

LA REVUE REFORMEE

Carrefour théologique
Aix-en-Provence, mars 1998
Le phénomène «Jésus» aujourd'hui

H. KALLEMEYN	
Jésus dans la prédication protestante contemporaine	1
D. BERGÈSE	
De Gethsémané à Golgotha: le procès de Jésus, une approche historique	9
M. JOHNER	
L'éthique de Jésus. A propos du Sermon sur la montagne	27
P. WELLS	
Que s'est-il passé à la croix?	45
S. BÉNÉTREAU	
Jésus ou Paul? Qui est le fondateur du christianisme?	59
P. ROLLAND	
La datation des évangiles	77
+ + +	
<i>Un livre à lire</i>	
M. HENRY, «C'est moi la vérité», un Christ d'éclat (A. Probst)	91

N° 200 – 1998/4 – SEPTEMBRE 1998 – TOME XLIX



La revue réformée

publiée par

l'association ***LA REVUE RÉFORMÉE***

33, avenue Jules-Ferry, F - 13100 AIX-EN-PROVENCE
C.C.P. Marseille 7370 39 U

Comité de rédaction:

R. BERGEY, P. BERTHOUD, P. COURTHIAL, J.-M. DAUMAS,
M. JOHNER, H. KALLEMEYN et P. WELLS

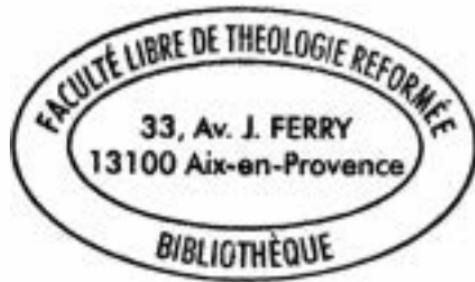
avec la collaboration de R. BARILIER, W. EDGAR,
P. JONES, A.-G. MARTIN, A. PROBST, C. ROUVIERE

Editeur: Paul WELLS, D. Th.

LA REVUE RÉFORMÉE a été fondée en 1950 par le pasteur Pierre MARCEL.

Depuis 1980, la publication est assurée par la Faculté libre de Théologie réformée d'Aix-en-Provence "avec le concours des pasteurs, docteurs et professeurs des Eglises et Facultés de Théologie réformées françaises et étrangères".

LA REVUE RÉFORMÉE se veut "théologique et pratique"; elle est destinée à tous ceux – fidèles, conseillers presbytéraux et pasteurs – qui ont le souci de fonder leur témoignage, en paroles et en actes, sur la vérité biblique.



LA PERSONNE ET L'ŒUVRE DE JÉSUS-CHRIST DANS LA PRÉDICATIOn PROTESTANTE CONTEMPORAINE

Bref aperçu

Harold KALLEMEYN*

Des centaines de prédications protestantes sont prononcées, chaque dimanche, en France. Est-il possible de cerner comment Jésus est présenté dans ces discours si divers? Rien n'est moins certain! La complexité de cette entreprise est considérable: des textes bibliques différents, des milieux ecclésiaux différents, des prédicateurs différents, des théologies différentes. Ne serait-il pas plus sage de reconnaître, tout simplement, la riche diversité de la prédication protestante et de renoncer à présenter un phénomène qui échappe aux généralisations? Sur le plan pratique, comment choisir les prédications à étudier? Lesquelles, parmi des centaines, peuvent être considérées comme représentatives?

Le service de radio de la Fédération protestante de France nous a fourni un précieux champ d'investigation, à savoir les textes des prédications transmises, le dimanche matin, pendant l'année civile 1997¹: plus de cinquante prédications² prononcées par des pasteurs choisis, sans doute, pour les qua-

* H. Kallemeyn est professeur de théologie pratique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

1. Les textes des prédications sont disponibles au service radio de la Fédération protestante de France (FPF), 47, rue de Clichy, 75311 Paris Cedex 09. Rappelons que ces prédications sont généralement diffusées en direct le dimanche matin à 8h30. La prédication

lités reconnues de leurs discours homilétiques³.

On ne peut pas rester insensibles face au dynamisme, au style même, de certaines de ces prédications. On est, parfois, saisi par la justesse et la pertinence des propos. Il aurait été intéressant d'en étudier plusieurs en profondeur, examinant leur exégèse, leur démarche herméneutique, leur forme discursive et leur portée pastorale. Nous devrons nous contenter, dans le cadre de cet article, de réaliser une sorte de «synthèse impressionniste» – sans prétention scientifique – de ces prédications, en accordant une attention particulière à leurs perspectives christologiques.

Notons que quarante-deux de ces cinquante-cinq prédications s'inspirent principalement de textes du Nouveau Testament⁴. Sur ces quarante-deux prédications, trente-huit s'inspirent de textes tirés des évangiles, deux des Actes des apôtres et quatre de la littérature paulinienne. Cette concentration sur des textes évangéliques (plus des deux tiers des prédications) a facilité notre enquête. Ce sont surtout les prédications sur des textes tirés des évangiles qui ont retenu notre attention.

Les prédicateurs ont tous le même souci de montrer à leurs auditeurs l'actualité du texte: l'*actualité*, c'est-à-dire le rapport entre les événements décrits dans les évangiles et la vie du croyant. Parfois, ce rapport est évident lorsque, par exemple, le prédicateur interpelle son auditeur en reprenant la parole de Jésus au jeune homme riche: «Suis-moi.»⁵ Parfois, il exige un peu plus de créativité de la part du prêdi-

Suite note 1. est précédée d'une partie liturgique et s'adresse à un large auditoire radiophonique, en priorité aux fidèles.

2. Cinquante-cinq avec celles du dimanche de la Réformation, de l'Ascension et de Noël.

3. Trente-deux pasteurs de l'Eglise réformée de France (ERF), quatre de l'Eglise de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine (ECAAL), sept des Eglises évangéliques libres et des Eglises évangéliques baptistes, trois de l'Eglise évangélique luthérienne de France (EELF) et de sept autres.

4. Plus des deux tiers des prédications ont un sujet tiré du Nouveau Testament, moins d'un tiers de l'Ancien. Des douze prédications sur l'Ancien Testament, la moitié portent sur le Pentateuque. Notons qu'en 1997 il n'y a eu aucune prédication sur les Psaumes.

5. P. 165, 12 octobre. Les numéros de page indiqués sont ceux qu'utilise le service radio de la FPF.

cateur; par exemple, lorsque le zèle de Jésus au moment de la purification du Temple, en Jean 2, sert à déplorer la malheureuse froideur protestante...⁶

A) Qui est Jésus?

L'auditeur de toutes ces prédications a pu entendre la double affirmation que Jésus est un *homme* et qu'il est *Dieu*. Pourtant, ce sont les traits caractéristiques de son humanité qui retiennent généralement l'attention. Jésus suscite l'admiration des prédicateurs par son équilibre psychique, par sa proximité toute humaine, particulièrement par sa «présence dans la souffrance»⁷ et par sa capacité d'écoute attentive⁸. On est attiré par son humanité vulnérable. Jésus est une manifestation de Dieu dans la fragilité. C'est un homme qui ne cherche pas à dominer, qui ne s'impose pas⁹; c'est un homme faible et terriblement humain, qui «ne juge pas... il ne fait pas la morale»¹⁰.

Moins fréquemment, un prédicateur affirmera que Jésus est Dieu incarné, que tout a été créé en Jésus et pour lui¹¹, qu'il est le tout-puissant Roi des rois¹².

B) De quoi Jésus nous sauve-t-il? Quel salut nous offre-t-il?

Voici un échantillon de réponses données à cette double question.

Jésus nous sauve:

- d'un esprit qui refuse le partage,
 - pour transformer l'histoire humaine par le partage que suscite un esprit de reconnaissance, de confiance et de gratuité¹³;

6. P. 181, 9 novembre.

7. Pp. 63 et 64, 20 avril, et pp. 133 et 134, 31 août.

8. P. 11, 19 janvier.

9. P. 2, 5 janvier.

10. P. 107, 6 juillet. Jésus «...écoute les vibrations qui surgissent du tréfonds de son être, de son humanité».

11. P. 98, 22 juin.

12. Pp. 197 et 198, 23 novembre. Cette affirmation est formulée comme une dialectique: «Un roi de gloire? Non, un roi crucifié.» pp. 2-4, 5 janvier.

LE PHÉNOMÈNE «JÉSUS» AUJOURD'HUI H. Kallemeyn

- de l'injustice qui caractérise les affaires humaines,
 - en vue d'une nouvelle société juste construite sur les principes de la non-violence¹⁴;
- de cette condition qui consiste à ne pas être en harmonie avec soi-même,
 - pour faire une découverte de soi et du sens que l'on veut donner à sa vie¹⁵;
- des crispations qui se produisent autour de son identité,
 - en vue de la réconciliation entre les chrétiens¹⁶;
- de notre enfance blessée,
 - Dieu met notre enfance debout pour nous permettre de vivre sans haine ou condamnation à l'égard de ceux qui nous ont blessés, c'est-à-dire accueillir ce passé pour être capable d'accompagner Jésus sur le chemin de Golgotha¹⁷;
- d'un esprit de violence et de la volonté de tout contrôler,
 - pour être capable de pratiquer un accueil respectueux et le partage¹⁸;
- du respect de la tradition religieuse,
 - pour vivre une aventure sur les chemins de l'interprétation qui surgissent du texte de l'Ecriture comme les disciples de Jésus ont détaché l'âne pour préparer l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem¹⁹;
- d'un esprit de racisme, de fascisme et d'intégrisme et du désir d'accumuler des richesses,
 - pour vivre dans le partage et la proximité sans confondre notre identité avec celle de l'autre²⁰;
- de tout ce qui nous empêche de bien respirer, qui nous étouffe et nous désole, qui fige et qui ferme la vie,
 - pour bénéficier d'un souffle qui nous mène

13. Pp. 2-4, 5 janvier.

14. Pp. 6 et 7, 12 janvier.

15. Pp. 11 et 12, 19 janvier.

16. P. 32, 23 février.

17. P. 38, 9 mars.

18. Pp. 41-43, 16 mars.

19. Pp. 47, 23 mars.

20. Pp. 77 et 78, 11 mai.

ailleurs, d'un mouvement d'amour, de création, de marche, d'aventure qui nous jette vers la vie²¹;

- des pratiques d'exclusion,
 - afin d'être en communion avec tous les hommes «...par la libération du poids de nos peurs et de nos culpabilisations, de nos angoisses et de nos dépressions»²²;
- des idées préconçues concernant le Dieu «tout-puissant» (le Dieu qui nous offrirait l'immortalité n'est que le Dieu de nos rêves),
 - afin d'avoir une idée nouvelle de Dieu²³;
- d'une mauvaise image de soi,
 - pour dévoiler et nouer ensemble le biologique, le social et l'inconscient subjectif de notre personne²⁴;
- d'un grenier de convictions, de certitudes et de croyances,
 - pour être capables de pratiquer un amour qui ne s'engrange pas, mais qui vit chaque instant dans la paix et dans la réconciliation²⁵;
- de l'angoisse,
 - pour vivre dans la paix, Jésus calme les tempêtes de notre vie²⁶;
- de la volonté de dominer,
 - pour vivre dans un esprit de dépendance, de service et d'humilité²⁷;
- d'un sentiment de culpabilité angoissante,
 - pour connaître un sentiment de soulagement et pour pouvoir dire: «Ma joie est complète»²⁸;
- d'une existence où l'on n'accepte pas ses limites,
 - pour vivre une libération de ses aliénations et de ses résignations²⁹.

21. Pp. 80 et 81, 18 mai.

22. Pp. 86-88, 1er juin.

23. 6 juillet.

24. P. 114, 20 juillet.

25. 3 août.

26. 31 août.

27. 21 septembre.

28. 28 septembre.

29. 25 décembre.

LE PHÉNOMÈNE «JÉSUS» AUJOURD'HUI H. Kallemeyn

Le portrait qui se dégage de ces prédications est celui d'un Jésus humain, abordable, *sympathique*, qui a, de plus, le mérite de promouvoir une bonne qualité de vie psychique et sociale. Plusieurs questions d'ordre christologique ne sont guère abordées, notamment celles du rapport qui existe entre la mort et la résurrection du Christ et, d'autre part, la réconciliation de l'homme avec Dieu. L'auditeur qui se pose les questions suivantes ne peut, généralement, que rester sur sa faim:

- Existe-t-il des tensions d'ordre moral ou spirituel entre Dieu et l'homme?
- Quelle est la nature de ces problèmes?
- En quoi la mort et la résurrection de Jésus ont-elles apporté une solution à ces problèmes?

Ces questions nous paraissent pertinentes, car l'homme moderne est particulièrement sensible à la question de l'attribution des torts et à celle du respect de ses droits et des droits de l'homme en général. Quand il entend un discours sur le Dieu chrétien, il réagit, souvent, par les interrogations suivantes:

- Quel «droit de regard» Dieu a-t-il sur les affaires humaines?
- De quel droit Dieu se permet-il de «s'offenser» de ce qu'il considère regrettable en moi pour, ensuite, me proposer des réconciliations «gratuites» qui feraient de moi son admirateur sans réserve pendant l'éternité?

