonné par son Père[54]. Cette exégèse ne tient pas compte du langage biblique où l'abandon de Dieu signifie toute détresse, et souvent la plus temporelle (*Jr.,* 14, 9 ; *Ps.,* 27, 9 ; 37, 28, 33 ; 38, 22 ; 71, 9, 11, 18 ; 94, 14 ; 119, 8). Elle néglige surtout le fait que les paroles de Jésus sont le début du *psaume,* 22. Celui-ci est la plainte douloureuse d'un persécuté qui fait valoir son attachement au Seigneur et qui l'appelle à son secours (vv. 2-22) ; mais il s'achève par l'action de grâces du pauvre malheureux enfin exaucé (vv. 23-27) et par l'annonce de la conversion de la terre entière (vv. 28-32). Pour ce psaume, comme pour les autres « psaumes de déréliction », l'abandon de Dieu n'est qu'une épreuve provisoire, sinon Dieu ne serait plus Dieu. Celui qui le prie le fait en toute confiance[55].

Si Jésus choisit ce psaume pour son ultime prière devant la mort, c'est parce qu'il y trouve la juste expression de sa détresse, de son angoisse et de sa confiance ; c'est aussi parce qu'il y rencontre son espoir pour les pauvres et pour le salut de tous les peuples du monde. S'il s'est appliqué l'oracle du Serviteur de Yahvé (*Marc,* 10, 45 ; 14, 24 et par.), il peut donner un sens analogue au *psaume,* 22, et en faire sa prière devant la mort, voie du salut pour tous.

On peut supposer enfin que, si ce psaume monte aux lèvres de Jésus agonisant, c'est parce qu'il a déjà porté sa prière durant le long silence de la Passion : sous les insultes, sous les coups, sous le poids de la croix, dans la torture du supplice. Sa dernière prière, n'est-ce pas celle de toutes les heures cruelles qui ont précédé ?

III

la pensée de jésus sur sa mort

Comme toutes les enquêtes historiques, celle que nous venons de mener aboutit plus souvent à des probabilités qu'à des certitudes. Plusieurs textes posent des problèmes difficiles. Plus largement, nous n'atteignons jamais Jésus qu'au travers du témoignage et de l'interprétation des premières générations chrétiennes.

Mais ces générations n'avaient pas d'autre souci que de connaître Jésus. Elles étaient proches de lui, et leur témoignage, comme leur interprétation, présente des garanties de fidélité.

Nous pouvons donc rassembler les données que la Tradition nous a conservées avec l'espoir d'approcher la pensée de Jésus sur sa mort. Elles sont diverses et offrent du sens de la croix des interprétations variées, comme le seront plus encore celles des auteurs du Nouveau Testament[56].

1) Un premier fait est certain : *Jésus a vu venir sa mort.* Il l'annonce nettement à ses disciples en réponse à la confession de Pierre, pour exorciser leur messianisme charnel ; il en reparle à plusieurs reprises en diverses paroles bien attestées. Nous ne savons depuis combien de temps il y pensait. Mais son insistance sur le sort tragique des prophètes qui l'ont précédé[57] donne à penser que cette idée était formée en lui depuis longtemps.

Quand Jésus annonce sa mort, il suit les lois générales des prophéties de la Bible. D'une part, il ne s'attarde jamais à décrire les événements futurs (les précisions de *Marc,* 8, 31 ; 9, 31 ; 10, 33-34 et parallèles ont toutes chances d'avoir été formulées « *ex eventu* ») ; il les présente volontiers sous les images classiques et s'intéresse surtout à leur sens. D'autre part, sans exclure chez lui toute lumière surnaturelle, il faut reconnaître que sa simple lucidité humaine pouvait discerner l'approche du drame : l'hostilité des autorités religieuses de son peuple, la défection des foules déçues par ses exigences, la complication de la situation politique de la Palestine de son temps, le conduisaient normalement à la mort. Ses disciples mêmes, si lents pourtant à comprendre, se rendaient compte du danger (*Marc,* 10, 32 ; *Jean,* 11, 8, 16). Pour lui, comme pour les prophètes, le prophétisme consiste moins à décrire l'avenir qu'à lui donner un sens.

2) *Jésus affronte sa mort avec un courage sans défaillance.* Il garde seul le secret de sa mort jusqu'au jour où son annonce est nécessaire à la foi des siens (*Marc,* 8, 31 et par.). Il accueille avec humour la

menace d'Hérode (*Luc,* 13, 31-33). Il monte hardiment à Jérusalem (*Marc,* 10, 32 ; *Luc,* 9, 51 ; 19, 28 ; *Jean,* 11, 7-16). Dans la cité, il affronte sans faiblir ses puissants adversaires, notamment dans la parabole des vignerons criminels (*Marc,* 12, 1-12 et par.). Il surmonte le cruel débat de Gethsémani et reste à attendre ceux qui viennent l'arrêter, alors qu'il lui serait facile de disparaître parmi les campements des pèlerins de la Pâque (*Marc,* 14, 41-42 ; *Matth.,* 26, 45-46).

3) Si Jésus accepte et offre sa mort pour le salut des siens, *il n'en voit pas moins en elle un mal* : le crime de ceux qui en prennent l'initiative et la responsabilité (sa mort n'est pas un suicide) et qui peuvent s'y perdre. Avant sa Passion, il a dénoncé les meurtriers des prophètes (*Matth.,* 23, 29-37 ; Luc, 11, 47-51 ; 13, 34-35), mis les sanhédrites en garde contre leur projet de tuer le fils bien-aimé (*Marc,* 12, 1-12 et par.). Il laisse entrevoir son horreur devant la trahison de Judas et il plaint le malheureux (*Marc,* 14, 18-21 et par.). Son angoisse à Gethsémani semble avoir pour source principale la perspective de la perte du peuple qui le rejette. A son arrestation, il proteste contre la violence injuste qui lui est faite (*Marc,* 14, 48-49 et par. ; cf. *Jean,* 18, 20-21). Aux autorités juives qui décident sa mort, il déclare qu'il viendra un jour comme Fils de l'homme pour le jugement décisif (*Marc,* 14, 62 et par.) ; chez *Jean,* 19, 11, Jésus apprécie de même la responsabilité de Pilate qui prétend le juger.

A la source de ce mal, *Luc* et *Jean* marquent plusieurs fois l'action de Satan (*Luc.,* 22, 3 ; *Jean,* 13, 2, 27 ; cf. 1 *Cor.,* 2, 8) ; ils le font aussi dans quelques paroles de Jésus (*Luc,* 22, 53 ; *Jean,* 14, 30 ; cf. 12, 31), et celles-ci peuvent exprimer une pensée du Maître.

4) Pourtant *Jésus voit avant tout dans sa mort une volonté de Dieu.* Il exprime cette interprétation de plusieurs manières :

— Il réfère à plusieurs reprises sa mort aux Ecritures, soit en général (*Matth.,* 26, 54 ; *Marc,* 14, 49), soit en quelque texte particulier. Certes, nous avons vu que plusieurs de ces références peuvent être attribuées à la tradition (la question se pose surtout pour la citation du *Ps.,* 41, 10 en *Marc,* 14, 18 et celle de *Zach.,* 13, 7 en *Marc,* 14, 27). Mais il est très probable que Jésus a vu sa mort à l'image du sacrifice de l'Alliance (*Ex.,* 24, 8 pour *Matth.,* 26, 28 et *Marc,* 14, 24 ; *Jr.,* 31, 31 pour *Luc,* 22, 20 et 1 *Cor.,* 11, 25), de l'oblation du Serviteur de Yahvé (*Is.,* 53, 10-12 en *Matth.,* 20, 28 et *Marc,* 10, 45, en *Matth.,* 26, 28 et *Marc,* 14, 24 ; cf. *Luc,* 22, 37), de l'épreuve du juste persécuté du *psaume,* 22 (*Matth.,* 27, 46 et *Marc,* 15, 34).

— La mort survient pour lui à « l'heure » fixée par Dieu dans son dessein (*Matth.,* 26, 45 et *Marc,* 14, 41 ; *Marc,* 14, 35 ; cf. *Jean,* 12, 23, 27 ; 17, 1)[58].

— La Passion est la coupe qu'il lui faut boire (*Matth.,* 20, 22 ; *Marc,* 10, 38), le terme de sa mission : « *Le Fils de l'homme est venu... pour donner sa vie* » (*Matth.,* 20, 28 ; *Marc,* 10, 45).

— Jésus a pu utiliser aussi la formule araméenne du passif divin : « *le Fils de l'homme est livré* (par Dieu) » (*Matth.,* 26, 45 ; *Marc,* 14, 41)[59], ou l'expression biblique : « *il faut* (*qu'il souffre*)[60].

Si la mort apparaît à Jésus à la fois comme le crime des hommes et la volonté du Père, la contradiction n'est qu'apparente. Car la mort n'est en soi qu'un fait biologique. Elle ne prend sens et valeur que par la libre volonté de l'homme. Quand les autorités juives, Judas, Pilate... concourent à la mort de Jésus, ils commettent le péché suprême en rejetant le salut qui leur est offert ; ils y risquent leur perdition. Mais la liberté de Jésus donne à cette même mort un autre sens.

5) La volonté de Dieu, pour Jésus, c'est avant tout *sa mission qui commande toute sa vie et qui aboutit à la mort.* Il se voit chargé de rassembler le peuple de Dieu. Tout au long de sa prédication, il a annoncé la bonne nouvelle du Royaume, appelé tous et chacun à se convertir. Et il a rencontré le refus des autorités et des foules. Finalement la mort apparaît au terme de sa tâche, pour lui comme pour les prophètes. Il ne peut s'y soustraire sans trahir sa mission : la volonté de celui qui l'a envoyé, c'est qu'il porte jusqu'au bout son message, qu'il le scelle de son sang. C'est ce qu'il dit en *Luc,* 13, 31-33. C'est aussi le sens de la scène du sanhédrin : quelles que soient les difficultés de ce récit, il rend justement un des aspects de la mort de Jésus : Jésus est mort pour avoir accompli sa tâche d'envoyé de Dieu, pour avoir soutenu jusqu'à en mourir la mission qui était la sienne.

6) A la dernière Cène, *Jésus pense sa mort à l'aide des sacrifices antiques :* il offre son sang comme celui du sacrifice de l'Alliance, il le dit versé « pour les foules » comme celui du Serviteur de Yahvé dans son sacrifice expiatoire (évoqué aussi en *Matth.,* 20, 28 et *Marc,* 10, 45) ; et le « mémorial » qu'il institue en ces jours de la Pâque s'inspire du sacrifice pascal de l'agneau (*Ex.,* 12, 14).

Ce ne sont là pour lui que des images : les sacrifices de la Pâque et du Sinaï n'offraient à Dieu que des victimes animales, « le sang des

taureaux et des boucs » (*Hébr.,* 10, 4), et le sacrifice du Serviteur de Yahvé n'était qu'une sublime métaphore. La pluralité de ces sacrifices, et la diversité de leurs significations, indiquent d'ailleurs qu'aucun d'entre eux n'épuise la plénitude de l'unique oblation de la Pâque définitive. Quand Jésus évoque des sacrifices antiques pour dire sa mort, il veut dire d'abord qu'il accepte et qu'il offre celle-ci dans l'adoration profonde de son Père. Ce n'est pas là un rite, encore moins une contrainte qu'il exerce sur Dieu, ou un marché d'égal à égal avec lui ; c'est l'humble prière du Fils qui supplie son Père d'accepter son offrande. Et il est sûr d'être exaucé, parce qu'il ne doute pas de la réussite du dessein de Dieu. Aussi, quand il se réfère aux sacrifices du passé, il pense d'abord à leurs fruits : ce qu'il attend de sa mort, c'est la nouvelle Alliance, le pardon des péchés[61], la Pâque définitive, finalement le salut, l'avènement du peuple saint qu'il est venu rassembler. Les hommes peuvent tuer le Fils, ils ne peuvent empêcher la réalisation du plan divin de salut.

Jésus n'offre pas son sacrifice tout seul, et il insiste sur la nécessité pour les siens d'y communier. Il a déjà dit à ses disciples qu'il leur faut prendre leur croix pour le suivre (*Matth.,* 10, 38 ; 16, 24 ; *Marc,* 8, 34 ; *Luc,* 9, 23 ; 14, 26), boire sa coupe pour accéder à la gloire (*Matth.,* 20, 21 ; *Marc,* 10, 38). Comme dans les sacrifices de l'Ancien Testament, la communion à son corps et à son sang offerts est exigence pour chacun des siens de participer au sacrifice, d'accepter et d'offrir sa propre mort. Car il n'est pas venu dispenser ses fidèles de souffrir et de mourir, mais il est venu partager leur souffrance et leur mort, pour donner à celles-ci un sens. Il ne meurt pas à notre place mais à notre tête, en ouvrant ainsi pour nous la voie du salut.

Quand Jésus voit dans son sacrifice la volonté de Dieu, il n'y voit pas d'abord, faut-il le dire, la souffrance et la mort, mais la mission qu'il lui faut accomplir dans l'espérance et l'amour. Nul ne l'a dit mieux que *Jean* :

« *Il faut que le monde sache que j'aime le Père, et que j'agis comme le Père me l'a ordonné... Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime* » (*Jean,* 14, 30 ; 15, 13).

augustin george

1. R. BULTMANN, **Geschichte der synoptischen Tradition**, 3e éd., Göttingen, 1921, p. 282-308 ; **Théologie des N.T.**, Tübingen, 1948, p. 30-32 ; J. KNOX, **The Death of Christ**, New York, 1958; H. W. BARTSCH, «Die Bedeutung des Sterbens Jesu nach den Synoptikern », dans **Theol. Zeit.**, XX, 1964, p. 87-102 ; H. CONZELMANN, « Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten », dans **Zur Bedeutung des Todes Jesu**, Gütersloh, 1967, p. 37-39.

2. V. TAYLOR, **Jesus and his Sacrifice**, Londres, 1937 ; J. JEREMIAS, **T.W.N.T.**, V, art. « Pais Theou », 1952, p. 709-713 ; R. H. FULLER, **The Mission and Achievement of Jesus**, Londres, 1954, p. 50-78 ; O. CULLMANN, **Christologie du N.T.**, Neuchâtel-Paris, 1958, p. 55-62 ; R. SCHNACKENBURG, **Gottes Herrschaft und Reich**, Fribourg, 1959, p. 131-135 (= **Règne et Royaume de Dieu**, Paris, 1965, p. 160-164) ; X. LEON-DUFOUR, **Les évangiles et l'histoire de Jésus**, Paris, 1963, p. 433-438 ; J. JEREMIAS, **Le message central du N.T.**, Paris, 1966, p. 46-53 ; R. E. BROWN, **Jesus, God and Man**, Londres-Dublin, 1968, p. 61-68 ; J.-L. CHORDAT, **Jésus devant sa mort dans l'évangile de Marc**, Paris, 1970.

3. Ainsi R. BULTMANN, **Geschichte**, p. 17-18 ; C. H. DODD, **The Parables of the Kingdom**, Londres, 1935, p. 115-117 ; J. JEREMIAS, **T.W.N.T.**, IV, art. « Numphè », 1942, p. 1095-1096 ; **Die Gleichnisse Jesu**, 1947 (= **Les Paraboles de Jésus**, Le Puy-Lyon, 1964, p. 61) ; N. PERRIN, **Rediscovering the Teaching of Jesus**, Londres, 1967, p. 77-80. Récemment, A. KEE, « The Question about Fasting », dans **N.T.** XI, 1969, p. 161-173, a soutenu l'unité originelle des vv. 19-20 ; il en rejette l'authenticité parce qu'il y trouve une pensée opposée à celle de Jésus sur le jeûne : tandis que Jésus approuve le jeûne, mais impose de jeûner dans le secret (**Matth.**, 6, 16-18), ces vv. présentent le jeûne à la manière du judaïsme et sont à attribuer à la communauté judéo-chrétienne.

4. V. TAYLOR, **Jesus**, p. 84 ; E. PERCY, **Die Botschaft Jesu**, Lund, 1953, p. 235-236. Cette opinion s'impose surtout si l'on regarde le **penthein** de **Matth.**, 9, 15 comme le texte originel, avec X. LEON-DUFOUR, dans la **R.S.R.**, XLII, 1954, p. 579-580.

5. Si A. Jülicher a eu raison de contester l'allégorisme systématique de l'exégèse antique, c'est un autre excès de refuser toute visée significative aux images des paraboles de Jésus. Cf. notre article « Parabole » dans le **D.B.S.**, VI, 1960, col. 1166-1169 et M. BLACK, « The Parables as Allegory », dans le **B.J.R.L.**, XLII, 1960, p. 273-287 ; R. E. BROWN, « Parable and Allegory reconsidered », dans **N.T.V.**, 1962, p. 36-45 ; M. D. GOULDER, « Characteristics of the Parables in the several Gospels », dans **J.T.S.**, XIX, 1968, p. 58-59.

6. W. G. KUMMEL, **Verheissung und Erfüllung**, 2e éd., Zürich, 1953, p. 69-70 ; V. TAYLOR, **The Gospel acc. to Mk**, Londres, 1953, p. 208-212 ; E. PERCY, **Botschaft**, p. 234-236 ; A. FEUILLET, « La controverse sur le jeûne », dans la **N.R.T.** XC, 1968, p. 113-136, 252-277 (qui voit dans l'emploi du verbe « enlever » une allusion à **Is.**, 53, 8).

7. R. BULTMANN, **Geschichte**, p. 35, 59 ; M. GOGUEL, **La vie de Jésus**, Paris, 1932, p. 32-333 ; V. TAYLOR, **Jesus**, p. 167-171 ; W. G. KUMMEL, **Verheissung**, p. 65 ; R. H. FULLER, **Mission**, p. 62-64 ; G. BORNKAMM, **Jesus von Nazareth**, Stuttgart, 1956 (= **Jesus of Nazareth**, Londres, 1960, p. 154) ; O. H. STECK, **Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten**, Münich, 1967, p. 41.

8. On a suivi surtout les hypothèses de J. WELLHAUSEN, **Lukas**, Berlin, 1904, p. 75-76 et R. BULTMANN, **Geschichte**, p. 35. J. BLINZLER, « Die literarische Eigenart... » dans les **Synoptische Studien. A. Wikenhauser**, Münich, 1953, p. 42-46, a proposé des retouches analogues. Les diverses hypothèses sont présentées par O. H. STECK, **Israel**, p. 41-45 et J. DUPONT, **Les Béatitudes**, 2e éd., II, Paris, 1969, p. 297-298.

9. W. OTT, **Gebet und Heil**, Münich, 1965, p. 34 ; O. H. STECK, **Israel**, p. 45-47. Pour le v. 33 b, J. DUPONT, **Les Béatitudes**, II, p. 299, conclut : « Il est difficile d'exclure absolument que nous ayons affaire à une explication de l'évangéliste ».

10. L'unité primitive des vv. 32-33 est soutenue par V. TAYLOR, **Jesus**, p. 170-171 (parallélisme) ; M. BLACK, **An aramaic Approach to the Gospels and Acts**, 3e éd., Oxford (1946), 1967, p. 205-207 (substrat araméen) ; H. FLENDER, **Heil und Geschichte**, Münich, 1965, p. 35, note 113 (antithèse des miracles et de la Passion) ; G. FERRARO, « Oggi e domani... », dans la **Rivist. Bib.**, XVI, 1968, p. 397-407 (unité de la structure littéraire).

11. L'authenticité du v. 33 est soutenue par V. TAYLOR, **Jesus**, p. 169-171 ; J. JEREMIAS, **T.W.N.T.**, V, 1954, p. 711, note 468 ; F. GILS, **Jésus prophète**, Louvain, 1957, p. 28, 47 ; G. FERRARO, art. cit.

12. H. L. STRACK-P. BILLERBECK, **Kommentar zum N.T.**, II, Münich, 1924, p. 201, présente plusieurs exemples de cette antithèse dans les textes rabbiniques.

13. M. BLACK, **An aramaic Approach...**, p. 206, cite plusieurs exemples araméens où « deux jours puis le troisième jour » signifie « une période indéfinie, plus ou moins courte, suivie d'un événement encore indéfini, mais certain ».

14. M. GOGUEL, **La Vie...**, p. 332, note 2 et T.W. MANSON, **The Sayings of Jesus**, Londres, 1949, p. 276-277, pensent que le **logion** primitif visait la fin de la mission en Galilée et non celle de la vie de Jésus. Mais, en contraste avec la menace d'Hérode, c'est bien de la mort de Jésus qu'il s'agit.

15. Plusieurs auteurs voient une annonce authentique de la Passion par Jésus en **Luc**, 17, 25, parce que ce texte ne mentionne explicitement ni la mort, ni la résurrection de Jésus, et parce qu'il est trop vague pour avoir été rédigé **« ex eventu »**. Ainsi : M. GOGUEL, **La vie...**, p. 373-374 ; V. TAYLOR, **Jesus**, 172-175 ; E. SCHWEIZER, **Erniedrigung und Erhöhung**, Zürich, 1955, p. 16, note 59 (= **Lordship and Discipleship**, Londres, 1960, p. 19, note 2) ; T. W. MANSON, **The Sayings...**, p. 142-143 ; W. G. KUMMEL, **Verheissung**, p. 63-65 ; J. D. KAESTLI, **L'eschatologie et l'œuvre de Luc**, Genève, 1969, p. 32. Il faut pourtant tenir compte de la possibilité d'une rédaction de ce verset par **Luc**, à partir de 9,22, et suivant l'idée de 24,26 : cf. R. BULTMANN, **Geschichte**, p. 128, note 1 ; E. PERCY, **Botschaft**, p. 241, note 3.

16. L'étude la plus récente et la plus complète de ce passage est celle d'A FEUILLET, « La coupe et le baptême de la Passion », dans la **R.B.** LXXIV, 1967, p. 356-391.

17. Marc ajoute à la parole sur la coupe une annonce du baptême que Jésus doit recevoir ; il doit penser à la mort de Jésus comme purification du peuple de Dieu. Mais le **logion** originel de Jésus, que l'on peut approcher à partir de **Luc**, 12, 50, semble viser plutôt le jugement eschatologique purificateur : cf. J. JEREMIAS, **Les paraboles**, p. 163-164 ; G. DELLING, « Baptisma baptisthènai » dans **N.T.**, II, 1957, p. 106 ; F. LANG, **T.W.N.T.**, VI, « Pur », 1959, p. 943.

18. Ainsi M. DIBELIUS, **Die Formgeschichte des Evangeliums**, Tübingen, 1919, 3e éd., 1959, p. 57-58, 111 ; R. BULTMANN, **Geschichte**, p. 23. D'autre part, G. BRAUMANN, « Leidenskelche und Todestaufe », dans la **Z.N.W.**, LVI, 1965, p. 178-183, attribue l'origine de cette péricope à des discussions dans l'Eglise sur l'Eucharistie et le baptême.

19. Des textes tardifs attribuent cette donnée à Papias et à Origène (on les trouvera dans E. LIPINSKI, « L'apocalypse et le martyre de Jean à Jérusalem », en **N.T.**, XI, 1969, p. 227-230). La critique de ces textes par A. FEUILLET, « La coupe... », dans **R.B.**, LXXIV, 1967, p. 361-362, nous semble toujours valable.

20. Ainsi C. H. DODD, **Parables**, p. 58-59 ; V. TAYLOR, **Jesus**, p. 97-99 ; W. G. KUMMEL, **Verheissung**, p. 62-63 ; J. JEREMIAS, **T.W.N.T.**, V, 1952, p. 711 ; E. PERCY, **Botschaft**, p. 236-237 ; R. PESCH, **Der Lohngedanke in der Lehre Jesu**, Münich, 1955, p. 68-70 ; R. SCHNACKENBURG, **Gottes Herrschaft**, p. 131-133 (= **Règne et Royaume**, p. 160-162) ; A. FEUILLET, art. cit. Selon C. K. BARRETT, **Jesus and the Gospel Tradition**, Londres, 1967, p. 50, 74, le **logion** serait authentique ; il conserverait une idée inexacte de Jésus, qui aurait pensé que ses disciples devaient souffrir en même temps que lui. Cette interprétation semble avoir été peu suivie.

21. L'étude la plus récente sur ce texte discuté est celle d'A. FEUILLET, « Le logion sur la rançon », dans la **R.S.P.T.**, LI, 1967, p. 365-402.

22. Notamment W. BOUSSET, **Kyrios Christos**, Göttingen, 1913, p. 84-89 ; R. BULTMANN, **Geschichte**, p. 154 ; E. LOHSE, **Märtyrer und Gottesknecht**. Göttingen, 1955 ; 2e éd., 1963, p. 117-122 ; E. SCHWEIZER, **Erniedrigung**, p. 81-82 (= **Lordship**, p. 50) ; M. D. HOOKER, **Jesus and the Servant**, Londres, 1959, p. 74-79 ; F. HAHN, **Christologische Hoheit stitel**, Göttingen, 1963, p. 57-59. Pour C. K. BARRETT, **Jesus**, p. 51-100, ce **logion** aurait été rédigé après coup, parce que Jésus n'est pas mort avec ses disciples, mais pour eux.

23. Avec V. TAYLOR, **Jesus**, p. 99-105 ; J. JEREMIAS, **T.W.N.T.**, V, 1952, p. 709-713 ; O. CULLMANN, **Christologie**, p. 60, 138 ; C. LARCHER, **L'actualité chrétienne de l'A.T.**, Paris, 1962, p. 168-176 ; A. FEUILLET, art. cit.

24. Parmi les principales études récentes de ce texte, il faut citer : J. JEREMIAS, **Les Paraboles**, p. 76-83 ; B.M.F. VAN IERSEL, **Der Sohn...**, Leiden, 1961, p. 124-145 ; X. LEON-DUFOUR, **Etudes d'Evangile**, Paris, 1965, p. 304-344.

25. Bien que la parabole ne soit pas une allégorie, surtout dans sa forme primitive, les critiques s'accordent généralement à reconnaître Jésus sous le personnage du fils.

26. Elle l'était par A. JULICHER, **Die Gleichnisreden Jesu**, II, 1899, 2e éd., 1910, p. 385-410, parce qu'il y voyait une allégorie ; de même R. BULTMANN, **Geschichte**, p. 191. Ce jugement a été contesté par C. H. DODD, **Parables**, p. 124-132 et J. JEREMIAS, **les Paraboles**, p. 76-83.

27. Elles ont une fonction semblable chez **Matth.**, 16, 21 ; 17, 22-23 ; 20, 18-19, mais non pas chez **Luc**, où l'insertion de 9, 51-18, 14, sépare nettement 9, 22, 44 de 18, 31-33.

28. Les trois textes ont été étudiés par A. FEUILLET, « Les trois annonces de la Passion et de la Résurrection », dans la **R. Thom.**, LXVII-LXVIII, 1967, p. 533-560 et 1968, p. 41-74.

29. C'est le jugement de W. WREDE, **Das Messiasgeheimnis..**, Göttingen, 1901, p. 88-92 ; M. .DIBELIUS, **Die Formgeschichte**, p. 227-229 ; R. BULTMANN, **Geschichte**, p. 163 ; E. PERCY, **Die Botschaft**, p. 240-243 ; G. STRECKER, « Die Leidens - und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium», dans la **Z.T.K.**, LXIV, 1967, p. 16-39.

30. Quelques auteurs admettent dans ces annonces un substrat prépascal plus ou moins étendu, par exemple : R. OTTO, **Reich Gottes und Menschensohn**, Münich, 1934, p. 311-314 ; V. TAYLOR, **Jesus**, p. 85-91 ; R. H. FULLER, **Mission**, p. 55-59, 103-108 ; E. SCHWEIZER, **Erniedrigung**, p. 16 (= **Lordship**, p. 19) ; J. JEREMIAS, **Le message central**, p. 46-49 ; A. FEUILLET, art. cit.

31. Il n'entre pas dans le cadre de cette étude de justifier cette affirmation.

32. L'étude française la plus complète des récits de la Passion est celle de X. LEON-DUFOUR, **D.B.S.**, VI, « Passion », 1960, col. 1419-1492 ; pour le commentaire des diverses scènes à partir de Gethsémani, cf. P. BENOIT, **Passion et Résurrection du Seigneur**, Paris, 1966.

33. C'est l'opinion de M. DIBELIUS, **Die Formgeschichte**, p. 54, 58, 178-179 et de R. BULTMANN, **Geschichte**, p. 37.

34. « Die Salbungsgeschichte Mk 14, 3-9 », dans la **Z.N.W.**, XXXV, 1936, p. 75-82. L'appartenance du v. 8 à la péricope primitive a été soutenue aussi par V. TAYLOR, **Jesus**, p. 108-109, parce qu'on ne pourrait expliquer sans ce verset le rattachement de la péricope au cycle de la Passion.

35. J. JEREMIAS, **Le message central**, p. 48.

36. D. DAUBE, **The N. T. and Rabbinic Judaism**, Londres 1956, p. 312-324, a tenté une histoire des traditions de l'onction et de la sépulture de Jésus, en y montrant des tentatives successives pour écarter l'outrage de la *sépulture sans honneur.*

37. Cf. V. TAYLOR, **Jesus**, p. 110-111.

38. Sur ce texte, cf. M. GOGUEL, **La vie**, p. 425-427 ; V. TAYLOR, **Jesus**, p. 111-114 ; X. LEON-DUFOUR, « Passion », col. 1457-1458 ; A. NISIN, **Histoire de Jesus**, Paris, 1961, p. 365-366.

39. Plusieurs critiques considèrent **Luc**, 22, 21, comme la forme la plus primitive de la tradition, tels : R. BULTMANN, **Geschichte**, p. 284 ; F. REHKOPF, **Die lukanische Sonderquelle**, Tübingen, 1959, p. 7-30 ; X. LEON-DUFOUR, « Passion », col. 1457. Mais H. SCHURMANN, **Jesu Abschiedsrede**, Münster, 1957 p. 3-21, conclut en sens inverse que **Luc**, 22, 21-23, a été formé par **Luc** à partir de **Marc** (cf. sa recension de F. Rehkopf, en **B.Z.**, V, 1961, p. 272).

40. La mention du plat ou de la table n'indique pas nécessairement que cette parole ait été prononcée à la Cène, ni même au cours d'un repas. Il n'est pas sûr non plus que Judas ait été présent à la Cène (M. GOGUEL, **La vie**, p. 427, suppose que c'est l'absence de Judas à la chambre haute qui a révélé sa trahison à Jésus ; cf. A. NISIN, **Histoire**, p. 366).
41. M. GOGUEL, **La vie**, p. 626-627 ; V. TAYLOR, **Jesus**, p. 112-113 ; B. GARTNER, **Judas Iskariot** (*Hor. Soderblom., IV), Uppsala, 1957, p. 47-48* ; A. NISIN, **Histoire**, p. 366.

42. L'examen des problèmes littéraires et historiques qu'ils posent demanderait une longue étude. Nous nous bornons à citer : J. JEREMIAS, **Die Abendmahlsworte Jesu**, Göttingen, 1935, 3 éd., 1960 ; P. BENOIT, « Le récit de la Cène dans **Luc**, 22, » en **R. B.**, XLVIII, 1939, p. 357-393 (= **Exégèse et Théologie**, I, Paris, 1961, p. 163-203) ; H. SCHURMANN, **Der Paschamahlbericht Lk 22, 15-18**, Münster, 1953 ; **Der Einsetzung bericht Lk 22, 19-20**, Münster, 1955 ; J. DUPONT, « Ceci est mon corps », dans la **N.R.T.**, LXXX, 1958, p. 1026-1041.