Il est vrai qu'un culte radiodiffusé n'est pas le lieu propice pour entrer dans des débats théologiques trop techniques. Dans un discours de dix minutes, l'objectif du prédicateur est de capter l'attention de l'auditeur, de la retenir et de formuler l'essentiel de la foi avec simplicité et dynamisme. Pourtant, il me semble qu'en France, où se trouvent d'innombrables croix et crucifix, les auditeurs des émissions radiophoniques seraient intéressés de mieux connaître pourquoi, selon l'Ecriture, la croix et la résurrection sont nécessaires pour le salut chrétien. En négligeant cette question centrale, ne risque-t-on pas de forger l'image d'un Dieu...

névrosé: un Dieu qui cherche à faire peur à l'homme en insistant sur le sang et sur la mort afin de bénéficier, ensuite, des hommages éternels de ceux qui auraient eu la chance de tirer profit de ses largesses divines?

Conclusion

L'image dominante de Jésus qui ressort de la majorité des prédications radiodiffusées de l'année 1997 est celle que l'on pourrait qualifier d'un génial «Psy des psys»: un Sauveur qui dispense un salut thérapeutique, cet équilibre psychique tant recherché par nos contemporains. Montrer l'actualité des événements rapportés par les évangiles est la responsabilité de tout prédicateur chrétien... si, du moins, il ne néglige pas les images dominantes de Jésus-Christ proposées par l'ensemble de l'Ecriture. Le prédicateur a la responsabilité de présenter et d'expliquer la portée de *ces images-là*, selon le principe de l'analogie des Ecritures. Il est appelé à proclamer – avec les apôtres – que son Sauveur est:

- le Serviteur souffrant, choisi et envoyé par son Père – le Père qui a tant aimé le monde qu'il a envoyé son Fils – pour payer le prix de notre faute et pour nous délivrer des puissances du mal;
- le Seigneur des seigneurs, celui qui a reçu, de son Père, toute autorité dans les cieux et sur la terre;
- le Berger aimant et exigeant, qui guide son peuple par sa Parole et son Esprit;
- le Maître de l'histoire qui reviendra pour juger les vivants et les morts, et dont le règne n'aura pas de fin.

C'est dans la perspective de l'ensemble de ces portraits que la vie et le salut offerts par Jésus auront un sens pour nous et pour nos contemporains comme il en avait un, le même, pour nos ancêtres dans la foi.

LE CHRIST DONNÉ AUX HOMMES

Christ a voulu être homme parce qu'il a voulu mourir pour nous racheter et que, s'il n'eût pris de nous une chair mortelle, il était par lui-même immortel et impassible. Christ n'a pas pris son humanité dans le ciel et ne s'est point fait un corps d'une substance céleste pour venir paraître au monde d'une manière qui fit briller en sa chair même quelque chose de plus qu'humain, parce qu'il a voulu être *notre frère, semblable à nous en toutes choses, excepté le péché*, et que, pour nous racheter selon la loi, il fallait qu'il fût notre proche parent, par conséquent tiré du même sang que le nôtre. Ses infirmités sont à notre consolation, parce que, sachant qu'il a été tenté comme nous, nous savons qu'il est puissant pour secourir ceux qui sont tentés. S'il n'eût point eu une nature absolument semblable à la nôtre, nous n'oserions tirer de conclusion de lui à nous, pour espérer l'immortalité et la gloire à laquelle il a été élevé. Christ enfin a voulu naître malgré tout ce que la naissance présente de bassesse...

...Mais plus l'abaissement est profond, plus l'amour qui le produit est admirable; plus il est descendu, plus sa charité paraît élevée. Voyez comme le Père nous a aimés, puisqu'il nous donne son Fils, et qu'il nous le donne de telle manière qu'il semble qu'il l'abandonne à tout. Voyez comme ce Fils nous aime, puisqu'il n'a rien refusé pour nous...

...C'est pour nous qu'il est né, il nous a été donné. Ah! il n'avait pas besoin de naître pour lui-même, comme chaque homme qui ne sort du néant, ou qui du moins ne devient une portion de la société, un être vivant séparé des autres et jouissant d'une subsistance propre, que lorsqu'il sort des flancs de sa mère. Mais Christ n'avait qu'à se reposer éternellement dans le sein de son Père. Il y vivait dans la gloire et dans la félicité. Ce n'est donc pas pour lui, mais pour nous, pour notre profit et non pour le sien, qu'il est venu naître sur la terre. Voilà le privilège des hommes de pouvoir dire: *Il nous est né, il nous a été donné.* Quand l'ange annonça sa naissance aux bergers, il ne parla pas ainsi; il leur dit: «Je vous annonce une grande joie, c'est qu'aujourd'hui vous est né le Sauveur...»

...Quel présent! Quel excès de bonheur après notre chute! Un abîme de misère appelle un abîme de miséricorde. *Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique.*

Daniel de Superville (1657-1728)
Sermons sur divers textes de l'Ecriture, t. II.

DE GETHSÉMANÉ À GOLGOTHA

Le procès de Jésus, approche historique

Daniel BERGÈSE*

I. Avant-propos sur la méthode d'investigation

Beaucoup de chrétiens ont été étonnés, voire même choqués, par les propos d'éminents spécialistes du Nouveau Testament qui, durant les fêtes de Pâques 1997 et 1998, s'exprimaient dans le cadre d'une émission télévisée produite par ARTE et diffusée sous le titre *Corpus Christi*. Une enquête était menée pour tenter de retrouver le fait d'histoire qui se cachait derrière les récits évangéliques de la Passion. Les points de vue pouvaient parfois être différents, mais ces universitaires, qu'ils soient juifs, catholiques ou protestants, avaient en commun une même méthode d'investigation, à savoir l'approche «historico-critique». Pour les non-spécialistes, il convient de préciser. L'école de pensée historico-critique trouve sa source dans la réflexion philosophique de René Descartes, et plus précisément dans le *Discours de la méthode*. Il s'agit d'un système de recherche de la vérité par l'utilisation systématique du doute. Le principe peut s'énoncer de cette manière: je ne crois pas qu'une proposition soit vraie tant que je n'ai pas pu tester qu'elle résistait à toutes les attaques du doute. Chez le philosophe, l'application rigoureuse de la méthode a abouti à une déconstruction générale du savoir pour ne s'achever finalement que sur la seule proposition indubitable (du moins à ses yeux): «Je pense, donc je suis.»

Au fil des années, la même méthode est venue envahir les

* D. Bergèse est pasteur et animateur biblique à la disposition des Eglises.

bancs de la théologie et l'on s'est pris, en matière d'histoire biblique notamment, à douter systématiquement de tout ce que la Bible pouvait dire. Le résultat fut à la hauteur des espérances: il ne restait pratiquement rien! Pour le théologien, néotestamentaire, Rudolf Bultmann (1884-1976), même la personne historique de Jésus de Nazareth nous est, de fait, inconnaisable. La seule proposition indubitable et sur laquelle nous devons reconstruire la théologie est celle-ci: «La communauté chrétienne primitive a existé.»

D'autres exégètes, heureusement, ont prononcé des mises en garde vigoureuses, voyant bien que, sous prétexte de recherches neutres et académiques, certains intellectuels chrétiens avaient adopté un outil de travail qui allait mettre en cause les fondements mêmes de la foi. André Feuillet écrivait en 1977:

Aujourd'hui, on voudrait nous faire admettre qu'ils (les récits évangéliques) nous mettent en présence, soit uniquement, soit avant tout, de constructions doctrinales du christianisme primitif! On tend ainsi à substituer à des faits réels une idéologie édifiante. Cette manière de traiter les évangiles qui envahit et corrompt de plus en plus la catéchèse, c'est là un des aspects les plus dramatiques, et en même temps les plus méconnus de la crise actuelle¹.

Depuis, la mode a un peu changé et la personne de Jésus est redevenue un centre d'intérêt. Il existe même une véritable tentative pour essayer de reconstruire un Jésus de l'histoire qui pourrait, en dernière analyse, nous donner l'Evangile véritable et – qui sait? – ouvrir la porte à un nouveau christianisme. Cependant, à entendre les spécialistes interviewés par ARTE, il semble qu'on soit encore très loin de l'objectif. Chacun aura pu s'apercevoir que les résultats de la déconstruction «historico-critique» sont incommensurablement plus visibles que ceux de sa timide et prudente reconstruction!

Vous avez donc compris, je pense, que mon étude n'adoptera pas les prémisses de la méthode qui donne les résultats que

1. A. Feuillet, *L'agonie de Gethsémani* (Paris: Gabalda, 1977), 234.

vous avez pu constater dans *Corpus Christi*. En fait l'approche cartésienne du savoir n'est pas hors de critique. La question de fond qui mériterait un développement spécifique est ici: la méthode du doute peut-elle réellement déboucher sur une connaissance? N'est-il pas nécessaire de rappeler au contraire que tout savoir repose en définitive sur une confiance? Cette réflexion épistémologique ne doit pas nous égarer, mais elle est nécessaire. Elle montre que la démarche qui consiste à lire les textes bibliques avec un *a priori* de foi ne constitue pas en soi un parti pris antiscientifique. L'obscurantisme ne réside pas dans la foi qui reçoit, avec confiance, les informations bibliques. Il commence lorsqu'une croyance entraîne un refus d'information et de confrontation. La recherche historique que je vous propose s'exercera donc légitimement sur une base de foi, et se veut en même temps ouverte à toutes les découvertes et les acquis de la science contemporaine.

En ce qui concerne notre sujet, trois domaines de connaissance jouent un rôle important: premièrement, l'archéologie. Ses découvertes peuvent être déterminantes, cependant celles-ci ne se succèdent pas à un rythme effréné; deuxièmement, l'épigraphie (la science qui étudie les manuscrits); et troisièmement, la linguistique, avec son département sémantique. C'est assurément ce dernier domaine qui a le plus évolué ces dernières années. Comment un texte produit du sens, comment est-il structuré et quels sont les éléments de sens mis en valeur par cette structure? Ces recherches, en complément des découvertes préalables sur les formes littéraires, ont permis de bien mettre en évidence la spécificité de chacun des évangiles, et par là de montrer la part importante du rédactionnel. On découvre ainsi qu'il y a une sélection d'événements et une manière de raconter qui est propre à Matthieu, et qui sert en définitive son message théologique. Marc, Luc et Jean ont aussi fait des choix et ils ont également chacun leur style et leurs habitudes littéraires. Tout cela a des conséquences sur la reconstitution historique des faits.

Une étude sur l'histoire de Jésus devra donc aborder les textes des évangiles pour ce qu'ils sont réellement, avec les

outils adéquats, et avec toutes les informations parallèles disponibles. Mais, d'un autre côté, le chercheur devra constamment avoir à l'esprit qu'il travaille sur le récit d'un événement unique où la transcendance se rend manifeste, une histoire dans laquelle Dieu se révèle. Et du coup le voilà prévenu: on ne peut faire de cette histoire une histoire profane. Il sera impossible d'en rendre compte en ne faisant jouer que des processus immanents. Courir après un tel projet mène inévitablement à la reconstitution d'une autre histoire, de laquelle émergera fatalement un autre Jésus.

II. La chronologie de la Passion

Les évangiles situent clairement les événements qui nous occupent: Tibère est empereur à Rome, Ponce Pilate est le gouverneur romain qui administre la province de Judée, et tout se passe à Jérusalem, lors de la fête juive de la Pâque.

Si personne ne conteste le cadre historique général, ni même la localisation à Jérusalem, en revanche, et malgré le témoignage massif et unanime des évangiles sur ce point, certains envisagent de déplacer ces événements, ou une partie d'entre eux, à un autre moment de l'année. On dira, par exemple, que l'épisode des Rameaux a eu lieu dans le cadre de la fête de Souccoth (fête des tentes, en octobre), que Jésus fut arrêté à ce moment-là, qu'il passa l'hiver en prison et ne fut exécuté que lors de la Pâque. Un autre soutiendra que tout s'est passé à Souccoth mais que l'Eglise a un peu triché pour donner à la mort de Jésus une dimension symbolique en rapport avec le sacrifice de l'agneau pascal. Nous avons là un très bon exemple de ce doute méthodique que rien ne justifie. L'argumentaire qui soutient ce déplacement chronologique est d'une pauvreté affligeante.

Pour revenir au texte biblique, et à des hypothèses moins aventureuses, il reste que la chronologie précise des événements n'est pas la même chez Jean que dans les synoptiques. Jésus a-t-il été crucifié le jour de la Pâque juive, ou bien la veille? Les quatre évangiles sont d'accord pour dire que Jésus a bel et bien été crucifié une veille de sabbat, c'est-à-dire un vendredi, et que le tombeau vide a été

découvert le lendemain du sabbat, soit le dimanche. Mais lequel de ces jours était le jour inaugural de la fête de la Pâque? Était-ce le vendredi, ou bien le samedi? Ce détail peut sembler n'avoir qu'une importance très limitée; seulement les synoptiques nous disent que Jésus a mangé le repas de la Pâque avec ses disciples le soir précédent son arrestation. Or, Jean nous dit que les Juifs, qui avaient déjà fait arrêté Jésus, arrivant au palais de Pilate, ne voulurent pas entrer pour ne pas se souiller et pouvoir prendre le repas de la Pâque! La question renvoie donc à un fait d'importance: Jésus a-t-il pu manger le repas de la Pâque avec ses disciples avant son arrestation et sa mort? Et donc, la Sainte Cène a-t-elle vraiment été instituée dans le cadre du repas rituel de la Pâque?

Pour tenter de répondre à cette question, il faut reprendre l'ensemble du déroulement de la Passion. La version traditionnelle, qui s'inspire largement des synoptiques, est celle-ci :

- jeudi: préparation de la fête de la Pâque;
- jeudi soir: (après le coucher du soleil, on est donc entré dans le jour même de Pâque) repas avec les disciples, institution de la Cène;
- dans la nuit: le jardin de Gethsémané, l'arrestation et la comparution devant l'autorité juive;
- vendredi matin: comparution devant Pilate, tentative de libération devant la foule, flagellation et moqueries des soldats;
- vendredi midi: crucifixion;
- vendredi 15 heures: . . . la mort, suivie de la mise au tombeau;
- samedi: c'est le sabbat.

Tout lecteur qui cherche une reconstitution historique sera vite frappé par la compression des événements entre le jeudi soir et le vendredi midi. Cette remarque prend un poids supplémentaire lorsqu'on rajoute encore la comparution devant Hérode, dont nous parlé l'évangile de Luc. La situation devient intenable si l'on veut, ensuite, prendre en compte le témoignage de l'évangile de Marc, qui situe la crucifixion

non pas à midi, mais à 9 heures du matin. Pourtant, chez Jean, c'est bien à midi que Pilate abandonne la partie et ordonne la mise à mort.

En outre, plusieurs autres difficultés apparaissent dans ce schéma:

- Le sanhédrin se réunit de nuit. Or, d'après la *Mischna*, les procès en matière criminelle doivent être menés de jour.
- La décision judiciaire intervient dès la fin de séance. Or, toujours d'après la *Mischna*, une condamnation à mort ne peut être prononcée le jour même où les délibérations ont eu lieu.
- Tout cela se passerait le jour de Pâque. En fait, aucun débat judiciaire ne peut avoir lieu lors des sabbats et des jours de fête. La *Mischna* étend même l'interdiction à la veille de ces jours chômés. D'une manière générale d'ailleurs, on ne peut qu'être surpris par toute l'activité déployée par les chefs religieux juifs alors que, selon les synoptiques, c'est la Pâque.
- Pour compléter le tableau, citons un autre passage du *Talmud* qui vient appuyer les dire de Jean: «La tradition rapporte: la veille de la Pâque, on a pendu Jésus.»²

La prise en compte de toutes ces remarques peut nous amener à cette double conclusion:

i) Au sujet de la fête de Pâque, c'est Jean qui est dans le vrai. La crucifixion n'a pas eu lieu le jour de Pâque, mais la veille, pendant la préparation. Cette année-là, la Pâque tombait donc un samedi, jour de sabbat.

ii) Il y a donc eu déplacement de vingt-quatre heures dans le récit synoptique pour que la coïncidence entre la Pâque juive et la mort du Christ apparaisse clairement aux yeux des lecteurs. Ce léger décalage ne pouvait pas nuire à l'historicité dans la mesure où Jésus est effectivement mort dans le cadre de la fête de la Pâque, et il avait l'avantage d'être pédagogiquement, et peut-être aussi liturgiquement, efficace. A partir de là, on peut penser également que la compression des

2. *Bab. San.* 43a.

événements entre le jeudi soir et le vendredi soir correspond à un choix littéraire, afin que tout arrive le jour de la Pâque.

Mais que dire du repas que Jésus a pris avec ses disciples et dont il est explicitement dit que c'était un repas pascal? Cette question est éclairée de manière fort intéressante par la découverte, à Qumran, d'un calendrier dans lequel la date de la Pâque n'était pas déterminée selon le système utilisé au temple de Jérusalem. Au lieu de maintenir une date fixe (le 15 nisan), on s'attachait à un jour particulier de la semaine, à savoir le mercredi (donc du mardi soir jusqu'au lendemain, même heure), quatrième jour de la semaine. Pourquoi ce jour? Parce qu'on estimait devoir rattacher la Pâque au commencement même du temps. Or, dans le récit de la Genèse, les astres, qui vont commencer à décompter le temps, n'apparaissent qu'au quatrième jour. Le mercredi est donc le jour du commencement; en conséquence, il faut s'arranger, chaque année, pour fixer un mercredi comme jour de la Pâque. On ne sait pas si ce calendrier était suivi hors des communautés essénienes, mais l'hypothèse n'a rien d'absurde. Le mérite revient à Annie Jaubert d'avoir relié cette découverte avec notre problème chronologique de la Passion. Jésus aurait très bien pu, en suivant la même tradition, dont ce calendrier est le témoin, célébrer la Pâque et instituer la Cène non pas le jeudi soir, mais le mardi soir³.

A partir de là, c'est toute la chronologie des événements qui se trouve décompressée, et toutes les difficultés mentionnées plus haut disparaissent. Cette hypothèse n'est évidemment pas acceptée de tous, mais elle est celle retenue par Jean Imbert dans le *Que sais-je*⁴ consacré au *Procès de Jésus*. On remarquera également que la tradition de certaines Eglises d'Orient garde des traces qui vont également dans ce sens: on fait mémoire du dernier repas de Jésus avec ses disciples le mardi, et le lendemain est jour de jeûne en souvenir de la trahison de Judas.

3. Annie Jaubert, *La date de la Cène* (Paris: J. Gabalda, 1957).

4. N° 1896.

III. L'arrestation et le procès juif

L'arrestation nocturne et le besoin d'avoir un guide afin de s'assurer de l'efficacité de l'opération, tout cela concorde bien avec la nécessité d'agir discrètement et rapidement. La question qui se pose ici, c'est de savoir où Jésus a été conduit.

Matthieu nous dit: «chez Caïphe, le grand prêtre»; Marc et Luc, un peu plus réservés, se contentent de la mention: «chez le grand prêtre»; et Jean nous précise: «chez Hanne (...) beau-père de Caïphe». Il y a apparemment hésitation chez deux évangélistes pour nommer ce grand prêtre, et on peut les comprendre parce que les choses n'étaient pas simples. Normalement, en Israël, il n'y a qu'un seul grand prêtre, et il reste dans cette fonction jusqu'à sa mort. Mais, à l'époque de Jésus, les faits avaient beaucoup changé. Le grand prêtre était, certes, toujours un rouage essentiel de la vie religieuse, de la vie liturgique, mais il exerçait aussi une fonction politique de premier plan. C'est pour cette raison que l'occupant romain s'était particulièrement intéressé à ce personnage. De fait, les grands prêtres étaient nommés et destitués fréquemment en fonction du bon vouloir de Rome. Du coup, on va se trouver avec un grand prêtre légalement en exercice, c'est Caïphe au moment du procès de Jésus, et d'autres qui l'ont été et à qui on ne refusera pas de donner le titre honorifique de grand prêtre. A cela s'ajoute un phénomène de népotisme tout à fait caractérisé, à savoir qu'un certain nombre de personnes de la famille du grand prêtre pouvaient également porter le titre et siéger régulièrement au Sanhédrin.

Cela dit, pour avancer sur cette question, on peut partir de la recension de Luc. Ce dernier mentionne le reniement de Pierre, les moqueries et les mauvais traitements que les gardes infligent alors à Jésus, mais il ne nous dit pas pourquoi Jésus a été conduit en ce lieu, chez ce grand prêtre anonyme. En revanche: «Lorsqu'il fit jour, le conseil des anciens du peuple, grands prêtres et scribes, se réunit et ils l'emmenèrent dans leur Sanhédrin.⁵ Il y a dans ce texte mention d'un déplacement, au petit matin, vers le bâtiment même où se réunit le Sanhédrin. Cela laisse bien entendre que le procès

effectif n'a pas eu lieu de nuit mais qu'il commence à ce moment-là, et de jour, conformément aux prescriptions de la *Mischna*. De fait, les trois autres évangiles sont témoins de ce déplacement:

- Jean, après nous avoir raconté l'interrogatoire subi dans la maison du grand prêtre Hanne (Hanne avait été grand prêtre et avait exercé cette fonction officiellement jusqu'en l'an 15), nous dit ces quelques mots: «Là-dessus, Hanne envoya Jésus lié à Caïphe, le grand prêtre.»⁶
- Marc et Matthieu, sans mentionner explicitement ce mouvement vers le lieu où va se réunir le Sanhédrin, ont tous deux une phrase qui semble ouvrir une nouvelle étape dans le déroulement des faits: «Le matin venu, dit Matthieu, tous les grands prêtres et les anciens du peuple tinrent conseil contre Jésus pour le faire condamner à mort.»⁷ Marc formule ainsi: «Dès le matin, les grands prêtres tinrent conseil avec les anciens, les scribes et le Sanhédrin tout entier.»⁸

Compte tenu de ces éléments, on peut envisager la reconstitution suivante:

– Conformément au témoignage de Jean, Jésus a d'abord été conduit chez Hanne, qui tenait à rencontrer l'accusé et à mener son propre interrogatoire indépendamment du Sanhédrin. Cette séance n'a donc rien d'officiel. Elle montre seulement le pouvoir réel de l'ancien grand prêtre et sa volonté d'être toujours aux affaires.

(Matthieu retient l'idée de l'interrogatoire nocturne, mais pour les besoins de la compression chronologique, il insère déjà dans ce créneau le procès officiel devant Caïphe et le Sanhédrin rassemblé. Marc ne nomme pas Caïphe, mais c'est la même idée. Le silence de Luc sur la nature de cette rencontre nocturne va plutôt dans le sens de Jean, d'autant qu'il mentionne très explicitement la convocation du Sanhédrin au matin.

5. Lc 22:66. Toutes les citations bibliques sont extraites de la version TOB.

6. Jn 18:24.

7. Mt 27:1.

8. Mc 15:1.

— Le vrai procès mené par les autorités juives a donc lieu le matin. On ne sait pas combien de temps il a duré. Les textes que nous possédons sont des raccourcis catéchétiques et en aucune manière les minutes de l'audience. Ce que nous savons, c'est qu'il y eut dépositions de témoins et, certainement, de beaux débats théologiques, vu que le Sanhédrin regroupait des tendances qui pouvaient parfois être très opposées (Paul saura en profiter en Actes 23:6-10). Quelques indices épars dans les évangiles laissent comprendre que, même en ce qui concerne le sort réservé à Jésus, l'opinion n'était pas unanime⁹. Peut-être l'audience a-t-elle duré toute la journée du mercredi, et pour le moins toute la matinée. Et voilà que Jean nous informe que Jésus a été amené à Pilate «tôt le matin»¹⁰.

— Ce détail, soutenu aussi par le témoignage de Matthieu et de Marc, laisse entendre que le moment où le Sanhédrin a prononcé la sentence définitive correspond à une nouvelle réunion qui, elle, semble n'avoir eu d'autre but que de parvenir à une ultime délibération. C'est sans doute cela qui est signifié par les versets de Matthieu 27:1 et Marc 15:1. C'est dans la logique de leur propre récit qui a déjà rendu compte des débats du procès, et c'est conforme au mouvement du texte qui s'enchaîne immédiatement par le transfert de Jésus chez Pilate. C'est donc le jeudi matin (voire le vendredi matin) qu'a lieu cette ultime réunion où la sentence de mort est prononcée, conformément, là aussi, à la règle qui interdit d'enchaîner les débats du procès avec le moment de la sentence.

IV. Devant Hérode et devant Pilate

Quelques critiques ont contesté le fait même que Jésus ait pu rencontrer Ponce Pilate, sous le prétexte qu'un gouverneur avait certainement autre chose à faire que de s'occuper de cette petite histoire. L'argument est fallacieux, car il repose sur une expérience commune des relations sociales qui

9. Mc 15:43; Jn 11:49-50.

10. Jn 18:28.

n'est pas celle du monde antique. Dans le récit des Actes, Paul a l'occasion de se défendre devant le gouverneur Félix, puis devant son successeur Porcius Festus, et enfin devant le roi Agrippa. De fait, les souverains n'étaient pas aussi inaccessibles qu'aujourd'hui et l'activité judiciaire faisait partie de leurs attributions.

Cela dit, Jésus va être confronté à un nouvel interrogatoire et on a un peu le sentiment qu'un deuxième procès est en train de s'ouvrir. Procès juif, procès romain, les évangiles ne sont-ils pas en train de rassembler deux traditions, deux explications, alors que la réalité aurait été plus simple? Des lecteurs bien pensants ont estimé que les récits évangéliques faisaient preuve d'un antisémitisme primaire, alors que, parallèlement, Ponce Pilate semblait bénéficier d'un traitement de faveur. Reflet, nous dit-on, d'un christianisme en butte à l'exclusion de la part de la communauté juive, et cherchant en outre à faire les yeux doux devant l'autorité de Rome. On tentera donc de montrer qu'en réalité Jésus n'a été la victime que de l'opresseur romain, les évangiles cherchant par la suite à impliquer les Juifs. Cette interprétation, très minoritaire, ne peut guère être défendue. L'historien (juif!) Josèphe appuie la version traditionnelle: c'est bien sur initiative juive que Jésus a été arrêté. De même, le mystérieux papyrus qui contient la lettre d'un certain Mara Bar Sérapion, et enfin et surtout, la tradition juive elle-même a toujours revendiqué ce point, le *Talmud* en est témoin.

Mais alors, si c'est une affaire juive, pourquoi impliquer Pilate? Le texte de l'évangile de Jean apporte la réponse lorsqu'il met ces paroles dans la bouche de ceux qui viennent d'emmener Jésus devant le gouverneur: «Il ne nous est pas permis de mettre quelqu'un à mort.»¹¹ Ce détail de droit a été maintes fois examiné, et malgré quelques trublions contestataires, il semble que sa valeur historique est aujourd'hui reconnue. Ainsi donc, la confrontation du cas Jésus avec l'administration romaine était inévitable. Cependant il ne s'agit pas d'un deuxième procès à proprement parler. Les romains n'ont pas à re-juger Jésus, mais simplement à

prendre acte du cas qu'on leur présente, puis à refuser ou accorder la mise à mort. Dans ce dernier cas, l'exécution sera confiée aux troupes de Rome. Apparemment, le préfet seul est habilité à prendre cette décision.