43. Cette donnée est fort vraisemblable dans la situation de Jésus, et elle est appuyée par **Jean**, 16, 32. Cf. M. GOGUEL, **La vie**, p. 469 ; X. LEON-DUFOUR, « Passion », Col. 1458.

44. Ainsi M. DIBELIUS, **Die Formgeschichte**, p. 187 ; G. BERTRAM, **Die Leidensgeschichte Jesu**, Göttingen, 1922, p. 42 ; C. H. DODD, **According to the Scriptures**, Welwyn, 1952, p. 65-66 (= **Conformément aux Ecritures**, Paris, 1968, p. 66) ; K. STENDAHL, **The School of St. Mt**, Uppsala, 1954, p. 80-83, 217 ; B. LINDARS, **N. T. Apolegetics**, Londres, 1961, p. 127-132 ; G. GAIDE, **Jérusalem, voici ton roi**, Paris, 1968, p. 178.

45. V. TAYLOR, **Jesus**, p. 145-147 ; J. JEREMIAS, **Les Paraboles**, p. 125, 209 ; F. F. BRUCE, **The Book of Zechariah and the Passion Narrative**, dans le **B. J. R.L.**, XLIII, 1961, p. 342-346 ; C. LARCHER, **L'actualité...**, p. 174 ; J. JEREMIAS, **Le message central**, p. 52.

46. Ici encore, nous nous bornons à citer, parmi les études qui ont entrepris une préhistoire littéraire de ce récit : K. G. KUHN, « Jesus in Gethsemane », dans **Ev. Theol.**, XII, 1953, p. 260-285 ; X. LEON-DUFOUR, « Passion », col. 1458-1459 ; T. BOMAN, « Der Gebetskampf Jesu », dans **N.T.S.**, X, 1964, p. 261-273 ; Y. B. TREMEL, « L'agonie du Christ », dans **Lumière et Vie**, n° 68, 1964, p. 79-103 ; T. LESCOW, « Jesus in Gethsemane », dans **Ev. Theol.**, XXVI, 1966, p. 141-159 ; **Jesus in Gethsemane bei Lukas und Hebräerbrief**, dans la **Z. N. W.**, LVIII, 1967, p. 215-239 ; R. S. BARBOUR, « Gethsemane in the Tradition of the Passion », dans **N. T. S.**, XVI, 1970, p. 231-251.

47. Le v. précédent de **Marc**, 14, 35 a souvent été interprété comme son doublet. Mais on ne le trouve pas en **Matth.**, et sa forme indirecte et conditionnelle semble indiquer qu'il est déjà une retouche qui vise à atténuer la dureté du v. suivant.

48. J. JEREMIAS a condensé ses études sur ce terme dans **Le message central...**, p. 9-29.

49. P. JOUON, « Les verbes boulomai et thélô dans le N. T. », dans la **R. S. R.**, XXX, 1940, p. 227-238, note que **boulesthai** signifie « le vouloir de raison », tandis que **thélein** exprime « le vouloir de tendance, de complaisance naturelle, de bon plaisir » (p. 229).

50. Elle a été étudiée par F. REHKOPF, **Die lukanische Sonderquelle**, p. 31-82 ; J. W. DOEVE, « Die Gefangennahme Jesu in Gethsemane », dans **Studia Evangelica**, I, Berlin, 1959, p. 458-480 ; X. LEON-DUFOUR, « Passion », col. 1459-1461.

51. P. BENOIT a noté que cette parole de Jésus, qui est proche de **Jean**, 18, 20, est mieux en place à la comparution de Jésus devant les autorités juives : cf. « Jésus devant le sanhédrin », dans **Angelicum**, XX, 1943, p. 159-160 (= **Exégèse et Théologie**, I, Paris, 1961, pp. 304-305) ; X. LEON-DUFOUR, « Passion », col. 1459-1460.

52. Sur cette scène et ses problèmes, cf. P. BENOIT, « Le procès de Jésus », 1940, (= **Exégèse et Théologie**, I, p. 265-289) et l'article cité à la note précédente (= **Ex. et Théol.**, I, p. 290-311) ; J. BLINZLER, **Der Prozess Jesu**, Stuttgart, 1951, 3e éd., 1960 (= **Le Procès de Jésus**, Tours, 1962) ; X. LEON-DUFOUR, « Passion », col. 1461-1466, 1486-1487 ; P. WINTER, **On the Trial of Jesus**, Berlin, 1961 ; S. G. F. BRANDON, **Jesus and the Zealots**, Manchester, 1967, p. 1-25 ; W. TRILLING, **Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu**, Düsseldorf, 1966, p. 130-141 (= **Jésus devant l'histoire**, Paris, 1968, p. 175-188).

53. C'est l'opinion de M. GOGUEL, **La vie**, p. 524-525 ; V. TAYLOR, **Jesus**, p. 157-159 ; T. A. MURPHY, **The Dereliction of Christ on the Cross**, Washington, 1940 ; E. STAUFFER, **Jesus, Gestalt und Geschichte**, Berne, 1957, p. 104-107 ; J. GNILKA, « Mein Gott, mein Gott », dans **B. Z.**, III, 1959, p. 294-297 ; X. LEON-DUFOUR, « Passion », col. 1471 ; J. R. SCHEIFLER, « El Salmo 22 y la crucifixion del Senor », dans **Est. Bibl.**, XXIV, 1965, p. 5-83. Plusieurs critiques ont contesté l'emploi du **Psaume**, 22, par Jésus, notamment : R. BULTMANN, **Geschichte**, p. 304 ; T.A. BURKILL, « St Mk's Philosophy of the Passion », dans **N. T.**, II, 1958, p. 262, note 2 ; J. BLIGH, « Christ's Death Cry », dans **The Heythrop Journal**, I, 1960, p. 142-156 ; P. WINTER, **On the Trial of Jesus**, Berlin, 1961, p. 109-110 ; T. BOMAN, « Das letzte Wort Jesu », dans **St. Theol.**, XVII, 1963, p. 103-119 ; H. GESE, « Psalm 22 und das N.T. », dans **Z.T.K.**, LXVIII, 1968, p. 1-22.
Mais, s'il est incontestable que la Tradition a souligné les rapports de la crucifixion avec le **Ps.**, 22 (**Matth.**, 27, 35, 39, 43 ; **Marc**, 15, 24, 29 ; **Luc**, 23, 34, 35), ne serait-ce pas parce que l'emploi de ce psaume par Jésus avait attiré l'attention sur ce texte ?

54. Cf. la thèse de T.A. Murphy (note précédente) et l'enquête de L. MAHIEU, « L'abandon du Christ sur la croix », dans les **Mélanges de Sc. relig.**, II, 1945, p. 209-242 (de Justin au XXe siècle).
55. Cf. les excellentes remarques de B. GERHARDSSON, « Jésus livré et abandonné », dans la **R.B.**, LXXVI, 1969, p. 222-225.

56. Cf. l'étude pénétrante de M. A. CHEVALLIER, « La prédication de la croix dans le N.T. », dans les **Etudes théologiques et religieuses**, XLV, 1970, p. 131-161, 233-246.

57. J. DUPONT, **Les Béatitudes,** 2e éd., II, Paris, 1969, p. 234-316, a rassemblé les divers **logia** de Jésus sur ce thème.

58. **Ora,** ainsi que **kairos** et **hèméra,** sont les mots grecs qui rendent les termes bibliques et juifs employés pour désigner les instants choisis par Dieu pour l'exécution de son dessein (Cf. O. CULLMANN, **Christ et le temps,** Neuchâtel-Paris, 1947, p. 27-31). L'**ôra** a une nuance eschatologique dans **Dan.,** 11, 40, 45, 12, **(LXX)** et **Matth.,** 24, 36, 40, 50 et par. ; **Matth.,** 25, 13.

59. Cette formule apparaît plusieurs fois dans des textes qui sont probablement de rédaction ultérieure (**Marc,** 9, 31 et par. ; 10, 33 et par. ; **Matth.,** 26, 2 ; **Luc,** 24, 7 ; cf. **1 Cor.,** 11, 23 ; **Rom.,** 4, 25). Cf. W. POPKES, **Christus Traditus,** Zürich, 1967 ; B. GERHARDSSON, art. cit.

60. Elle n'est appliquée à la Passion de Jésus que dans des textes apparemment rédactionnels, et notamment chez **Luc** (**Marc,** 8, 31 et par. ; **Luc,** 17, 25 ; **Matth.** 26, 54 ; **Luc,** 22, 37 ; 24, 7, 26, 44 ; **Actes,** 1, 16 ; 17, 3). Sur ce terme, cf. W. GRUNDMANN, **T.W.N.T.,** II, « dei », 1935, p. 21-25 ; E. FASCHER, « Theologische Beobachtungen zu dei », dans **N.T. Studien für R. Bultmann,** Berlin, 1954, p. 228-254 ; S. SCHULZ, « Gottes Vorsehung bei Lukas », dans la **Z.N.W.,** LIV, 1963, p. 107-108.

61. Plusieurs textes du judaïsme attribuent à la mort des martyrs le pouvoir d'expier les péchés du peuple (**2 M 7,** 37-38 ; **4 M 1,** 11 ; 6, 28-29 ; 17, 20-22 et les textes rabbiniques cités par H. L. STRACK - P. BILLERBECK, **Kommentar,** II, p. 279-280, 282 ; E. LOHSE, **Märtyrer,** p. 72-78 ; cf. J. JEREMIAS, **Heiligengräber im Jesu Umwelt,** Göttingen, 1958, p. 137). D'autres traditions rabbiniques, et peut-être déjà **Test. Benjamin,** 3, 8 (si le texte n'est pas chrétien), reconnaissent cette valeur expiatoire à la mort des justes (H.L. STRACK - P. BILLERBECK, **Kommentar,** I, p. 757 ; II, 280-282 ; J. JEREMIAS, **T.W.N.T. IV,** « Môüsès », 1942,p. 858-859 ; E. Schweizer, **Erniedrigung,** p. 38 (140) (= **Lordship,** p. 26 (4)) ; E. LHOSE, **Märtyrer,** p. 78-87.

Quelques critiques ont rattaché la pensée de Jésus sur l'efficacité expiatrice de sa mort à ces conceptions, et spécialement à celle du martyre des prophètes : P.E. DAVIES, « Did Jesus Die as a Martyr Prophet ? » dans **Bib. Res.,** II, 1957, p. 19-30 ; J. DOWNING, « Jesus and Martyrdom », dans **J.T.S.,** XIV, 1963, p. 279-293 ; M.A. CHEVALLIER, **La prédication de la Croix,** p. 155-160 (*au niveau de l'interprétation de* **Marc**).

la théologie et l'évolution sociale

rédemption, damnation et justice

La théologie de la mort du Christ est historiquement liée aux notions d'expiation, satisfaction, châtiment, rédemption, damnation, etc., qui suscitent aujourd'hui de vives résistances. Une perspective sociologique permet de mieux comprendre l'écart qui existe entre les formules traditionnelles de la théologie et le mouvement profond des consciences et des sensibilités. Elle aide à saisir des corrélations entre l'infrastructure sociale et les dogmes, sans pour autant permettre de se prononcer sur la valeur même de ces affirmations : une corrélation n'est pas une réduction. Certains traits de la théologie sont mieux compris dès qu'on les réfère aux pratiques et aux conceptions de la justice qui avaient cours avant et pendant le Moyen Age. Depuis lors, l'évolution des consciences, des mœurs et des institutions judiciaires a été considérable. La théologie ne suit une telle évolution qu'avec retard. Ces différences de rythme créent des distorsions qui troublent la conception que se font les fidèles sur la passion et la mort du Christ. Mais il est déjà possible de multiplier les indices d'une évolution discrète et parfaitement discernable. D'autres corrélations socio-théologiques peuvent être découvertes quand on étudie l'impact de l'évolution de la médecine et de la lutte contre la souffrance sur les représentations traditionnelles de la damnation. Le sociologue peut aider le théologien à mieux percevoir les tâches qu'il devrait accomplir pour rendre le christianisme plus crédible aujourd'hui. Mais cet objectif, autant que sa mise en œuvre, ne sont plus du ressort de la sociologie.

l'étude sociologique du dogme

La mort rédemptrice du Christ sur la croix et les dogmes qui sont en étroite relation avec cette mort se situent de toute évidence au centre même du christianisme traditionnel, de son credo et de sa catéchèse. Il est donc particulièrement intéressant de savoir où en est la conscience chrétienne vis-à-vis des idées étroitement solidaires de péché originel, d'expiation rédemptrice, de damnation et de salut. Nous nous intéresserons donc moins aux dogmes et aux mystères en eux-mêmes qu'à

leur image dans les consciences, aux réactions intellectuelles, affectives et « instinctives »[1], qu'ils suscitent actuellement.

Nous aurons l'impression, au premier abord, qu'un très grand nombre de chrétiens situent leurs « difficultés » dans des zones plus « périphériques ». C'est ainsi que la collusion de l'Eglise avec le pouvoir ou avec les riches est beaucoup plus souvent évoquée que la damnation par exemple[2]. Néanmoins, un examen plus attentif des propos et des textes, l'interprétation des silences aussi bien que des affirmations, l'extension de l'enquête à une élite chrétienne — statistiquement négligeable — de penseurs et d'écrivains, nous conduiront à la conviction qu'il existe parmi les fidèles un malaise croissant à l'égard d'aspects centraux de la doctrine chrétienne : ils ont du mal à les rattacher, à les intégrer à l'ensemble de leurs conceptions et de leurs sentiments.

Il faut d'ailleurs distinguer avec soin. Le mystère de l'Incarnation par exemple, éclairé de façon diverse par Péguy ou par le Père Teilhard de Chardin, satisfait souvent les tendances profondes des chrétiens modernes et même de bien des rationalistes « ouverts ». De même le couronnement béatifique de la destinée humaine répond évidemment à certaines aspirations fondamentales de la conscience. En revanche, les notions d'expiation et de rédemption sont plus difficilement comprises. Enfin, la possibilité de la damnation est sans doute le point qui suscite les résistances les plus nettes. A l'adhésion sans grand problème qui était presque de règle aux « siècles de foi » se substitue, dans une fraction croissante de l'élite chrétienne, une angoisse discrète mais vive, parfois même une secrète répulsion qui se rapproche de la révolte[3].

Une enquête sur cette angoisse du salut n'est pas très facile à réaliser. On trouve plus aisément le pourcentage des baptisés qui vont à la

1. « Instinctives » au sens le plus commun du terme : spontanées, immédiates, sans besoin de jutification.
2. Voir les résultats d'une enquête de l'**Institut Français d'Opinion Publique** dans le numéro 1182 de **la Vie Catholique Illustrée** : seule une minorité des croyants peu ou pas pratiquants (qui représenteraient 61 % de la population adulte) semble avoir abandonné la pratique à la suite de difficultés doctrinales.
3. Il serait arbitraire, dans une étude directe du dogme, de disjoindre la mort du Christ de sa résurrection, la damnation de la béatitude céleste. Mais il est légitime de les disjoindre quand on étudie l'état des consciences : ce sont en effet les aspects négatifs (ou « récessifs », si on préfère employer le langage de l'analyse structurale des récits) qui font difficulté.

messe que celui des baptisés qui « croient à l'enfer ». Une enquête quantitative n'est pas inconcevable cependant, et il serait intéressant de savoir si le nombre des fidèles qui rejettent de façon sélective la damnation est supérieure, comme nous le pensons, au nombre de ceux qui répugnent à tel ou tel autre aspect du dogme[4]. En attendant, une recherche plus approximative, menée à travers toute l'épaisseur de la littérature chrétienne (théologie, ouvrages spirituels, opologétique, catéchismes, etc.), peut fournir des indications précieuses. Les œuvres littéraires nous seront d'autant plus utiles que l'écrivain peut exprimer, sur le plan de l'imaginaire et à l'abri de ses personnages, des hantises qu'il hésiterait peut-être à livrer directement. En outre, les poètes (au sens le plus large du terme qui englobe Bernanos ou Teilhard aussi bien que Marie Noël et Péguy) ont, grâce à leur sensibilité extrême, une vocation « prophétique » bien souvent constatée : il n'est pas rare qu'ils devancent le « peuple chrétien » en même temps d'ailleurs qu'ils le guident en lui découvrant à lui-même ses aspirations encore inexprimées. Nous avons essayé de mener à bien cette enquête « qualitative » et nous avons recueilli des indices assez révélateurs, surtout si on tient compte du fait que, jusqu'à ces dernières années du moins, une négation trop brutale de la damnation aurait impliqué une rupture avec l'Eglise.

Il y aurait donc un contraste entre les formules traditionnelles de la théologie, qui évoluent peu, en apparence, dans la première moitié de ce siècle, et *le mouvement profond* des sensibilités et des consciences, qui nous semblent évoluer beaucoup. C'est précisément cette évolution souterraine qui nous intéresse. Il est d'ailleurs peu vraisemblable que la formulation du dogme puisse rester indéfiniment indifférente à un changement dont la direction générale n'est guère douteuse. Ces vues « *qui gagnent et s'établissent dans la pratique des chrétiens* » n'ont-elles pas « *grande chance d'exprimer l'orthodoxie vivante de demain* » [5] ? C'est ainsi que l'étude des tendances profondes d'une certaine élite chrétienne peut nous procurer des indications prospectives, incertaines, mais non dénuées de vraisemblance. Nous

4. Un sondage du **Catholic Digest** (Vol. XVII, nov. et déc. 1952, janv. 1953) donnait, pour les Etats-Unis, 58 % seulement des croyants admettant l'enfer, alors que les pourcentages de croyance au ciel (72 %), à l'immortalité de l'âme (77 %) ou à Dieu (99 %), étaient beaucoup plus élevés.
5. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Introduction à la vie chrétienne » (juin 1944), tome X des **Oeuvres (Comment je crois)**, Paris, Ed. du Seuil, 1969, p. 193.

constatons en tout cas un écart grandissant entre les formulations officielles et les positions réelles des fidèles.

Ce malaise des chrétiens en face des notions de péché originel, d'expiation, de rédemption, et plus encore de damnation, on pourrait être tenté de l'attribuer aux attaques vigoureuses auxquelles ces notions ont été soumises de la part des penseurs rationalistes. Mais quand on compare la première moitié du XXe siècle (et tout particulièrement l'après-guerre) avec la seconde moitié du XIXe, on est frappé par le fait que ces vieilles polémiques, pour des raisons complexes [6], tendent à s'assoupir et même à disparaître. A l'intérieur même du christianisme, on a d'ailleurs l'impression que l'inquiétude se situe généralement à un niveau qui n'est pas celui des arguments conceptuels [7]. Quel peut être le moteur de cette évolution masquée et pourtant parfaitement discernable ?

Il nous a paru raisonnable de la chercher au niveau de *l'évolution sociale globale.* En l'absence de toute polémique, sans qu'aucun argument nouveau n'intervienne, l'évolution provoque à elle seule une érosion peu visible mais intense des notions en question : elles deviennent de plus en plus étrangères à une conscience et à une sensibilité collectives qui sont en pleine transformation. Ainsi, des dogmes que leurs adversaires ne combattent plus guère peuvent néanmoins souffrir profondément *des attaques latérales, indirectes, impersonnelles,* auxquelles ils sont perpétuellement et invisiblement soumis. Nous sommes donc amenés par la force des choses à envisager le problème dans une perspective sociologique.

corrélations et réductions

La sociologie — comme la psychologie analytique — a tendance à rechercher la raison profonde des choses non plus au niveau des superstructures, mais à celui des infrastructures. Elle travaille pour ainsi dire sous la « ligne de flottaison » des idéologies, ce qui ne veut pas dire qu'elle tienne pour négligeable l'affrontement « horizontal » des concepts et des systèmes. Mais les conflits superstructuraux ne lui semblent pas nous donner la clé des choses, et il lui paraît néces-

6. Nous essaierons de les étudier dans un autre article.
7. Sur le rôle secondaire des arguments, voir le passage d'Auguste COMTE (**Disc.** 52) : « Personne, sans doute, n'a démontré logiquement la non-existence d'Apollon, de Minerve... ».

saire de ne pas exagérer l'importance de ce que Paul Valéry appelait les « *événements purement scéniques* ». Le sociologue est donc amené à souligner les répercussions inattendues, inaperçues des contemporains, et néanmoins considérables, de nouveautés apparemment étrangères au phénomène qu'il étudie : on a montré par exemple que l'introduction de haches de fer au sein de tribus archaïques avait joué un rôle capital dans la désagrégation de tout leur système de valeurs et d'institutions sociales et religieuses. On comprend donc de mieux en mieux la solidarité étroite qui unit tous les éléments constituants d'une civilisation donnée et l'interaction constante entre infrastructure et superstructure.

On ne voit pas comment la théologie pourrait être exclue de cette interaction que presque personne ne songe plus à nier. Lucien Febvre désire qu'on cesse de ne voir en elle qu'« *une collection de concepts et de raisonnements s'agglomérant comme des cristaux en vase clos* ». Il faut « *la rapprocher au contraire de cent autres manifestations de pensée et de sentiment ses contemporaines* » et dégager les rapports mutuels existants[8]. Gabriel Le Bras ne demande pas autre chose : « *Où sont les interprétations sociologiques de la christologie, de la mariologie et de l'hagiographie, des fins dernières ?* ».

En réalité, la sociologie du christianisme a accompli un immense travail dans l'étude de la pratique religieuse, mais elle s'est montrée beaucoup plus réservée à l'égard du dogme. Peut-être ces réticences s'expliquent-elles par l'attitude ouvertement ou implicitement antichrétienne de la sociologie telle que l'a connue Charles Péguy, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. Cette méfiance ne semble plus justifiée : « *Une fois qu'on ne soupçonnera plus le sociologue de vouloir démontrer le caractère illusoire des dogmes et des symboles religieux par son étude de leur infrastructure sociale* », écrit Joachim Wach, une collaboration fructueuse pourra s'instaurer entre tous ceux, croyants ou non, qui s'intéressent au phénomène religieux. Il faut donc bien préciser la différence fondamentale entre « corrélation » et « réduction ». L'attitude réductrice consiste à ne voir dans les idées et dans les valeurs que « la projection des cadres sociaux ». Affirmer l'existence de corrélations, c'est dire tout simplement que les transformations de certains cadres sociaux ou de certaines men-

8. Michelet s'attaquait déjà « à l'ancien point de vue qui cherche l'explication d'une spécialité dans cette spécialité même au lieu de la tirer de l'universalité antérieure ».

talités se répercutent, de façon d'ailleurs très inégale et très complexe, sur certaines idées et certaines valeurs religieuses.

Naturellement, une action de la superstructure sur l'infrastructure peut répondre à l'influence qui s'exerce en sens inverse. Mais une certaine dissymétrie apparaît dans ces rapports et l'action exercée par le « profane » sur le religieux est de beaucoup la plus facilement constatable, ce qui ne doit pas nous étonner dans le contexte actuel. C'est pourquoi l'étude sociologique la plus objective risque d'être soupçonnée de préjugé réducteur par un lecteur averti. En réalité, nous écartons résolument tout *a priori* de cet ordre. Une telle attitude risquerait en effet de gauchir la recherche et d'introduire dans ses résultats un certain schématisme ; le psychologue pourrait ajouter qu'elle exclut toute « sympathie » vis-à-vis de l'objet étudié et constitue même à son égard une sorte d'agression initiale, puisqu'elle l'anéantit en tant que valeur avant même de l'examiner. Au niveau plus « pacifique » et surtout plus modeste des corrélations fonctionnelles, les éventuelles conclusions lointaines de la recherche sont laissées de côté, les inévitables hypothèses de travail peuvent s'infléchir et changer au besoin à mesure qu'on avance dans la connaissance des phénomènes. Il n'est même pas rare que la recherche nous conduise dans des directions que nous n'avions ni prévues ni souhaitées : ces sortes de surprises sont peut-être le meilleur critère d'une certaine objectivité.

théologie et justice

Nous avons dû insister sur les méthodes. Il ne s'agissait pas seulement de dissiper des malentendus, mais aussi de bien faire comprendre dans quel esprit peuvent être menées ces recherches de sociologie du dogme qui sont encore si peu fréquentes. Donnons maintenant un exemple. Dans une première étude [9], nous sommes partis de l'hypothèse de travail, au fond assez banale, d'*une certaine interdépendance des justices* profane et religieuse. Les origines magiques et sacrales du Pouvoir (et par conséquent du Droit) ne peuvent qu'accentuer les ressemblances, et la fusion partielle des trois domaines

9. Pierre BURNEY, « Implications religieuses de l'évolution sociale », **Cahiers Internationaux de Sociologie**, vol. XLIV, 1968, p. 95-118. Faute de place, nous supprimons ici la plupart des références. On les trouvera dans l'article des **Cahiers**, plus long et plus détaillé que ne pouvait l'être celui-ci.

religieux, politique et judiciaire au Moyen Age, rend particulièrement inévitable l'interaction des justices d'ici-bas et d'outre-tombe.

Or, la répression est extrêmement rigoureuse, la réaction pénale « exorbitante » (Fauconnet). Une situation de crise et de pénurie a pu accentuer ces caractères : Victor Duruy notait déjà « l'atrocité » de la législation de Constantin. Le christianisme s'est donc organisé, s'est répandu, a triomphé *en pleine période de régression juridique et pénale, dans une phase de renforcement de la répression.* La torture constitue en outre alors un élément normal du processus judiciaire, tant au stade de la détection (la « question ») qu'à celui de la punition du crime. Si on tient compte de l'influence des traditions infernales contemporaines du christianisme ou antérieures à lui, on ne jugera pas invraisemblable que cet ensemble de facteurs ait pu infléchir la formulation du dogme dans le sens de la dureté. Le prix infini de la Rédemption ne semble pas aussi exorbitant dans le contexte d'une société qui châtie avec une telle sévérité. De même, les rigueurs de la répression d'ici-bas et de l'au-delà n'apparaissent pas comme anormales dans la mesure même où les criminels sont considérés comme des « déicides ». La dimension infinie de la « satisfaction » rédemptrice répond à une certaine dimension infinie du crime qui justifie elle-même, d'autre part, l'éternité des peines de l'enfer.

L'univers juridique « prémoderne » semble en effet s'organiser autour d'une trilogie fondamentale — parricide, régicide, déicide — d'où rayonnent pour ainsi dire tous les autres délits secondaires. Les conditions paternelle, royale et divine entretiennent en effet des rapports encore très étroits, et il est révélateur que, dans le dernier cercle de l'enfer de Dante, Brutus et Cassius, régicides, subissent en compagnie du déicide Judas le châtiment suprême réservé aux parricides[10]. Ces trois crimes absolus méritent un châtiment infini qui peut être étendu d'ailleurs à beaucoup d'autres crimes considérés alors comme solidaires de ces trois-là. Les atteintes à l'ordre social, par exemple, sont ressenties en général à cette époque théocentrique comme des atteintes à l'ordre divin.

L'horreur inspirée par ces crimes fondamentaux s'est maintenue très longtemps, et nous ne sommes pas tellement éloignés du Moyen Age

10. On a conscience de cette solidarité. Voir la célèbre décrétale **Vergentis in senium** du 25 mars 1199 : « Si les criminels de lèse-majesté sont condamnés à mort (...), à plus forte raison ceux qui offensent le Christ » (cité par IMBERT, **La peine de mort**, 1967, p. 53).

juridique : en 1643, à Paris, une requête du Procureur général réclamait la stricte application de la pénalité qui prévoyait, pour la huitième récidive de blasphème, que la langue serait arrachée. La « loi du Sacrilège », sous la Restauration, essaya de soumettre les profanateurs d'hosties au châtiment des parricides : le condamné devait être amputé du poing droit avant de subir la peine capitale. Et si, depuis la loi du 28 avril 1832, l'amputation du poing droit n'est plus prévue, l'article 13 du C. P. ordonnait encore que le condamné fût « *conduit sur le lieu de l'exécution, en chemise, nu-pieds et la tête couverte d'un voile* ». Si les législations profanes gardent encore des traces de leurs origines sacrales, n'est-il pas compréhensible également que les pénalités d'outre-tombe conservent certains traits de la justice archaïque contemporaine de leur formulation, et qu'on punisse de ce châtiment absolu qu'est la damnation éternelle le crime absolu du « déicide » qui constitue le fond même du péché mortel traditionnel ? Même si l'on considère que le contenu des formulations théologiques n'est pas réductible à l'ensemble social qui les a vues naître, il serait bien peu vraisemblable que ces formulations elles-mêmes fussent totalement indépendantes de leur contexte historique. De même que la Révélation s'exprime à travers les structures conceptuelles et linguistiques d'une certaine époque, de même la théologie des fins dernières adopte probablement l'essentiel des catégories juridiques qui sont alors les seules concevables [11].

Cela ne veut pas dire que *ce parallélisme théologico-judiciaire* soit absolu. Constatons simplement qu'il existe et qu'il nous aide à mieux comprendre certains traits de la théologie. C'est ainsi que l'éternité des peines d'outre-tombe (ou corrélativement la nécessité d'un Rédempteur divin) est encore justifiée aujourd'hui dans certains ouvrages théologiques ou spirituels par « *la dignité infinie de la personne offensée* » [12]. Cette idée qui vient d'Aristote à travers saint Thomas tend à devenir une formule stéréotypée et sans contenu réel parce qu'elle ne correspond plus aux structures mentales, judiciaires et sociales de

11. Il est vrai qu'il y a un abîme entre l'eschatologie de saint Augustin et celle d'Origène. Il serait intéressant de savoir dans quelle mesure les différences entre l'Occident et l'Orient, sur le plan des traditions (influence hellénique par ex.), des mœurs, du milieu social, du système judiciaire, etc., pourraient aider à rendre compte de ce constraste saisissant.

12. Voir par ex. le **Dictionnaire apologétique de la foi catholique**, col. 1394. H. BERGSON (**Les deux sources...**, p. 70) critique rapidement cette conception rattachable à la morale « close », propre à une classe ou à un groupe.

l'Occident contemporain. Aussi ne la trouve-t-on plus guère sous la plume des théologiens importants et originaux. Mais cet argument était parfaitement admis, en revanche, dans le cadre d'un ancien régime où la peine dépendait effectivement non seulement de l'importance du délit, mais du rang social et hiérarchique de la victime : « *L'offense grandit avec l'offensé* », écrivait saint Thomas.

De même, *le dualisme eschatologique chrétien* s'accorde beaucoup plus aisément avec l'état d'esprit de nos anciens qu'avec le nôtre. Lucien Febvre a souligné dans une belle page[13] ce caractère fondamental de la justice du Moyen Age et de la Renaissance : « *Tout ou rien* ». Les deux termes de l'alternative offerte par la justice terrestre sont la mort ou la grâce, sans qu'apparaisse en général le souci de nuancer, de doser les responsabilités du criminel. Lorsque Calvin insiste sur le don gratuit de la grâce aux élus, il ne choque ni les sentiments ni les mœurs des Français de ce temps, et la justice de son Dieu qu'il compare si souvent à un Roi n'est pas en désaccord avec le fonctionnement de la justice des rois de ce monde. L'état d'esprit qui règne aux trois niveaux de la conscience judiciaire (mœurs et sensibilité communes, institutions laïques, conceptions judiciaires de la théologie) est fondamentalement théocentrique. Les bases d'une contestation, d'une révolte contre l'« injustice » d'outre-tombe n'existent pas encore, ou elles sont en tout cas très fragiles. Le décalage entre la conscience commune (qui évolue sous l'influence d'une élite) et les conceptions des justices laïque et religieuse (qui se maintiennent sans grand changement) permettra plus tard aux rationalistes de dénoncer cette « injustice » qui n'est sentie comme telle qu'à la suite d'un long mûrissement.

Un certain *arbitraire* du salut et de la damnation les choquera également. Mais il ne tourmentait guère les consciences habituées à respecter le « bon plaisir » du Roi. « *Pourquoi,* demande saint Thomas, *Dieu a-t-il élu ceux-ci pour la gloire et a-t-il réprouvé ceux-là ? — A cela,* répond-il, *il n'y a pas d'autre motif que la volonté divine* »[14]. Bossuet est encore bien plus explicite. « *Qui peut croire,* dit saint Augustin, *qu'il n'était pas au pouvoir de Dieu d'empêcher la chute des hommes et des anges ? Sans doute il le pouvait faire et peut encore empêcher tous les péchés que font les hommes, et même sans blesser leur libre-abitre, puisque nous avons vu qu'il en*

13. **Combats pour l'histoire,** 1953, p. 226.
14. **Summa theologica,** Ia, qu. 23, a. 5.

est le maître (...). *S'il ne le fait pas* (...), *c'est que pour des raisons qui lui sont connues, il ne le veut point* »[15]. Bossuet se hasarde même à conjecturer ces raisons : « *Dieu permet le péché parce que, sans cette permission, il n'y aurait point de justice vengeresse, et qu'on ne connaîtrait pas la sévérité de Dieu, qui est aussi adorable et aussi sainte que sa miséricorde* ».

Un théocentrisme radical s'exprime dans ces lignes. Mais la tradition qu'elles résument est désormais sur la défensive parce qu'elle ne correspond plus aux nouvelles exigences de la conscience. Si la justice terrestre commence à prendre du retard sur les conceptions d'une élite humaniste, la « justice de la théologie » est, elle aussi, décalée par rapport aux institutions laïques : « *Les règles de la justice de Dieu et celles de la justice des hommes sont bien différentes* », reconnaît l'évêque de Meaux. La révolution judiciaire qui s'annonce risque de se répercuter à la longue sur les aspects judiciaires et pénaux de l'eschatologie.

La crise moderne des idées de rédemption, de salut (et plus spécialement de damnation) est dans une forte mesure la conséquence d'une crise globale qui touche les notions d'expiation et de responsabilité, et finit par provoquer une mutation profonde dans la conception de la justice et dans les institutions qui la servent. Nous ne pouvons ici, faute de place, qu'indiquer les traits essentiels que nous avons analysés de plus près dans un autre article. A l'origine, l'*expiation* et *le péché* ne sont pas étroitement liés à la notion de faute morale. Enée rencontre des « innocents » (*insontes*) dans l'enfer du chant VI : la mort violente les a souillés, ils sont damnés sans être coupables. L'expiation primitive exige « *une prestation équivalente à la dette* », et ce n'est que par une « *exigence supplémentaire* » qu'on réclame l'imposition de l'expiation à l'auteur du mal commis. Une « *satisfaction vicaire* » est donc parfaitement concevable et la mort du Christ pour nos péchés appartient primitivement à cette catégorie d'expiation substitutive. Une certaine *responsabilité collective* est également impliquée par cette conception, et les membres du groupe auquel appartient le coupable peuvent être punis soit avec lui, soit à sa place. On retrouvera des traces de cette attitude non seulement dans la théologie, mais dans les codes pénaux de l'antiquité, du Moyen Age et même du monde moderne : la loi de la « *corruption of the blood* » restera en vigueur jusqu'au XIXe siècle[16]. Cependant, le principe de l'expiation sera bientôt

15. **Défense de la Tradition,** livre XI, ch. 3, 4, 5.
16. Le fils né avant la grâce du criminel ne pouvait pas hériter.

soumis à une critique de plus en plus agressive de la part de tous ceux qui ne peuvent plus l'accepter. Le châtiment, dit-on, ne répare rien : « *Ajoutez le mal sensible du châtiment au mal moral de la faute, sous prétexte d'expiation, vous aurez doublé la somme des maux sans rien réparer* » (Guyau).

Au malaise devant une expiation qui n'est plus réellement comprise — même par les chrétiens[17] — s'ajoute une autre raison de désaccord avec les conceptions anciennes. On constate que le système judiciaire d'autrefois fonctionne de façon *dissymétrique,* qu'il condamne beaucoup plus volontiers qu'il n'acquitte. La question, qui est déjà une condamnation préliminaire, n'est-elle pas imposée au moindre indice ? Le besoin social de punir n'apparaît-il pas de façon évidente dans le fait que le droit reconnaît très tôt l'incapacité civile du fou, mais très tardivement son incapacité pénale ? Une dissymétrie du même ordre semble visible au niveau théologique, dans la mesure où nous sommes incapables de nous sauver sans la grâce, mais assez libres et assez lucides pour accomplir sans intervention extérieure notre perdition. En outre, l'opposition entre paradis et purgatoire d'une part, enfer de l'autre, semble souligner qu'il est difficile et au moins naturel d'accéder à la béatitude qu'à la damnation. Cette sorte de priorité des punitions sur les récompenses aurait-elle une fonction pédagogique, comme le supposait déjà Origène ?

La crise de l'idée de sanction est également liée à la contestation de *responsabilité* elle-même. La remise en question est généralement moins totale, plus nuancée que dans le cas de l'expiation, puisque la plupart des penseurs contemporains accordent à l'homme une certaine marge de liberté. Mais il s'agit presque toujours d'une liberté limitée, et c'est là ce qui nous intéresse. L'application de la sanction suprême implique en effet une identification intégrale du coupable avec sa faute : cela supposerait une conscience absolument claire du mal à commettre ainsi qu'une volonté absolue de mal faire, conditions qui définissent assez bien le mauvais ange mais ne cadrent absolument plus avec ce que la psychologie nous apprend de l'homme, et en particulier du criminel. Déficiences, influences négatives du milieu, frustrations, carence maternelle déterminant « *une tendance invincible et définitive à haïr* » (Hesnard). La criminologie tend à *disculper*

17. Dans **le mannequin d'osier**, d'Anatole FRANCE (1897, ch. 15, p. 146), un chrétien s'indigne qu'à propos de la catastrophe du bazar de la Charité un prédicateur ait osé parler en chaire de « victimes expiatoires ».

partiellement le criminel, et les répercussions théologiques de cette tendance sont trop évidentes pour que nous ayons à y insister[18].

Nous pourrions également montrer que les conceptions eschatologiques traditionnelles subissent le contrecoup de toutes les évolutions que nous venons de résumer, par l'intermédiaire d'*institutions* juridiques elles-mêmes mises en cause et progressivement transformées. On peut admettre — en y introduisant plus de complexité et de nuances que ne le fait Durkheim — le mouvement historique vers l'abolition ou vers l'humanisation de la peine. Et personne ne conteste en tout cas (ce qui nous intéresse ici bien davantage) que *l'attitude expiatrice soit de plus en plus étrangère à notre univers judiciaire.* Des tendances qui remontent à Beccaria, aux philosophes du XVIIIe siècle — et de façon plus lointaine à Origène — aboutissent à l'idée d'une justice essentiellement curative, qui vise *à la prévention du crime, au traitement et à la récupération du criminel.* La légitimité des « peines vindicatives » — en face des peines « médicinales » — est donc radicalement contestée[19].

Ces quelques indications permettent déjà de se faire une idée de l'écart croissant entre les conceptions juridiques d'ici-bas et le système théologique des sanctions d'outre-tombe. De même que le droit pénal ne suit que d'assez loin l'évolution des sciences criminologiques — qui ont elles-mêmes été annoncées par une élite de précurseurs —, de même la conscience théologique paraît se modifier avec un retard qui s'accroît encore au niveau de la « formulation » — mais peut être totalement annulé dans la vision de certains « prophètes ». Ces

18. Pour Bernanos lui-même, Hitler n'est-il pas avant tout un enfant humilié qui « se venge » ? L. Beirnaert nous rappelle qu'un simple bec-de-lièvre suffit à marquer le pauvre héros de **Tueur à gages** « du besoin désespéré de détruire une société et un univers où il n'est pas accepté ». Et Léauté montre que « la véritable cause de l'infraction » est dans « cet arsenal de forces criminogènes » accumulées au cours de toute une existence. — Citons en conclusion le Pierre Garine des **Conquérants** de MALRAUX : « Juger, c'est ne pas comprendre, puisque, si l'on comprenait, on ne pourrait plus juger ». On pourrait multiplier les citations de ces commentateurs modernes du **« Nolite judicare »**.

19. La légitimité de ces « peines vindicatives » est encore affirmée par le **Dictionnaire de droit canonique,** art. « Peine », col. 1296-1297. « Le concept de justice vindicative n'est pas facile à très bien comprendre » ajoute d'ailleurs l'auteur. — Lors du procès de Chessman, l'**Osservatore Romano** (4 mai 1960, p. 1) affirme qu'une conception « rédemptrice » de la justice humaine doit l'emporter de plus en plus sur la conception « punitive ».

différences de rythme évolutif créent des « distorsions » qui risquent de troubler la conception que se font les fidèles du salut qui leur est apporté par la passion et par la mort du Christ.

Une des répercussions les plus frappantes de l'évolution de la psychologie et du droit est peut-être la remise en question de *la notion traditionnelle de péché.* On sait comment Hesnard a critiqué les aspects négatifs d'une « morale du péché » dont les sources primitives et psychanalytiques lui paraissent évidentes. L'agressivité contre soi qu'elle suppose risque de se projeter sur autrui et d'aboutir à l'affirmation d'une culpabilité essentielle à l'humanité, ainsi qu'à un soulignement excessif des châtiments à venir : la « mythomorale » du péché ne serait donc pas si éloignée qu'il y paraît de « la sous-morale du crime »[20]. Remarquons d'ailleurs que ce retournement dialectique qui conduirait finalement à mettre en accusation les damnateurs — et même le Dieu traditionnel — avait été déjà esquissé par Vigny et par le jeune socialiste Péguy.

Les psychanalystes attribuent précisément au « surmoi », « juge sévère, toujours prêt à menacer et à punir », l'obsession du péché et de la damnation qui s'est manifestée au cours de l'histoire dans de larges secteurs du christianisme traditionnel. L'abbé Marc Oraison insiste sur le fait que les individus qui atteignent « *l'âge adulte de leurs instincts et de leur équilibre* » sont très peu nombreux[21] : le péché mortel qui suppose la plénitude de la volonté et de la connaissance serait donc un « événement rare ». Péguy, Mauriac, Bernanos[22], sans abandonner le moins du monde la notion chrétienne de péché, soulignent de leur côté les limitations et les misères des pécheurs. Toutes ces considérations rejoignent évidemment celles des criminologistes et suggèrent — tant pour les « accusateurs » que pour les « accusés » — la nécessité d'une *thérapeutique* beaucoup plus que celle d'un châti-

20. L. Beirnaert nous rappelle cependant qu'il ne faudrait pas confondre ces déviations pathologiques avec la notion saine du péché chrétien, qui n'est au fond que le refus de l'amour.

21. Malraux raconte au début des **Antimémoires** qu'un aumônier résumait ainsi la condition humaine : les hommes sont beaucoup plus malheureux qu'on ne le pense et il n'y a pas de grandes personnes.

22. Nous étudierons la position de Bernanos dans « Bernanos face aux humanismes », article à paraître dans le prochain numéro des **Etudes bernanosiennes (Rev. des Lettres modernes).** En ce qui concerne Péguy, nous avons résumé nos recherches en cours dans les **Feuillets de l'Amitié Ch. Péguy,** n° 127, 20 déc. 1966 (« Ch. Péguy et l'angoisse du salut ») et commencé à donner quelques précisions dans des articles à paraître dans ces mêmes **Feuillets.**

ment. Le péché mortel et la damnation qu'il implique tendent à ne plus apparaître que comme un « cas limite »[23].

La formulation du dogme ne peut naturellement pas réagir aussitôt à cette prise de conscience. Mais l'interprétation des formules traditionnelles s'infléchit en général nettement *dans le sens de l'atténuation et de l'humanisation pénales.* Nous parlerons ailleurs d'initiatives théologiques qui aboutissent pratiquement à l'élargissement du salut : celle du Cardinal Billot en 1920-1921 est d'autant plus caractéristique qu'elle provient d'un prélat très antimoderniste. Certains penseurs chrétiens sont visiblement conscients des difficultés juridiques soulevées par les fins dernières, et désireux de répondre au reproche d'injustice qui peut leur être fait. C'est ainsi que Jean Guitton reprend l'hypothèse avancée jadis par Mgr d'Hulst : qui sait si l'âme du mourant ne connaît pas avant la mort quelque illumination qui lui permette de choisir, en toute connaissance de cause et en toute liberté, pour ou contre l'amour divin ? Une certaine angoisse du salut, qui peut aller parfois jusqu'à la tentation du refus et de la révolte, apparaît de façon particulièrement nette chez de grands auteurs catholiques comme Péguy, Marie Noël, ou cet humaniste chrétien extrême qu'est le P. Teilhard de Chardin[24]. Et le Concile de Vatican II ne témoigne-t-il pas par l'esprit général qui l'anime de la volonté d'accueillir le monde plutôt que de le rejeter, de le guérir plutôt que de le condamner ?

On pourrait multiplier les indices d'une évolution discrète mais parfaitement discernable[25]. Retenons, parce qu'elle va tout particulièrement dans le sens de notre recherche, la critique de la notion de « satisfaction » en tant qu'elle suppose un Dieu « irrité » réclamant

23. « L'entrée dans le Royaume serait-elle incompatible avec une gibbosité, une colite chronique ou un bégaiement tenace ? » (M. Oraison).
24. Le Père Teilhard de Chardin se soumet, mais il tourne systématiquement son regard vers les aspects les plus lumineux du christianisme. Péguy nous révèle le rôle central de l'Espérance. Même les âmes les plus soumises tendent à exalter l'Amour et à oublier quelque peu la Justice. Contrairement à l'attitude la plus traditionnelle du Carmel, le ressort du zèle de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus à sauver les âmes « ne sera pas la réparation de l'injure faite à Dieu : ce sera la confiance en la miséricorde infinie » (J. FAU, « La notion de « Justice de Dieu » chez sainte Thérèse de l'Enfant Jésus », **Vie thérésienne**, janv. 1964, p. 5.
25. On notera par exemple l'extrême discrétion avec laquelle est évoqué l'aspect pénal de l'enfer, dans la rédaction du « fonds obligatoire » du nouveau catéchisme du second cycle, adopté à Lourdes en 1966 par l'Assemblée plénière de l'épiscopat français.

la « réparation » et la « vengeance ». Ces mots, courants dans Bossuet ou dans Massillon, figurent encore dans une foule d'ouvrages spirituels du XIXe et même du XXe siècle ; mais l'aspiration à un Dieu totalement Amour se fait de plus en plus puissante, et les conférences de Carême du Père Sanson en 1927 en témoignent de façon particulièrement saisissante : « *Qu'il y a loin du Dieu qui est offensé par sa créature au point de ne pouvoir exercer que sur lui-même la vengeance requise par sa Justice, au Dieu de bonté par lequel s'explique notre existence !* ». Pour le P. Sanson, le Christ ne meurt pas pour nous libérer de la dette exigée par la colère divine, mais pour nous délivrer de notre égoïsme et nous inviter à l'Amour. Et il est fort intéressant de voir le prédicateur adopter une attitude sociologique assez voisine de la nôtre pour justifier le rejet d'une formulation juridique de la Rédemption par la Croix qui répugne désormais à la conscience chrétienne : « *Cette théorie,* dit-il, *procède d'analogies tirées des coutumes et du droit barbares* ». Elle a été formulée « *sous l'influence des circonstances et du milieu* ». On ne peut définir plus clairement la corrélation « juridico-théologique » qui inspire notre recherche d'aujourd'hui, corrélation qui n'atteint d'ailleurs nullement le fond même du dogme de la Rédemption.

d'autres angles de recherche

Il est bien évident que d'autres corrélations socio-théologiques pourraient être envisagées. Nous avons essayé d'étudier par exemple l'impact de *l'évolution de la médecine et de la lutte contre la douleur* sur les conceptions traditionnelles de l'eschatologie[26]. L'éventualité de « tortures éternelles », même spiritualisées, même choisies pour ainsi dire par les damnés, risque de heurter toujours davantage ceux qui se consacrent, avec une efficacité toujours croissante, à l'atténuation de la souffrance. En outre (et nous nous retrouvons ici au centre même de l'interprétation de la Passion), la douleur apparaît de plus en plus comme un phénomène négatif à tous ceux qui n'aperçoivent plus sa fonction expiatoire et rédemptrice. De même que l'interprétation sociologique du décalage entre la théologie et les courants juridiques actuels expliquait pour une large part l'accusation d'« *injustice* » portée par les modernes contre les fins dernières traditionnelles, de même l'évolution des conceptions de la douleur et des techniques

26. Il s'agit de deux articles à paraître dans les deux prochains numéros des **Archives de sociologie des Religions.**

d'anesthésie peut éclairer les motivations de ceux qui se révoltent contre la « *cruauté* » des « tortures éternelles ». Nous espérons montrer ultérieurement, en abordant cette fois plus directement le contenu eschatologique du dogme, combien les reproches de « *négativisme* » ou de « *pessimisme* » lancées contre le christianisme sont en rapport étroit avec le succès rencontré par des eschatologies rivales résolument optimistes et universalistes. Il n'est pas étonnant que des hommes qui transposent sur le plan spirituel la « mystique des hauts rendements », qui adhèrent à l'espoir ou au mythe de la « réussite totale de l'humanité », répugnent instinctivement à cet « échec définitif » de la Création et de la Rédemption que constituerait finalement l'existence de damnés. Comme la Jeanne de Péguy, ils s'indignent qu'il y ait « tant de souffrance perdue », et ils désirent passionnément une Rédemption « qui réussisse ». On pourrait d'ailleurs envisager l'existence de facteurs tout différents qui favoriseraient au contraire une certaine renaissance et une certaine justification — ne serait-ce qu'existentielle — de la croyance au démon, à l'enfer et au péché originel, bref à un Mal irréductible, indéracinable par les seuls moyens humains.

conclusions provisoires

L'étude des corrélations socio-théologiques que nous n'avons fait ici qu'ébaucher peut éclairer la crise subie par certaines des notions fondamentales du christianisme, en montrant de façon plus précise les causes et l'amplitude du décalage entre des formulations doctrinales très anciennes et l'état actuel des esprits. Décalage assez normal, en somme, dans un monde en évolution accélérée[27]. Mais l'attitude fixiste des principaux courants de la théologie de naguère a retardé chez les chrétiens la prise de conscience du fait que la théologie ne saurait échapper totalement au phénomène général de l'*évolution*. Les modernistes l'avaient compris : « *Contre ceux qui pensent que l'Eglise ne* doit *pas changer (les traditionalistes) ou qu'elle ne* peut *pas changer* (*les anticléricaux*), *ou qu'elle devrait mais ne peut pas* (Duchesne), *ils affirment qu'elle changera* puisqu'*elle a toujours changé* »[28].

27. Qu'on songe par exemple à l'abîme « phonético-graphique » qui caractérise le français moderne, ainsi qu'à l'inadaptation croissante de nombreuses institutions du monde actuel.

28. Emile POULAT, « « Modernisme » et « intégrisme ». Du concept polémique à l'irénisme critique », **Arch. de Sociol. des Religions**, janv.-juin 1969, p. 10.

Resterait, pour une théologie convaincue que ce changement n'est jamais que le développement d'un certain fond immuable, à éviter les écueils d'une relativisation trop radicale. Sans doute, une certaine relativisation est-elle impliquée par la méthode sociologique, en ce sens qu'un langage, longtemps considéré comme la traduction presque immédiate de la Vérité révélée, est interprété dans un autre registre et éclairé par autre chose que lui-même. Mais ce dégagement des éléments relatifs de la doctrine ne nous semble pas devoir déboucher, en vertu de quelque fatalité interne, sur la réduction des contenus dogmatiques. Certes, on aboutira à un soulignement plus marqué des éléments immanents, puisque la théologie sera considérée comme immergée dans un ensemble en mouvement avec lequel elle entretient une étroite solidarité. Mais cela ne signifie pas que l'attitude sociologique soit incompatible avec quelque Transcendance.

Si les chrétiens peuvent légitimement s'interroger sur les risques impliqués par la méthode sociologique elle-même, on comprendra également qu'ils examinent la signification des résultats auxquels peuvent aboutir des recherches du genre de celle-ci. Au fond, elles apportent une contribution supplémentaire à la description du phénomène moderne qu'on désigne communément sous le terme vague et ambigu de « déchristianisation ». La sociologie religieuse a déjà étudié en profondeur ses aspects quantitatifs, en nous indiquant la façon dont évolue la pratique. Il s'agirait cette fois d'analyser la face interne et qualitative du phénomène, de pénétrer pour ainsi dire dans les consciences. Il nous semble, dans cette perspective, que la « crise de la foi » soit beaucoup moins liée à des attaques extérieures ou à des « insuffisances chrétiennes » qu'à un vieillissement des formules, des concepts et des institutions du christianisme. L'évolution globale de la société serait donc la grande responsable, à moins qu'on ne préfère ranger parmi les « insuffisances des chrétiens » un certain état de « sous-analyse » dans lequel ils auraient laissé leur propre religion.

Nous avons simplement constaté après tant d'autres, mais d'une façon plus précise, que certaines notions centrales du christianisme se heurtent moins à l'hostilité des incroyants ou à la tiédeur des fidèles qu'à une sorte d'incompréhension — et parfois même d'aversion — en première apparence invincible. Il est devenu très difficile d'expliquer à un être qui n'y a pas été habitué dès l'enfance ce que peuvent signifier la Rédemption ou la damnation. Il est vrai qu'on n'a jamais prétendu « expliquer » les mystères de la foi. Mais il existait jadis

une sorte d'accord profond entre ce qu'enseignait l'Eglise et ce que pensaient, sentaient et désiraient ceux à qui s'adressait la catéchèse. Cette sorte de connivence créée par l'appartenance à un même univers global semble avoir en partie disparu et nous avons tenté de dire pourquoi.

La tâche qui consisterait à rendre ces notions à nouveau acceptables et compréhensibles a déjà été entreprise mais elle n'est évidemment pas de notre compétence. Notre enquête souligne simplement la difficulté de l'entreprise. Il faudrait en effet combler l'abîme entre les notions traditionnelles et la nouvelle vision des choses en satisfaisant à deux conditions qu'il n'est pas aisé de concilier. Les nouvelles formulations, sans tenir compte pour autant des modes passagères ou des exigences extrémistes, devraient aboutir à une présentation compatible avec les acquisitions irréversibles de la conscience et de la sensibilité religieuses modernes. Mais elles devraient en même temps se garder de trop affaiblir certains des traits spécifiques de la doctrine traditionnelle. La mort rédemptrice du Christ sur la croix reste au centre de cette religion de salut qu'est le christianisme. Si les mystères étroitement liés de la faute originelle, de la Rédemption et du Salut quittaient la place de premier plan que deux mille ans de pensée théologique et de catéchèse leur ont faite, on pourrait en venir à se demander de quoi le Christ nous a rachetés, de quoi il nous a sauvés, bref pourquoi il est mort sur la croix. De même qu'il y a une certaine solidarité entre la formulation ou la conceptualisation des dogmes et l'état de la société qui les a vus prendre forme, de même il y a une solidarité encore plus évidente entre les différents dogmes eux-mêmes. Il s'agirait donc de savoir ce que peuvent signifier *actuellement* tous ces dogmes fondamentaux. Il n'est pas impossible que cette sorte de « décapage » auquel ils seront soumis par le traitement sociologique contribue à mieux faire apparaître en eux certains contenus profonds et essentiels masqués jusqu'à maintenant par les influences historiques qu'ils ont subies.

Rome, le 15 novembre 1970

pierre burney

les dieux assassinés

L'histoire des religions manifeste que les mythes des dieux qui meurent et ressuscitent sont largement répandus mais revêtent aussi des significations fort différentes. Certains dieux d'Afrique, d'Océanie, de Nouvelle-Guinée subissent une mort qui est créatrice d'un surplus de nature et d'un complément de culture pour l'humanité. Comme dans le christianisme, on peut observer des cas où la mort tragique du dieu change le mode d'être de l'homme et devient une dimension constitutive de la condition humaine. Il faut cependant remarquer que ces morts s'opèrent au profit d'un passé révolu ou d'un présent qui répète cycliquement le passé. Dans les cultes messianiques africains, influencés par les missions chrétiennes, il apparaît que la résurrection ne fait pas de difficulté, contrairement à ce qui se passe chez nous, mais bien la notion même d'un Christ « mort pour le salut » et d'un salut par grâce. La catégorie du déicide peut être considérée comme une donnée universelle de la pensée religieuse : c'est en elle que s'inscrit et se détache tout à la fois la mort du Christ. Pour terminer nous sommes invités à suivre les étapes de la liquidation de cette catégorie religieuse du déicide dans nos sociétés sécularisées.

On trouve chez les historiens de la religion et les ethnologues deux conceptions différentes sur les dieux qui meurent et ressuscitent.

D'abord celle de Frazer. Nul plus que lui n'a insisté, dans le *Rameau d'or,* sur les divinités de la végétation qui, comme elle, meurent en hiver pour reprendre vie au printemps, Osiris, Tammuz, Attis, Adonis, Demeter et Perséphone, Dionysos, dont la mort et la renaissance deviennent les symboles, à l'intérieur des mystères ou des cultes initiatiques, d'une doctrine du Salut et de l'Immortalité. Il a lié la Passion du Christ à l'ensemble de ces cultes, car souvent le dieu qui meurt peut servir de bouc émissaire sur lequel on projette, avant de le tuer, les impuretés de la collectivité, ce qui serait le point de départ de l'idée du dieu, qui, en mourant, se charge des péchés du monde[1].

Cependant d'autres auteurs font remarquer que l'idée chrétienne d'un dieu qui meurt sur la croix, supplice des voleurs et des esclaves, dans l'humiliation la plus extrême, ne peut en aucun cas être acceptée par les païens, qui ne peuvent arriver à envisager un dieu souffrant pour

1. **The Golden Bough,** The Spapegoat.

les hommes, frappé d'un supplice infamant, tout comme ils ne peuvent adopter l'idée que la mort d'un juste puisse paradoxalement laver les péchés des injustes. Cela ne veut certes pas dire qu'il n'existe point de mythes de dieux assassinés à travers le monde — mais qu'il y a une opposition radicale, d'abord entre les formes de l'assassinat du dieu (contre la crucifixion) et en second lieu dans les interprétations, si l'on me permet ce terme, théologiques, que les païens ou les chrétiens donneront réciproquement de ces divinités souffrantes et tuées.

En fait, bien que Frazer ait donné des exemples africains de rois divins mis à mort quand ils perdaient, en vieillissant, leur *mana,* son argumentation repose surtout sur les données d'une certaine aire culturelle, celle de la Méditerranée orientale, tout en s'appuyant également sur le folklore européen (mort de Carnaval, élection du roi et de la reine de Mai), à travers l'œuvre de Mannhardt, et il englobe, dans un même système, deux sortes de mythologies différentes : celle du dieu assassiné, dépecé, comme Osiris ou Dionysos — celle de la descente aux enfers, comme le grain de blé qui doit être mis en terre pour germer (Déméter, Perséphone). Ce qui ferait l'unité du système, ce serait dans les deux cas l'imitation de la végétation (l'arbre qui reverdit, la graine que l'on enterre). Nous devons, dans cet article, dissocier ces deux mythologies pour n'examiner que la première. Or, si l'on opère cette dissociation, on s'aperçoit que le mythe du dieu assassiné déborde largement les frontières du cycle annuel de la végétation et qu'il prend, suivant les peuples, des significations fort différentes.

trois exemples de dieux assassinés en afrique

1. *Assassinat d'un dieu, comme modèle du sacrifice religieux*

Nous allons prendre trois exemples en Afrique. Dans le premier, le mythe dogon, l'assassinat et le dépècement d'une divinité a lieu à un moment déterminé du cycle mythique, avant l'avènement des hommes. Des deux moitiés de l'œuf primordial sont sortis, d'un côté, un être unique, le Renard pâle, arrachant avec lui une partie du placenta avec qui il commet l'inceste, ce qui entraîne la stérilité de la terre — de l'autre côté, un couple de jumeaux Nommo. Pour remédier à la situation d'impureté dans laquelle l'inceste a plongé le monde, dieu-Amma sacrifie au ciel l'un des deux jumeaux, le démembre, en jette les morceaux aux quatre points cardinaux, purifiant la terre et se rendant apte à la vie. Amma ressuscitera ensuite Nommo et, avec son placenta, construira une arche rectangulaire qui descendra les premiers ancêtres

des hommes, en même temps que la lumière solaire naîtra et que la pluie vivifiante tombera sur la terre purifiée, donc redevenue féconde[2]. Nous avons là un type de mythe dans lequel l'assassinat d'un dieu est le modèle ou l'archétype du sacrifice religieux.

2. *Forcé à se tuer, Shango ressuscite comme dieu justicier*

Le second exemple nous fait passer du mythe a-historique au mythe historique — et par conséquent à une époque où les hommes existent déjà. Shango, avant d'être dieu, était roi d'Oyo, au Nigeria, mais il avait fatigué ses sujets par ses guerres incessantes ; ce qui fait que son peuple lui envoya un œuf d'autruche — ce qui signifiait qu'il devait mourir. Shango répondit aux députés qui étaient venus le trouver : « *Je suis un grand magicien. Personne ne peut me contraindre à quelque chose. Mais je suis moi-même las de cette petite vie mesquine* » et il sortit pour aller se pendre à son arbre. Une autre version veut que Shango ait forcé son lieutenant Mokwa à se battre avec son meilleur ami, Timi ; Timi trouvant la mort au cours de ce duel, Mokwa se retourna contre Shango pour le tuer. Mais celui-ci l'arrête : « *Tu crois pouvoir me tuer ? Rassemble tout le peuple dans la ville. Parle avec le peuple. Ecoute parler le peuple. Et fais bien attention à ce qui va arriver après* ». Shango se pend alors ; le peuple rassemblé par Mokwa l'enterre, mais de sa tombe poussent deux chaînes, à l'aide desquelles il gagne de ciel. Il était mort comme homme pour ressusciter comme Orisha (c'est-à-dire comme dieu)[3]. Notons ici d'abord que le dieu n'est pas, à proprement parler, assassiné ; mais forcé à se tuer ; nous retrouvons donc bien l'idée des ethnologues s'opposant à Frazer : les Africains tout au moins ne peuvent imaginer qu'un dieu puisse être tué. Si par cette mort Shango passe de la condition humaine à la condition divine, sa mort ne devient pas — comme dans le mythe précédent — l'archétype du sacrifice ; l'orisha Shango devient dans le ciel où il est monté le justicier implacable qui lance la foudre contre les voleurs et les criminels pour les punir de leurs fautes. Shango mort et ressuscité est l'opposé du Christ d'amour[4].