Cette nouvelle étape va entraîner un déplacement du motif d'accusation. Au cours du procès de la veille (ou de l'avant-veille), le débat était nettement religieux ou théologique. Jésus est-il oui ou non opposé au temple, a-t-il dit qu'il voulait le détruire? Se prétend-il le Messie, se dit-il le Fils de Dieu, veut-il se faire l'égal de Dieu? On surveille le blasphème, faute majeure mais qui ne peut se comprendre qu'en domaine religieux. Devant Pilate, le ton change. Le récit évangélique, là aussi, est certainement recomposé, et il ne prétend pas dire la teneur exacte de tout ce qui s'est passé, mais le changement de vocabulaire dans les motifs d'accusation constitue un bon témoin de fidélité: «il soulève le peuple», «il met le trouble dans notre nation», «il empêche de payer le tribut à César»¹². En bref, il prétend être le Messie, c'est-à-dire le roi des Juifs¹³ autrement dit c'est un dangereux séditieux.

Le préfet de Rome ne peut évidemment pas être inaccessible à ce genre d'argument; cependant, les évangiles sont d'accord pour nous montrer un Pilate qui comprend assez vite qu'on veut le duper en présentant un portrait de Jésus complètement déformé. Il n'y a pas lieu de croire que cela constitue un arrangement de la réalité. Sans faire de Ponce Pilate un champion des droits de l'homme, ce dernier pouvait avoir plusieurs motifs pour agir comme il le fait dans les textes. Parmi ceux-ci, le récit de Jean, tout particulièrement, nous fait bien ressentir le jeu de pouvoir qui est en arrière-plan de cette affaire. Les autorités juives emmènent Jésus avec un chef d'accusation tout ficelé. Dans leur esprit, la signature du gouverneur n'est que la dernière formalité à accomplir pour que l'exécution ait lieu. Eux sont les déci-

11. Jn 18:31.

12. Lc 23:2-5.

13. Il est évident que les accusateurs présentent ici la messianité sous son angle politique; voir Luc 23:2.

deurs et Rome l'exécutant! Dès l'instant où Pilate se met lui-même à questionner Jésus, il signifie aux Juifs qu'il refuse d'être considéré comme une simple chambre d'enregistrement de leur décision. De fait, toute la matinée sera émaillée d'incidents très significatifs de ce bras de fer. Il s'achèvera, c'est clair, par la défaite de Pilate; mais, entre-temps, le préfet n'aura pas épargné les humiliations à l'adresse des autorités religieuses. Cet arrière-plan est bien conforme à ce que nous savons par ailleurs des relations mouvementées, parfois très tendues, entre Ponce Pilate et la communauté juive.

D'après le récit de Luc, après un court interrogatoire, Pilate exprime devant la délégation juive son intention de relâcher Jésus. Levée de boucliers de celle-ci, qui surenchérit en appuyant ses premières accusations. C'est à ce moment que le gouverneur a l'idée de renvoyer l'affaire à Hérode. Cet épisode n'appartient qu'au récit de Luc et a donc fait l'objet de nombreuses contestations. Cependant, à part le fait que seul Luc semble connaître cette histoire, on ne voit pas bien quel argument permettrait de penser qu'il s'agit d'un artifice littéraire (Matthieu et Marc, en revanche, avaient des raisons pour éliminer cet épisode, toujours en fonction de leur compréhension chronologique). Que l'on sache peu de choses sur ce qui s'est passé exactement lors de cette rencontre, certainement; que Luc fasse erreur en situant là le détail du manteau de pourpre, alors que les autres évangiles mentionnent celui-ci dans le cadre du prétoire, peut-être (mais on peut aussi plaider l'inverse); mais le fait en soi paraît bien vraisemblable. Pilate vient de prendre une décision et elle est immédiatement contestée. Plutôt que d'entrer aussitôt dans l'engrenage du rapport de force, il peut voir dans la présence d'Hérode à Jérusalem (présence bien explicable en période de Pâque) une issue rapide au problème qui se pose maintenant à lui. Et cela d'autant plus qu'il peut discerner là l'occasion d'une bonne affaire sur le plan diplomatique. Jésus est Galiléen, certes, mais sur le plan du droit, l'accusation étant portée en Judée, les faits reprochés concernant également la Judée, l'affaire ressort bien de l'autorité romaine de Judée. Cependant, en renvoyant ce Galiléen à celui qui gouverne la Galilée, il donne à Hérode un signe de sa considération.

D'après Luc, la démarche a porté puisque, «ce jour-là, Hérode et Ponce Pilate devinrent amis, eux qui auparavant étaient ennemis»¹⁴.

Hérode a sans doute apprécié le geste de Ponce Pilate, et certainement le lui a-t-il fait savoir... Néanmoins, il a aussi estimé que la meilleure façon de rendre la politesse au préfet était de le reconnaître dans ses droits! Jésus a donc été ramené au prétoire sans avoir été jugé. Inéluctablement, le bras de fer avec les autorités juives devra reprendre.

Par deux fois, selon le récit évangélique, Pilate a cru tenir une solution qui lui permettrait de gagner la bataille, au prix d'un léger compromis. Tout d'abord en proposant un châtiment de remplacement, et ensuite en profitant de la coutume qui veut que le gouverneur, lors de la Pâque, manifeste sa mansuétude en relâchant un prisonnier condamné à mort.

C'est Luc, en effet, qui présente la flagellation comme une proposition de Ponce Pilate en remplacement de la mise à mort: «Je vais donc, dit Pilate, lui infliger un châtiment et le relâcher.»¹⁵ Mais d'après son récit, nous ne savons pas si les choses ont pu être entreprises de cette manière. C'est Jean qui confirme, en disant: «Alors Pilate emmena Jésus et le fit fouetter.»¹⁶ Cependant, chez Matthieu et Marc, la flagellation n'est pas présentée comme un châtiment alternatif, mais bien comme la conséquence de la décision de mise à mort. Dans cette optique, la flagellation est la première étape du supplice de la crucifixion. Ce point de vue est soutenu par des informations extrabibliques. Il semble bien, en effet, que ce procédé ait été couramment appliqué; ce fut peut-être le cas avec Jésus. Néanmoins, la flagellation comme châtiment en soi existe aussi. Il est difficile de trancher. On peut cependant estimer que les habitudes littéraires de Marc et Matthieu (qui regroupent les événements plutôt que de les disperser) et l'examen attentif du verset qui, chez eux, mentionne la flagellation¹⁷ plaident en faveur

14. Lc 23:12.

15. Lc 23:16.

16. Jn 19:1.

de la version johannique: la flagellation aurait bien constitué un compromis proposé par Pilate afin de mettre un terme, à ses yeux acceptable, au conflit qui l'oppose désormais aux autorités juives. La manœuvre a échoué et Pilate va donc chercher une autre issue.

V. La grâce d'un condamné à mort

En ce qui concerne la coutume de la grâce préfectorale lors de la fête de Pâque, les quatre évangiles sont d'accord pour attester le fait, même si la façon de présenter la chose peut donner l'impression d'une certaine confusion. Les critiques ont beau jeu de souligner qu'on ne trouve nulle part ailleurs trace de cette pratique, et donc de déclarer qu'il s'agit d'un artifice, d'une invention de la communauté primitive destinée à mettre en évidence la faillite complète des chefs juifs, lesquels demandent la grâce d'un criminel alors qu'ils condamnent le juste. Mais comment affirmer que la chose n'a pas existé sur la base d'un silence de l'historiographie profane? Certains silences peuvent sans doute être parlants, pour celui-ci il faut assurément avoir une bonne oreille! Car, *a contrario* de la thèse, on pourra se demander comment il fut possible que la communauté chrétienne, si bien implantée à Jérusalem et dans toute la Palestine, put parler d'une pratique régulière et publique¹⁷ qui n'aurait jamais existé! Si ce fait coutumier n'avait pas été réel, il eût été, à l'époque, impossible de le dire et de l'écrire.

La foule se rassemble donc et devient, au-delà de Pilate et des autorités juives, le troisième élément venant s'insérer dans une affaire qui est déjà en cours. Comment cette foule est-elle arrivée? Si le fait est coutumier, il n'est pas besoin de le dire. La foule vient parce que c'est l'heure et l'endroit où se passe chaque année le solennel dialogue entre le peuple et l'autorité romaine; dialogue qui aboutit à la libération d'un prisonnier. Seul Luc parle d'une «convocation» des grands prêtres, des chefs *et du peuple*. Il s'agit peut-être là d'une

17. Mc 15:15; Mt 27:26.

18. Mc 15:8.

simple facilité littéraire destinée à faire écho au fait historique de la présence de la foule, laquelle ne sera plus rappelée dans la suite de son texte¹⁹. Le récit de l'évangile de Jean, lui, ne mentionne jamais la foule mais on peut faire deux remarques à ce propos:

- Tout d'abord, Jean paraît ne pas s'intéresser à la définition exacte des instances avec lesquelles Pilate dialogue. La péricope commence par des verbes sans sujets définis: «*On* avait emmené Jésus de chez Caïphe à la résidence du gouverneur (...) *Ceux* qui l'avaient emmené n'entrèrent pas dans la résidence.»²⁰ Par la suite, excepté deux mentions des grands prêtres, les intervenants sont toujours désignés par l'appellation passe-partout: «les Juifs». Que la foule n'apparaisse pas en tant que telle n'est donc pas surprenant.
- Ensuite, un des propos de Pilate est complètement invraisemblable si l'on ne présuppose pas la présence de la foule. C'est la question: «Voulez-vous donc que je vous relâche le roi des Juifs?»²¹ Elle ne peut, en toute logique, être adressée à ceux-là mêmes qui sont venus avec l'intention explicite d'obtenir la condamnation de Jésus!

Cela dit, nous ne savons pas comment la pratique coutumière de la grâce est venue s'insérer dans l'examen du cas de Jésus. Ce que nous pouvons nettement percevoir, en revanche, c'est son opportunité dans le bras de fer qui oppose Pilate et les chefs juifs. Si l'autorité romaine présente Jésus comme l'un de ses prisonniers, elle peut du même coup le présenter comme le candidat à la grâce préfectorale. Si le peuple ratifie, Pilate a gagné. Il pourra prendre congé des prêtres avec un petit sourire de satisfaction. Non seulement il aura résisté victorieusement à la tentative de manipulation des autorités juives, mais encore il aura réussi le tour de force de gracier un individu dont il sait pertinemment qu'il ne constitue pas un danger pour le pouvoir de Rome.

19. A moins qu'il ne s'agisse d'une faute de copiste. Quelques vieux manuscrits ont sur ce verset (Lc 23:13) une leçon un peu différente: non pas «les chefs et le peuple» mais «les chefs du peuple». Dans ce cas, la foule n'est plus l'objet de cette convocation.

20. Jn 18:28.

21. Jn 18:39.

Dans le récit des synoptiques, cette question du choix entre Jésus et Barabbas occupe une grande place et apparaît comme l'ultime tentative. Lorsque celle-ci échoue, tout est joué. Pilate abandonne la partie et Jésus est emmené pour être crucifié. Chez Jean, elle apparaît plus tôt dans le déroulement des faits, et c'est suite à cet échec que le gouverneur tente la manœuvre du châtiment de remplacement. Enfin, toujours dans le récit de Jean, c'est au terme de toutes ces tractations qu'on va donner une tournure officielle à cette affaire. En effet, Pilate fait amener Jésus sur le «lithostrotos» et lui-même s'installe dans la tribune ou sur le siège du juge. Malgré tout, la séance se termine dans les cris, et ceux-ci semblent l'emporter sur le décorum judiciaire. On peut se demander si la mise en place de ce tribunal à ciel ouvert était vraiment requise par la seule décision d'exécution que Pilate avait à donner, et s'il ne s'agit pas ici, malgré l'agencement chronologique de Jean, d'une trace formelle de la cérémonie annuelle concernant la grâce d'un prisonnier. Le texte de Jean ne fait, bien sûr, aucune référence à Barabbas dans ce passage, puisque la question a été vue précédemment; cependant, il ne donne pas d'indice non plus qui permettrait de dire, au-delà du décorum, qu'il s'agit vraiment d'un procès: il n'y a pas de chef d'accusation, et Pilate, en dernière analyse, ne prononce même pas une sentence (il s'exécute seulement face à une décision qu'il ne contrôle pas). On peut donc estimer que cette cérémonie publique sur une grande place de Jérusalem, et en présence du préfet, correspond en fait à l'acte de grâce par lequel Pilate compte bien, en s'appuyant sur le verdict populaire, se dégager de la pression des hiérarques.