2. GRIAULE et Mme DIETERLEN, **Le Renard pâle**, Paris, Institut d'ethnologie, 1965.
3. FROBENIUS, **Mythologie de l'Atlantide**, Payot, 1949.
4. Mais, bien entendu, le syncrétisme peut jouer, chez les Afro-américains. Ainsi, une récente exposition de peinture à Middletown (Wesleyan University) présentait une toile d'Abdias DO NASAMENTO, Brésilien, intitulée «Xangô

3. *Par sa mort, Ryangombe offre la possibilité d'un salut mystique.*

Le troisième exemple nous rapproche de ceux de Frazer. Car il s'agit bien de divinités assassinées et dont les assassinats deviennent les archétypes de réalités culturelles, en l'occurence servant de modèles aux cérémonies d'initiations tribales. Les mythes qui font sortir les rituels de l'initiation d'un monstre cannibale dévorant les humains pour les vomir ensuite rénovés, sont nombreux en Afrique, et se retrouvent dans d'autres continents, comme l'Australie. Mais nous prendrons celui de Ryangombe parce qu'il dépasse l'initiation tribale pour nous faire entrer dans une religion du salut, et par conséquent nous rapproche du christianisme. Ryangombe part à la chasse malgré l'interdiction de la mère ; il sera puni de sa désobéissance car il rencontrera dans la forêt une femme-buffle qui le tuera ; mais avant de mourir, il désignera son fils comme nouveau roi et il instituera le culte initiatique mandwa. Or ce qui caractérise ce culte, c'est qu'il invite — devant l'échec de l'excès de liberté (Ryangombe a tenté de nier la solidarité royale de la mère et du fils pour affirmer son autonomie) — à composer une société idéale, par l'initiation : « *Il faut interpréter la fin tragique du héros dans le contexte culturel rwandais. Cette mort n'est pas affrontée héroïquement, mais subie stupidement. Si elle fonde une religion du salut c'est qu'elle transcende un échec, de la même manière que les souverains dits libérateurs, tués sur les champs de bataille, sont censés s'être offerts en holocauste pour sauver le pays d'un désastre national... La mort de Ryangombe est libératrice. Elle résout les contradictions du récit, et tout spécialement l'opposition des sexes — qui est* irréductible *car elle est à la fois naturelle et culturelle — en inaugurant une société rénovée, dans un nouvel espace où toutes les contradictions humaines sont abolies. La mort de Ryangombe offre aux hommes et aux femmes de tout rang la possibilité de « se sauver de la condition profane » à travers le rituel de l'initiation kubandwa* ». Ce texte de Luc de Heusch nous rapproche du christianisme, dans le sens d'une mort qui crée une religion du salut. Mais qui ne voit la différence ? « *Le roi de Mandwa meurt pour avoir conduit jusqu'à l'extrême limite la négation de l'ordre familial et social*[5]. *C'est pourquoi sa royauté sera purement*

crucifié ou le martyr de Malcom X » avec le commentaire suivant : « Dans cette peinture, trois mythes ont été intégrés, afro-brésilien, afro-américain et chrétien : Schangô, Malcom X et Jésus-Christ ».

mystique, liée à un autre mode d'existence, la possession. Le Kubandwa, religion du salut, ne sera qu'une fuite devant la réalité. Il ne contestera pas l'ordre toutsi, il n'apporte même pas un message millénariste. Ryangombe est bien mort, il ne reviendra pas sur cette terre. Il règne dans un au-delà que seule l'illusion du théâtre liturgique, de la possession, met en contact avec le monde angoissant d'ici-bas. »[6]

déicides dans d'autres aires culturelles

Frazer a tout de même noté que le déicide pouvait, dans d'autres aires culturelles, exister avec d'autres significations que dans l'aire de la Méditerranée orientale. En particulier la mise à mort annuelle des prisonniers déguisés en dieux chez les Aztèques avait pour but non de créer des boucs émissaires, mais de rajeunir les divinités, de renouveler leur mana. Et il ajoute qu'il est possible que le sacrifice d'êtres divinisés accompli pour le salut du cosmos ait contribué à l'idée que l'univers ait été primitivement créé avec le corps des dieux immolés ; au Mexique, les dieux créent le soleil en se jetant dans les flammes d'un brasier ; dans le Rig Veda le monde est créé à partir du corps démembré de Purushu. En fait, il faudrait renverser la chronologie. Car, particulièrement chez les Amérindiens, l'idée de la création du tout, ou des parties du monde, par exemple des plantes alimentaires, comme le manioc, le maïs, le guarana ou du tout, ou partie, de la culture tribale, par exemple de l'institution des confréries magico-médicales, à partir du meurtre d'une divinité, est extrêmement répandue et dans des tribus qui sont loin d'atteindre le niveau de civilisation des Aztèques. Tous ces dieux assassinés sont apparus sur la terre après la création, alors que les hommes existaient, mais encore plongés dans l'état de nature. Ils sont les fils ou les petits-fils des créateurs. Ces déicides sont parfois considérés comme des châtiments ; par exemple en Amazonie, Ondiamuçabe est rendue enceinte par un serpent qui a frôlé sa jambe sur le chemin ; ses parents furieux, puisque l'enfant n'a pas de père, la mettent à mort, mais sa mère lui arrache les yeux d'où naissent les deux espèces de guarana ; puis, de son corps enterré, naissent les animaux sauvages[7]. Mais d'autres déicides ne sont pas

5. (Il ne meurt pas comme saint, pour les péchés des hommes. Il meurt au contraire, on le voit, comme pécheur, et parce qu'il a péché).
6. Luc DE HEUSCH, **Le Rwanda et la civilisation interlacustre**, Bruxelles, Institut de sociologie ; 1966.
7. Nunes PEREIRA, **Os Indios Maués**, Rio de Janeiro, 1954.

considérés comme des châtiments, ni même comme de véritables crimes. Mircea Eliade a insisté sur ce type particulier de dieux mourants, créant à partir de leurs cadavres des formes vivantes utiles à l'humanité : « *La mort de la divinité change radicalement le mode d'être de l'homme* ». On peut dire — après les analyses structurales de Lévi-Strauss, qui cite de nombreux exemples de ces mythes dans ses *Mythologies* — qu'elle fait passer l'humanité de la nature à la culture, plus proprement encore de la chasse sauvage à l'agriculture ou paléo-agriculture.

Ce type n'est d'ailleurs pas particulier à l'Amérique, du Nord ou du Sud. On le trouve également en Océanie et nous prendrons comme exemple le mythe de Hainuwele en Nouvelle Guinée. Hainuwele est née d'une goutte de sang tombée du doigt d'Ameta sur une fleur de cocotier. Au cours du festival Maro, les danseurs qui étaient allés danser avec elle la jettent dans une fosse et couvrent la fosse de terre. Ameta devine que sa fille a été assassinée ; il recherche son corps ; une fois découvert, il le coupe en morceaux qu'il enterre en divers lieux ; chacun de ces morceaux donna naissance à des tubercules qui devinrent désormais la principale nourriture des humains, tandis qu'avec ses bras, une autre divinité, Satene, construisit une porte à travers laquelle elle força les danseurs assassins à passer ; ceux qui réussirent restèrent des hommes, tandis que les autres devinrent des animaux jusqu'alors inconnus : « *Le meurtre d'une divinité*-dema *par les* dema, *ancêtres de l'humanité actuelle..., inaugure l'époque dans laquelle nous vivons aujourd'hui : les* dema *devinrent des hommes... Quant à la divinité*-dema *assassinée, elle subsiste aussi bien dans ses propres « créations » (plantes alimentaires, animaux, etc.) que dans « le mode d'être de la mort », mode qu'elle a fondé par son propre trépas. On pourrait dire que la divinité* dema *« camoufle » son existence dans les différentes modalités d'exister qu'elle a inaugurées par sa mort violente : le royaume souterrain des morts, les plantes et les animaux issus de son corps déchiqueté, la sexualité, le nouveau mode d'exister sur terre (c'est-à-dire d'être mortel). La mort violente de la divinité* dema *n'est pas seulement une mort « créatrice », elle est également un moyen d'être continuellement présente dans la vie des humains... Car, en se nourrissant des plantes et des animaux issus de son propre corps, on se nourrit, en réalité, de la substance même de la divinité* dema. *Hainuwele, par exemple, survit dans la noix de coco, dans les tubercules et dans les porcs que les hommes mangent. Mais, comme l'a bien montré Jensen, l'abattage du porc est une « repré-*

sentation » du meurtre de Hainuwele. Et sa répétition n'a d'autre sens que de rappeler le divin exemplaire qui a donné naissance à tout ce qui existe aujourd'hui sur terre »[8].

On nous excusera d'avoir si longuement cité Luc de Heusch et M. Eliade. Mais ce qui nous intéresse dans cet article, ce n'est pas tant de montrer l'universalité du thème du dieu qui meurt et qui meurt assassiné, mais la signification, ou les significations, que ce thème peut prendre. M. Eliade nous montre le crime originel comme créateur d'un surplus de nature ; Luc de Heusch, la mort du dieu comme créateur d'un complément de culture. Dans une certaine mesure, les dieux meurent bien, comme le Christ, pour l'humanité (Luc de Heusch parle même d'une religion de salut) ; mais il s'agit dans le premier cas, du salut matériel et en quelque sorte physique de l'homme (l'agriculture naissant du déicide), dans le second cas, d'un salut imaginaire (création d'un monde illusoire, où les contradictions de la société sont résorbées dans l'extase qui fait sortir l'initié de cette société réelle, qui continue à garder, elle, ses contradictions internes). Dans les deux cas, comme dans le christianisme, la mort tragique d'un dieu change le mode d'être de l'homme ; elle est « constitutive pour la condition humaine », mais constitutive pour un passé révolu (passage à l'agriculture) ou pour un présent qui répète cycliquement le passé (mort de l'enfant comme enfant qui ressuscite comme homme à l'image du dieu dévoré par un monstre, puis vomi). Elle n'est pas engagement, décision, finalité.

au contact des missions chrétiennes

Pour mieux se rendre compte de cette différenciation sémantique, il nous faut passer maintenant à un nouveau type d'hommes divinisés après leurs morts violentes, dans des populations qui ont subi le contact des missions chrétiennes et qui, sur le modèle du Christ qui leur a été prêché, vont passer du mythe ancien du crime qui crée le dieu, à l'élaboration d'une nouvelle conception, celle du crime qui crée un messie. Les phénomènes messianiques dans les sociétés traditionnelles sont bien connus ; or il est remarquable que les messies copient en général le modèle apporté par les blancs. En Amérique, Big Bill, atteint de tuberculose, décide de se tuer et se pend à un

8. Mircea ELIADE, Aspects du mythe, Gallimard, 1963. Cf. A. E. JENSEN, **Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur**, Stuttgart, 1948, et pour l'Amérique, G. HATT, « The Cornmother in America and Indonesia », **Anthropos**, XLVI, 1951.

arbre, mais il est arrêté par la vision de son frère mort qui lui ordonne de se sauver pour prêcher une nouvelle religion ; ainsi a-t-il retrouvé, symboliquement du moins, l'expérience vécue par le Christ de la mort et de la résurrection ; Kanakut, atteint de la petite vérole, annonce au moment de mourir qu'il ressuscitera le troisième jour. En Afrique, déjà à l'époque des premières découvertes et de l'occupation du Congo par les Portugais, Dame Béatrice fonde son culte de Saint Antoine sur une expérience de mort et de renaissance ; plus près de nous, Kimbangu se laisse volontairement arrêter par les Belges, en tant qu'« imitateur du Christ » et meurt en prison ; mais ses fidèles savent qu'il reviendra pour chasser les blancs et restaurer l'âge d'or ; il devient le Christ noir. Le cas d'André Matoua est encore plus typique, car Kimbangu était fondateur de religion ; Matoua n'a jamais été qu'un politicien et un syndicaliste ; mais mort en déportation, les Ba-Kongo se refusent à croire à sa disparition, il est toujours vivant, il va revenir, et une religion nouvelle se tisse autour de celui qui est appelé désormais Jésus-Matoua[9].

Copies conformes, semble-t-il, que ces messies, sacrifiés par les pouvoirs publics, accusés et condamnés par les puissances coloniales, et qui apportent le salut à leurs peuples. En apparence seulement. Car l'élément essentiel de tous ces cultes, ce n'est pas la mort — c'est la résurrection. Certes, le messie est bien obligé de passer par la mort, mais ce passage n'a d'autre but que de prouver son caractère divin — de signifier à ses compatriotes son être thaumaturgique, sa capacité à faire des miracles, seule garantie pour eux de miracle futur qu'il leur a promis et qu'il doit réaliser pour eux : la destruction de la colonisation blanche. J. Eberhardt, à propos de messies d'Afrique du Sud, écrit : « *Tandis que la notion du Christ se situe sur le plan du « Salut par la Grâce » au moyen du « Sacrifice de la Personne du Christ », la notion du prophète sioniste africain fait appel au thème du « Donneur de Vie », par... la « Force privilégiée » du prophète et elle montre que cette conception du messie (même lorsqu'elle copie celle d'une présence ressuscitée, comme c'est le cas pour Isaiah Shembe) se rattache — sémantiquement — non à la théologie chrétienne, mais à la conception africaine du chef comme « médiateur » ou « donneur » de vie : « Ce qui peut surprendre le plus le rationalisme occidental dans la religion chrétienne, à savoir la Résurrection, n'est nullement un thème*

9. Sur tous ces mouvements, voir par exemple V. LANTERNARI, **Les mouvements religieux des peuples opprimés**, Maspero, 1962.

inconnu ou étonnant pour le bantou (les cérémonies d'initiation en effet, comme nous l'avons dit plus haut, sont la mise en pratique rituelle de cette idée qu'il faut tuer l'enfant de la nature pour le faire renaître comme homme de la culture). *C'est au contraire le thème de la « mort pour le salut » qui est le véritable point de divergence entre la notion du Christ et celle du Prophète sioniste. Le fidèle est guéri par le prophète... Le prophète assure sa fertilité comme celle des moissons ; il lui offre un refuge dans les « Hauts Lieux » le menant jusqu'à la « Porte des Cieux ». Mais le sauve-t-il gratuitement par la grâce ? Nous n'avons jamais rencontré cette notion »*[10].

Non seulement la copie n'est pas conforme. Mais lorsque les indigènes sentent, plus ou moins intuitivement que la crucifixion du Christ a une autre signification que celle qu'ils lui donneraient d'eux-mêmes en suivant la pente de leurs propres cultures, ils vont créer toute une mythologie à eux, d'une double crucifixion, la fausse (la nôtre) et la vraie (la leur). Déjà cette mythologie apparaît chez certains Indiens du Mexique qui déclarent que le Christ a apporté en mourant la décomposition de la chair, la pourriture, les maladies qui rongent le corps de l'intérieur (et non, comme l'affirment les prêtres, le Salut). Mais c'est peut-être en Mélanésie que cette mythologie a pris ses formes les plus systématiques, dans le culte du Cargo. On sait que ce culte est caractérisé par l'idée que les ancêtres envoient, par navire ou par avion, tous les biens de la civilisation à leurs descendants, mais que les blancs volent ces biens pour les garder égoïstement et empêcher les indigènes d'en profiter. Or un des mythes qui s'est développé à l'intérieur de ce culte, c'est que Dieu (Anut) a créé deux demi-dieux, Kilibob et Manup. Manup s'est transformé en Saint-Esprit, il est entré dans le corps de la Vierge Marie et il est rené sous la forme de Jésus-Christ. Mais Tagarab jaloux (qui devient le dieu des Européens) fait arrêter et crucifier Manup, puis l'emprisonne dans le ciel (identifié à l'Australie) pour qu'il ne puisse revenir aider ses enfants de couleur ; il s'empare alors du cargo construit par Manup et l'envoie aux Européens qui enseignent, dans les Iles de Mélanésie, une fausse doctrine de la crucifixion, où le véritable Christ, Manup, est remplacé par un christ imaginaire, *made-in-Rome*[11].

10. J. EBERHARDT, « Messianisme en Afrique du Sud », **Archives de sociologie des religions**, 4, 1957.

11. P. LAWRENCE, **Road belong Cargo**, Manchester University Press, 1964.

la catégorie du déicide dans les sociétés sécularisées

La conclusion à laquelle nous arrivons, c'est que la mort du Christ s'insère bien dans une catégorie universelle de la pensée religieuse, dont les rois divins de Frazer ne sont pas d'ailleurs le prototype, mais bien plutôt les demi-dieux créateurs, par leurs morts violentes et le dépècement de leurs corps, d'un surplus de nature ou d'un surplus de culture. Mais que la signification de la mort du Christ la détache de cette catégorie pour en faire quelque chose d'original, que nous n'avons retrouvé nulle part au cours de notre inventaire. Il nous reste une dernière question à nous poser : est-ce que cette catégorie (Eliade dirait : cet archétype) du déicide continue à agir au sein de nos sociétés sécularisées ? Le problème pourrait être traité psychologiquement, à travers l'analyse de ce que les psychologues ont appelé les « conduites de deuil ». La perte subie par les personnes en deuil est irremplaçable dans nos sociétés occidentales où les personnes constituant la famille sont peu nombreuses et où les attachements, à un père, une mère, un conjoint, sont très forts ; de là le refus d'acceptation de la séparation et l'idéalisation de la figure du disparu qui devient l'objet d'un culte[12]. On pourrait, psychologiquement, passer de cette idéalisation familiale à l'exaltation de certains morts qui sont ressentis par la communauté comme affectant l'ensemble d'un plus vaste groupe : Kennedy, pour les Américains, Luther King pour les Afro-américains. Bien que les sentiments de deuil collectif agissent certainement dans ces cas, nous ne pensons pas qu'ils peuvent s'y réduire entièrement. D'abord notons qu'il s'agit de meurtres, non de morts naturelles. Et en second lieu, que ces meurtres donnent naissance à des débuts de mythes. Certes, cette exaltation des « héros » d'un peuple assassinés n'aboutit pas, comme elle a abouti autrefois, à un véritable messianisme politique (Frédéric Barberousse, qui disparaît, emporté par les eaux, pour les Allemands — Don Sebastien qui meurt au cours d'une bataille contre les Maures, mais dont on ne retrouve pas le corps, pour les Portugais) ; notre rationalisme, agissant contre les pulsions de notre affectivité, fait qu'il y a tendance au mythe, mais échec de celui-ci qui n'arrive pas à se constituer véritablement. Nous pensons donc que l'archétype du déicide continue à fonctionner, en ce sens que certaines morts

12. J. STOETZEL donne un bon résumé des travaux psychologiques écrits sur les conduites de deuil dans sa **Psychologie sociale**, Flammarion, 1963, p. 93-95.

dramatiques tendent à reconstituer, à l'intérieur de la conscience collective, des significations archaïques : l'homme qui meurt ne meurt pas par hasard, il meurt pour le salut d'un peuple, ou d'un groupe — mais cet archétype est barré, il ne peut aboutir qu'à une commémoration laïque, non à un culte messianique. De Matsuana à Kennedy, on suit les étapes de la liquidation du déicide comme catégorie religieuse (Matsuana : laïque persécuté et mourant en déportation qui devient un messie religieux — Barberousse et Don Sebastien, tragiquement disparus, mais qui ne sont que des messies politiques — les grands leaders politiques de notre époque assassinés dont l'exaltation par la foule reste à mi-chemin entre une divinisation ratée et les conduites de deuil ordinaires, simplement transposés du privé au public).

roger bastide

recherche sur la signification politique de la mort du christ

Les déplacements du Christ au cours de son procès ainsi que la nature des violences qu'il subit permettent aux évangélistes, avec un remarquable accord entre eux, de signifier la tension politique entre deux pouvoirs, celui du grand prêtre et celui du procurateur romain. Un examen attentif des discours permet de conclure à l'existence de deux procès dont l'importance et le contenu varient cependant de façon sensible suivant les évangélistes. On peut toutefois établir que l'axe du procès devant le sanhédrin est le mot « christ » alors que, devant le procurateur, c'est le mot « roi ». Le double sens du mot christ éclaire la façon dont on passe d'un procès à l'autre. Pour Matthieu *et* Marc, *le chef d'accusation demeure cependant ambigu, alors que* Luc *indique de façon suffisamment claire que Jésus est présenté à Pilate comme chef zélote. De nombreuses raisons militent en faveur de la thèse de* Luc *au point qu'il est légitime de penser que* Matthieu *et* Marc *ont minimisé le sens politique du procès. Mais Jésus fut-il zélote ? Certains membres de son entourage le furent. Des gestes et des paroles de Jésus ont également été compris dans le sens de l'espérance zélote. Pourtant le Christ se situe aux antipodes d'une telle perspective : le Royaume de Dieu ne sera pas inauguré par une victoire politique et militaire, mais par la Croix. Jésus attend bien, comme les zélotes, une transformation radicale de la société et de l'histoire. Son espérance fut bel et bien politique mais il fait subir au politique une révision radicale. La révolution recherchée par le Christ est infiniment plus vaste que la libération voulue par les zélotes. Par sa mort, il restitue au politique sa véritable signification.*

Il est, à mon sens, beaucoup trop tôt, pour parler de la signification politique de la vie et de la mort de Jésus sans équivoque. Nous sommes tellement pris, et de tant de façons (innocentes ou perverses), dans les pièges du politique et dans ceux, tout aussi redoutables, du religieux, que nous manquons du recul nécessaire à un examen qui ne soit pas déjà orienté par une thèse, d'autant plus pernicieuse qu'elle ne serait pas formulée.

Pour avoir lu, ces derniers temps, un bon nombre d'ouvrages consacrés à notre thème, je suis arrivé à la conclusion désabusée — et nullement inattendue — que le Jésus des bons auteurs ressemble aux bons auteurs et qu'on pourrait sans peine reconstituer leur pensée politique à partir de celle qu'ils prêtent à Jésus.

Comme il m'est impossible de ne pas tomber dans ce travers, j'ai préféré faire l'essai d'un mode d'approche apparemment plus scientifique et je propose au lecteur une étude qui n'aura pas de conclusion. Avant de se prononcer sur la signification politique de l'événement Jésus-Christ, il me semble nécessaire de recourir aux textes et de chercher, en les interrogeant, ce qu'ils disent eux-mêmes. Chacun peut ensuite extrapoler comme il accepte d'en prendre le risque.

Voici donc quelques pièces pour un dossier ; elles commencent par les pièces mêmes du procès de Jésus.

I

Les relations du procès de Jésus

Les relations du procès de Jésus présentent, dans les quatre Evangiles, des structures comparables. Chacune d'elles est composée d'une succession de petits récits plus ou moins heureusement reliés les uns aux autres. Les éditions courantes de la Bible matérialisent parfois ce type d'enchaînement en séparant les récits par une ligne en blanc.

Chaque récit, à son tour, forme une unité fermée sur elle-même, dont la composition semble répondre, en gros, à la règle des trois unités du théâtre classique : unité de temps, de lieu et d'action.

Tout se passe comme si chaque évangéliste, ayant eu en main des séquences narratives, en ordre plus ou moins dispersé, les avait alignées à la suite et enchaînées les unes aux autres par quelques mots d'articulation. Ce mode de construction n'est d'ailleurs pas particulier aux textes que nous considérons, il est illustré par toute la littérature évangélique.

1 le langage topologique

Ce qui, en revanche, est propre aux récits du procès de Jésus, c'est une plus grande rigueur, en même temps qu'une plus grande unité entre les Evangiles, en ce qui concerne les désignations *topographiques.* Dans le mouvement général des narrations, les mêmes discours, les mêmes actions, sont rapportées aux mêmes lieux (à quelques

nuances près). Au point que l'on peut proposer une lecture comparative, une synopse, sur la seule base des indications topographiques, comme le montre le tableau ci-dessous.

LIEUX	Matthieu	Marc	Luc	Jean
Gethsémani	+	+	+	+
Palais d'Anne				+
Palais de Caïphe	+	+	+	+
Cour de Caïphe	+	+	+	+
Palais d'Hérode			+	
Prétoire	+	+	+	+

La topologie est identique dans les quatre Evangiles. Les deux écarts que l'ont peut constater tiennent à ce que *Luc* coupe le récit de la comparution de Jésus devant Pilate et y insère une comparution devant Hérode, tandis que *Jean,* qui mentionne un passage de Jésus chez Caïphe (mais peut-être simplement pour introduire l'épisode du reniement de Pierre, que toutes les traditions situent dans la cour du Palais de Caïphe), place le procès devant le sanhédrin chez Anne, beau-père de Caïphe. Encore peut-on parfois hésiter sur l'identité du grand prêtre même dans les trois premiers Evangiles. Comment comprendre cette remarquable concomitance ?

On peut faire, naturellement, toutes sortes d'hypothèses critiques, de celle d'une source commune à celle d'une harmonisation *a posteriori.* Aucune n'est cependant pleinement satisfaisante. Les variantes introduites par *Luc* et *Jean* plaident contre le « *rewriting* » terminal, tandis que les disparités assez considérables dans le contenu des discours (disparités sur lesquelles nous réfléchirons tout à l'heure) militent contre l'idée d'une commune origine.

Le plus simple est peut-être de revenir à la structure formelle des récits, pour se demander si cette structure ne nous apprendrait pas déjà quelque chose qui intéresse notre recherche.

Comme on le remarque sans peine, l'économie générale des quatre narrations est identique. Toute la dramatique du procès de Jésus se

déroule à l'occasion d'une *translation dans l'espace* qui le fait itinérer de Gethsémani au Prétoire (point de départ du cycle de la crucifixion) en passant par la résidence du grand prêtre.

Si l'on met à part l'épisode de l'arrestation, prélude obligatoire, pour ne retenir que les épisodes du procès, à proprement parler, on constate que l'espace se distribue entre deux lieux privilégiés : le Palais du grand prêtre et le Palais du procurateur romain. Tout le jeu dramatique se laisse saisir dans un système de renvoi de lieu à lieu, plus complexe chez *Luc* et *Jean* que chez *Matthieu* et *Marc.* Une circulation dans l'espace s'opère, dont il y a tout lieu de penser qu'elle est en rapport avec une circulation des discours, puisque chaque espace géographique est aussi l'espace littéraire d'un discours singulier.

Dans le premier espace, le Palais du Souverain Sacrificateur (où siège le Sanhédrin), évoluent un chef dépossédé d'une partie de son ancien pouvoir (le grand prêtre) et un tribunal qui n'est plus habilité à prononcer de peines capitales. Dans le second espace (le Prétoire), on rencontre un pouvoir théoriquement absolu (celui du Procurateur Pilate) mais hésitant, en raison du contexte.

Le récit, en déplaçant Jésus d'un espace à l'autre, va évoquer la tension entre deux *pouvoirs* et souligner paradoxalement la soumission théorique du premier. D'une certaine manière, les *lieux* apparaissent donc comme les signifiants d'un *langage* du pouvoir. Le Palais de Caïphe (ou d'Anne) est, en substance, le signifiant toponymique du pouvoir juif, le Prétoire, le signifiant toponymique du pouvoir romain. Le Palais d'Hérode participe des deux significations.

L'interpolation lucanienne du Palais d'Hérode ne rompt pas, en effet, le dialectique des pouvoirs, mais la renforce. Hérode est le Juif, suspect aux Juifs, qui exerce un pouvoir romain, suspect aux Romains. Son Palais est le seul *lieu romain* où les Juifs puissent entrer, puisqu'ils y figurent explicitement dans la relation de *Luc,* alors que le procès « romain » de Jésus se déroulera, d'après *Jean* (18, 28) devant le Prétoire, où les Juifs n'entrent pas, par crainte de se souiller à la veille de la Pâque. Les jeux d'entrée et de sortie des protagonistes du procès renforcent la valeur sémantique des désignations d'espaces. Il n'est pas surprenant que *Luc,* celui des évangélistes qui interprète le plus politiquement le procès de Jésus, introduise Hérode et le Palais d'Hérode dans son récit.

2 le langage politique

Le langage topologique laisse transparaître ainsi un autre langage, le langage politique. La *place* où se tiennent les pouvoirs qui se renvoient l'un à l'autre l'accusé Jésus, est significative de leur nature, comme le système de renvoi est significatif de leurs relations. La distribution topographique, comme les mouvements de translation de Jésus (échangé comme on échange des balles) symbolise une distribution politique. L'examen minutieux des textes le manifeste clairement : « *Ils* (les prêtres) *lièrent Jésus et l'*emmenèrent *et le* livrèrent *à Pilate* » (*Marc,* 15, 1) ; « *Pilate* renvoya *Jésus à Hérode* » (*Luc,* 23, 7) *qui* « renvoya *Jésus à Pilate* » (*Luc,* 23, 11), etc. Les déplacements dans l'espace établissent les lieux entre lesquels ils s'effectuent dans leurs fonctions symboliques et les constituent signes du langage politique.

On peut faire des remarques analogues à partir de ce que les évangélistes nous disent des vexations et outrages subis par Jésus. On croit savoir que le maximum des peines que le Sanhédrin pouvait infliger tournait autour de la flagellation, seul le pouvoir romain pouvant condamner à mort. Or, à chacune des articulations du texte, le narrateur signale des outrages (*Luc,* 22, 63-65), des coups, des chaînes (*Matth.,* 27, 1-2), un travestissement dérisoire (*Luc,* 23, 11) avant l'exécution de la sentence. Jésus est saisi, souffleté, lié, dénudé, flagellé, enfin crucifié, son corps devient, à chaque étape, le lieu d'inscription d'un pouvoir qui trouve sa limite dans l'étendue des vexations qu'il peut imposer.

Ainsi se superpose à la métonymie géo-politique que nous avons signalée une métonymie somato-politique, un langage de la passion du corps qui constitue une sorte d'articulation au second degré du champ sémantique politique, déjà signifié obliquement dans la toponymie. Jésus est le lien et le lieu de tous ces langages. Le déplacement qu'il accomplit, d'espace en espace, signifié simultanément par les désignations topologiques et par la nature des violences qu'il subit, inscrit, dans le double espace de la ville et de son corps, le jeu subtil des pouvoirs.

L'ensemble des constatations que nous venons de faire apparaîtra peut-être au lecteur comme inutilement subtil, relativement aux informations qu'il apporte. Nous n'avons, semble-t-il, rien appris que nous ne sachions déjà. Chacun soupçonnait depuis longtemps, il est vrai, qu'il y avait quelque chose de politique dans le procès de Jésus. Mais quelle est exactement l'importance de ce quelque chose ? La structure

formelle des récits, le caractère politique de leurs langages, suffisent-ils à établir que ce procès a été *politique* et conserve pour nous la valeur et le sens d'un événement politique ?

3 procès politique et procès religieux

Assurément pas. Mais il est intéressant de constater dès maintenant que la tradition chrétienne a souvent étrangement méconnu les évidences que nous venons de rappeler, y compris les évidences topographico-politiques. Qu'on pense, par exemple, aux « chemins de croix ». N'instituent-ils pas une sorte de gradation dans une espèce de souffrance pure dont toutes les connotations politiques, ou presque, ont disparu ? Les « stations » dessinent un itinéraire dont le mouvement politique est gommé. La dialectique des pouvoirs, juif et romain, est « moralisée » ; on ne trouve plus guère que les *méchants* Juifs et le *lâche Pilate,* sans parler du *cynique* Hérode. La substance politique, signifiée par la structure topologique du récit, est transformée en substance religieuse.