Hors du récit évangélique, on peut supposer que le cas Jésus a été présenté à la foule avant que, généreusement, Ponce Pilate lui propose la libération du «roi des Juifs»²². Mais, à la grande surprise du préfet, celle-ci répond: «A mort! A mort! Crucifie-le!»²³ Et Pilate reprend: «Me faut-il

22. Mc 15:9.

crucifier votre roi?»²³ Les évangiles montrent, en effet, le Romain essayant à son tour d'influencer la foule; mais celui-ci n'a aucune chance. D'après le récit de Jean, les chefs juifs vont même jusqu'à exercer un chantage à la fidélité à l'empereur. Ce point provoque quelquefois l'indignation des commentateurs: jamais, s'exclame-t-on, un Juif n'aurait pu prononcer une parole telle que celle-ci: «Nous n'avons pas d'autre roi que César.»²⁴ Dire cela, c'est certainement mal évaluer l'opportunisme de l'aristocratie sadducéenne! Le gouverneur, lui, va connaître l'humiliation. Il devra admettre, et ce ne sera pas la seule fois dans le temps de son administration, que la confrontation a tourné à son désavantage. Cette fois-ci, selon Jean, «c'était le jour de la préparation de la Pâque, vers la sixième heure»²⁴. C'était peut-être le vendredi 7 avril de l'an 30, mais Pilate ne savait pas que l'enjeu de cette histoire dépassait, ô combien, son amour-propre et l'autorité de sa fonction.

PRIÈRE D'HUMILIATION

Tu le vois, Dieu tout-puissant, par nous-mêmes nous n'avons aucune force pour nous défendre.

Veille sur nos âmes et sur nos corps; pour que notre corps soit préservé de tout danger et notre âme purifiée de toute pensée mauvaise.

Par Jésus-Christ notre Seigneur, qui vit et règne avec toi et le Saint-Esprit dans les siècles des siècles. Amen.

Prière du troisième dimanche de Carême, dans *Le livre de la prière commune* (New York: Church Hymnal Co., 1983).

23. Jn 19:15.

24. Jn 19:14.

L'ÉTHIQUE DE JÉSUS: A propos du Sermon sur la montagne¹

Michel JOHNER*

Voici une section¹ de l'Evangile dont l'interprétation théologique est particulièrement difficile. Le défi, c'est de définir quelle est la portée éthique du Sermon sur la montagne, de dire comment cet enseignement s'articule avec les autres préceptes bibliques sur la justice civile et les conditions de la vie en société, dans un monde placé sous le signe de la Chute... de dire la place qu'il occupe dans l'histoire de la Révélation, sans pour autant tomber dans le travers des concordismes faciles ou des harmonisations forcées.

I. Jésus et la Loi

Il est, tout d'abord, dans ce chapitre biblique, une affirmation clé à laquelle toutes les parties du sermon se rattachent comme des illustrations. Verset 17:

Ne pensez pas, dit Jésus, que je sois venu abolir la Loi ou les prophètes; je suis venu non pour abolir, mais pour accomplir!

Ne pensez pas que... Visiblement, ce qui préoccupe le Christ, dès le début de son sermon, c'est de dissiper le malentendu auquel son enseignement pourrait prêter, dissiper

* M. Johner est professeur d'éthique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

1. Mt 5:21-26 et 38-48.

l'objection que les Juifs ne manqueraient pas de lui opposer, comparable au reproche que l'on adressera plus tard à l'apôtre Paul: «enseigner aux Juifs à se détourner de la Loi de Moïse et de ne pas observer ses coutumes»². Ce qui sera une façon sournoise et mensongère de chercher à disqualifier, ou à rendre suspecte, la prédication de Paul.

Il est vrai que la prédication de l'Evangile éclaire les hommes d'une lumière nouvelle et inaccoutumée. Seulement, ne nous méprenons pas sur la nature de cette nouveauté! «Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi ou les prophètes; je suis venu non pour abolir, mais pour accomplir!»

i) Les antinomismes d'hier et d'aujourd'hui

Il y a toujours eu, dans l'histoire de l'Eglise, des mouvements ou des écoles pour opposer l'enseignement spirituel et moral de la Loi à celui de l'Evangile. La plus célèbre d'entre elles fut le «marcionisme», la doctrine de Marcion, un érudit du II^e siècle qui opposait le message spirituel de l'Ancien Testament à celui du Nouveau, le Dieu juste et sanguinaire de l'Ancien au Dieu d'amour du Nouveau. Dans leur élan, les disciples de Marcion sont allés jusqu'à retrancher de leur Bible la plus grande partie de son contenu, et à ne reconnaître finalement l'autorité d'Ecriture sainte qu'à l'évangile de Luc, expurgé de ses trois premiers chapitres, et douze des treize épîtres de Paul!

Cet antinomisme, contre lequel Jésus nous met en garde, reste présent à toutes les époques de l'histoire de l'Eglise, y compris dans la période contemporaine. Il se trouve encore aujourd'hui nombre de croyants pour penser, et même nombre de prédicateurs pour prêcher, que la Loi de l'Ancien Testament ne concerne plus véritablement et directement l'Eglise chrétienne. Comme s'il y avait, entre l'enseignement de la Loi et la bonne nouvelle de la grâce en Jésus-Christ, une opposition de principe, une incompatibilité absolue. Jésus-Christ, dit-on, ne nous a-t-il pas libéré du joug de la

2. Ac 21:21.

Loi? Vouloir maintenir une attache entre le chrétien et la Loi de Moïse, n'est-ce pas renier l'œuvre de Jésus-Christ, ou du moins régresser, dans sa foi, jusqu'au légalisme de l'Ancien Testament? La liberté évangélique est interprétée, ici, comme l'affranchissement de la Loi, comme la relativisation de son autorité!

L'opposition Loi-Evangile n'est pas toujours consciente, mais n'en est pas moins effective, jusque dans les milieux évangéliques, chaque fois que les enseignements de l'Ancien et du Nouveau Testament sont interprétés, non sur le mode de la continuité, mais sur celui de la rupture ou de l'opposition! C'est aussi par «spiritualisme» que l'on peut, avec la meilleure volonté du monde, glisser dans le travers antinomiste que Jésus dénonce.

ii) L'accomplissement de la Loi

Droitelement compris, l'enseignement spirituel et moral du Christ ne consiste donc pas à bâtir un nouvel édifice aux côtés des ruines d'un ancien (qui serait, en l'occurrence, l'enseignement de Moïse), mais plutôt à accomplir, à mener à son plein épanouissement l'édification du premier! La relation entre l'enseignement de la Loi et de l'Evangile doit être pensée sur le mode de la continuité et de l'accomplissement!

Lorsqu'on parle, en français, d'un «homme accompli» – l'expression est très belle –, on parle d'un homme dont les capacités ont atteint un degré maximal de développement et qui pourrait se prévaloir, de ce fait, d'une forme de satiété, d'achèvement!

Or, Jésus accomplit la Loi morale de l'Ancien Testament! Rappelons, dans les grandes lignes, de quelle manière le Jésus des évangiles accomplit la Loi de Moïse!

Tout d'abord, Jésus a accompli la Loi de l'Ancien Testament dans le sens où *il s'y est lui-même soumis*, pleinement et filialement. Selon l'Ecriture, Jésus est même le seul être humain qui aurait pu se prévaloir de n'avoir transgressé aucun des commandements de cette Loi! Jésus-Christ est le seul qui ait observé positivement tout ce que la Loi de Dieu

LE PHÉNOMÈNE «JÉSUS» AUJOURD'HUI — M. Johner

ordonnait aux hommes, le seul à avoir goûté toutes les promesses attachées à son obéissance! Somme toute, il n'y a pas la plus petite partie de sa vie et de son œuvre qui sorte du cadre de la promesse exprimée dans cette Loi.

Secondement, le Christ, dans son œuvre d'expiation, a également confirmé et accompli un pan important de la Loi mosaïque: *la Loi pénale et sacrificielle!* C'est ce qu'on appelle l'«obéissance passive» du Christ. Jésus paie pour des fautes qu'il n'a pas lui-même commises, pour lesquelles il est innocent. Il se substitue au coupable. Jésus, ce faisant, satisfait toutes les exigences de la Loi sacrificielle de l'Ancien Testament.

En troisième lieu, Jésus a accompli la Loi de Moïse dans le sens où il en a révélé *toute l'étendue*, toute la portée morale et spirituelle.

«Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens: «Tu ne commettras pas de meurtre, celui qui commet un meurtre sera passible du jugement.» Mais moi je vous dis: «Quiconque *se met en colère* contre son frère et lui dit «Imbécile» est passible du jugement.» (v. 21)

Commettre un meurtre est une faute, mais se mettre en colère est déjà une faute analogue. Dire «imbécile» à son prochain, c'est déjà se mettre dans les dispositions morales qui conduisent au crime. «Qui vole un œuf, vole un bœuf», disait La Fontaine. C'est la même logique, c'est le même mouvement, qui conduisent de l'un à l'autre... de telle sorte que dans l'insulte, d'une certaine manière, une partie du meurtre est déjà consommée!

Il ne faudrait pas trop vite incriminer les gestes extérieurs et innocenter les dispositions intérieures! Ce n'est pas seulement par la violence physique que je suis capable de détruire la vie de mon prochain, mais c'est encore par la violence verbale, comme aussi, et peut-être d'abord, en amont de la parole, par la violence de la pensée... laquelle en consomme déjà, aux yeux de Dieu, toute la culpabilité.

La Loi de Moïse trouve donc là, dans l'exposition de

Jésus, une forme de développement et d'accomplissement sans précédent! Jésus s'oppose ici à l'interprétation légaliste et formaliste du Décalogue, dont les scribes et les pharisiens étaient les champions, au rétrécissement de la portée de la Loi au maintien d'un ordre extérieur et formel, à la dérive qui consisterait à attribuer à l'action extérieure beaucoup plus d'importance qu'à la disposition qui l'inspire. Les hommes, eux, ne sont pas forcément témoins de la violence de la pensée, mais Dieu, lui, nous juge jusque dans cette intimité.

Dans la première épître de Jean, au chapitre 3, se trouve également une définition du meurtre qui, à la fois, rejoint et enrichit l'exposition de Jésus: «Quiconque a de la haine pour son frère est un meurtrier.»³ Haïr, c'est déjà assassiner! Et, *a contrario*, le sixième commandement («Tu ne commettras pas de meurtre») résonne positivement dans ce texte comme *un appel à l'amour du prochain!* Le comportement qui accomplit le sixième commandement n'est pas simplement l'attitude passive qui consiste à s'interdire d'attenter à la vie physique ou morale de son prochain, mais également l'attitude *active* qui consiste à l'aimer de l'amour de Dieu. Et l'aimer, non seulement en paroles, mais également en action (*cf.* v. 18!). L'apôtre Jean se considère comme meurtrier de son prochain tant qu'il n'a pas fait tout ce qui est en son pouvoir pour que s'épanouisse autour de lui la vie de ceux qu'il côtoie. Sous sa plume, le sixième commandement résonne comme un vibrant appel à l'amour du prochain, à une «existence pour l'autre», à une vie de service et de partage.

Ceux qui trouveraient cette extension du commandement quelque peu excessive doivent prendre conscience que Jésus, dans le Sermon sur la montagne, est allé *plus loin encore*, puisque, après avoir dénoncé comme meurtrières la haine et la colère, il ajoute:

Si donc tu présentes ton offrande à l'autel, et que là tu te souviennes que *ton frère* a quelque chose contre toi, vas d'abord te réconcilier avec ton frère, puis viens présenter ton offrande.

3. 1 Jn 3:15.

Arrange-toi promptement avec ton adversaire, pendant que tu es encore en chemin avec lui. (v. 23)

Il y a, dans l'enchaînement des versets 22 et 23, un fil conducteur qui ne saute pas aux yeux à première lecture, mais qui n'en est pas moins réel: dans le prolongement du sixième commandement, il n'est pas seulement question, comme dans l'épître de Jean, d'extirper la haine de son *propre cœur*, mais aussi d'extirper la haine *du cœur des autres!* Comme si Jésus disait à chacun de ses disciples: «Fais en sorte de ne jamais être, ou en tout cas de ne jamais rester, *pour les autres*, une source de haine, une incitation au meurtre.»

Dans ce passage, il n'est pas dit: «si *tu* as quelque chose contre ton frère», mais il est dit: «si *ton frère* a quelque chose contre toi». C'est-à-dire: si *tu as des torts* à son égard, si tu as commis des fautes envers lui, s'il a des raisons légitimes de se mettre en colère contre toi... alors, toutes affaires cessantes, va mettre en ordre ce qui doit l'être! Agis promptement! C'est plus urgent que tout! Plus urgent, même, que d'accomplir les gestes du culte! Car, dans une telle situation, Dieu se réjouira de ton geste de réconciliation davantage que de tout acte de piété!

Le message que véhicule ce passage biblique est limpide: ne pas régler ce contentieux, ce serait *inciter ces personnes à commettre un meurtre*, si ce n'est dans leurs actes, du moins dans leurs paroles et dans leurs pensées. Dans sa volonté de voir, partout, la vie des hommes s'épanouir, Jésus étend la portée du commandement mosaïque non seulement au devoir d'aimer son prochain, mais plus encore – et c'est beaucoup plus hardi – au devoir de «se faire aimer de lui», ou, en tout cas, de «ne pas se faire haïr de lui».

Telle est l'étendue de la réflexion que Jésus développe à partir du sixième commandement. La Loi de Moïse trouve là, dans l'exposition de Jésus, une forme de développement et d'*accomplissement* qui est sans précédent dans l'histoire de la Révélation.

iii) La pédagogie du désespoir

A l'écoute d'une telle exposition de la Loi, toute personne honnête avec elle-même ne manquera pas d'éprouver un malaise profond! Car cette révélation de la portée du commandement ne peut qu'*accentuer* le sentiment d'indignité que nous éprouvions déjà au contact de la Loi dans sa compréhension antérieure... que porter à son paroxysme notre désespoir d'en observer jamais la plus petite partie!