Le processus de transposition est ancien. On le trouve déjà à l'œuvre dans les Evangiles eux-mêmes, où s'introduit un écart entre la forme et le contenu des récits, écart qu'il vaut la peine de considérer maintenant, en passant à l'examen des discours.
La matière du procès, au sens juridique du terme, que recueillent les Evangiles est ambiguë et, par moments, proprement insaisissable. Les « attendus » sont si peu évidents que tous les récits mettent dans la bouche de Pilate l'aveu de leur absence. On ne sait pas au juste *de quoi* Jésus a été accusé devant le sanhédrin, si l'on suit la relation de *Jean,* ni *pourquoi* Pilate l'a condamné, si l'on suit celles de *Matthieu* et de *Marc.*

En fait l'ensemble des textes permet de conclure à l'existence de *deux* procès successifs, mais l'importance et les contenus de chacun d'eux varient avec les narrateurs et nulle part (sauf chez *Luc*) ils ne sont équilibrés.

Jean, par exemple, est presque évasif sur ce qui se passe devant le Sanhédrin, qu'il ne mentionne même pas. Le premier procès se ramène, pour lui, à une *instruction bâclée* conduite par Anne. Le grand prêtre demande à Jésus des renseignements sur « ses amis et sa doctrine », et comme il répond qu'il a toujours enseigné et agi en public, un huissier le giffle pour lui apprendre à respecter le haut personnage devant lequel il comparaît. C'est strictement tout. En revanche, le

procès devant Pilate est décrit par l'auteur du quatrième Evangile avec quelques détails. L'accusé et le juge vont discuter sur l'autorité, sur l'origine du pouvoir, sur la vérité, tandis que les « *Juifs* » ou les « *Judéens* » (selon la terminologie familière à *Jean*) réclament la condamnation à mort de Jésus en vertu d'un raisonnement en forme de sophisme : « *S'il n'était pas coupable, nous ne te l'aurions pas livré* » et finissent par exercer une sorte de chantage sur Pilate : « *Si tu relâches Jésus, tu ne te conduis pas comme un ami de César, car si quelqu'un se dit Roi il est ennemi de César* ». On découvre ici, sur le mode insinueux, des arrière-plans politiques que rien n'annonçait dans le récit de la comparution devant le souverain sacrificateur.

Matthieu et *Marc* donnent une tout autre impression. Autant ils bâclent le jugement romain, autant ils insistent sur le procès juif. Pilate demande à Jésus s'il est le Roi des Juifs. Jésus répond : « *Tu le dis* » ; vient ensuite une allusion à « plusieurs accusations » formulées par les « principaux sacrificateurs » et c'est tout pour la procédure pénale.

Au contraire, devant le Sanhédrin, nommément désigné, nous assistons, en substance, à deux procès successifs. Les juges cherchent laborieusement de faux témoins, commencent à en récuser certains parce qu'ils se contredisaient (*Marc*), finissent par en trouver quelques-uns (deux selon *Matthieu*) de présentables, qui déclarent avoir entendu Jésus projeter de détruire le Temple et de le rebâtir en trois jours. Mais ces allégations sont si peu convaincantes que, devant le silence de Jésus, le débat tourne court et l'accusation est abandonnée. *Luc* ne mentionne même pas cet épisode.

Vient ensuite, rapportée à peu près dans les mêmes termes par les trois synoptiques, une relance. Le grand prêtre demande à Jésus s'il est le CHRIST, le « Fils de Dieu » (*Matthieu*), le « Fils du Béni » (*Marc*).

La réponse de Jésus est tout d'abord évasive : « *C'est toi qui l'as dit* » ou « *Tu l'as dit* » (Matthieu) ; « *Si je vous le dis, vous ne me croirez pas* » (*Luc*). Seul *Marc* la fait affirmative : « *Je le suis* » (*ego eimi*). Mais elle est immédiatement commentée par une déclaration énigmatique relative au « Fils de l'Homme » qu'on verra « *dès maintenant* » (*ap arti : Matthieu ; apo tou nun : Luc*) « *Assis à la droite de la Puissance* » et « *venant sur les nuées du ciel* » (ce dernier membre de phrase étant absent chez *Luc*). Ce qu'entendant, le juge déclare (après avoir déchiré ses vêtements) « *il blasphème* » et « *Avons-nous encore*

besoin de témoins, après ce que nous avons entendu ? ». Sur quoi tous conviennent que Jésus doit mourir.

Si, après ce bref rappel du contenu discursif des textes, et nous référant au cadre formel décrit plus haut, nous mettons en parallèle *Matthieu* et *Marc,* d'une part, *Jean* de l'autre, on croit voir assez clairement la possibilité de combler les lacunes de *Jean,* quant au premier procès, par les informations apportées par *Matthieu* et *Marc,* et les lacunes de ces derniers évangélistes, en ce qui concerne le second procès, par les renseignements donnés par *Jean.* Le plein des uns trouve, en somme, sa place dans le creux des autres.

Cette belle harmonie n'est cependant pas évidente. Pour des raisons d'ordre critique, certes, par exemple pour cette raison que *Jean* n'est pas lacunaire mais muet sur le premier procès, ce qui ne doit pas être sans intention. Mais aussi pour cette raison que, même combinés entre eux, nos trois récits ne laissent apparaître, à aucun moment, la moindre articulation entre les deux procès (quand ils en mentionnent deux). *Jean,* qui fait explicitement condamner Jésus par Pilate (qui, d'ailleurs, n'en croit rien) comme *agitateur politique,* ne fait aucune allusion aux déclarations de Jésus sur le « Fils de l'homme », tandis que *Matthieu* et *Marc,* qui insistent sur le fait que c'est ce genre de déclaration qui entraîne la condamnation à mort par le Sanhédrin, se bornent à évoquer allusivement (« *Es-tu le Roi des Juifs ?*) une accusation politique sans rapport apparent avec les griefs explicites précédemment formulés contre Jésus. En somme, pour *Jean,* le procès *religieux* est inconsistant, tandis que le procès politique est assez bien documenté, alors que pour *Matthieu* et *Marc,* c'est le procès *politique* qui est inconsistant, le procès religieux étant mieux documenté.

Ainsi s'accuse un déséquilibre qui paraît interdire toute harmonisation entre les textes, puisque, manifestement, la répartition des éléments narratifs plaide, dans les deux groupes que nous avons considérés, en faveur d'intentions différentes et vraisemblablement irréductibles les unes aux autres.

Reste donc à regarder de plus près les contenus discursifs des récits, non pour chercher à reconstituer l'historicité d'un événement, mais pour découvrir, si possible, à travers les textes et comme en deçà de leur organisation, quelque chose comme un noyau sémantique initial. Si nos remarques sont, jusqu'à présent, justes, on constate sans peine que tout le procès devant le sanhédrin tourne autour d'une notion-

clé, exprimée en premier lieu par le mot « *christos* », tandis que le second procès gravite autour du thème de la royauté, avec le mot-clé : « *basileus* ». Si une relation entre les deux procès est discernable, elle se situera à peu près exactement à l'articulation des emplois de ces deux termes. C'est, en tout cas, à partir de cette articulation sémantique que l'on pourra esquisser une vue d'ensemble de l'information explicite et implicite, apportée par les quatre récits.

D'emblée, un premier fait nous frappe. *Luc* est le seul évangéliste à mettre en étroite relation les deux termes. « *Ils se mirent à l'accuser, disant : Nous l'avons trouvé soulevant notre peuple, le dissuadant de payer le tribut à César et se disant lui-même Christ, Roi* » (23, 2). Dans le texte grec, les deux termes sont à l'accusatif, et dépendent du même verbe. L'acte d'accusation suggère que «*basileus* » est identique à « *christos* ».

Cette identité, réelle ou supposée, permet de prolonger le premier procès dans le second. Le Procurateur n'a pas, théoriquement au moins, à condamner un Juif qui se prendrait pour un « Messie ». En revanche, comme *Jean* le notera, si quelqu'un se déclare « *basileus* » il relève de la justice politique car, comme le disent les « Juifs » de *Jean* : « *Nous n'avons pas d'autre* « basileus » *que César* », et « *celui qui se fait* « basileus » *est ennemi de César* ».

Mais y a-t-il identité ? Pour répondre à cette question, il faut reprendre le détail du dialogue entre le grand prêtre et Jésus.

Le grand prêtre demande : « *Es-tu le CHRIST, le Fils du Béni ?* » (chez *Matthieu* la formule est plus imprécise : « *Je t'adjure de dire si tu es...* »).

La réplique de Jésus est ambiguë (sauf chez *Marc*) et cette ambiguïté a donné lieu à toutes sortes de commentaires, inspirés par ce que l'on sait (ou croit savoir) sur l'attente messianique des contemporains de Jésus. Le texte, lu naïvement, contient pourtant un type d'interprétation de nature à faire comprendre ce que Jésus (selon *Matthieu* et *Marc*) visait en se laissant désigner comme Christ. « *De plus* (plen) *je vous le déclare* (*le* « *lego umin* » qui annonce une proclamation revêtue d'autorité, par opposition au « Moïse a déclaré... » des scribes), *vous verrez dès maintenant le Fils de l'Homme assis à la droite de la Puissance et venant sur les nuages du ciel* ».

Jésus se trouve prédire solennellement la réalisation imminente d'un type de prophétie d'autant plus facile à identifier que le livre

de *Daniel* est littéralement cité ! Les lecteurs de l'Ancien Testament qu'étaient les sanhédrites pouvaient aisément compléter la citation : « *Il s'avança jusqu'à l'Ancien des jours et le fit approcher devant lui. A lui furent donnés la domination, la gloire et le règne, et tous les peuples, les nations et les langues le servirent. Sa domination est une domination éternelle qui ne passera pas, et son Royaume ne sera pas détruit* » (*Dan.*, 7, 13-14).

Ce n'est pas seulement la fin de la domination romaine qui est annoncée, mais une transformation radicale de l'histoire, une redistribution des pouvoirs. Qu'un homme puisse annoncer cela et lier, d'une certaine manière, à sa personne, la réalisation imminente de cette espérance, voilà qui est blasphématoire. Mais on ne pourra faire état de ce scandale devant le Romain, car celui-ci ne saurait prendre au sérieux ce qui ne pourrait être pour lui que rêverie apocalyptique sans consistance. On formulera donc, en général, « des accusations ».

En fait, le récit du premier procès par *Matthieu* et *Marc* est un récit à clé. Seuls peuvent comprendre ceux qui se réfèrent aux Ecritures. En suggérant (peut-être) à Pilate que Jésus s'est voulu Roi des Juifs, les prêtres minimisent.

Mais peut-être aussi faut-il voir, dans l'absence de référence au « Christ », devant Pilate, un indice de la bi-polarité de l'espérance messianique, telle qu'Oscar Cullmann l'a fréquemment — et tout récemment encore — décrite. Le messianisme paraît avoir eu, dans le monde juif, deux aspects distincts : un aspect cosmique et céleste (peut-être celui qui se réfère à la prophétie de *Daniel*) et un aspect politique, immédiatement historique et subversif.

Si *Matthieu* et *Marc* n'évoquent pas ce dernier, *Luc*, lui, n'y manque pas, puisque l'acte d'accusation devant Pilate assimilait, comme on l'a vu, « *Christos* » à « *Basileus* », dans sa relation. Cette assimilation permet peut-être de comprendre l'absence de toute allusion à la venue du « Fils de l'Homme » céleste, dans le récit de la défense de Jésus devant le sanhédrin. *Luc* prête aux adversaires de Jésus — de bonne ou de mauvaise foi, peu importe ici — l'identification du « Christ » à un personnage de révolté, de révolutionnaire ; ce que *Matthieu* et *Marc* ne font qu'obliquement et par allusion.

En somme, alors que la relation entre « Christ » et « Roi » est ambiguë dans les deux premiers Evangiles, elle est plus claire dans le troisième, ce qui va donner au procès un contenu politique manifeste.

C'est, en effet, comme *chef zélote* que Jésus est présenté à Pilate, selon *Luc*. Soulever le peuple, refuser le tribut à César, lier la Royauté en Israël au messianisme, sont des traits caractéristiques du zélotisme.

II

jésus et le zélotisme

Voilà donc posée la fameuse question du zélotisme de Jésus. Et déjà, à partir d'elle, la question du traitement que la tradition chrétienne a fait subir aux informations relatives au procès de Jésus.

1 le problème du zélotisme posé par luc

Si l'on part, en effet, des remarques qu'inspire la comparaison des textes, ou bien *Matthieu* et *Marc* ont dénaturé un procès zélote, l'ont, en quelque sorte, lénifié ; ou bien *Luc* a interprété dans le sens du zélotisme la matière d'un procès qui aurait alors été originellement ambiguë et, à vrai dire, inconsistante. Les indices que l'on peut recueillir plaident pour le premier terme de l'alternative.

Outre qu'on voit mal pourquoi *Luc* aurait donné un sens zélote à une tradition qui ne l'aurait pas comporté, et ceci *après la chute de Jérusalem,* c'est-à-dire après l'échec du zélotisme, on comprend admirablement, au contraire, que *Matthieu* et *Marc* aient minimisé ce sens.

Dans le milieu juif où ils évoluent, il fallait justement souligner une certaine distance entre Jésus et les zélotes et, par suite, accentuer le caractère « cosmique » et « céleste » du messianisme de Jésus, même si cette accentuation rendait équivoque le contenu du procès devant Pilate. Des traces vont subsister, mais elles subsisteront justement à l'état de traces (« *Es-tu le Roi des Juifs ?* ») et pourront donc être interprétées équivoquement.

L'exégèse classique de nos textes est allée résolument dans la même direction que les deux premiers Evangiles. Ainsi, selon Frédéric Godet, c'est « méchamment » que les sanhédrites « expliquent » le titre « Christ » par celui de « Roi ». Jésus a voulu un Royaume totalement spirituel et extra-mondain. Mais cette exégèse se garde bien de se demander comment cette « explication » eût été possible si rien ne l'avait préparé dans le champ sémantique couvert par le terme « *Christos* ». Ce serait effectivement bien de la « méchanceté » que de traduire un mot politiquement innocent par un autre mot chargé d'implications subversives. Mais ce serait une méchanceté gratuite et improductive. Il faut, pour

le moins, que « Christ » ait un minimum d'implications politiques pour que ce « méchant » glissement sémiologique soit possible.
On peut, au contraire, supposer que la question posée à Jésus, lors du premier procès : « *Es-tu le Christ ?* » n'a de sens que parce qu'elle prépare l'accusation de zélotisme, dans le second procès, en vertu de l'amphibologie (ou, si l'on préfère, de la polysémie) du mot « Christ ». L'identification de « *Christos* » à « *Basileus* » ne saurait se comprendre autrement.

2 jésus était-il zélote ?

Mais Jésus était-il un zélote ? Peut-on le considérer comme tel du seul fait que, très vraisemblablement, c'est un procès en zélotisme qu'on lui a fait ?
Autrement dit, le procès de Jésus, incontestablement *politique,* suffit-il à étayer la thèse d'une signification également politique de son message, de sa vie et de sa mort ?
La récente controverse sur le zélotisme de Jésus a mis en lumière un certain nombre de faits que nous devons rappeler pour mémoire.
On a remarqué que dans l'Evangile de *Matthieu* (16, 7), lorsque Simon-Pierre vient de confesser Jésus comme « Christ », Jésus lui répond : « *Tu es heureux,* « Simon Bariona », *car ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père, celui qui est dans les cieux, et moi je te déclare que tu es* « Petros » *et que sur cette pierre* (petra) *je bâtirai mon Eglise* ». On traduit ordinairement : *Bariona,* par « Fils de Jonas ». Or Simon est, pour *Jean,* fils d'un certain « *Iohannes* » (1, 42), que certains manuscrits corrigent en « *Iona* », de même qu'ils corrigent ainsi le fameux « *Simon de Iohannes, m'aimes-tu* » ? de *Jean,* 21, 15, (suivis en cela par la plupart des traductions françaises). On devrait donc trouver la forme *Bariohanna* (ou la forme hellénisée *Barioannou*) mais certainement pas la forme *Bariona.* Celle-ci ne s'explique que par l'accadien, transcrit en araméen, *Barjonna,* qui a le sens de « hors la loi », de « brigand ». Il s'agirait alors d'un sobriquet et qui ferait allusion à un moment de la vie de Simon-Pierre où il était zélote.

Il est superflu de rappeler qu'un certain Simon le Zélote (à ne pas confondre avec le précédent) figure aussi dans l'entourage de Jésus (*Luc,* 6, 15), qui est parfois désigné comme Simon *le Cananéen.* Fautivement, semble-t-il, car l'hébreu *cana* a le même sens que le grec *zélotès.*

Enfin, Judas « Iscariote » n'est vraisemblablement pas « Homme (*Ish*) de Kerioth », d'une part parce que cette construction est inusitée en hébreu, d'autre part parce qu'on ne trouve nulle part mention d'un village au nom de Kerioth (ou Karioth). En revanche, on comprend admirablement qu'il puisse être désigné comme « *Sicarioth* » Sicaire, c'est-à-dire terroriste. Il est, du reste, appelé « Judas le Zélote » par un Evangile apocryphe[1].

On doit donc présumer qu'une bonne partie de l'entourage de Jésus était composée d'anciens zélotes. Cela ne prouve pas, comme le remarque O. Cullmann, qu'ils l'étaient restés, ni que Jésus était zélote.

Toutefois deux textes mettent sur la voie d'une interprétation de nature à modifier les données du problème.

Le premier est relatif à l'entrée de Jésus à Jérusalem, le jour des Rameaux. Oscar Cullmann remarque, à ce propros, que si Jésus a eu l'intention de se faire reconnaître comme Roi par le peuple, comme le disent certains exégètes, « *il faut retenir qu'il choisit précisément l'âne* (selon *Zach.*, 9, 9) *et non le cheval à la façon d'un Messie guerrier, pour symboliser son rôle pacifique* »[2].

Sans doute, mais la suite du récit montre que c'est dans un tout autre rôle que le peuple reçoit Jésus, surtout si l'on suit la conjecture de W. Vischer. Cet auteur attire l'attention sur le fait que « *Hosanna dans les lieux très hauts !* » (*Hôsanna en tois upsistois, Marc,* 11, 10) est une expression dénuée de sens lorsqu'on la traduit littéralement (au lieu de la répéter sur le mode incantatoire) : « *Sauve-nous, dans les cieux* ». La traduction en hébreu du texte grec donne : « *hsnn bmrm* » ce qui peut effectivement avoir le même sens que le grec, mais peut aussi se traduire tout autrement si on lit « *l* m r m » au lieu de « *b* m r m » ; on a alors : « *Sauve-nous ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, Béni soit le règne qui vient, celui de David, notre Père*[3]*, sauve-nous du Romain !* ».

1. Sur l'ensemble de ces questions, voir : W. VISCHER : **Die evangelische Gemeinde Ordnung - Mattheus, 16, 13 - 20, 28,** Zurich, Evangelische Verlag, 1946, (l'un des premiers ouvrages récents à avoir proposé ces rectifications de traduction) et les trois ouvrages de O. CULLMANN, publiés aux Ed. Delachaux & Niestlé : **Saint-Pierre, disciple, apôtre et martyr** (1952), **Dieu et César** (1956) et, **Jésus et les révolutionnaires de son temps,** 1970.
2. Oscar CULLMANN, **Jésus et les révolutionnaires de son temps,** page 61.
3. Cette formule appartient à la prière : « **Chemoné Esré** ».

Avec la correction du « b » en « l », le texte retrouve toute sa cohérence, le règne du Fils de David vient par la victoire sur l'occupant païen. Par ailleurs la parenté des formes explique la traduction « dans les hauts cieux » et l'édulcoration du texte repose sur un fait grammatical repérable.

Dans ce cas, c'est un cri séditieux, *zélote,* qui retentit et l'on comprend mieux alors la réprobation et la crainte des prêtres et des scribes selon *Matthieu* (21, 16) : « *Entends-tu ce qu'ils disent ?* ». Ils (des enfants) ont crié : « *Sauve-nous, Fils de David* » ce qui est très exactement l'expression d'une espérance eschatologique politique et à court terme. Là encore on n'échappe pas à l'impression que, dans l'état où ils nous sont parvenus, les Evangiles ont masqué les allusions au zélotisme, dont ils ont cependant laissé subsister des traces, mais prises dans un jeu d'interprétation qui dépayse leur sens originel.

Toutefois, là encore, on peut à bon droit faire observer que le fait que le peuple ait considéré Jésus comme Messie dans l'acception que ce terme avait pour les zélotes, ne signifie pas que Jésus lui-même ait été un chef zélote ou se soit considéré comme tel.

D'où le recours au second des textes que nous avons annoncés. Il s'agit de la célébre « confession de Pierre » rapportée par les synoptiques (*Matth.,* 16, 13-28, *Marc,* 8, 27-38, *Luc,* 9, 18-27) et que nous avons déjà rencontrée à propos du sobriquet : *barjonna.*

L'économie générale de la scène est la même dans les trois synoptiques, mais la relation de *Matthieu* est la plus étoffée. Cet Evangile seul contient le dialogue entre Jésus et Pierre qui a nourri tant de controverses interconfessionnelles, à propos de la papauté. Ces controverses sont en dehors de notre propos.

Comme on sait, *Matthieu* et *Marc* situent l'épisode à l'étranger, dans la région de Césarée de Philippe, où Jésus et les siens se sont retirés, peut-être pour différer le grand affrontement qui se prépare avec le pouvoir. Ils sont dans la situation d'un groupe de réfugiés préparant leur retour au pays, au terme d'une période où leur action en Galilée a pu être considérée par leurs adversaires comme une « agitation politique ». Si l'on en juge par la teneur du récit, le peuple s'est posé la question de la véritable identité de Jésus : « *Qui dit-on que je suis ?* ». La structure du récit va s'organiser autour de cette question et le code utilisé sera celui de la dénomination.

Jésus est tout d'abord identifié, à ce que rapportent les disciples, comme Jean-Baptiste, Elie, Jérémie ou un Prophète. Il ne s'agit vraisemblablement pas là de métaphores, mais de la croyance au retour de grands personnages du passé, comme signes des temps messianiques (cf. Jésus déclarant lui-même de Jean-Baptiste qu'il est l'Elie qui doit venir). L'identificateur est anonyme et multiple, c'est : « on ».

Il est ensuite désigné comme Christ (Messie, Oint) par Simon. Et, du coup, Simon change à son tour de nom ; il devient Pierre.

Toutefois Jésus demande à ses disciples de taire son identité, bien qu'il « commence » lui-même à la remplir de sens par l'annonce de sa mort prochaine. Ce qu'entendant, Pierre proteste et se voit appelé par un nom nouveau : Satan. La fin du récit amène un dernier signe d'identification : Fils de l'Homme.

Si l'on dresse la liste des noms de Jésus, on le voit successivement désigné comme Jean-Baptiste, Elie, Jérémie, Prophète, par la rumeur publique : comme Christ (un peu plus loin comme « *Kyrios* ») par Pierre ; enfin (peut-être) comme Fils de l'Homme par lui-même. Quant à son interlocuteur, il est appelé, successivement aussi, Simon, Pierre, Satan, par Jésus. Le schéma suivant essaie de rendre compte de l'intersection des séquences nominales,

Identificateur :	« on »	Simon	Jésus	Jésus	Jésus
	↓	↓	↓	↓	↓
Identifié :	Jésus	Jésus	Simon	Pierre	Jésus (?)
	↓	↓	↓	↓	↓
Identification :	J.-Bapt.	Christ	Pierre	Satan	Fils de l'Homme
	Elie				
	Jérémie				
	Prophète				

Tout le récit est cadré par les processus d'identification que ce tableau résume, mais il est clair que l'ensemble pivote autour de la « confession » de Pierre. C'est relativement à cette confession que toutes les identités changent. « On » n'a pas reconnu Jésus comme « Christ »

et c'est l'identification opérée par Simon qui donne la clé du texte. C'est donc le nom « Christ » qui redistribue toutes les dénominations. Mais qui est le Christ ? Et surtout qu'est-ce qu'être Christ ?

C'est à propos de ces questions que rebondit le problème du zélotisme de Jésus. Les synoptiques placent tous dans sa bouche l'annonce des souffrances et de la mort qu'il doit subir. Sa conception de la messianité exige le passage par l'abaissement, condition même de la victoire, comme il le précisera à ses disciples : « *Celui qui voudra sauver sa vie, il la perdra* » et « *A quoi sert à un homme de gagner le monde s'il y perd sa vie ?* ».

L'idée que Pierre se fait du Christ est tout autre. On ne peut la connaître directement, mais on peut l'induire de ses propos. Quand il réplique à Jésus, qui vient de prédire la Croix : « *Jamais de la vie, cela ne t'arrivera pas !* », il montre en tout cas que le Christ, tel qu'il l'entend, n'est pas un personnage humilié et condamné, mais vraisemblablement, un héros triomphant, dans la tradition de l'espérance zélote.

Si, en effet, Jésus identifie Pierre à Satan, ce n'est pas sans raison. L'Evangile a rapporté précédemment (4, 1-11) la tentation de Jésus par Satan. Le « Prince de ce monde » a offert à Jésus la puissance et la gloire des grands. En suggérant que le Christ ne doit pas souffrir, Pierre renvoie Jésus au discours du Tentateur. D'où la violence de la réaction de Jésus qui discerne, dans les propos de Pierre, le « *Skandalon* », la pierre qui fait tomber (et non la pierre qui sert à construire). La position de Jésus le situe ici aux antipodes du zélotisme. La Croix comme choix délibéré contraste avec la croix subie comme sanction d'un échec.

Par ailleurs nous trouvons, dans ce texte encore, la corrélation entre « Christ » et « Fils de l'Homme » que nous notions dans la déclaration de Jésus devant le Sanhédrin.

Et, du même coup, la même ambiguïté : « Christ », pour Simon-Pierre, est de la classe de « *basileus* » (comme pour les sanhédrites selon *Luc*). L'oint de Dieu est Roi comme David et à la suite de David, dans sa lignée. Il est Roi pour faire ce que David a fait : libérer le territoire. Dans cette perspective, la mort de Jésus ne pourrait être que son *échec*.

La thèse de Jésus est tout autre. Il faut que le « Christ » soit rejeté et meure pour qu'apparaisse le « Fils de l'Homme », c'est-à-dire l'Etre

divin qui met un terme à ce « siècle ». La mort du Christ est la condition de l'achèvement de l'histoire ; elle est sa *réussite* messianique.

Mais c'est là un secret qui ne peut pas être diffusé. Il ne peut pas l'être, semble-t-il, pour une double raison. Tout d'abord parce que la dénomination « Christ » prête à malentendu, comme on vient de le constater. Ensuite parce qu'elle ne recevra la plénitude de son sens que de l'*avènement* du Fils de l'Homme, que l'Eglise naissante a interprété comme *Résurrection.* L'espérance de Jésus se présente en substance ainsi : Lui, Jésus, est effectivement l'Oint de Dieu, fils de David, Roi (et tout ce que l'on voudra selon l'attente des zélotes).

Sa présence est l'indice de la fin du siècle mauvais et de l'avènement du Règne de Dieu. Mais ce Règne ne pourra être inauguré, par la venue soudaine du « Fils de l'Homme » (confondu ou non avec Jésus) que lorsque, comme « Christ », il aura été rejeté et crucifié.

Le schéma envisagé par Jésus est, en substance, le suivant : Jésus, reconnu comme Christ, se manifestera comme Christ en mourant, après quoi viendra le Fils de l'Homme qui établira le Règne de Dieu : Jésus $\longrightarrow$ Christ $\rightarrow$ Croix // Fils de l'Homme $\rightarrow$ Règne de Dieu (fin de ce siècle).

Le schéma de Pierre est tout autre (au moins pour autant qu'on puisse le reconstituer sur la base des documents dont nous disposons) : Jésus $\longrightarrow$ Roi $\longrightarrow$ Royaume de Dieu, établi par la victoire du Messie. Ce qui, pour Pierre, est continu, est, pour Jésus, discontinu, parce que rompu par la crucifixion.

III

une révision radicale de la conception du politique

Si nous essayons de ramasser les résultats de notre enquête, nous constaterons sans peine que le procès de Jésus à été un procès *politique,* que c'est pour zélotisme qu'il a été condamné, encore que l'accusation n'ait pas été solidement établie. Ceci n'est pas surprenant si l'on prend garde à la note politique prédominante dans son entourage. Les disciples attendent de lui un triomphe à la zélote et c'est ce type de triomphe que la « foule » lui réserve. Le nœud du malentendu, tant dans les rapports de Jésus avec le Sanhédrin que dans ses rapports avec ses disciples, c'est le terme « Christ », entendu par les uns comme un terme quasi-militaire et par Jésus lui-même en un sens différent.

Toute la question de la signification politique de la mort (et donc de la vie) de Jésus tourne autour du sens du mot « *christos* » (ou *Massiah,* si l'on préfère le terme juif).

Est-elle résolue lorsqu'on laisse entendre, avec Oscar Cullmann, que Jésus a donné à la messianité une portée cosmique et spirituelle qui en dépayse — et, d'une certaine manière, en oblitère — les connotations zélotes ?

Que cette tentative d'oblitération ait été esquissée par la Tradition — et ceci dès l'origine — ne fait pas de doute. Il a bien fallu comprendre comment à la venue du Fils de l'Homme s'était substituée la Résurrection et comment le Règne de Dieu était là sans être là. La foi en la Résurrection a modifié la perspective. Elle l'a d'autant plus modifiée qu'exprimée après la chute de Jérusalem et l'échec du zélotisme, tout au moins dans les Evangiles et la littérature apostolique, elle ne se souciait guère de rattacher la vie et la mort de Jésus à une cause alors perdue. Mais le gommage n'a pas été parfait et a laissé subsister (ce qui est tout à l'honneur des Evangélistes) des traits qui tracent, comme une sorte de filigrane, un « *background* » politique et zélote. Ces traits sont tant bien que mal interprétés, soit, comme chez *Jean,* pour faire porter aux « *Judéens* » la responsabilité principale de la mort de Jésus, soit, comme chez *Matthieu,* pour charger de cette responsabilité une faction juive et le pouvoir romain. Des *thèses* se dessinent, et, ce qui complique notre problème, c'est à travers ces thèses qu'il nous faut retrouver des *thèmes* que nous ne repérons que dans les interprétations qu'ils ont subies.

Un certain nombre de faits militent, toutefois, pour une compréhension, à la fois plus complexe et plus naïve, des événements.

1 la divergence entre jésus est les zélotes

Il est significatif que, si Jésus n'a pas partagé la conception zélote d'un Messie vainqueur par la force des armes, il s'est laissé acclamer par la foule et juger le Sanhédrin et Pilate comme « *Christos-Basileus* ». La divergence entre lui et les zélotes n'a pas tant porté sur la *fin* que sur les *moyens* (témoin en soit la déclaration sur l'épée par laquelle périt celui qui tire l'épée).

Jésus attend, comme les zélotes, une transformation radicale de la société et de l'histoire. Il n'a pas plus de sympathie qu'eux pour les « pouvoirs » et leurs détenteurs. Il hait, comme eux, l'oppression et les oppresseurs.

Mais son indifférence même à l'occupation romaine montre que, pour lui, l'oppression ne se ramène pas à son apparence historique contingente d'alors. Par delà cette apparence, c'est la racine de toutes les oppressions à venir qu'il faut atteindre. Il ne suffit donc pas de triompher du Romain (douze légions d'anges y suffiraient). Il faut triompher de tout ce qui porte en soi l'oppression : l'esprit de jugement, l'orgueil, l'amour des richesses, des préséances, etc. Et le seul triomphe crédible est l'anéantissement de soi, la mort acceptée, donc, la croix.

Certes, la Palestine est couverte de croix, signes d'*échec* pour les zélotes. Mais la croix consentie sans combats a un tout autre sens. Loin de signifier l'échec d'une entreprise qui, réussie, aurait abouti à la mise à mort des oppresseurs (et donc à la multiplication (provisoire ?) des croix), elle signifie l'échec de toutes les puissances qui ne peuvent que « tuer le corps » et trouvent là leurs limites et leur condamnation. Ainsi se déplacent les notions — combien politiques — de *succès* et *d'échec,* de *victoire* et de *défaite.*

L'originalité de la pensée de Jésus ne consiste aucunement en une espèce d'éloignement à l'égard de la stratégie révolutionnaire, mais en l'inversion des termes qui définissent toute stratégie, sur le mode opératoire. Le triomphe actuel de l'oppresseur est déjà sa défaite et la défaite de l'opprimé est déjà son triomphe (cf. les béatitudes). Mais aussi la victoire des armes sur le dominateur et par le libérateur fera le libérateur dominateur et de son succès elle fera un échec.

En réalité, à travers ces paradoxes, c'est la conception même du *politique* qui subit une révision radicale. Ce que Jésus partage avec les zélotes, c'est l'espérance d'un monde où les pouvoirs actuels (les sadducéens, les Romains, les riches, etc.) seront défaits et où les pauvres, les écrasés, les brimés accéderont à la joie, à la consolation, etc. Cette espérance est manifestement *politique,* puisqu'elle a en vue une organisation de la vie commune, de la « *polis* » et des relations économiques comme des rapports de pouvoirs. Il n'y a rien de « spirituel » là-dedans, si par spirituel on entend ce qui concerne l'âme, son destin et son salut, compte non-tenu de la misère, de la dépendance, ou, au contraire, de la pléthore et de la liberté des corps et des rôles sociaux. Prétendre que la pensée de Jésus serait a-politique serait donc, dans le meilleur des cas, un contresens et, dans le pire, une malhonnêteté! Mais la politique de Jésus se signale par des traits qui dépaysent profondément les conceptions habituelles, et c'est sans doute cela qui a prêté — à tort — au soupçon d'apolitisme.

2 la politique de jésus

On peut aborder par différentes voies la politique de Jésus, d'autant que les témoignages néo-testamentaires ont déjà commencé sa dislocation, comme nous l'avons remarqué à propos du procès. La voie la plus immédiate, la plus large aussi, est sans doute celle qui fait confluer un projet politique et une vision de la fin de l'histoire. Tout se passe comme si, pour Jésus, ces deux réalités étaient inséparables l'une de l'autre.

Alors que le projet politique s'inscrit ordinairement dans une temporalité fragmentée, celui de Jésus envisage un ordre temporel total. Pour rendre compte de cette distinction, un détour ne sera pas inutile, le détour par l'*utopie.*

Toute pensée politique est nécessairement utopique dès lors qu'elle ne se laisse pas aller aux facilités du pragmatisme. Je veux dire que la fin du politique est la création d'un monde dans lequel les rapports sociaux et économiques sont si harmonieusement réglés que le genre de règlement qu'ils reçoivent n'est plus *révisable.* Ainsi en est-il, par exemple, de la République de Platon. Cette République est si conforme, dans sa structure, à la réalité ultime de l'homme, qu'elle exprime pour toujours cette réalité, enfin purgée de toutes les déraisons provisoires qui font l'histoire.

La finalité secrète du politique, c'est d'*arrêter l'histoire* en accomplissant les virtualités rationnelles qu'elle contient et masque cependant, sous la pression des passions. Autrement dit, la visée lointaine du politique, c'est la fixation d'un temps défini d'une tout autre manière que celui que nous expérimentons dans la temporalité historique, laquelle est remplie d'imprévus (guerres et bruits de guerre, nation dressée contre nation, etc., bref tout ce dont est remplie l'imagerie apocalyptique).

Toutes les utopies témoignent de l'éviction ou de la disparition du tragique et plaident, par contraste, pour une temporalité qui, vidée de toute passion, reste étale, inchangée dans sa substance et, si l'on veut, éternelle.

De ce fait, tout projet politique ordonné à une utopie est subversif et plus que subversif, puisqu'il ne limite pas son ambition à une redistribution des pouvoirs, mais tend à fabriquer une hygiène du pouvoir indéfiniment valable.

La politique de Jésus peut être comprise, à bien des égards, dans cette perspective. Sa visée n'est pas partielle, mais totale. Elle ne considère pas la libération d'Israël comme une fin, mais seulement comme un aspect (décisif, certes) d'une révolution beaucoup plus vaste, à l'occasion de laquelle le monde, tel que nous le connaissons, doit disparaître, pour laisser place à une réalité différente, désignée comme Royaume de Dieu. Comme l'a dit excellemment Roger Garaudy, Jésus ne promet pas un « autre-monde » mais un « monde-autre ».

Et la transformation ne saurait être localisée, provisoire, limitée. Elle doit être générale, éternelle, totale. C'est d'ailleurs pourquoi elle prend l'apparence d'une nouvelle création.

Dans cette voie, ce que Jésus reproche en substance au zélotisme, c'est de ne pas aller assez loin. Il ne suffit pas, en effet, de chasser les Romains et les sadducéens, ni de mettre sur le trône un descendant de David. Ces objectifs atteints, rien ne serait fondamentalement changé sinon les personnels politiques et le sens des rapports de force.

Par là, Jésus dénonce, en quelque sorte, la retombée du politique et son enlisement dans une temporalité qui piège toutes les révolutions. Il met à jour le rapport nécessaire entre le politique et l'éternel, rapport qui donne, seul, sa profondeur propre au politique. Tel est le sens de son impatience eschatologique, de ses déclarations relatives au Fils de l'Homme, de sa prédication hautement subversive ainsi que de la radicalisation du choix qu'il propose (pour ou contre lui et, si possible, jusqu'au bout, quoi qu'il arrive).

En somme, il restitue au politique sa véritable signification et c'est à partir de cette signification retrouvée qu'il peut *relativiser* le zélotisme comme c'est *mutatis mutandis* à partir d'un projet socialiste qu'on peut relativiser une révolution libérale.

Mais il est clair, je pense, que la relativisation du zélotisme n'est pas la relativisation du politique, en général, mais, au contraire, son absolutisation.

Car si Jésus n'a pas été zélote, c'est parce qu'il a poussé le zélotisme à l'extrême, en révélant aux zélotes la signification dernière de leur combat.

georges crespy

théologie brève de la mort du christ

Comme l'ont montré les articles précédents, la mort du Christ a donné lieu à des interprétations diverses, dans l'Ecriture aussi bien que dans la théologie postérieure. Des concepts juridiques ou moraux, des expressions d'ordre rituel, furent traditionnellement utilisés pour exprimer le sens de la mort du Christ. Alors qu'ils étaient intelligibles au sein d'une situation historique donnée, ils s'avèrent aujourd'hui incapables de nous livrer le sens de cette mort. Des essais modernes ont été faits pour organiser autrement la théologie de la mort du Christ en insistant surtout sur l'amour et la Résurrection. Le danger de toute interprétation est de mettre en œuvre des catégories uniververselles qui cachent le caractère concret et historique de la mort du du Christ. Il faut prendre pour point de départ le conflit réel qui a provoqué cette mort et le fait que cette mort est celle d'un condamné. Le récit des Tentations éclaire les racines de ce conflit. A un premier niveau d'interprétation, la mort du Christ nous apparaît pleinement humaine : elle ne diffère pas de celle de tout homme juste qui soulève contre lui une opposition implacable. En second lieu, elle opère une transformation de l'image courante du Messie puisque le Christ, en mourant, refuse de correspondre à l'attente populaire. Enfin et surtout, le Christ est mort pour nos péchés, et non pas seulement à cause d'eux. Cela signifie que sa mort signe définitivement le pardon de Dieu et renverse un mouvement de dégradation à l'œuvre dans l'humanité. La Résurrection authentifie définitivement une victoire déjà présente dans la mort du Christ.

Les articles précédents ont étudié la mort du Christ sous des aspects fort différents. Le Père George, avec beaucoup de nuances, a essayé de décrire la façon dont Jésus avait envisagé sa mort. Il est inutile de souligner quelle importance revêt la pensée de Jésus pour la signification de sa mort. Certes, l'exégète ne peut fournir des preuves absolues que telle pensée soit de Jésus et non de la communauté primitive. Toutefois, des facteurs convergents témoignent en faveur d'une diversité entre la pensée de Jésus et l'interprétation des auteurs

du Nouveau Testament. Comme le note Monsieur Paul, nous avons des présentations différentes au sujet de cette mort. Les auteurs n'ont pas construit une synthèse. Ils ont proposé, selon les besoins de leurs auditeurs ou selon l'orientation de leur propre réflexion, des organisations variées de la pensée théologique. Cette multiplicité d'interprétations établit que la pensée de Jésus à l'endroit de sa mort n'impose pas une seule théorie mais, par sa richesse inépuisable, ouvre à des intelligences fort diverses. Nous n'atteignons donc jamais l'événement de la mort du Christ, en lui-même, c'est-à-dire dans une unité du fait et du sens ; il nous est attesté à l'intérieur de cohérences diverses dont à chaque fois il faut évaluer le pouvoir révélateur. L'Ecriture n'impose donc pas une seule intelligence de la mort du Christ. Si elle ferme le chemin à des interprétations magiques ou mythiques, elle laisse suffisamment de liberté à la pensée. Le sens n'est donc, ni pleinement constitué par la relation de l'événement, ni pleinement dévoilé par les interprétations auxquelles il a donné lieu.

Ce qui vaut pour l'Ecriture se vérifie, à plus forte raison, dans la théologie elle-même. Monsieur Burney souligne combien les interprétations de la mort de Jésus, dans les théologies de la Rédemption, sont redevables de leurs concepts aux systèmes juridiques et aux constitutions politiques qui les ont vu naître. On assiste, dans beaucoup de ces théologies, à une transposition transcendante des concepts juridiques fort bien situés historiquement. Les théologies sont donc relatives aux pensées de leur époque d'origine. Il n'en va pas autrement pour l'expression du dogme. On le ressent d'autant plus aujourd'hui que les écoles de l'histoire comparative des religions nous avaient fait soupçonner que le schème « mort-résurrection » relevait d'une catégorie universelle et non d'une situation historique. Il semble, si j'en crois l'article de Monsieur Bastide, qu'on soit aujourd'hui plus sensible à l'originalité de la « mort » du Christ et à la discontinuité d'avec le schéma universel des religions. Ne serait-ce pas son aspect politique, comme l'écrivent Messieurs Aron et Crespy, qu'il faudrait particulièrement retenir aujourd'hui ? Les catégories rituelles, juridiques, qui ont eu pour but de le rendre intelligible et de le témoigner salvifique pour tous, sont-elles des survivances d'une autre culture ? L'attention portée aujourd'hui aux luttes politiques consacre Jésus héros ou messie. Justifie-t-elle les privilèges exclusifs que la tradition reconnaît à cette mort et qu'elle exprime en réassumant sans plus la parole de l'Ecriture : « *Il est mort pour nos péchés* » ? Saint Paul ajoute, il est vrai : « *Il est ressuscité pour notre justification* ».

images et expressions traditionnelles

Ecrire une théologie de la « mort » du Christ, c'est essayer, à partir des images et des expressions traditionnelles qui nous en proclament le sens de l'exprimer autrement, moins poétiquement. Peut-on énoncer rationnellement ce qui est folie pour les païens et scandale pour les Juifs ? La théologie de la Rédemption s'est développée à partir de concepts juridiques : peine, expiation, satisfaction, substitution, et à partir de concepts rituels : sacrifice, victime. Un concept moral s'y adjoint, ordinairement celui du mérite. Cet effort pour cerner la complexité de la mort de Jésus, à partir de catégories apparemment fort éloignées de l'événement, l'a rendue à la fois plus tolérable et plus obscure. Plus tolérable pour les anciens : la mort de Jésus — expiation, sacrifice, satisfaction — s'inscrivait en compensation d'un désordre dans un ordre cosmique et divin lésé. Les anciens se rendaient intelligible la mort du Christ en l'identifiant à une peine par susbtitution. Sans doute était-ce miséricorde de la part de Dieu d'avoir pourvu à cette substitution. Il leur paraissait encore plus merveilleux que la miséricorde se soit déroulée dans le strict cadre de la justice. Nos catéchismes répétaient naguère tous ces mots : expiation, satisfaction... Des Congrégations religieuses du XIXe siècle se sont déclarées : victimes, réparatrices... Elles étaient hantées par l'idée de compensation. Les théories de la « substitution pénale » : « *Dieu a châtié nos péchés en Jésus qui a éprouvé la malédiction du Père* », se rencontrèrent chez Calvin, Bourdaloue, Bossuet. Elles favorisaient de belles envolées oratoires. Elles oubliaient d'expliquer en quoi le châtiment du Christ était agréable à Dieu. Quand Bossuet écrit que Dieu assouvissait sa vengeance sur Jésus, nous sommes révoltés ou amusés. Révoltés contre Bossuet, car de quel droit prêter à Dieu des sentiments qui le déshonorent et les supposer nécessaires à notre salut ? Amusés tant cette substitution paraît gratuite et abstraite, tant elle impose une nécessité extrinsèque à la mort de Jésus. Jésus ne vit plus sa mort mais une damnation universelle. Elle n'est plus cette mort que nous écrivent les Ecritures. Ces catégories nous sont devenues étrangères. Rendant tolérable la mort de Jésus pour les anciens, elles produisent l'effet contraire pour les modernes. La mort de Jésus ne se rapporte à Dieu que parce qu'elle se rapporte d'abord aux hommes. Le jeu des compensations divino-cosmiques ne nous intéresse pas. Il cache le visage de Dieu.

Les expressions rituelles seraient-elles mieux reçues ? Elles sont encore utilisées dans la liturgie : la mort du Christ y est présentée comme un

sacrifice. Les mots « expiation » et « victime » sont souvent entendus dans le registre rituel plutôt que dans la perspective juridique. Les images liées au Corps et au Sang du Christ sont le plus souvent rituelles. Le repas liturgique de Jésus-Christ a orienté en ce sens : le Sang est versé pour les pécheurs, et c'est lui qui scelle la Nouvelle Alliance. Dans son article, le Père George juge que c'était pour Jésus de belles images. Peut-être a-t-on eu tort de vouloir donner à l'image liturgique du sacrifice un sens métaphysique. L'image signifierait simplement un constat : les sacrifices anciens, offerts pour les péchés dans le but de réconcilier avec Dieu, sont inefficaces. Seule la mort du Christ accomplit ce qu'ils voulaient signifier et opérer. Son effet est donc celui-là même du sacrifice rituel, et par dérivation, on peut nommer sa mort « sacrifice ». La mort du Christ a l'effet libérateur auquel tendaient les sacrifices religieux.

A y bien réfléchir, le vocabulaire juridique ou rituel des théologies de la Rédemption ne rend pas intelligible la mort du Christ, sinon pour celui qui, par ailleurs, est convaincu de l'évidence de ces catégories. Elles appartiennent à un système juridique ou rituel sans signification pour nous. L'évidence de leur intelligibilité à une époque donnée provenait de la pratique sociale. Ainsi en allait-il de la justice civile, ainsi en allait-il du rite. Les théories de la Rédemption ont apprivoisé socialement la mort du Christ. Le sens est latent dans la multiplicité des symboles scripturaires et dans la proclamation simple du « Credo » : « *Il est mort pour notre salut* ». Cette dernière affirmation privilégie la mort du Christ par rapport à toute autre mort. Les images et les récits scripturaires la situaient concrètement et poétiquement. Les théories, en unifiant sous un seul concept, ou supposé tel, la richesse scripturaire, et en prétendant manifester rationnellement le sens, ont en réalité rendu inaudible la Rédemption à ceux pour lesquels leurs convictions et évidences intellectuelles paraissaient relever d'un monde imaginaire. Si un tel malaise frappe les chrétiens dès qu'ils doivent exprimer le sens de la mort du Christ, c'est qu'ils sont privés d'un langage, puisque le langage juridique et rituel de la théologie de la Rédemption, non seulement ne les satisfait plus, mais leur semble aberrant.

quelques essais modernes pour une théologie de la rédemption

Des essais modernes ont été faits pour organiser autrement la théologie de la Rédemption. A Lyon, le Père Richard écrivit un ouvrage intitulé *La Rédemption, Mystère d'amour*. C'est en partant de la notion d'*agapê*

(charité ou amour) qu'il interprétait librement les termes transmis par la tradition théologique. La justice et le rite ne prenaient leur signification que de l'amour de Dieu révélé dans le Christ qui donne sa vie. Les images juridiques et rituelles que des théologiens avaient élevées à la valeur de concepts perdaient leur prétention explicative et redevenaient images. Seule l'*agapê* pouvait fournir l'intelligence théologique de la « mort » du Christ. Les ouvrages théologiques écrits depuis tiennent compte de ce changement d'orientation.

D'autres données ont joué dans les changements intervenus en théologie de la Rédemption : citons la prise en considération de la Résurrection de Jésus et l'ouvrage de Aulen sur la Rédemption comme victoire. Il s'agit là d'une véritable nouveauté si on songe qu'un des plus éminents spécialistes de la Rédemption, M. Rivière, osa reprocher vertement à un auteur d'avoir parlé de Résurrection dans un livre sur la Rédemption : « *La Résurrection est un hors-d'œuvre* » écrivit-il. L'intérêt s'est donc déplacé vers une théologie plus synthétique du Mystère du Salut, dans laquelle la Résurrection, ou la victoire sur la mort, joue le rôle primordial.

Ce déplacement d'accent est bénéfique, il est en accord avec la parole scripturaire : « *Il est ressuscité pour notre justification* ». L'articulation entre « Mort » et « Résurrection » devient ainsi le fondement de toute réflexion au sujet de la Rédemption.

Pourtant ce déplacement d'accent n'est pas sans danger. N'ayant pas à notre disposition, pour qualifier la mort de Jésus, d'autre vocabulaire que celui transmis par la Tradition, vocabulaire rituel ou juridique, et récusant ce vocabulaire, on risque de se faire illusion en assumant un point de vue vitaliste, apparemment fondé dans l'Ecriture : « *Si le grain ne meurt* ». La mort du Christ demeure obscure, ou bien elle est seulement le passage vers la Résurrection. Il n'en reste pas moins nécessaire de penser cette mort, puisque la Résurrection en dévoile le sens, et que le sens de la Résurrection est immanent à la mort du Christ. Oublier son caractère concret et historique pour se réfugier dans la réflexion sur la vie et la mort en général, c'est risquer de parler du Christ à propos de catégories universelles, et non de la mort de Jésus de Nazareth.

Ces dangers sont d'autant moins imaginaires que la mort du Christ est souvent arrachée à l'histoire réelle pour devenir un événement divino-cosmique. On parle de sa nécessité, on la rattache ainsi à la volonté du Père, à son dessein, à son plan. On cite à ce sujet de

nombreuses paroles de l'Ecriture : « *Il fallait que le Christ souffrît* ». Ce « devoir » exprime presque une nécessité métaphysique. Saint Anselme, dans le *Cur Deus homo,* ne craint pas d'en manifester la logique intra-divine. Parler ainsi de nécessité à propos d'une mort répertoriée sous des catégories juridiques, rituelles, ou même sous celles plus souples de la morale ou de la religion victorieuse, c'est faire de l'événement de la Passion une scène montée à l'avance. Les pharisiens, Pilate et le peuple, ne sont que des figurants. Les acteurs sont invisibles. L'histoire est privée de réalité au profit d'un ailleurs ou d'un au-delà. Le rappel actuel de la mort « subversive » de Jésus protège contre ces illusions métaphysiques. L'insistance de certains sur la dimension politique de sa mort, sur sa condamnation dans un procès, restitue à notre histoire ce crime, et l'arrache au mythe cosmique. Mais alors est-elle une autre mort que celle de tant de héros à travers les siècles ? Pourquoi la privilégier à tel point que nous y percevions le premier acte de notre libération ?

une mort infligée

Il ne saurait être ici question de construire une théologie de la Rédemption, c'est-à-dire une réflexion sur la portée libératrice de la vie, de la mort et de la Résurrection de Jésus. Ce qui est écrit ici est donc partiel. Ce handicap n'empêche cependant pas d'essayer de manifester le sens de la mort du Christ sans emprunter aux symboles et images juridiques ou rituelles.

La réflexion doit prendre pour points de départ la vie réelle de Jésus et les conflits qu'elle a suscités. Il n'est pas nécessaire de rappeler à ce sujet ce qui a déjà été écrit dans les articles précédents. Qu'il suffise de noter que la mort du Christ a été une mort infligée ; elle est une condamnation, résultant d'une longue opposition avec les pouvoirs religieux et civils, les intérêts messianiques du peuple. Le sens et l'issue de ce conflit sont préfigurés dans le récit des Tentations. Ils sont également énoncés dans l'épisode, retravaillé, il est vrai, des moqueurs au pied de la croix : « *Il en a sauvé d'autres, qu'il se sauve lui-même* ».

1 la vie du christ, source de conflit

La vie du Christ, remarque Bultmann, ne fut pas « messianique ». Cela signifie qu'elle ne correspondit pas à l'image qu'on se faisait alors du Messie, promoteur nationaliste d'Israël. Le décalage entre

l'attente et la réalité explique la déception et la versatilité du peuple. Elle explique également l'opposition des chefs et le procès intenté auprès de l'occupant par vengeance. Elle n'explique cependant pas tout. Jésus a déçu, mais plus encore il a inquiété. Sans doute lui aurait-on pardonné de décevoir, on ne put accepter qu'il inquiétât. Le Messie désiré épousait à tel point les intérêts du peuple qu'il en était l'image et le substitut. Peuple et chefs auraient pu se glorifier en lui. C'eût été leur Messie. Jésus n'est pas leur Messie : il est libre ; libre d'abord à l'égard des chefs religieux et de leurs traditions. Il récuse l'appropriation par eux de la Parole et de la Loi. Il est libre aussi à l'égard du peuple : il n'entre pas dans la voie du prodige, du miracle ou de la violence. Il est leur Messie autrement qu'ils ne l'attendaient. Ils comprennent peu à peu qu'il est impossible de voir en lui leur chef politique ou religieux, puisque, dans l'un et l'autre cas, cela signifie rupture d'avec les désirs immédiats ou les traditions ancestrales. Rien ne définit son chemin. Il n'a pas de place dans la société, il faut l'évincer. Sa condamnation est éviction. Bien plus, cloué sur une croix au milieu des malfaiteurs, la liberté qu'il avait manifestée à l'égard de tous, et l'amour de Dieu et d'autrui, qu'il avait vécu et prêché, ne lui servent à rien. Dieu le juge coupable, puisque loin de le sauver, il l'abandonne ; il est non seulement évincé de la société des hommes, mais encore maudit de Dieu. La carrière du Christ est apparemment un échec, sa liberté un entêtement aristocratique, son amour une illusion. Il aurait davantage prouvé cet amour en libérant le peuple de l'occupant qu'en se laissant condamner par lui. Si on peut parler d'une nécessité de la mort de Jésus, elle est inscrite dans le choix de son style. Si on veut parler d'une volonté de Dieu à ce sujet, elle est manifestée dans la fidélité de Jésus à sa vocation. Ce que Dieu veut, ce n'est pas la mort de Jésus, mais cette fidélité. La mort est l'expression de cette fidélité : elle est infligée par les hommes qui récusent le sens du comportement et des paroles de Jésus. Le comportement de Jésus devient intelligible, et le refus qu'on lui oppose également, si on les réfère à l'épisode littéraire des Tentations.

2 les tentations

Les Tentations mettent en pleine lumière l'efficacité immédiate de la puissance. Si Jésus est Fils de Dieu, c'est-à-dire aimé de Dieu au point de disposer de son pouvoir, il accomplira sa mission messianique en bousculant les lenteurs physiques et sociales qui empêchent

l'avènement de la société abondante et fraternelle rêvée par les prophètes. Lenteurs physiques : il pourrait changer les pierres en pain ; lenteurs sociales : il pourrait vaincre les réticences par le miracle gratuit ou le déploiement de la puissance politique. Jésus rappelle à Pierre cette puissance lorsque celui-ci veut combattre les armes à la main. Lenteurs physiques et sociales surmontées, Jésus pourrait alors, par la disparition de la pénurie, de la division qui en est la conséquence, unifier le peuple et célébrer la fraternité retrouvée. La puissance est la condition de la communion. Seule elle peut l'instaurer. Le Messie doit se faire chef (*kúrios*) et non « serviteur ». Mais chef disposant d'un pouvoir dont nul n'a jamais disposé puisqu'il est le Fils de Dieu. Il gâche nos possibilités de transformer le monde en s'en tenant à la faiblesse de la prédication.

Nous avons peine à soupeser l'enjeu des Tentations du Christ. Nous sommes habitués à les considérer comme présentation littéraire, extérieures en ce sens à la vie réelle de Jésus. Le montage est littéraire, il est une réédition des tentations survenues à Israël. Mais la construction ne cache pas la réalité, elle la manifeste. Les Tentations présentent des messianismes possibles dont l'Ancien Testament fournit de fulgurantes images. Ces messianismes ne paraissent pas immédiatement des contre-indications au Royaume de Dieu annoncé par les prophètes. Ils semblent au contraire fruit de la pitié de Dieu. Tartovski, dans son film sur Roublev, l'illustre fort bien. La superposition des passions de Jésus et du *moujik* montre que la non-violence de Jésus peut être interprétée comme une fuite. Jésus était bon, il avait la puissance : que n'a-t-il d'un seul coup identifié puissance et bonté dans le monde par son œuvre messianique ? Pourquoi a-t-il cru en ce point dans l'homme ? Son utopie ne se transforme-t-elle pas en cruauté ? Laisser les faibles à leur faiblesse alors qu'on dispose de la puissance, n'est-ce pas témoigner de la dureté ? Pourtant, nous disent les Evangiles, Jésus a pitié de la foule ; elle est sans pasteur. Les tentations ne sont pas extérieures à l'histoire de Jésus, elles forment la trame de son débat avec lui-même et avec son peuple. L'épisode de l'agonie et la scène des outrages à la croix montrent ce qu'il en coûte de n'avoir point utilisé la « puissance » : toutes les espérances messianiques paraissent s'effondrer. Mais, par contrecoup, ces épisodes indiquent ce qui était en jeu. Quand nous aurons vu la puissance, nous croirons : « *Qu'il descende maintenant de la croix, et nous croirons en lui !* » disent les pharisiens. Mais Jésus ne vient pas révéler la puissance de Dieu. Séparée de l'amour, elle est « diabolique » et

non divine. Le propos du « Serviteur » est d'inverser le rapport : c'est l'amour qui doit transformer et non la puissance. La suppression des lenteurs physiques et sociales, par prodige, ne changerait rien à la trame réelle du monde. Il resterait « monde ancien », c'est-à-dire idolâtre du prestige et de la puissance, loin de la communion aimante qu'est Dieu. C'est dans cette perspective que se situent les sens divers de la mort du Christ.

3 les sens divers de la mort du christ

Le premier niveau est le plus simple : Jésus est un prophète dont le langage libre inquiète. Les autorités religieuses discernent dans ses propos un relent d'hérésie ; le peuple y pressent des possibilités de libération politique. L'occupant se débarrasse d'un gêneur. La parole et l'attitude de Jésus mobilisent contre lui les gens en place et lui aliènent l'appui effectif du peuple. Comme beaucoup de prophètes et d'hommes charismatiques, n'ayant à sa disposition aucun moyen de défense, il est diffamé, condamné, écrasé. Le chemin historique du Christ n'est pas différent de celui d'autres hommes justes qui ont voulu changer les rapports entre les hommes autrement que par la force. Sa mort révèle la puissance du mal, en même temps qu'elle donne l'espoir que d'autres hommes reprendront l'effort libre de Jésus. A ce niveau, la mort de Jésus est pleinement humaine, elle ne diffère pas de la mort de tout homme juste. C'est pourquoi chacun peut se retrouver en cette mort.

Il y a un second niveau : Jésus n'est pas seulement prophète, il est le Messie promis, l'agent de la réconciliation annoncée par la Bible, l'instaurateur du Royaume de Dieu. Sa vie humaine n'est donc pas seulement celle d'un prophète, elle est une vie « messianique ». Mais contrairement à ce qu'on en pouvait attendre en fonction de l'image courante, Jésus ne s'accorde à aucune des prérogatives de cette image. Sa vie « messianique » est la forme inverse des comportements espérés par l'attente populaire. Jésus s'est donc trouvé écartelé entre la représentation qu'il se faisait du « messianisme » et l'attente populaire. Celle-ci n'était pas purement gratuite. Elle s'enracinait dans l'espérance biblique. Mais cette attente espérait un Sauveur qui la dispensât de créer l'histoire et de maîtriser le destin. Elle aspirait à un Royaume puissant instauré par le Messie. Jésus refusa d'entrer dans cette espérance, c'est-à-dire qu'il refusa ce que les Evangiles appellent les Tentations. Son « messianisme » ne devait en rien bouleverser la

condition historique des hommes. C'est pour ne pas avoir accompli ce bouleversement qu'il endura la condamnation à mort. Entre la promesse et l'attente, un malentendu s'était instauré. Jésus a détruit ce malentendu. Il n'a pas agi comme on l'attendait d'un Messie-Sauveur. Sa mort transforme le « messianisme ». Et cette transformation est déjà libération. Elle ne nous prive pas de notre responsabilité dans l'instauration des promesses prophétiques. Nous sommes les coopérateurs de Dieu : il ne nous octroie pas le Royaume, c'est-à-dire une fraternité vécue devant lui et en lui, par coup de force.

Jésus serait-il plus qu'un exemple fascinant s'il n'existait que ces deux niveaux ? Ils sont nécessaires à la vérité humaine de la mort de Jésus. Ils manifestent que c'est bien à cause de nos fautes qu'il fut condamné, puisque, dans une situation historique conflictuelle, Jésus n'ayant pas fui l'affrontement, il a été brisé à cause de sa liberté à l'égard des pressions religieuses, politiques, sociales, signifiant la volonté collective de ne pas sortir des oppositions haineuses. Jésus a donc été victime de ce que la Bible appelle le péché. Ses contemporains ont préféré leurs chaînes à la liberté et à l'amour qu'il leur annonçait. Préférant leurs chaînes, ils l'ont condamné. Mais mourir à cause de nos péchés, ce n'est pas encore « *mourir pour nos péchés* », selon la formule paulinienne. Il n'est pas seulement mort à cause de nous, il est mort pour nous. Sans doute, aux deux niveaux indiqués, par la force de sa liberté, de son amour, de son exemple, sa mort entre déjà dans cette perspective. Il nous a en effet assez estimés pour juger que sa fidélité serait plus efficace qu'une démonstration de puissance. Sa condamnation injuste, provoquée par sa lutte pour la justice, interroge chacun et est, de ce fait, une puissance de renouvellement, un premier bris dans la fermeture de l'homme sur soi. Mais tout prophète accomplit un geste semblable. Pourtant l'Ecriture, si elle reconnaît que la prière, la souffrance et la mort du juste ont une efficacité pour les pécheurs, n'attribue jamais aux prophètes ce qu'elle reconnaît de Jésus : « *Il est mort pour nos péchés* ». Il faut manifester ce qui est unique dans le cas de Jésus et articuler de façon originale les deux autres niveaux, déjà en partie vécus par tout prophète.