C'est pourquoi, cette révélation de la portée de la Loi de Moïse fait ressortir, avec d'autant plus de clarté, quelle fut, dans l'esprit du divin législateur, *la finalité pédagogique* de cette Loi: non pas faire naître, chez les fils de l'Alliance, l'ambition de la satisfaire ou la présomption d'en respecter les exigences, mais, au contraire, faire naître en eux la conscience de leur invalidité devant Dieu, de la radicalité de leur impotence... et, ce faisant, les *conduire jusqu'au Christ!*... les préparer à recevoir la grâce! La Loi, dira l'apôtre Paul, est un pédagogue pour nous conduire au Christ!⁴

C'est ici ce qu'on appelle, dans le protestantisme, *l'usage pédagogique* de la Loi: cette loi divine qui est donnée aux hommes comme miroir où ils sont appelés à découvrir la radicalité de leur condition pécheresse. Comment pourrions-nous saisir l'Evangile avant d'avoir été réduits au désespoir quant à la possibilité de notre propre fidélité morale?

Or, quel est le lieu où la Loi pousse le plus loin cette pédagogie du désespoir, sinon le Sermon sur la montagne? Dans la bouche de Jésus, le commandement reçoit une extension extrême, qui est bien là pour dissoudre, chez ses interlocuteurs, tout reliquat de bonne conscience... et montrer à tous les pécheurs «honnêtes» que nous sommes qu'ils se distinguent peu du voyou ou du criminel.

4. Ga 3:22-24; cf. Rm 3:19-20, 7:7.

iv) *L'obéissance comme fruit de la grâce*

Cela dit, il est encore une quatrième manière dont Jésus-Christ accomplit la Loi morale de l'Ancien Testament, et ce n'est pas la moindre: c'est la certitude que le Christ procure à ceux qui se confient en lui la liberté de l'observer!

Par l'œuvre d'expiation et de régénération que Jésus-Christ accomplit en leur faveur, les croyants sont rendus capables – c'est un effet de la grâce de Dieu – de marcher, enfin et effectivement, sur le chemin de vie que la Loi de Dieu leur désignait!

L'œuvre de Dieu, dans l'histoire des hommes, ne consiste pas à abaisser la Loi de Dieu jusqu'au niveau des capacités humaines (au terme de concessions successives); elle consiste plutôt à éléver les hommes jusqu'à la Loi de Dieu, en leur fournissant, par grâce, la capacité de vivre ce qu'elle promet!

Ne nous trompons pas sur le sens de la liberté chrétienne! Au sens propre, ce n'est pas de la Loi que Jésus nous a libérés, mais du péché! L'Evangile n'a jamais affranchi quiconque de l'obligation d'observer la Loi, mais il lui indique – et c'est en cela qu'il est libérateur – où se trouvent les ressources qui rendront son respect possible! Son message, ou sa promesse, ce n'est pas la liberté de transgresser la Loi de Dieu, mais c'est, au contraire, la liberté de l'observer que le Seigneur veut éveiller et développer dans le cœur de ses enfants.

Somme toute, le Saint-Esprit n'a d'autre projet que de faire triompher, dans notre vie, la cause du Christ et l'obéissance à sa Parole. Il n'aura pas de repos jusqu'à ce que notre propre volonté s'harmonise avec celle de Dieu exprimée dans sa Parole, jusqu'à ce que nous aimions ce que Dieu aime, voulions ce qu'il veut, choisissions ce qu'il ordonne, espérions ce qu'il promet!

v) *La pérennité de la Loi*

Cela a pour conséquence directe, au verset 18, l'affirmation par Jésus, en plein Evangile, de *la pérennité de la Loi de Dieu*, de son «irrévocabilité»:

«En vérité, je vous le dis, jusqu'à ce que le ciel et la terre aient passé, pas un seul iota, pas un seul trait de lettre de cette Loi ne passera!» Ou, comme le dit l'évangile de Luc: «Il serait plus facile pour le ciel et la terre de passer que pour un seul trait de lettre de la Loi de tomber.»⁵

Au fond des choses, la Loi morale de l'Ancien Testament est irrévocable pour une raison simple: c'est qu'*elle est celle de Dieu*, parce qu'elle est l'expression de sa volonté une et éternelle, en laquelle – comme dit l'apôtre Jacques – il n'y a pas ombre de variations ni de changements!⁶ La Vérité qui s'exprime en elle – la bénédiction qui est désignée par elle – n'est pas celle d'une époque passée et révolue de l'histoire, mais celle de toujours, celle de tous les jours que Dieu fait et fera sur la terre.

Du reste, Jésus ajoute, au verset 20, que ce n'est pas en ayant une justice inférieure à celle des scribes et des pharisiens que les croyants sont susceptibles d'entrer dans le Royaume de Dieu, mais *c'est en ayant une justice supérieure!* Une justice supérieure, parce qu'elle est celle d'hommes et de femmes dont le cœur a été purifié par le Christ et rendus capables, par le don du Saint-Esprit répandu sur l'Eglise le jour de la Pentecôte, d'une obéissance d'une qualité infinitement supérieure à celle des pharisiens, car tout entière faite de liberté, d'amour et de reconnaissance filiale!

De la pérennité de la Loi de Dieu découle également, dans le Sermon sur la montagne, une continuité entre l'observance de la Loi par le croyant et l'héritage qui lui est échu dans le Royaume des cieux:

Celui qui violera l'un de ces plus petits commandements, dit Jésus, sera appelé «petit» dans le Royaume des cieux, mais celui qui les met en pratique sera appelé grand dans le Royaume des cieux. (vv. 19-20)

Ce n'est pas dans le Deutéronome que nous lisons cette parole, mais bien au cœur de l'Evangile! Jésus souligne que,

5. Lc 16:17.

6. Jc 1:17.

même après qu'un homme eut été visité par la grâce, la transgression de la Loi de Dieu reste, dans sa vie personnelle, le pendant d'un appauvrissement... ou, au contraire, son respect, le pendant d'un enrichissement spirituel qui portera ses fruits jusque dans la vie éternelle. Jusque dans l'héritage des choses gratuites, des choses imméritées, il y a, de la part des croyants, plusieurs qualités de réception possibles. La parfaite gratuité du salut n'a pas pour effet de dépouiller la réponse humaine de toute valeur temporelle et éternelle, même s'il y a là une équation qui échappe à notre raison mathématique.

Conclusion

Ce qui importe donc le plus à notre enrichissement spirituel, c'est de ne jamais rompre cette unité, divinement établie, entre la Loi et l'Evangile! Pour nous conduire à notre enrichissement personnel, la Loi et l'Evangile se donnent la main, ils s'éclairent et s'impliquent mutuellement!

Loi et Evangile sont comme les deux mains de Dieu: ce que d'une main Dieu ordonne, de l'autre il le donne! De telle sorte que chacun des préceptes de la Loi, passant par les lèvres du Christ, devient pour le croyant une glorieuse promesse! Il désigne *le degré de liberté* auquel le Seigneur veut éléver ses enfants, au travers de son œuvre progressive de sanctification et de régénération. C'est ce qu'on appelle, en théologie protestante, le «troisième usage de la Loi»: la Loi comme guide de notre reconnaissance, comme promesse, comme révélation du degré de liberté auquel le Saint-Esprit veut éléver les croyants dans le temps présent.

II. Si quelqu'un te frappe sur la joue droite...

C'est en gardant à l'esprit quels sont les grands axes de la relation de Jésus avec la Loi que nous serons susceptibles d'entendre ce qu'il en est du fameux «précepte évangélique», exprimé dans la dernière partie de ce chapitre:

Vous avez entendu qu'il a été dit œil pour œil et dent pour dent, mais moi je vous dis de ne pas résister au méchant, si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre!

Que le lecteur prenne le temps de lire les versets 38 à 45 et 48, ainsi que le texte de Romains 12:17-21, qui développe des idées analogues!

i) Que le mal soit vaincu par le bien

Encore une fois, il ne s'agit pas, pour Jésus, d'invalider la Loi ancienne – en l'occurrence la loi du talion – mais de conduire son principe à sa perfection. Pour l'offensé, c'était déjà, sous la loi du talion, un grand progrès que d'apprendre à tempérer sa vengeance, à la contenir dans les limites de l'équité. Mais ce sera un progrès plus grand encore que de devenir capable de pardon et d'abnégation, au point, après avoir été frappé sur la joue gauche, d'avoir la capacité de tendre la droite!

Par rapport à la voie tracée par la loi du talion, Jésus, formulant ce précepte, ne nous invite donc pas à reculer, mais à progresser d'un pas de plus: celui qui veut considérer les choses du point de vue, plus élevé, du Royaume des cieux ne peut pas se contenter de la répression de l'injustice (aussi légitime soit-elle). Son ambition et sa prière, c'est que le mal puisse être *vaincu* par le bien, et le méchant *transformé* à l'école de Dieu. Que la grâce fasse de lui un citoyen du Royaume!

ii) La liberté prophétique des enfants de Dieu

Il est notable que le comportement désigné par le précepte évangélique est un comportement qui implique, de la part de l'offensé, une grande maturité spirituelle! Il suppose que le Saint-Esprit a déjà fait une œuvre de régénération dans sa vie. En particulier, que toutes les questions d'amour-propre, dont nous sommes généralement prisonniers, ont été désamorcées au travers d'une rencontre personnelle avec le Christ! Celui dont Jésus parle est un homme qui a été libéré de la préoccupation de soi, qui a acquis suffisamment d'assurance, dans la grâce, pour ne plus être déstabilisé par une agression extérieure.

Cette injonction, encore une fois, résonne dans le cœur du

disciple comme une promesse: il la reçoit comme la révélation du degré de liberté auquel le Saint-Esprit veut le faire accéder à l'école de Dieu, l'indication du comportement prophétique auquel il veut l'élever dans le temps présent!

C'est pourquoi, au lieu de parler de loi, il serait sans doute préférable, me semble-t-il, de parler de liberté, pour souligner que le comportement désigné par ce précepte est un comportement auquel on ne saurait être contraint, et auquel on ne saurait d'ailleurs contraindre les autres. C'est un comportement qui n'est jamais un dû (au titre du droit), mais qui relève de l'amour, de la liberté et de la gratuité auxquels le Saint-Esprit travaille à nous élever. Le droit s'arrête à la loi du talion. Tout ce qui est en deçà du talion ne peut relever que du don et de la générosité personnelle!

Du reste, si l'on croit le verset 46, c'est précisément par cette générosité que notre comportement chrétien est appelé à se démarquer, en ce monde, de celui des autres hommes! Si on restait dans le stricte cadre de ce qui est dû, que ferait-on d'extraordinaire? «Si vous n'aimez que ceux qui vous aiment (v. 46), que faites-vous d'extraordinaire, demande Jésus, les païens ne font-ils pas de même?» C'est bien cette générosité qui fera reconnaître les chrétiens, en ce monde, comme les «fils de leur Père qui est dans les cieux» (v. 45).

iii) L'apprentissage de toute une vie

Il faut aussi être conscient que la béatitude désignée par le précepte évangélique (rendre le bien pour le mal) est aussi, dans la foi, l'apprentissage de toute une vie! C'est une liberté qu'en tant que croyant je ne finirai jamais de découvrir et d'approfondir! Et lorsque je constate que d'autres frères dans la foi, autour de moi, n'ont pas encore atteint ce degré de détachement et de générosité, qui serais-je pour le leur reprocher?

Si un chrétien demande réparation pour dommage subi, personne ne pourrait le lui reprocher; la Parole de Dieu elle-même ne le fait pas! Ce qu'elle lui dirait, c'est peut-être ceci: «Dans ce monde de ténèbres et de rapine, l'individu lésé qui

réclame réparation fait bien, mais celui qui, dans la foi, est capable de rendre le bien pour le mal fait mieux!»

Encore une fois, nous ne sommes plus ici dans le domaine de ce qui est dû, mais dans le domaine du don, de l'apprentissage du don et du détachement. C'est une éducation de nature spirituelle qui réclame beaucoup de temps et qui, de surcroît, n'est jamais tout à fait terminée ici-bas, même pour le croyant qui serait déjà capable de laisser son manteau à celui qui lui dérobe sa tunique!

Du reste, et en confirmation, cette partie du Sermon sur la montagne est conclue, au verset 48, par l'exhortation: «Soyez donc parfaits, comme votre Père céleste est parfait!» L'objectif du précepte, c'est de faire progresser les enfants de Dieu, toujours et davantage, vers la perfection de leur Père, mais une perfection qu'aucun d'eux ne consommera entièrement dans le temps présent.

iv) Le déjà et le pas encore du Royaume de Dieu

Le précepte évangélique a pour effet de placer le croyant dans une *tension* «eschatologique»⁷ entre ce que Oscar Cullmann a appelé «le déjà» et «le pas encore» du Royaume de Dieu.

Les aptitudes que ce précepte désigne (être parfait comme Dieu) relèvent, manifestement, du temps qui vient, de l'au-delà que la foi saisit. Ceci dit – et c'est là où est la difficulté –, le précepte évangélique n'est pas pour autant la Loi du temps à venir, car dans «l'avenir de la foi» qu'est le Royaume des cieux, il n'y a plus de gifles ou de rapines qui appellent le comportement désigné.

Le précepte évangélique est donc bel et bien une injonction qui concerne le temps présent, dans lequel la foi est appelée à anticiper, de façon prophétique, la bénédiction à venir (être parfait comme Dieu).

7. L'«eschatologie», en théologie, est l'étude qui porte sur les fins dernières de l'homme et du monde.

v) Une morale interne à la communauté chrétienne?