« *Si tu es le Fils de Dieu...* » disait le tentateur. Il imaginait le Fils de Dieu semblable à lui, avide de puissance, soucieux de sa propre exaltation. Saint Paul nous assure que le Fils ne retient pas jalousement le rang qui l'égale à Dieu (*Philip.*, 2, 6). Homme, il entre dans la condition conflictuelle et peccamineuse de la société des hommes. Il

n'y échappe pas par prodige. Il subit par condamnation ce à quoi conduit le péché : l'éviction d'autrui. L'Evangile de Jean caractérise ainsi le péché : « *Vous avez pour père le diable et ce sont les désirs de votre père que vous voulez accomplir. Dès l'origine ce fut un homicide* » (*Jean,* 8, 44). Jésus ne meurt pas de mort naturelle, il est « tué ». Sa mort est le fruit du péché. Symboliquement, elle révèle ce à quoi conduit le péché au sens biblique. Sa mort est la conséquence de la haine. Aucun acte de puissance ne peut inverser le mouvement qui va de la haine à la mort, sinon celui d'inverser le sens de la mort : l'accepter par liberté et amour. Jésus, tout Fils qu'il est, ne renonce en rien à sa parole et à sa fidélité devant la menace, et subissant la mort, il pardonne à ceux qui la lui infligent injustement. La haine peut tuer le corps, elle ne peut rien contre le pardon que Jésus accorde. L'amour des ennemis dont Jésus fait le signe distinctif du chrétien traduit le mouvement de l'amour de Dieu : non pas susciter des barrières pour protéger son quant-à-soi et s'exalter jusqu'à la destruction d'autrui, mais briser les barrières. En pardonnant, dans l'acte de la mort qu'on lui inflige, Jésus signe définitivement le pardon de Dieu, et le renversement, dans la mort même, du mouvement de dégradation dans l'humanité. Nul ne pouvait signifier ce renversement sinon celui-là même qui a dit au paralytique devant le scandale des opposants : « *Quel est le plus facile de dire au paralytique : tes péchés sont remis, ou de lui dire : lève-toi, prends ton grabat et marche ? Eh bien, pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir de remettre les péchés sur la terre, je te l'ordonne, dit Jésus au paralytique, lève-toi, prends ton grabat et va-t-en chez toi* » (*Marc,* 2, 9-10). La vie de Dieu que révèle Jésus n'est pas une puissance arbitraire, elle est l'amour même, et en cela, elle est source de vie pour les hommes, et non homicide comme la haine. Jésus est déjà le vivant en pardonnant, c'est-à-dire en n'entrant pas dans le mouvement de la haine qui lui inflige la mort. Son amour déplace tous les rapports. Aimer ses ennemis, c'est déjà avoir vaincu l'inimitié. La Résurrection authentifie le pardon de Jésus et révèle du même coup que la haine ne saurait triompher : Dieu est celui-là même que Jésus a humainement manifesté. Elle accrédite l'espérance de Jésus, elle engloutit la mort dans sa victoire. Elle mène jusqu'à son terme le renversement des valeurs accompli par Jésus dans sa vie terrestre. « *Si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine ; vous êtes encore dans vos péchés* » (1 *Cor.,* 15, 17). Le pardon attesté par Jésus ne serait pas ratifié par Dieu. La donation de l'Esprit est l'actualisation

de ce qui fut acquis le Vendredi Saint par la fidélité et l'amour de l'homme Jésus, Fils de Dieu. « *Il est mort pour nos péchés, ressuscité pour notre justification* ».

christian duquoc

chronique d'écriture sainte

Cette première chronique se veut modeste. Plutôt que de brosser un tableau des principales lignes de force qui se dégagent, de par le monde, dans les recherches bibliques, il a paru préférable de retenir quelques ouvrages importants qui, depuis deux ans, ont été offerts au public francophone. Un tel bilan, si limité soit-il, devrait permettre de saisir les tendances qui ont cours dans les pays d'expression française.

instruments de travail

On voit aboutir, en ce domaine, des efforts entrepris de longue date. A l'opposé des Anglo-Saxons, nous utilisons depuis longtemps plusieurs traductions de la Bible. Deux conceptions s'opposent en ce domaine, chacune avec ses avantages et ses inconvénients. Il y a d'une part les partisans d'une pluralité de traducteurs ; c'est évidemment dans cette voie que s'est engagée la Traduction Œcuménique de la Bible, reprenant en cela la méthode de la Bible de Jérusalem, mais en essayant d'assurer une meilleure coordination entre les différents collaborateurs. La T. O. B. a fait déjà paraître cinq fascicules ; cette édition se remarque particulièrement dans les introductions et les notes où réside le véritable enjeu d'une lecture œcuménique de l'Ecriture[1]. (On trouvera ci-après, à titre d'exemple, une recension du fascicule de l'**Apocalypse**).

A la suite de Crampon et, dans une certaine mesure, de Dhorme, le chanoine Osty estime, quant à lui, que le travail en équipe ne peut guère mener qu'à « **la fantaisie et au manque de constance** » ; sa Bible est donc l'œuvre d'un homme seul — ou presque seul[2]. Nous n'avons certes entre les mains que les premiers volumes consacrés au Pentateuque, mais qui connaît les travaux antérieurs de cet exégète sait qu'un tel homme a su profiter de vingt-cinq ans de labeur. La traduction est d'une fidélité scrupuleuse et s'accompagne d'introductions et de notes fort copieuses qui présentent au lecteur l'essentiel des informations historiques et littéraires dont il a besoin. Particulièrement intéressantes sont les propriétés singulières de cette traduction pour la lecture publique : reprenant la méthode de Flaubert, l'auteur a fait lire à haute voix son texte entier, le soumettant ainsi à l'épreuve du « gueuloir ». Il n'est pas impossible que, de ce fait, l'édition d'Osty influence certaines traductions ultérieures et laisse sa trace lors des révisions des lectionnaires liturgiques. Quant au grand public et aux bibliophiles, ils seront d'abord sensibles à la richesse des illustrations qui ornent cette Bible.

Alors même que d'autres éditions continuent de paraître et que s'annonce la sortie du Nouveau Testament de la Pléiade, il paraît intéressant de signaler le travail de J. Dheilly[3]. D'aucuns trouveront scandaleuse la publication d'une Bible tronquée ; l'auteur, qui utilise l'ancienne traduction de Crampon, a en effet éliminé bon nombre de passages des deux Testaments. Il faut pourtant reconnaître qu'une telle sélection représente un intérêt pastoral non négligeable. Si toute l'Ecriture est inspirée par Dieu, la Révélation n'offre pas la même plénitude en chacune de ses parties et il est bon d'aider le lecteur en lui apprenant à faire cette distinction et à aller à l'essentiel. Cette **Bible pour notre temps** favorise également l'intelligence du texte en situant toujours les textes bibliques conservés dans le plan d'ensemble de chaque

1. **Epître de saint Paul aux Romains** (Traduction œcuménique de la Bible), Paris, Ed. Alliance Biblique Universelle - Le Cerf, 1967, 112 p.
Le Livre de l'Exode (T.O.B.), Paris, Ed. Les Bergers et les Mages - Le Cerf, 1969. 168 p.
Amos et Osée (T.O.B.)... **Epître aux Hébreux** (T.O.B.)... **L'Apocalypse** (T.O.B.)..,

2. E. OSTY, **La Bible**, Ed. Rencontre, 1970, 22 volumes à 16 f. pièce.
3. J. DHEILLY, **Bible pour notre temps**, Paris, Mame, 1970, 1390 p., 46 f.

livre et en les faisant suivre d'une « lecture pour le chrétien d'aujourd'hui », qui, avouons-le, est rigoureusement nécessaire au commun des mortels pour comprendre le vieux Testament ; les bibles n'offrant que des introductions historiques et littéraires laissent insatisfait un large public qui réclame une aide pour « actualiser » des textes aussi anciens. Notons cependant le point faible du travail ainsi offert ; l'auteur a tenté de présenter les livres de la Bible selon un ordre chronologique et le résultat est décevant — mais pouvait-il en être autrement avec un tel critère ? Ainsi, pour le N.T., il y a mélange de l'ordre chronologique (les épîtres de Paul sont rangées selon leur date de rédaction à l'intérieur même du livre des **Actes**), de l'ordre canonique (les 4 Evangiles se trouvent dans leur rang traditionnel), et de l'ordre systématique (placés à la fin de l'ouvrage, les Evangiles risquent d'apparaître au lecteur pressé comme postérieurs à la **2ème épître de Pierre**...). Cette confusion est regrettable et déroutera le public.

Commencé en 1933 et non encore achevé, le volumineux **Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament** de G. Kittel va voir traduits les principaux de ses articles dans de petits fascicules dont six ont déjà paru. Ceux qui viennent de sortir sont déjà anciens puisqu'ils datent respectivement de 1935 et de 1933 [4]. Mais mieux vaut tard que jamais et les spécialistes savent que tout est loin d'avoir vieilli dans ces articles souvent signés de noms prestigieux ; de plus, notons-le en passant, le temps paraît ouvert où l'exégèse ne peut plus faire abstraction d'une histoire de l'exégèse : comme souvent, ce sont les Allemands qui ouvrent la route en rééditant des études du début de ce siècle, et nous-mêmes venons d'accéder au **Jésus** de Bultmann publié en 1926 [5]. Cela ne fait que confirmer l'intérêt d'une traduction des articles majeurs du Kittel.

Plus récent mais aussi beaucoup plus modeste, le V.T.B. est un instrument de travail apprécié de beaucoup ; le voici à sa deuxième édition, révisée et augmentée [6]. Une telle entreprise repose sur l'unité de la Bible, donnée essentielle de la foi ; mais le critique se doit de remarquer que l'existence même de cet ouvrage ne va pas pour autant sans faire question : le V.T.B. présuppose en effet que la synthèse du regard divin nous est accessible de façon quasi immédiate — ce qui précisément fait problème. Loin de nier l'utilité, au plan pastoral, de ce volume, notre remarque tente simplement de rendre compte du malaise éprouvé par certains utilisateurs.

La préparation, enfin, depuis quinze ans, d'une concordance française de la Bible paraissait pour le coup bien ambitieuse. Le tome consacré au N.T. vient de paraître et nous n'avons pu encore l'utiliser dans un travail précis qui seul permettra de juger sur pièce tous les avantages que l'on peut tirer de cet instrument remarquable [7]. Sa valeur scientifique et son intérêt sont finalement indépendants de la traduction de la Bible française à laquelle on se réfère. Cela est capital car la multiplicité des éditions bibiques produit, comme le note H.-I. Marrou, un certain flottement dans notre mémoire qui ne peut fixer la teneur précise d'une citation. En conséquence, il faut accorder la priorité de l'idée sur le mot : la concordance sera non seulement verbale, mais de surcroît thématique. Le corps de l'ouvrage regroupe donc les quelque 5 600 mots grecs du N.T. (toujours cités) autour de 358 thèmes ; puis se trouvent des index grec et français. On est très heureusement surpris par l'ampleur du

4. G. QUELL et G. SCHRENK, « Justice » (Dictionnaire biblique G. Kittel), Genève, Ed. Labor et Fides, 1969.
G. QUELL, G. KITTEL, R. BULTMANN, « Vérité » (Dictionnaire biblique G. Kittel), Genève, Ed. Labor et Fides, 1969, 64 p.
5. R. BULTMANN, **Jésus. Mythologie et démythologisation**, Paris, Ed. du Seuil, 1968, 254 p., 18 f.

6. **Vocabulaire de théologie biblique**, Paris, Ed. du Cerf, 1970, 732 p., 66 f.
7. **Concordance de la Bible**, Nouveau Testament, texte français ; groupement par thèmes et par racines grecques ; référence, pour chaque mot français, au vocabulaire grec correspondant. Index grec des mots et des racines. Index français des mots et des noms propres. Table des thèmes. Par M. Bardy, O. Odelain, P. Sandevoir, R. Séguineau. Paris, Ed. Le Cerf - D.D.B., 1970, LXIV-676 p.

travail : la sœur Jeanne d'Arc et ses collaborateurs nous fournissent un instrument qui dépasse de beaucoup le cadre d'une simple concordance. Ceux qui ont le privilège de recourir au texte grec du N.T. verront vite que le volume leur sera indispensable à côté de la concordance de Moulton-Geden. Il reste que l'utilisation d'un tel outil est complexe. Il y a certes un guide de l'usager, fort long, qui doit « **faciliter le cheminement dans les allées, les bâtiments et les étages de ce grand ensemble** » ; mais il faut dès à présent prévoir la nécessité d'en étudier le maniement précis dans les cercles bibliques et les sessions, et ce sous la conduite de mentors expérimentés. Ajoutons qu'il serait extrêmement dommageable que des problèmes financiers empêchent les Editions du Cerf de faire paraître la **Concordance de l'Ancien Testament** dont la rédaction est déjà fort avancée.

commentaires bibliques

Il était nécessaire que soit relancé ce secteur qui, chez les francophones, avait quelque peu tendance à s'assoupir depuis plusieurs années.

Très certainement, la T.O.B. — avec la centaine d'exégètes qu'elle emploie — a déjà commencé à jouer un rôle décisif en ce domaine. Ne donnons qu'un exemple en citant les travaux de Daniel Lys sur le **Cantique.** Et s'il nous faut attendre encore quelques mois pour avoir le magistral commentaire du P. Larcher sur le **Livre de la Sagesse**, du moins en avons-nous touché les arrhes dans l'introduction théologique déjà parue (cf. **L.V.** n° 94, p. 116-118) [8].

1 ancien testament

D. Lys refuse de se laisser enfermer dans le dilemme : le sens du **Cantique** est soit sexuel et profane, soit allégorique et sacré ; son commentaire s'attache à montrer que le sens spirituel est dans le sens littéral, que le **Cantique** est le langage donné par Dieu aux amoureux [9]. Si cette étude savoureuse, qui en définitive est une offensive de grand style contre les tenants de l'allégorisme, n'entraîne pas une adhésion totale, elle a le grand mérite de renouveler la problématique. Il est dommage que la présentation du texte laisse à désirer et complique ainsi singulièrement la tâche du lecteur, car l'interprétation proposée ne peut qu'introduire un large public dans un livre difficile.

Les petits prophètes ont bénéficié d'un traitement de faveur et, parmi eux, **Zacharie** se taille la part du lion puisque Chary, Petitjean et Gaide ont chacun commenté ce livret prophétique en totalité ou en partie [10]. S'il importe de lire pour eux-mêmes les textes de l'A.T., il est du plus haut intérêt de voir également comment ces textes ont été compris et vécus par la tradition vivante. Le phénomène est patent à l'intérieur même de l'A.T. : un récit lui-même composite comme **Ex.**, 14, sur le passage de la mer rouge, est relu et amplifié au fil des siècles par des textes tels que le **Ps.**, 114 ou **Sg.**, 10 ; on ne peut pas négliger non plus la lecture qu'on en faisait au tout début du 1er s. et il faut aussi inclure dans l'étude l'interprétation qu'en donnent les auteurs du N.T. C'est pourquoi le travail de G. Gaide paraît doublement exemplaire [11]. Le **deutéro-Zacharie** recourt au **midrash** : s'il fait très souvent référence aux écrits qui le précèdent, il traite très librement ses sources et il faut retrouver celles-ci pour dégager la théologie du prophète. Or ce dernier se doit de répondre à un problème crucial : « **L'abîme qui séparait la foi théologale d'Israël et son expérience vécue depuis des siècles touchait à la contradiction** ». Comme l'auteur des Poèmes du Serviteur souf-

8. C. LARCHER, **Etudes sur le Livre de la Sagesse** (Coll. Etudes bibliques), Paris, Gabalda, 1969, 444 p.

9. D. LYS, **Le plus beau chant de la création,** Commentaire du **Cantique des Cantiques** (Coll. Lectio divina, 51), Paris, Ed. du Cerf, 1968, 312 p., 40 f.

10. Th. CHARY, **Aggée-Zacharie-Malachie** (Coll. Sources bibliques), Paris, Gabalda, 1969, 282 p. A. PETITJEAN, **Les oracles du Proto-Zacharie.** Un programme de restauration pour la communauté juive après l'exil (Coll. Etudes bibliques), Paris, Gabalda, 1969, 502 p.

11. G. GAIDE, **Jérusalem, voici ton Roi,** Commentaire de **Zaccharie** 9-14 (Coll. Lectio divina, 49), Paris, Ed. du Cerf, 1968, 204 p., 25 f.

frant, le **deutéro-Zacharie**, a vu dans le saint roi Josias une figure messianique (cf. **2 R.**, 23, 29-30) ; il laisse entendre, « **sans l'affirmer explicitement, que la mort du roi messie est due aux péchés de ceux qui font le deuil sur lui** » : telle est la solidarité du chef et de son peuple. Le N.T. n'a pas été indifférent à cette intelligence des Ecritures, lui qui va jusqu'à citer plus abondamment **Zach.**, 9-14, que les Poèmes du Serviteur dans les récits de la Passion. On comprend donc que Gaide ait jugé nécessaire de clore son étude par l'analyse des textes du N.T. qui font référence au **deutéro-Zacharie** et qui relisent de façon vivante les oracles du prophète.

Parmi les nombreuses publications consacrées aux **Psaumes**, notons le troisième et dernier volume du commentaire d'A. Maillot et A. Lelièvre [12] dont la parution a débuté en 1961. Ce travail, destiné à mettre à la disposition des non spécialistes les données d'une exégèse scientifique, fournit successivement, pour chaque psaume, une traduction nouvelle, des remarques sur le texte et un commentaire qui vise d'abord à préciser la signification et l'usage premier du psaume. Les auteurs sont soucieux, aussi, de s'exprimer sur l'usage dans l'Eglise de ces prières d'Israël. Ils n'hésitent pas à souligner en quoi l'Evangile nous oblige à refuser certaines d'entre elles, en particulier toutes celles qui appellent la malédiction de Dieu sur les ennemis.

2 nouveau testament

Outre une nouvelle édition des épîtres pastorales où le P. Spicq se montre toujours convaincu que ces écrits sont de **Paul** [13], on remarque le commentaire du P. Vanhoye sur **Hébr.**, 1-2 [14]. Si l'auteur s'en est tenu aux deux premiers chapitres de ce sermon communiqué, peut-être par les bénéficiaires, à une autre communauté chrétienne, c'est que cette section constitue une présentation synthétique du mystère du Christ. De plus, ce commentaire suivi fournira au lecteur quelques clefs indispensables pour aborder l'ensemble de l'**Epître aux Hébreux.** Le P. Vanhoye se rattache à la grande tradition de la « lectio divina » qui, sans rien négliger des problèmes exégétiques, offre une solide nourriture pour la foi : il débrouille en effet l'écheveau des divers titres du Christ. En attirant l'attention sur le « nom » du Sauveur, l'auteur du sermon évoque sa capacité de relation ; réfléchir sur la « situation » du Christ, sur sa position par rapport à Dieu et par rapport aux hommes, cela nous révèlera qui est Jésus et fixera du même coup les coordonnées de l'existence chrétienne.

Moins classique et plus déconcertant est l'ouvrage consacré par Baulès à l'**Epître aux Romains** [15]. Il s'agit d'un commentaire herméneutique — au sens moderne du terme — qui tente de reprendre le message de **Paul** dans des catégories actuelles. En ce qui concerne l'analyse exégétique, Baulès se fonde pour l'essentiel sur les travaux du P. Lyonnet, mais il cherche précisément à dépasser ce point de vue exégétique. Si sa tentative est un peu incertaine, discutable et décevante par endroit, elle a pourtant le mérite d'ouvrir la voie à une lecture qui devrait répondre à l'attente actuelle.

ouvrages de synthèse

Les grandes fresques ne sont guère le lot des exégètes français. Il est caractéristique à cet égard que les deux ouvrages retenus dans cette section soient des traductions. Le profes-

12. A. MAILLOT et A. LELIEVRE, **Les Psaumes**, traduction nouvelle et commentaire. Troisième partie, Psaumes 101 à 150 avec, en appendice, des psaumes de Qumram (Coll. Commentaires bibliques), Genève, Ed. Labor et Fides, 1969. 284 p.
13. C. SPICQ, **Les Epîtres pastorales**, (Coll. Etudes bibliques), 4e éd. refondue, 2 vol., Paris, Gabalda, 1969, 848 p.
14. A. VANHOYE, **Situation du Christ, Hébreux** 1-2 (Coll. Lectio divina, 58), Paris, Ed. du Cerf, 1969, 404 p., 39 f.
15. R. BAULES, **L'Evangile puissance de Dieu**, Commentaire de l'**Epître aux Romains** (Coll. Lectio divina, 58), Paris, Ed. du Cerf, 1968, 336 p., 28 f.

seur Y. Kaufmann fut, à l'Université de Jérusalem, le représentant le plus autorisé de l'école fondamentaliste. L'édition française qui nous est offerte constitue une édition abrégée de son étude de 1956 sur la nature et l'histoire de la foi d'Israël avant l'Exil [16]. Le fait même que ce travail exégétique et théologique se close avec **Jérémie** et **Ezéchiel** et n'aborde pas les **Ketûbîm** (a) ne déroutera le chrétien que s'il ignore à quel point le Judaïsme met l'accent sur la **Thora.** Un certain intégrisme est parfois sous-jacent aux analyses littéraires : si l'auteur admet l'existence de sources pour le Pentateuque, il tient à ce que la **Thora** comme telle soit l'expression littéraire du premier stade de la foi d'Israël — stade antérieur à la prophétie littéraire. L'intérêt de cet ouvrage réside, pour une part non négligeable, dans l'affrontement perceptible entre la foi juive la plus authentique et la critique rationnelle ; si le chrétien, quant à lui, n'éprouve plus de telles tensions en ce qui concerne le **Pentateuque** — rappelons pourtant que la libéralisation du magistère catholique en ce domaine ne date que de Pie XII —, il sait bien le problème soulevé par l'interprétation du N.T. et n'a nul envie de sourire des lourdeurs, voire des retards de l'exégèse juive.

L'embarras chrétien est manifeste en ce qui concerne la possibilité d'une théologie du N.T. ; depuis le travail de Bultmann en 1953, rarissimes ont été les exposés d'ensemble sur cette discipline. Conzelmann a conçu son **Abrégé de la théologie du N.T.** tout d'abord comme un manuel pour étudiant [17] ; le lecteur y est « **initié à l'état actuel des recherches et dispose d'autant de matières et d'informations sur l'interprétation de ce sujet qu'il peut en avoir besoin pour connaître ce domaine** ». C'est donc un instrument de travail incomparable, muni d'une solide bibliographie mise à jour par le traducteur ; il contribue à la formation d'un jugement personnel et à l'élaboration d'une vue générale sur les écrits néo-testamentaires. Le corps de l'ouvrage commence par traiter du kérygme de la communauté primitive et de la communauté héllénistique, puis du kérygme synoptique ; viennent ensuite la théologie de **Paul** et quelques vingt-cinq pages consacrées à l'évolution après **Paul** ; la dernière partie étudie **Jean.** L'absence même de conclusion d'ensemble est significative : l'auteur traite **successivement** des diverses théologies néo-testamentaires mais, s'il faut reconnaître dans la foi l'unité de la Révélation, cette unité échappe à un exposé humain cohérent. On a l'impression que, face au mystère de Dieu parlant en Jésus Christ, les différents auteurs du N.T. nous ont donné des vues partielles, chacun tentant de décrire l'Oeuvre divine sous un angle différent. Aucun d'eux n'a pu, bien sûr, en donner une vue panoramique ; est-il dès lors si étonnant que l'on ne puisse pas synthétiser les théologies qui courent dans le N.T. et qui ne sont pas homogènes entre elles ?

Deux remarques s'imposent encore sur cet important travail livré rapidement au public français. Notons d'abord que Conzelmann veut se dégager de la perspective, habituelle en protestantisme, qui consiste à juger la théologie para- et post-paulinienne à l'aune de la doctrine de **Paul** sur la justification. En fait, les épîtres catholiques reflètent ce qu'on pourrait appeler un christianisme commun ; il aurait été intéressant de montrer que ce fond commun rend mieux compte que les grandes épîtres (songeons par exemple à **Rom.**) de ce que pouvait être la **catéchèse** de **Paul.** Il faut remarquer aussi que Conzelmann se montre hypercritique lorsqu'il semble contester l'authenticité de tous les **logia** sur le Fils de l'Homme (cf. p. 149). Il est vrai qu'aucun chapitre ne traite du problème du Jésus historique qui, selon l'auteur, n'est pas un sujet de la théologie du N.T.

La place nous manque ici pour souligner les monographies importantes et déjà recensées par **L. V.** ; et dans ce numéro de la revue, on trouvera l'analyse de deux livres dernièrement parus et qui méritent une étude attentive : le travail de Schenke sur **Marc,** 16 et celui

16. Y. KAUFMANN, **Connaître la Bible** (Coll. Sinaï), Paris, Ed. des Presses Universitaires de France, 1970, 400 p., 32 f.
17. H. CONZELMANN, **Théologie du Nouveau Testament** (Coll. N.S.Th., 21), Paris-Genève, Ed. Le Centurion-Labor & Fides, 1969, 392 p., 60 f.

de Duprez à propos de **Jean**, 5 [18]. En terminant, nous voulons signaler le grand service que peuvent rendre certains ouvrages de la collection « Lire la Bible ». Celle-ci, facilement accessible à un large public, offre tout d'abord une initiation à la problématique actuelle [19] ; en présentant également des études particulières [20], elle permet au lecteur de faire en quelque sorte des travaux pratiques et de saisir de l'intérieur la joie qui découle d'une lecture studieuse de la Parole de Dieu.

jean-pierre monsarrat

hugues cousin

18. L. SCHENKE, **Le tombeau vide et l'annonce de la Résurrection, Marc**, 16, 1-8 (Coll. Lectio divina, 59), Paris, Ed. du Cerf, 1970, 124 p., 13,50 f.

A. DUPREZ, **Jésus et les dieux guérisseurs**, A propos de **Jean**, V (Coll. Cahiers de la Revue biblique, 12), Paris, Gabalda, 1970, 184 p., et XXV planches.

19. I. HERMANN, **Initiation à l'exégèse moderne** (Coll. Lire la Bible, 12), Paris, Ed. du Cerf, 1967, 192 p.

A.-M. HUNTER, **Introduction à la théologie du Nouveau Testament** (Coll. Lire la Bible, 13), Paris, Ed. du Cerf, 1968.

20. G. LOHFINK, **La conversion de saint Paul.** Démonstration de la méthode récente des sciences bibliques à propos des textes (**Actes**, 9, 1-19 ; 22, 2-21 ; 28, 9-18) (Coll. Lire la Bible, 11), Paris, Ed. du Cerf, 1967, 142 p., 10,80 f.

A. PAUL, **L'Evangile de l'enfance selon saint Matthieu** (Coll. Lire la Bible, 17), Paris, Ed. du Cerf, 1968. 192 p., 15 f.

MYSTERIUM SALUTIS

Dogmatique de l'histoire du salut

LA SOMME THÉOLOGIQUE DU XXe SIÈCLE

Œuvre collective des meilleurs exégètes et théologiens contemporains (Y. CONGAR, H. FRIES, J.-B. METZ, K. RAHNER, P. SCHOONENBERG, H. URS VON BALTHASAR et soixante autres).

« La seule dogmatique qui tienne compte de l'état actuel de nos connaissances théologiques » (Claude Geffré)

« Notre siècle sécularisé reste un grand siècle théologique : de cela Mysterium Salutis **est un nouveau signe »** (Y. Congar).

« Permet à tous les chrétiens de repenser ensemble la doctrine au-delà de leurs divergences culturelles et confessionnelles » (R. Laurentin).

Chaque volume 14 × 20 cm relié fabrole en rouge

VOLUMES PARUS

Vol. 1.	**Histoire du salut et Révélation**	308 p., **42 F**
Vol. 2.	**La Révélation dans l'Ecriture et la Tradition**	320 p., **42 F**
Vol. 3.	**L'Eglise et la transmission de la révélation**	400 p., **49 F**
Vol. 4.	**La réponse de l'homme à la révélation de Dieu**	272 p., **39 F**
Vol. 5.	**Dieu et la révélation de la Trinité**	448 p., **54 F**
Vol. 8.	**L'homme pécheur appelé au salut**	400 p., **49 F**
Vol. 15.	**L'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique**	284 p., **39 F**

VOLUMES A PARAITRE EN 1971

Vol. 7. L'homme dans la création (mars)
Vol. 6. La Trinité et le commencement de l'histoire du salut (mai)
Vol. 10. La christologie dans le Nouveau Testament et le dogme (octobre)
Vol. 9. Les préparations de l'événement Jésus-Christ (novembre)
Vol. 12. Le mystère de la rédemption (décembre)

OFFRE EXCEPTIONNELLE **BON DE COMMANDE**

à adresser à votre libraire habituel ou à défaut
aux EDITIONS DU CERF, 75, av. de Paris (94) Villejuif

NOM .....

ADRESSE .....

- Désire recevoir les 7 volumes déjà parus de MYSTERIUM SALUTIS (prix réel : **314 F**)

au prix exceptionnel

de **270 F payable en 3 mensualités de 90 F** ☐

ou **250 F payable au comptant à la commande** ☐

- et désire recevoir les 13 volumes à paraîtres avec **une réduction de 10 %** ☐

comptes rendus

écriture sainte

A. DUPREZ, **Jésus et les dieux guérisseurs.** A propos de **Jean**, V (Coll. Cahiers de la Revue Biblique, 12), Paris, Gabalda, 1970, 184 p. et XXV pl.

L'étude du P. Duprez est un modèle du genre et fera date : nous sommes en présence d'une recherche où des disciplines différentes concourent à décrire la façon dont Jésus s'est comporté face à l'attente populaire de la guérison. L'auteur reprend tout d'abord les données archéologiques des fouilles faites à la « Piscine probatique ». L'existence de deux sanctuaires y est attestée ; l'un date du IIe s. av. J.C. et sombra dans la destruction de 70 après J.-C. et le second, dédié à un dieu guérisseur (vraisemblablement Serapis), fut construit après 135. L'archéologie ne pouvant à elle seule donner la pleine signification des bains du premier sanctuaire, Duprez aborde alors l'histoire des religions et étudie les cultes guérisseurs à Jérusalem. Tout indique l'existence, au temps de Jésus, d'un sanctuaire d'orthodoxie douteuse, d'un culte guérisseur en marge du judaïsme officiel strict : il est situé à la Probatique, aux portes mêmes de la Ville sainte. Cette conclusion ne peut surprendre que si l'on ignore comment le « petit peuple » pouvait se laisser entraîner à la suite des non-juifs dans un syncrétisme religieux, fruit de l'hellénisation, et ce, sans avoir conscience de renier Yahvé. Certaines indications montrent en outre que les élites religieuses, fort peu nombreuses, étaient impuissantes à enrayer le mal et durent lâcher du lest en ce qui concernait les pratiques religieuses.