C'est la raison pour laquelle ce serait aussi une erreur, me semble-t-il, de dire que l'éthique du Sermon sur la montagne est une *éthique interne à la communauté des disciples*.

Il se peut que les frères dans la foi se dérobent parfois leur tuniques ou s'administrent quelques paires de gifles. Mais, dans le texte, la perspective principale est ailleurs: le précepte vise avant tout *l'amour des adversaires* hostiles à la foi! D'ailleurs, les indications théologiques sur lesquelles le précepte est appuyé (v. 45) ne se réfèrent pas au Dieu libérateur, inscrit dans l'Alliance rédemptrice, mais bien au Dieu Créateur, assurant l'ordre du monde pour les bons *comme pour les méchants!*

Le contestataire, le gifleur ou l'adversaire qui sont ici désignés sont manifestement des personnes incrédules et hostiles à l'Evangile! C'est vis-à-vis d'elles que les chrétiens sont appelés à adopter les comportements prophétiques désignés par le précepte.

vi) Une loi civile pour le temps présent?

Cela dit, le précepte évangélique ne saurait pas davantage être interprété comme la loi civile du monde présent, ainsi que l'était celle du talion. Ce n'est pas une loi qui serait adéquate pour régir la vie commune dans une société pécheresse et résolument hostile à Dieu.

Matthieu n'est pas Tolstoï, qui proposait d'ériger le Sermon sur la montagne en loi civile et politique! Dans l'histoire de l'Eglise, il y a toujours eu des mouvements pacifistes pour soutenir cette lecture. Mais on ne peut pas confondre l'éthique personnelle et prophétique du disciple de Jésus-Christ avec une éthique sociale propre à gérer les rapports de force dans une société résolument rebelle à l'ordre de Dieu.

Martin Luther, qui était très lucide sur les dangers d'une telle éthique, disait: «Avant de vouloir gouverner le monde chrétien, veille à le peupler de chrétiens.» Et Jean-

Jacques Rousseau, dans son *Contrat social*, de démontrer que, dans une société fondée sur un tel ordre, il suffirait d'un seul qui le refuse pour qu'il y prenne le pouvoir, et mette en péril les équilibres les plus fondamentaux.

Les termes de la loi civile que Dieu fait obligation aux magistrats d'appliquer dans le temps présent sont définis, dans le Nouveau Testament, non en Matthieu 5, mais en Romains 13! Matthieu 5, c'est le degré d'abnégation auquel le Saint-Esprit peut éléver un de ses enfants dans sa relation avec son agresseur... sans que cela contredise ou annule la responsabilité pénale qui peut être celle de l'Etat vis-à-vis de ce même agresseur!

C'est le même Seigneur qui, en Romains 12, m'appelle à tendre la joue droite lorsqu'on me frappe la gauche et qui, quelques versets plus loin, en Romains 13, appelle le magistrat à sanctionner cette même agression lorsque celle-ci relève du domaine pénal. Il n'y a pas de contradiction entre les deux!

Il est aussi important de souligner que Jésus, dans les trois exemples qui illustrent le précepte évangélique, en Matthieu 5, ne disculpe pas l'acte de violence sociale (gifler, prendre la tunique ou réquisitionner). Il ne les dépénalise pas (comme s'il disait: ce n'est pas grave, cela ne mérite pas d'être châtié, etc.). Jésus n'aborde *que le point de vue de l'individu lésé*, et si tant est que celui-ci veuille se comporter en chrétien, l'appelle à manifester sa liberté d'enfant de Dieu par une qualité de réaction qui portera le bien à triompher du mal.

vii) Nul ne peut sacrifier les droits des autres

Une autre considération renforce encore la conviction que le Sermon sur la montagne ne saurait être élevé en morale civile, c'est que la générosité désignée, ici, ne peut porter que sur la part du préjudice qui touche aux intérêts personnels de l'individu lésé! Nul n'est autorisé, par cette parole de Jésus, à mettre en péril la vie ou les intérêts de tierces personnes.

Il n'est jamais licite d'hypothéquer les intérêts des autres, et encore moins ceux des groupes qui auraient été confiés à

notre garde dans le cadre d'un contrat social: dans le cadre du mariage, les droits de mon conjoint; dans le cadre de la famille, les droits de mes enfants; dans le cadre d'une entreprise, les droits de mes employés; dans le cadre politique, les droits des citoyens qui m'ont confié la gestion de leurs intérêts; dans le cadre de l'armée ou de la guerre, les droits des hommes qui sont sous mon commandement, etc. Tous ces droits, qui ne m'appartiennent pas, l'Evangile ne m'autorise pas à en faire don! La béatitude qu'exprime le précepte évangélique est personnelle, tant par la nature des ressources qui l'inspirent que par la portée de son application!

C'est ainsi que s'esquisse, dans la théologie du Nouveau Testament, qu'on le veuille ou non, l'ébauche d'une distinction entre éthiques individuelle et sociale, entre l'éthique individuelle du croyant (celle qui touche à ses intérêts personnels) et l'éthique sociale à laquelle le même Evangile l'appelle, dans un monde resté hostile à la grâce.

viii) *La vocation chrétienne de l'Etat*

Arrivé à ce point, il est encore nécessaire, pour être complet, de rappeler en quelques mots quel *regard la foi chrétienne porte sur la vocation de l'Etat*, et les organes qui le composent.

Je ne commenterai pas Romains 13, dont tout le monde connaît l'importance décisive, mais je rappellerai, moins connu, le motif donné par Paul, en 1 Timothée 2, pour stimuler l'intercession en faveur des autorités civiles:

Je vous exhorte, en premier lieu, à faire des requêtes, prières et intercessions pour les rois, et pour tous ceux qui occupent une position supérieure, afin que nous menions une vie paisible et tranquille, en toute piété et dignité. Cela est bon et agréable devant Dieu, notre Sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. (vv.1-4)

Assurer une paix et une tranquillité extérieures! La vocation chrétienne de l'Etat, dans un monde corrompu, ne va pas au-delà, mais elle ne s'arrête pas non plus en deçà! Le bien que l'Etat est appelé à sauvegarder est un bien, certes tout relatif, qui ne correspond aux exigences de Dieu ni par son

intensité ni par l'extension qui lui est donnée! Mais il n'en est pas moins reconnu par l'apôtre comme la condition d'une paix sociale indispensable à l'exercice de la foi et au rayonnement de l'Evangile!

De ces précisions pauliniennes se dégage une vision du rapport Eglise-Etat à la fois équilibrée et nuancée: la vocation essentielle de l'Etat, c'est d'établir des conditions de vie collectives qui assurent à l'Eglise la possibilité d'annoncer l'Evangile! En s'acquittant de cette tâche, et en accordant à l'Eglise la liberté d'exercer son ministère, l'Etat sera lui-même «ministre de Dieu» dans le domaine qui est le sien. Comme si l'apôtre disait: «Priez pour que l'Etat soit Etat, afin que l'Eglise puisse être Eglise!»

La vocation et la limite de l'Etat sont ainsi marquées: l'Etat est incapable de conduire les hommes à Dieu et de leur faire atteindre leur fin dernière! L'action intérieure exercée sur les consciences par le Christ est d'une nature entièrement différente de l'action extérieure que l'Etat peut exercer par la contrainte. Pourtant, son ministère (notamment dans le domaine pénal) est reconnu comme un bien qui réalise ici-bas un ordre relatif, propice au rayonnement de l'Evangile. L'Etat a sa place dans la prière chrétienne en tant qu'ordonnateur de la cité terrestre.

Conclusion

Il est indispensable, me semble-t-il, de pousser jusqu'à ce point notre lecture du Nouveau Testament si l'on veut percevoir où se situent, dans sa théologie, la portée et les limites du Sermon sur la montagne, et particulièrement du fameux précepte évangélique!

Le Sermon sur la montagne doit être reçu par tous les disciples de Jésus-Christ, d'hier comme d'aujourd'hui, comme une glorieuse promesse: la révélation du degré de liberté et d'abnégation auquel le Saint-Esprit travaille à les éléver dans le temps présent. C'est une promesse qui est éminemment personnelle, tant par la nature des ressources qui l'inspirent que par la portée de son application.

«J'AI PÉCHÉ CONTRE TOI SEUL»

Je te prie, ô mon cher Sauveur, de reprendre possession de moi!

Ta grâce seule peut le faire.

Je ne puis me sauver moi-même.

Je ne puis recouvrer ce qui est perdu.

Je ne puis me tourner vers toi.

Je ne puis te plaire ni sauver mon âme sans toi.

Si je compte sur ma propre force, je défaillirai complètement et je m'endurcirai dans la négligence de mes devoirs.

Je ferai mon centre en moi-même au lieu de le faire en toi et j'adorerai quelque idole façonnée par moi, au lieu de t'adorer.

Toi, le seul Dieu véritable et mon créateur, si tu ne m'en empêches par ta grâce! O mon cher Seigneur, entends-moi!

J'ai assez vécu dans cet état flottant, indécis et médiocre.

Je veux être ton fidèle serviteur.

Je ne veux plus pécher.

Sois miséricordieux envers moi, et fais qu'il me soit possible, par ta grâce, de devenir ce que je sais que je devrais être.

Amen.

John Henry Newman (1801-1890), *Méditations et prières* (Paris: Gabalda, 1934), 190-191. Né dans une famille évangélique, Newman a été gagné à la cause anglo-catholique à l'Université d'Oxford. Reçu dans la communion romaine en 1845, il est devenu cardinal en 1879. Il est connu pour ses essais et, en particulier, son *Apologia pro vita sua* et son livre sur *Le développement de la doctrine chrétienne*.

QUE S'EST-IL PASSÉ À LA CROIX?

Paul WELLS*

C'est par lui que vous êtes en Christ Jésus qui,
de par Dieu, a été fait pour nous sagesse
et aussi justice, sanctification et rédemption.
(1 Co 1:30)

Il est très courant d'entendre dire, parmi des chrétiens de toutes obédiences, qu'à la croix, Jésus «a pris notre place» et qu'il «est mort pour nous». Mais sait-on ce qui s'est passé, et comment le salut a été obtenu? Il est permis d'avoir quelques doutes à ce sujet. Ne s'agit-il pas, le plus souvent, d'affirmations superficielles, n'est-ce pas l'expression d'une foi qui se contente de formules toutes faites?

Du côté des théologiens, assez nombreux dans les années récentes, l'interprétation de la mort de Jésus-Christ considérée comme un *sacrifice substitutif* est souvent contestée. Les semences jetées par l'adversaire des Réformateurs sur ces points, Faustus Socini¹, ont aujourd'hui poussé des racines vigoureuses et ont produit des plantes d'autant plus florissantes que les sciences humaines y ont contribué. Le sacrifice de la croix n'existerait que pour briser le cycle infernal de la violence dans les relations humaines, ou pour nous manifester l'amour de Dieu par son don, car le «Dieu vengeur» ne serait qu'*imaginaire*.

* P. Wells est professeur de théologie systématique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

1. Fausto Socini, critique des Réformateurs classiques (1539-1604), neveu de Lelio Socini (1525-1562), est un des précurseurs de l'unitarisme moderne. Il a accentué l'humanité de Christ et le caractère exemplaire (non sacrificiel) de sa mort. Son *Catéchisme de Racov* (près de Cracovie, Pologne) est l'expression la plus complète du «socinianisme».

Dans les commentaires bibliques ci-après, je vais essayer de montrer, sans cependant approfondir, que ce que Christ est envers nous, comme Sauveur, dans *l'application* de la rédemption, est la contrepartie de ce qu'il est envers le Père, à notre place, dans *l'accomplissement* du salut. Deux aspects de cette réalité retiendront notre attention.

La substitution pénale par le sacrifice de la croix:

- premièrement, se réfère à Dieu le Père, car ce sacrifice n'est pas accompli par l'homme, mais par Dieu lui-même; il s'agit d'une offrande personnelle, d'une transaction divine faite une fois pour toutes;
- secondement, manifeste que Christ agit pour nous comme médiateur. C'est pourquoi nous sommes bénéficiaires du salut – pardon et libération – qu'il obtient à notre place.

I. La grâce mystérieuse du Médiateur

Il y a sans doute des textes bibliques plus clairs que 1 Corinthiens 1:30 pour aborder la question de la substitution pénale. Pourtant, le grand évangéliste des réveils, G. Whitefield, a affirmé au début d'une de ses prédications sur ce texte:

Parmi tous les versets de la Parole de Dieu, je crois que celui-ci... est un des plus complets; que de bonnes nouvelles il apporte aux croyants! Quels priviléges ils ont! Et combien les croyants sont ainsi amenés vers *leur source commune*, à savoir l'amour, l'amour éternel de Dieu le Père².

Quand nous considérons ce verset dans le contexte du premier chapitre de l'épître aux Corinthiens, cette affirmation de Whitefield ne semble pas exagérée!

A) *Le contexte*

Christ, la sagesse de Dieu, est une folie, à cause de la croix pour les Juifs et les Grecs (vv. 22, 23). Les premiers, qui

2. Dans *La Revue réformée*, N° 148 (1986:4) sur Wesley et Whitefield. Voir la prédication de Whitefield, p. 183 ss.

attendaient un Messie glorieux tel que le présente la littérature apocalyptique, sont rebutés par l'association de l'Oint et de la souffrance de la croix. Quant aux Grecs, ils n'auraient jamais pensé faire de Prométhée – enchaîné par Zeus, selon certaines traditions, pour avoir fait l'homme – un médiateur entre Zeus et les hommes.