L'étude exégétique de **Jean**, 5, va tout à la fois apporter un **confirmatur** aux résultats fournis par l'archéologie et l'histoire, et permettre de voir comment Jésus s'est situé face au « petit peuple » mal instruit et face à ses pratiques. Une brève recension ne peut malheureusement que passer sous silence la minutieuse analyse qui permet à Duprez d'avancer ses conclusions. Critique textuelle et critique littéraire de **Jean**, 5, par exemple, s'étayent pour indiquer que les vv. 2-4 ne sont pas johanniques : ils proviennent d'une tradition populaire que Jean a insérée dans son Evangile ; l'embarras de certains manuscrits vis à vis de la descente de l'ange et le bouillonnement de l'eau s'exprime par leur silence sur ces versets. Les vv. 1, 5, 6, 8, 9 a représentent, quant à eux, un schéma de guérison de paralytique commun au N.T. La discussion sur le sabbat (vv. 9b-16 + 17-18) a été jointe par la suite au récit de guérison, mais antérieurement au long discours des vv. 19-47 qui fut placé là par le rédacteur final pour donner le sens des divers épisodes. On voit la conclusion majeure de cette analyse : Jean n'a pas composé librement le miracle comme une pure introduction au discours ; il a utilisé tant bien que mal pour son propos un matériau fourni par la tradition.

Le v. 4 et certains éléments du v. 7 nous ramènent aux données archéologiques. La «piscine», où un seul homme à la fois peut être guéri, ne s'identifie pas aux deux grands réservoirs d'eau qui servaient d'ailleurs à alimenter le Temple, mais bien aux petits bassins souterrains (voir les photos des planches X-XI) dont, comme dans maint sanctuaire guérisseur, l'accès n'est guère possible qu'à un malade et à l'un de ses proches. Ainsi donc, d'après le récit évangélique, Jésus a opéré une guérison dans un sanctuaire guérisseur et le miracle prend toute sa signification : le Christ s'affirme comme le véritable guérisseur des corps et des âmes. On devine par là quelques-unes des conclusions théologiques que Duprez dégage au terme de son travail. Notons également la sollicitude de Jésus de Nazareth, de celui-là même qui dîne chez des publicains et fréquente des pécheresses publiques ; c'est en fréquentant le « petit peuple » jusqu'en des lieux fort peu orthodoxes, qu'il entend convertir les plus humbles et les amener à reconnaître en lui la présence du Royaume.

La monographie ainsi offerte est remarquable à plus d'un titre. Outre la rigueur de l'analyse et l'honnêteté intellectuelle de son auteur, qui signale à plusieurs reprises qu'aucune preuve péremptoire ne peut être versée au débat, le lecteur appréciera la triple voie suivie par l'ouvrage. Une telle convergence de disciplines diverses n'a pas seulement un intérêt scientifique évident ; elle permet à un public plus

vaste de prendre connaissance des dossiers. Les croquis et les nombreuses photos des fouilles aident notablement la lecture de l'ouvrage. Le non-exégète verra ainsi s'ouvrir à lui des domaines trop souvent réservés aux néo-testamentaires.

Hugues COUSIN

Ludger SCHENKE, **Le tombeau vide et l'annonce de la Résurrection (Marc,** 16, 1-8) (Coll. Lectio Divina, 59), Paris, Ed. du Cerf, 1970, 124 p., 13.50 f.

L'angle d'approche de cette étude est limité : partant de l'analyse exégétique de **Marc** 16, 1-8, l'auteur s'attache à découvrir le cadre d'origine de la tradition primitive concernant le tombeau vide. Il ne s'agit donc ni d'une étude de la théologie marcienne de ce récit, ni d'une hypothétique reconstitution des événements du matin de Pâques.

Schenke montre tout d'abord que le récit de la mise au tombeau (**Marc,** 15, 42-47) et celui de la visite des femmes sont des fragments de traditions nés indépendamment l'un de l'autre ; puis il dégage un récit primitif pré-marcien et cède à la tentation d'en proposer le texte : ce sont les versets 2 (en y intégrant le nom des femmes), 5, 6 et 8 a. On voit d'emblée que, contre Vögtle et maint exégète, l'auteur parvient à la conclusion suivante : le thème de l'apparition de l'ange et de son message a été lié, dès l'origine, à la tradition de la visite au tombeau. C'est là une thèse capitale puisqu'elle interdit toute reconstitution de l'événement primitif à partir de notre récit. Schenke aborde alors la question de l'origine du récit primitif : quel est le cadre qui en a motivé l'élaboration ? Il propose, comme hypothèse, de conclure ainsi : « Le récit primitif de la visite des femmes au tombeau le matin de Pâques est une légende étiologique liée au tombeau **vide** de Jésus, lequel était connu et vénéré dans la communauté primitive de Jérusalem ; cette légende servait de fondement à un culte de la communauté qui avait lieu au tombeau **vide** au moins une fois par an, le jour anniversaire de la résurrection de Jésus, au lever du soleil, et qui commémorait et célébrait solennellement la résurrection du Crucifié ; la légende enfin accompagnait cette célébration » (p. 89 ; c'est nous qui soulignons).

Notons que le terme de « légende étiologique » ne prétend nullement se prononcer contre une éventuelle visite des femmes au tombeau ; celle-ci est probable et l'on peut accorder « une certaine valeur historique » à **Jean,** 20, 1 s. (p. 98). L'expression utilisée indique que le récit de **Marc,** 16, 1-8, ne saurait servir de source pour une éventuelle reconstitution des faits initiaux et qu'il a été transmis pour fonder les pèlerinages de la communauté primitive et actualiser sa foi en Jésus ressuscité.

Quelques observations s'imposent à propos de ce travail. S'il est difficile de reprocher à l'auteur de laisser à d'autres le soin de pousser la recherche vers l'herméneutique, il n'en reste pas moins que l'analyse littéraire aurait gagné à être élargie. L'analyse offerte montre que, dans la tradition prémarcienne, le motif de l'ange est inséparable de la visite des femmes ; un excursus légèrement développé aurait pu envisager la possibilité d'une autre tradition, indépendante de la première, et où le tombeau sans ange trouvait sa signification dans une apparition de Jésus. Cette possibilité nous paraît découler de **Jean,** 20, 11-18 et de **Matth.,** 28, 9-10. D'autre part, lorsque Schenke se demande si la vénération du tombeau de Jésus était historiquement possible, il eût été intéressant de montrer la place tenue par le thème de la sépulture des prophètes dans certains écrits juifs de l'époque ; des fragments des **Vitæ Prophetarum** paraissent bien avoir une origine cultuelle : il s'agissait là aussi d'étayer les pèlerinages annuels effectués aux tombeaux des prophètes martyrs. Il faut aussi faire une remarque essentielle ; Schenke privilégie fortement les démonstratifs — « il n'est pas **ici** ; **voici** le lieu où on l'avait mis » — et s'appuie sur eux pour affirmer que le récit était utilisé dans le **culte** hiérosolymitain et que « le tombeau vide n'a jamais été objet de prédication ». L'auteur reconnaît pourtant par ailleurs le caractère kérygmatique du message de l'ange (cf. p. 73). Les rapports entre le langage cultuel et celui de la prédication missionnaire ne sont pas éclaircis.

Ces questions posées à l'auteur ne prouvent qu'une chose : le grand profit qu'a eu le recenseur à méditer ce travail. Nul doute que le grand public appréciera lui aussi cet ouvrage dont la lecture est passionnante.

Hugues COUSIN

L'Apocalypse, Traduction Œcuménique de la Bible, Ed. Les Bergers et les Mages et Le Cerf, Paris, 1970, 95 p.

Ce nouveau fascicule de la T.O.B. illustre la très grande qualité du travail que sont en train de mener à bien une centaine d'exégètes de langue française.

Comme les précédentes, cette brochure débute par une introduction. Elle situe d'abord les caractères généraux du genre littéraire auquel se rattache l'**Apocalypse** et puis les perspectives propres au livre canonique. Le lecteur apprend ainsi d'emblée que ce livre, si déroutant pour nous, s'apparente à toute une littérature dont la Bible possède d'ailleurs quelques autres spécimens. L'apocalyptique est présentée comme un développement de la tradition prophétique. On aurait pu évoquer aussi, au moins à titre d'hypothèse, les liens de l'apocalyptique et de la sagesse.

La traduction ne présente pas d'originalité particulière. Au demeurant, le texte grec est simple. Lorsque la traduction interprète, on trouve en note la traduction littérale.

Le grand intérêt de ce travail tient aux notes qui accompagnent le texte et guident le lecteur dans la découverte de sa signification. Elles constituent un véritable commentaire, sobre et complet, qui fait état de nos connaissances actuelles sur ce livre difficile. Pour les passages les plus obscurs, on trouve mentionnées les diverses interprétations possibles.

Faut-il préciser que les perspectives des traducteurs et commentateurs de la T.O.B. est totalement étrangère à celle de ceux qui voudraient trouver dans l'**Apocalypse** des indications sur le déroulement de l'histoire contemporaine ?

Comme ses devanciers, ce fascicule rendra particulièrement service à tous ceux qui cherchent un bon instrument de travail pour approfondir leur connaissance de la Bible. Il s'adresse, de préférence, à ceux qui ont une certaine culture biblique et théologique.

Jean-Pierre MONSARRAT

P. R. ACKROYD et C. F. EVANS (ed.), **The Cambridge History of the Bible**, I. From the Beginnings to Jerome, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, 650 p., 90 s.

Avec la publication de ce volume, s'achève la monumentale **Histoire de la Bible** de Cambridge. Les tomes III et II, en effet, ont précédé ce tome I (cf. **L. et V.**, n° 94, p. 118-119), qui se divise en cinq parties : il traite d'abord des langues bibliques ; puis des livres dans le monde antique ; ensuite, en deux sections parallèles, de l'Ancien et du Nouveau Testaments (leur rédaction, le canon, le texte et son interprétation) ; enfin de la place de la Bible dans l'Eglise ancienne. L'ensemble du volume est aussi remarquable que les deux précédents ; mais la dernière section nous a paru particulièrement riche avec des études sur l'exégèse de l'Eglise ancienne ; sur Origène, Théodore de Mopsueste, Jérôme et Augustin ; enfin sur la place de la Bible dans la liturgie. Outre les deux éditeurs, les auteurs de ce bel ouvrage sont : M. Black, D. Diringer, D. J. Wiseman, C. H. Roberts, G. W. Anderson, S. Talmon, G. Vermes, R.M. Grant, J. N. Birdsall, C. K. Barrett, R.P.C. Hanson, M. F. Wiles, H. F. D. Sparks, G. Bonner et J. A. Lamb. Ce livre est enrichi d'une dizaine de pages de bibliographie, de reproductions de manuscrits et de bons **indices.**

René BEAUPERE

marxisme et société en mutation

Jean-Marc GABAUDE, **Le jeune Marx et le matérialisme antique** (Collection Sentiers), Toulouse-Rodez, Ed. Privat et Subervie, 1970, 280 p., 15 f.

On sait tout l'intérêt qui s'attache à l'étude des travaux de jeunesse d'un grand auteur. Sur le jeune Marx pourtant, les études sont relativement peu nombreuses, dans notre pays du moins. Il est donc très heureux que M. Gabaude ait songé à publier les leçons qu'il rédigea à l'intention de ses étudiants sur la thèse de doctorat de Karl Marx, intitulée **Différence de la philosophie de la nature, chez *Démocrite* et chez Epicure.** Cette thèse, composée en 1841, constitue, après une période d'étude et de formation, la première réflexion organisée de la pensée de Marx en quête d'une philosophie originale. L'étude de cette thèse présente d'abord un intérêt historique, qui concerne soit le matérialisme antique, soit la genèse de la pensée de Karl Marx ; au-delà de l'intérêt historique, l'auteur de l'ouvrage que nous recensons semble bien poursuivre, au moins indirectement, un intérêt doctrinal, car la manière dont il analyse et critique la thèse de Marx paraît bien animée par le souci de problèmes essentiels dans l'humanité d'aujourd'hui.

Dans un premier chapitre, l'auteur nous donne quelques indications sur la vie et la formation

du jeune Marx, sur les influences qu'il a subies, et sur son état d'esprit et ses préoccupations à l'époque de la rédaction de sa thèse.

Dans le chapitre II, il étudie la genèse du matérialisme antique et présente une synthèse précise du système de Démocrite. Les chapitres suivants exposent comment Marx a réfléchi sur la différence entre le système de Démocrite et celui d'Epicure.

La dernière partie qui étudie la position d'Epicure à l'égard du problème religieux est la plus accessible. On ne distingue plus guère ici d'ailleurs, dans l'interprétation, quelle est la part de Marx et quelle est celle de M. Gabaude. Quoi qu'il en soit, ce chapitre éclaire fort bien la critique épicuriste de la religion et les raisons de cette critique. Epicure apparaît comme « le premier théologien de la mort de Dieu » et de ce qu'elle conditionne, la libération de l'homme. Quant aux dieux épicuriens, ils sont une projection de l'idéal humain d'Epicure, ils constituent la réalisation de l'ataraxie. Nous apercevons ainsi les deux raisons principales pour lesquelles Marx s'intéressait à l'épicurisme : la critique de la religion et la reconnaissance de la liberté de l'homme.

Comme le dit M. Gabaude, « à travers l'étude érudite des deux grands matérialismes antiques,... Marx a cherché une problématique susceptible de surmonter aussi bien les deux matérialismes en question que les diverses formes d'idéalisme ». Sans doute, il n'est pas encore en possession de son système définitif, mais la thèse de 1841 est un point de départ qui oriente vers un dépassement et où l'on discerne déjà bien des jalons en vue de la construction future.

A la fin de son ouvrage, M. Gabaude nous propose quelques réflexions en guise d'ouverture et s'interroge sur la possibilité de la renaissance d'un néo-humanisme. Ajoutons enfin qu'il a eu l'heureuse idée de faire suivre son travail de certaines observations, faites après lecture et fort judicieuses (sauf la dernière), de MM. Emile Callot, Pierre Marillaud, Auguste Cornu, Jacques Ponnier et du R.P. Jean Cardonnel. Nous pouvons conclure que la lecture de cet ouvrage s'impose à quiconque désire étudier sérieusement la pensée de Karl Marx.

Robert GIVORD

Jean GUICHARD, **Le marxisme,** Théorie et pratique de la révolution, 2e édition revue et augmentée, Lyon, Ed. de la Chronique sociale de France, 1970, 305 p.

Une nouvelle édition — deux ans après la première parution — du livre de M. Guichard sur le marxisme est le signe que nous avons là un ouvrage de qualité. Il n'est sans doute pas exagéré de dire qu'il se situe parmi les meilleures études qui traitent de la théorie marxiste dans son ensemble. Il a l'avantage d'allier en même temps la clarté de l'exposé, la précision des explications, et des prises de position judicieuses sur des problèmes importants et délicats. Par son insistance à replacer chaque étape de la pensée de Marx dans sa problématique propre, en accusant certaines ruptures internes, l'auteur manifeste qu'il se situe dans le courant de l'école althussérienne. C'est ce qui l'amènera à privilégier l'aspect scientifique du marxisme, relativisant ainsi les perspectives humanistes d'avant 1845.

A notre avis, les parties les plus intéressantes de son livre sont celles qui concernent l'idéologie. Une réflexion à ce plan le prépare à aborder le problème des rapports marxisme-christianisme. Si l'atttitude religieuse est considérée comme idéologique par les marxistes, il s'ensuit que l'athéisme, en tant que négation pratique de la religion, relève aussi de l'idéologie et l'on peut se demander alors si l'Etat socialiste peut être athée, s'engageant à privilégier ainsi un seul type d'idéologie. « Nous sommes contre l'Etat confessionnel, de même que nous sommes contre l'athéisme d'Etat », écrit Luigi Longo. Selon cette problématique, l'objet essentiel du dialogue sera un « débat sur la foi et sur l'idéologie, sur la foi que le chrétien risquera toujours de réduire à une idéologie, sur **cette idéologie spécifique** qu'est, pour un marxiste, la religion... » (p. 267).

On peut regretter que toute cette partie, sur marxisme et religion, qui définit le sens de l'étude de M. Guichard, soit en définitive assez courte ; mais c'est sans doute un souci d'honnêteté qui a poussé l'auteur à ne pas dépasser le stade actuel de ses recherches. Et nous savons par ailleurs qu'il continue à creuser le sillon déjà commencé ; il est donc probable qu'une prochaine parution viendra satisfaire notre attente.

Etienne DUVAL

Pierre MASSET, **Les 50 mots-clés du marxisme**, Toulouse, Privat, 1970, 207 p., 18,50 f.

Ce n'est pas sans une certaine appréhension que l'on ouvre un livre comme celui qui nous est présenté ici ; on peut craindre en effet un choix arbitraire du vocabulaire, une certaine superficialité dans les explications de mots et une mise sur le même plan de notions qui sont loin d'avoir la même importance. En réalité, au fur et à mesure que nous parcourons les pages de l'ouvrage de M. Masset, nous sommes rassurés ; nous retrouvons bien le vocabulaire essentiel de la philosophie marxiste re-situé dans tout un courant de penseurs (à côté de Marx, Engels et Lénine, Gramsci, Althusser et Marcuse sont assez souvent cités ; par contre le nom de Cornu est absent, ce qui ne manque pas d'étonner lorsqu'on sait qu'il s'agit d'une référence de base pour l'étude de Marx) et révélant une compréhension en profondeur du marxisme lui-même.

Etienne DUVAL

Madeleine DELBREL, **Ville marxiste terre de mission** (Coll. Foi vivante), 2e édition augmentée, Paris, Ed. du Cerf, 1970, 276 p.

Il est surprenant, à première vue, que la collection Foi vivante publie à nouveau le livre de Madeleine Delbrêl, **Ville Marxiste**, paru en 1957. Les rapports chrétiens-marxistes ont beaucoup évolué depuis, atténuant certaines oppositions notamment en ce qui concerne l'athéisme, où l'auteur discerne la marque par excellence de l'esprit du mal. En réalité si l'attitude actuelle des chrétiens engagés ne se bloque pas, à juste titre, sur cet aspect, il n'en reste pas moins que le problème reste posé comme une « *provocation à une vocation pour Dieu* », comme l'exigence de ne pas dissocier dans sa vie le premier et le second commandement. C'est ce rappel que chacun peut aller chercher dans le livre de Madeleine Delbrêl ; il y découvrira le témoignage vivant et vrai d'une vie profondément chrétienne qui n'a voulu sacrifier ni son amitié aux marxistes d'Ivry, ni l'expression de sa foi en Dieu. Ce document est en même temps une invitation à continuer, sous d'autres formes sans doute, le dialogue qu'elle avait entrepris laborieusement.

Etienne DUVAL

Dominique ARRIVÉ, Marie LAFFRANQUE, Bernard VANDEWIELE, **L'état de défense : économie, société et répression** (Dossiers Partisans), Paris, Maspero, 1970, 56 p., 3 f.

Reflétant de multiples actions menées ces dernières années contre la militarisation, ce court dossier révèle les multiples ramifications de l'organisation de la Défense Nationale dans les pays développés et spécialement en France : grâce à un ensemble de dispositions peu connues (réquisition, affectation de défense, ordonnances de 1959...) se développe un phénomène — dangereux pour la liberté humaine — d'intégration de l'ensemble des activités sociales, économiques et scientifiques dans la sphère militaire, et de manipulation des personnes en faveur d'un système où guerre, répression, contrainte économique et sociale relèvent de la même logique. Le lecteur est alors invité à juger sur pièces et à prendre ses responsabilités. La « non-coopération » peut devenir un devoir exigeant et déboucher sur une lutte politique contre le complexe militaro-industriel.

André LAUDOUZE

L'homme dans la société en mutation (Semaines sociales de France, Orléans 1968), Lyon, Ed. de la Chronique sociale de France, 1969, 279 p., 25,00 f.

Par une coïncidence inattendue, le sujet des Semaines sociales de Juillet 1968 portait sur « l'homme dans la société en mutation », donnant ainsi une occasion de s'exprimer à certains qui avaient vécu les événements de Mai. C'est pourquoi le compte-rendu de cette session, enrichi de leçons qui auraient dû être prononcées si tout s'était déroulé selon le programme prévu, représente un document intéressant et toujours d'actualité. L'intérêt d'un tel ouvrage tient non seulement à son opportunité mais encore à la diversité des points de vue exprimés lors des Tables rondes (syndicalistes, professeurs, étudiants, etc.) et à la qualité des études des plus approfondies (cf. celles de l'historien Maurice Crubelier, du sociologue Jean Rémy, etc.).

Etienne DUVAL

divers

Jacques GUICHARD, **Hommes nouveaux, nouveaux chrétiens ?** Lyon, Ed. du Chalet, 1970, 190 p.

Voici un nouvel ouvrage à propos de la jeunesse contemporaine, mais d'une profonde qualité. On ne saurait trop le conseiller aux parents, aux éducateurs, aux supérieurs religieux, à tous ceux qui vivent avec les jeunes, à ceux aussi qu'ils déconcertent.

Jacques Guichard est aumônier de la Faculté de Lettres à Lyon. Quelle que soit la richesse de son expérience, l'auteur ne prétend pas porter un diagnostic définitif. Il nous propose ce qu'il a constaté ou décelé au cours des récentes années.

Nous trouvons donc, en une première partie, de quoi nous aider à mieux prendre conscience des questions que les jeunes se posent et nous posent. Si l'analyse est éclairante, la moindre raison n'en est pas l'exemplaire sympathie de l'auteur pour ceux qu'il rencontre et avec lesquels il vit et cherche.

Aussi bien sommes-nous conviés à cette recherche. A la mesure de l'enjeu, l'effort ne peut qu'être onéreux et les routes incertaines. J. Guichard ne le cache pas. Son mérite est de s'y risquer, et de nous faire part de ses découvertes et intuitions (2e partie).

Louis TROUILLER

Dario ANTISERI, **Foi sans métaphysique ni théologie** (Coll. Avenirs), Paris, Ed. du Cerf, 1970, 176 p.

Sous un titre quelque peu provocant, cet ouvrage nous présente les différents courants de la philosophie analytique qui se sont surtout déployés dans le monde anglo-saxon et qui ont tenté une approche scientifique du langage religieux. Ce livre est bienvenu car ces controverses, pour la plupart insulaires, demeurent trop méconnues sur le continent. Elles aideront en tout cas le lecteur français à mieux comprendre les recherches qui ont précédé les prises de position, mieux connues chez nous, de Van Buren, théologien américain de « la mort de Dieu », dont l'argumentation repose essentiellement sur les travaux de la philosophie analytique. En de brefs chapitres, l'auteur résume la pensée des différents analystes en la situant dans le mouvement même de leurs controverses. Peu à peu, on abandonne le simplisme initial de l'école positiviste de Vienne pour prendre en considération les études de « l'aile droite » et de « l'aile gauche » d'Oxford, au centre de laquelle se trouvent les travaux de A. Flew. En terminant l'auteur nous propose une approche plus personnelle du langage religieux en termes de « logique du témoignage ». Il ne dit rien là, semble-t-il, qui n'ait déjà été dit, il y a fort longtemps par des gens qui n'avaient aucune initiation à la philosophie analytique. Du moins, celle-ci permet-elle à l'auteur de mieux isoler cette logique du langage religieux des autres types de langage (métaphysique, cosmologique, etc.) avec lesquels la théologie a fait d'étranges mélanges. Selon l'auteur, en effet, « le crépuscule des métaphysiques est un gain, à coup sûr, parce que nous pourrons enfin considérer la religion pour ce qu'elle est, au-delà de toutes les confusions des jeux du langage ».

Alain DURAND

Jean LACROIX, **La crise intellectuelle du catholicisme français** (Coll. Points chauds), Paris, Fayard, 1970, 58 p.

Dans ce petit livre, développement d'une conférence faite à Rome au début de 1970, J. Lacroix analyse la crise intellectuelle du catholicisme en France : elle résulte, d'après lui, de la peur éprouvée au XIXe siècle devant la science, la technique, l'amour, et d'une conception abstraite de la religion. Contre l'hyper-autoritarisme, l'hyper-dogmatisme et l'hyper-intellectualisme, se développent aujourd'hui une défiance généralisée des idéologies et des institutions, ainsi qu'une tendance à l'immanentisme, aggravées par une mauvaise assimilation des découvertes des sciences humaines, de la biologie et de la médecine. En fait l'Eglise est, comme le monde, en mutation ; mais ses attitudes changent plus vite que sa pensée et la pratique chrétienne est en avance sur la théorie. D'où l'urgence d'un redressement théologique et surtout philosophique, d'une « pastorale de l'intelligence », qui suppose que le lien soit maintenu entre l'avant-garde intellectuelle et le peuple chrétien. Jean Lacroix termine ce livret stimulant par quelques conseils pour retrouver la « santé de la foi ».

René BEAUPERE

notes de lecture

Théo RIEBEL, **Les trompettes de Jéricho**, Taizé, Les Presses de Taizé, 1968, 208 p.

Une trentaine de prédications très vivantes d'un pasteur de l'Eglise Réformée de France mort récemment. Double préface des pasteurs J. Maury et R. de Pury.

Charles S. ANDERSON, **Augsburg Historical Atlas of Christianity in the Middle Ages and Reformation**, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1967, 66 p., 7,50 doll.

Trente-deux cartes en couleurs accompagnées de quelques pages de commentaire permettent de suivre facilement l'histoire du christianisme en Europe, de Grégoire le Grand (590) à la paix de Westphalie (1648). Cet ouvrage conçu pour les Américains sera utile aussi aux lecteurs de la vieille Europe.

John Henry NEWMAN, **L'idée d'Université** (Textes newmaniens VI), Paris, Desclée De Brouwer, 1968, 516 p.

Au moment où l'Université française se cherche et les Facultés de théologie tentent de se réformer, on ne lira pas sans intérêt les conférences de 1852 dans lesquelles le grand Newman essayait de définir la méthode de formation conduisant à une culture authentique par l'étude des rapports entre théologie et science profane, science et religion, culture et religion. Dans cette excellente collection de « Textes newmaniens » dirigée par L. Bouyer et M. Nédoncelle, cet ouvrage est traduit par M. Labelle et E. Robillard ; ce dernier est également l'auteur de l'introduction et des notes.

Toward a Theology of Christian Faith (Readings in Theology 5), New-York, P. J. Kenedy & Sons, 1968, 350 p., 5,95 doll.

Rassemblés par l'Institut Canisianum d'Innsbruck, on trouvera ici en traduction anglaise des travaux sur la foi écrits par des théologiens européens et parus dans divers recueils ou revues (y compris **Lumière et Vie**, pour un article du P. Liégé). L'introduction de cette édition américaine est du P. Avery Dulles.

Louis ROBERTS, **Karl Rahner. Sa pensée, son œuvre, sa méthode**, Tours-Paris, Mame, 1969, 264 p., 24,50 f.

Un ancien élève de K. Rahner fournit le fil conducteur pour entrer dans l'œuvre importante du jésuite autrichien. Ce livre est traduit de l'américain par M. Martron.

Dictionnaire de spiritualité, fasc. 46-47, Paris, Beauchesne, 1969.

Ce fascicule **(Hoehn - Hypocrisie)** achève la première partie du tome 7 de cette œuvre monumentale. Outre de nombreuses notices biographiques, nous signalons en particulier les articles « homme », « homme intérieur » et surtout « humanisme et spiritualité » (plus de quatre-vingts colonnes).

Bernard BESRET, **Boquen, hier, aujourd'hui, demain** (Coll. Koinonia-Communion 1), Paris, Ed. de l'épi, 1969, 30 p.

Le printemps de Boquen (Koinonia... 2), **Ibid.**, 1969, 40 p.

Ces deux brochures contiennent, la première, le texte de la conférence prononcée le 20 août 1969 par l'ancien prieur de Boquen; la seconde, un dossier sur la destitution de Dom Besret, deux mois plus tard.

La formation des prêtres (Coll. Vivre le Concile), Tours-Paris, Mame, 1970, 134 p., 12 f.

Traduction du Décret de Vatican II **Optatam totius Ecclesiae renovationem**, avec une introduction de Paolo Dezza et des commentaires de Jean Tinceau avec la participation de laïcs et de prêtres.

Bernard CHEVALLIER, **Les évêques au micro** (Coll. Communication et société 2), Paris, Ed. du Sénevé, 1969, 80 p., 6,50 f.

D'octobre 1968 à février 1969 chaque semaine un évêque a répondu au micro de Radio-Luxembourg aux questions des auditeurs. De plus, des réponses écrites nombreuses ont été faites. L'abbé B. Chevallier scrute les questions posées et fait le bilan d'une réalisation à bien des égards nouvelle.

Collection **Verse et Controverse**, Paris, Beauchesne, 1969.

G. Montaron, directeur de **Témoignage chrétien**,

et M. Clément, rédacteur en chef de **L'homme nouveau**, dialoguent sur **Le socialisme** (n° 11, 128 p., 12 f.) ; les abbés J. Gritti et P. Toinet parlent ensemble de **La culture de masse** (n° 12, 96 p., 9,60 f.).

Père LOUIS-ANTOINE, **Lire François d'Assise** (Coll. Présence de Saint François, n° 17), Paris, Ed. franciscaines, 144 p., 6 f.

Avec le 17e volume de cette collection, nous sommes invités à aller boire à la source même des écrits de Saint François. Le P. Antoine offre un guide de lecture à ceux que déroutent la brièveté et la sobriété mêmes des textes primitifs. A travers des thèmes ou « voies » (voie d'Incarnation, liberté spirituelle, etc.), il tente de révéler « les structures et les intuitions personnelles » du Petit Pauvre lui-même.

Robert SPEAIGHT, **La vie de Pierre Teilhard de Chardin**, traduit par F. Larlenque, Paris, Ed. du Seuil, 1970, 368 p.

Voilà une « vie » qui se lit très bien ; elle est de la plume d'un célèbre auteur anglais qui raconte avec sympathie et sérieux les étapes de l'existence passionnante du grand chercheur du monde et de Dieu.

Kirche im Umbruch der Gesellschaft (Oekumenische Beihefte 3), Fribourg, Paulusverlag, 1970, 132 p., 12 f.s.

Les travaux rassemblés dans ce volume constituent un commentaire de la Constitution **Gaudium et Spes** de Vatican II et de la Conférence « Eglise et Société » convoquée en 1966 à Genève par le Conseil œcuménique des Eglises. Les auteurs sont E.J. Kaelin (qui écrit en français sur **Gaudium et Spes**, tout le reste du volume est en allemand), H. Ruhn (sur « Eglise et Société »), F. Böckle (sur l'existence de Dieu et l'éthique sociale). On a joint les thèses élaborées à une réunion de la Société théologique de Suisse (septembre 1968) où furent présentés les travaux de Kaelin et Ruhn ; ainsi qu'une ample bibliographie établie par Ph. Reymond.

comité d'élaboration

Martin Allègre, Nelly Beaupère, René Beaupère, Pierre Belaud, Marie-François Berrouard, Jean Blanchi, Christian Biot, Alain Blancy, Pierre-Réginald Cren, Michel Demaison, Henri Denis, Jacqueline Descout, Christian Duquoc, Alain Durand, Etienne Duval, Raymond Etaix, François Genuyt, Claude Gerest, Michel Gillet, Guy Goureaux, Jean Grangette, Jean Guichard, Philippe Hamon, Jean Jolif, Jean-Pierre Lintanf, René Luquet, Jean-Pierre Monsarrat, Marie-Dominique Prévost, Louis Trouillier, Yvonne Turin, Eliette Van Haelen, Jean Vimort.

Le Gérant : A. Durand / Imp. Artistique P. Jacques, 73 - Aix-les-Bains / Dépôt légal : 1er trim. 1971

2, place gailleton / lyon 2e
france 6,50 f - étranger 7 f