L'idée que la croix et sa souffrance puissent rapprocher l'homme de Dieu, enlevant sa culpabilité, est toujours une folie pour l'homme naturel. Selon Paul, la croix n'est ni scandale ni folie; Christ est «puissance de Dieu et sagesse de Dieu»(v.24). Ce qui, aux yeux des hommes, selon leurs conventions, est misérable, est, dans l'économie divine, une force cachée. «La folie de Dieu est plus sage que les hommes, et la faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes.» (v. 25)

Ainsi l'apôtre entend montrer que Dieu seul possède gloire, force et puissance et que, en dehors de lui, personne ne peut se glorifier (vv. 29, 31).

B) Le salut de la croix a son origine en Dieu

La forme du verset 30 peut nous apparaître un peu bizarre. Qui est «lui» dans «Or c'est par lui...»? Il semble que ce soit Dieu lui-même, comme le verset précédent l'indique. Plus spécifiquement, nous pensons qu'il s'agit de Dieu le Père qui a envoyé son Fils. La sagesse que dévoile la croix trouve son origine dans le mystère caché de la rédemption conçu en Dieu (1 Co 2:6-8). L'œuvre de salut, selon l'accord qui existe entre le Père et le Fils (Jn 17), s'accomplit en Jésus-Christ qui est devenu, selon la volonté de Dieu, notre médiateur. C'est donc par Dieu, ou «sortant de Dieu» (*ex autou*), que nous sommes unis au Christ.

Cela illustre bien que la croix est l'œuvre de Dieu pour le salut. Planifiée par Dieu, agréée par lui selon sa volonté, exécutée par lui par l'envoi du Fils, la rédemption se réfère à Dieu, avant de se référer à nous. La croix nous concerne, non pas parce quelle produit en nous un changement – nous permettant de voir que Dieu est un Dieu d'amour et non un Dieu

de colère vengeresse –, mais parce qu'elle concerne, d'abord, des rapports personnels intradivins.

Si la croix est une victoire sur les puissances, si la croix change nos motivations, c'est parce qu'elle est, d'abord, l'affaire de Dieu. Le modèle de substitution pénale n'élimine pas cette victoire et ces changements; il s'en accorde comme de manifestations du salut appliqué, comme des conséquences du salut accompli.

C) Christ, la sagesse de Dieu

Christ est la sagesse de Dieu à cause de sa croix. De là découlent, par notre union avec lui, la justice, la sanctification et la rédemption dont nous bénéficiions.

Mais en quoi Christ est-il sagesse de Dieu pour nous? Dans le contexte de ce chapitre, il l'est par opposition à la sagesse, la puissance et l'honneur du monde. Comment? A cause de son abaissement, si magnifiquement décrit en Philippiens 2. Christ s'est abaissé, il est devenu serviteur, il a appris l'obéissance et il est allé jusqu'à la mort de la croix. La sagesse de Christ, si elle a son point culminant à Golgotha, découle non seulement de l'obéissance *passive* de Jésus, mais aussi de son obéissance *active*, comme le *Catéchisme de Heidelberg* et F. Turrettini l'ont si bien dit³. Elle se manifeste par son attitude de vie par rapport à Dieu, par son humilité, sa pauvreté d'esprit, sa douceur et sa compassion, mais surtout par son amour envers le Père, dont témoignent sa fidélité et son obéissance. Ainsi la sagesse de la croix est la sagesse du deuxième Adam que nous pouvons appeler *sagesse substitutive*, car elle s'est exercée afin que nous, l'humanité qui a besoin d'être sauvée, nous n'ayons pas à en faire preuve.

En amont, Christ, dont la sagesse a été reconnue et agréée par Dieu, a été, en conséquence, «souverainement élevé» (Ph 2:9). En aval, dans l'union avec le Christ, nous pouvons lire: «Ayez en vous cette pensée, qui était en Christ...», ce qui constitue la charte de la sagesse chrétienne.

3. Les commentaires de F. Turrettini à ce sujet n'ont jamais été dépassés, mais ont malheureusement été oubliés. Voir F. Turrettini, *Institutes of Elenctic Theology II* (traduit du latin), (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed: 1994), 403 ss.

D) Christ, la justice de Dieu

Il faut utiliser l'analogie de l'Ecriture pour percevoir le sens de ces termes. Comment Christ est-il justice de Dieu? Cette expression, comme les commentateurs le remarquent, a une tonalité légale. Elle renvoie à l'aspect juridique du sacrifice dans le service de Dieu. C'est selon la justice divine que le sacrifice est accompli, afin de répondre à l'exigence de Dieu.

Ici, nous pénétrons sur le terrain sacré de la substitution *pénale*. Associés à cette notion sont les mots bibliques d'expiation, de propitiation, d'enlèvement et d'abrogation du péché. En ce sens, l'épître aux Hébreux est particulièrement riche. Mais les autres rédacteurs d'épîtres ne sont pas en reste, l'apôtre Paul en particulier.

Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu (mais)... c'est Jésus que Dieu a destiné comme moyen d'expiation pour ceux qui auraient la foi en son sang, afin de montrer sa justice. (Rm 3:23, 25)

En lui, nous avons la rédemption par son sang, le pardon de nos péchés selon la richesse de sa grâce... (Ep 1:7)

Il a plu à Dieu... de tout réconcilier avec lui-même... en faisant la paix par lui, par le sang de la croix. (Col 1:19, 20)

Christ est la fin de la loi, en vue de la justice pour ceux qui croient. (Rm 10:4)

Les expressions comportant les mots «le sang de Christ» ne signifient pas que Christ est l'auteur de la vie, comme si la vie était quelque chose de magique dans le sang; elles évoquent plutôt *sa mort..*

Autrement dit, Christ est notre justice, car il a subi, à notre place, le jugement de la Loi, héritant de notre péché. Il est mort pour nous, afin d'abolir l'accusation, d'anéantir la colère de Dieu contre nous, et d'établir notre justice devant Dieu, la condamnation étant *épuisée* à la croix. La substitution pénale de Christ, par le sacrifice de la croix, enlève l'accusation qui existait contre nous. En Christ, Dieu nous considère comme si nous n'avions jamais péché.

Le plus étonnant est de voir le Père frapper le Fils d'un jugement de mort, et le Fils y consentir. Alors que les sacri-

fices de l'ancienne dispensation sont impersonnels, ici, une relation personnelle entre en jeu en Dieu lui-même.

Le but de l'expiation est d'éviter la sanction de mort qui devrait normalement suivre le conflit ouvert avec Dieu, lequel est source de vie. Dieu prend *l'initiative* et *offre* un arrangement à l'amiable que la liturgie d'expiation manifeste⁴.

Cette expiation n'a jamais été exprimée de façon plus poignante que par le prophète dans le chant du serviteur, en Esaïe 53:

Nous l'avons considéré comme atteint d'une plaie, comme frappé par Dieu et humilié... L'Eternel a fait retomber sur lui les fautes de nous tous... Il a plu à l'Eternel de le briser par la souffrance (et de) le livrer en sacrifice de culpabilité. (vv. 4, 6, 10)

La justice de Christ, dans l'application qui nous a été faite, aboutit à notre justification. Très souvent, dans le Nouveau Testament, le sacrifice de Christ est présenté d'un point de vue *a posteriori*, en termes de résultat de la médiation de Christ. Ainsi, ceux qui sont unis au Christ par la foi et placés au bénéfice de sa mort sont «gratuitement justifiés par la rédemption qui est dans le Christ Jésus» (Rm 3:24).

Si c'est Christ qui justifie, qui pourrait condamner, puisque la justice parfaite de Jésus-Christ nous est imputée et qu'il enlève la condamnation à mort que nous méritons? (Rm 8:34)

E) Christ, la sanctification de Dieu

Si la justice de Christ se réfère au cadre *légal* du sacrifice, la sanctification nous invite à considérer son aspect *rituel* et *cultuel*. Pour que le sacrifice soit agréé, il faut qu'il soit sans défaut. Si, dans l'Ancien Testament, cette sainteté concerne un objet – ce qui est offert – et implique une offrande sans tache, avec Jésus-Christ un niveau supérieur est atteint. Dans son cas, le prêtre et l'offrande ne font qu'un; il s'agit de la sanctification et de l'offrande en signe d'adoration de la natu-

4. S. Bénétreau, citant A. Schenker, «La mort de Christ selon l'épître aux Hébreux» dans *Hokhma*, N°39, 41.

re humaine, rendue parfaite en *la personne* de Jésus qui, lui, est le grand prêtre offrant.

C'est, sans doute, dans l'épître aux Hébreux que ces idées sont exprimées avec la plus grande précision, historique et conceptuelle. Ainsi, Jésus, notre prêtre, selon cette épître:

- a accompli la purification des péchés (Hé 1:3b);
- a purifié notre conscience des «œuvres mortes» par son sang (9:14);
- nous a pardonné par l'effusion de son sang (9:22).

Ces expressions atteignent leur sommet dans l'affirmation de Hébreux 10:10:

C'est en vertu de cette volonté (de Dieu) que nous sommes sanctifiés, par l'offrande du corps de Jésus-Christ, une fois pour toutes.

Ainsi, nous pouvons conclure que le sacrifice de Jésus est personnel et spirituel. Il s'offre lui-même, comme prêtre et victime, comme le sujet et l'objet de son acte de purification des péchés. «Voici l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde», dit Jean-Baptiste (Jn 1:29).

Dans son œuvre de sanctification et de purification, Jésus, l'homme, souffre la douleur, la honte, l'angoisse, la désolation et l'abandon par son immolation sur la croix. Il le fait en toute conscience. Il accepte ce rôle et il s'offre à Dieu comme le prêtre qui peut compatir, car il est semblable à ses frères en toutes choses, «sans péché» (Hé 4:15).

Cet acte exprime non pas une simple transaction, mais un engagement personnel du Fils de Dieu de vivre et de mourir, manifestant ainsi parfaitement son humanité. Il présente *l'offrande de sa personne* au Père de façon entière et réelle. Le Père regarde le Fils et le Fils regarde le Père. Le Père veut voir la sainteté de son Fils, sa consécration totale, et le Fils veut tout faire pour plaire au Père. Toute une dynamique s'instaure entre les partenaires de l'Alliance tout au long de la vie terrestre de l'incarné. Leur unité est scellée par l'Esprit saint afin que l'œuvre de l'Alliance soit accomplie.

Une dynamique existe aussi, en aval, dans l'application du salut. Jésus est notre sanctification, parce qu'il nous applique

sa sainteté, par le Saint-Esprit, de façon progressive. Il faut faire attention: Jésus est notre sanctification au sens de sanctification progressive, à la différence de la justification qui, elle, est définitive.

Romains 12:1, 2 nous invite, en conséquence du sacrifice de Christ, à répéter son acte liturgique et à:

offrir vos corps comme un sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu, ce qui sera de votre part un culte raisonnable. Ne vous conformez pas au monde, mais soyez transformés par le renouvellement de l'intelligence, afin que vous discerniez quelle est la volonté de Dieu: ce qui est bon, agréable et parfait.

L'application de la sanctification de Jésus atteint nos pensées, nos vies et tout notre être. Ce que Jésus a accompli, nous le ferons aussi peu à peu par la grâce de l'Esprit à l'œuvre en nous. Corps, âme et esprit lui appartiennent.

F) Christ, la rédemption de Dieu

La rédemption de Christ est la conséquence globale de toute son œuvre. La rédemption qu'il nous a acquise tient à ce qu'il est ressuscité, qu'il est entré dans la vie éternelle. La résurrection de Jésus est garante de la justification et de la sanctification qu'il a opérées, le libérant donc de l'humiliation et de la honte de la croix.

Et notre rédemption? Que signifie-t-elle exactement? Elle est réelle dès maintenant, parce que, à cause de ce que Christ a accompli, nous ne sommes plus des esclaves, mais des fils. Nous sommes libérés pour vivre une vie nouvelle en cette vie, à cause de ce qu'a fait Jésus:

Parce que vous êtes des fils, Dieu a envoyé dans vos coeurs l'Esprit de son Fils, qui crie: «Abba! Père!» Ainsi tu n'es plus esclave, mais fils; et si tu es fils, tu es aussi héritier, grâce à Dieu. (Ga 4:6, 7)

La rédemption est le rachat, la mise en liberté des Corinthiens auxquels Paul écrit, parce que «Dieu a choisi les choses viles du monde, celles qu'on méprise, celles qui ne sont pas» pour qu'ils deviennent ses héritiers. La même pensée se retrouve chez l'apôtre Pierre:

Vous avez été rachetés de la vaine manière de vivre héritée de vos pères... par le sang précieux de Christ, comme d'un agneau sans tache... Par lui, vous croyez en Dieu qui l'a ressuscité d'entre les morts. (1 P 1:19-21)

Cette libération n'est pas l'ultime libération. Nous serons libérés pour une vie nouvelle qui est la vie éternelle. Ainsi, tout comme Jésus, qui, par la résurrection et l'ascension, est entré dans une vie nouvelle et éternelle en tant que Seigneur, nous le ferons aussi lors de notre résurrection. Jésus est lui-même les prémisses de la récolte de la résurrection. Nous le suivrons.

Ainsi est fondée l'espérance de la foi chrétienne. Christ le premier, nous après, à cause de la rédemption qu'il nous a acquise et qui nous sera appliquée pour que nous ne voyions pas «la seconde mort». La rédemption, la libération de l'esclavage, nous atteste que, si aujourd'hui nous sommes dans la pénombre, alors nous serons avec le Seigneur dans la lumière.

II. Une question d'herméneutique

Que plusieurs modèles existent pour interpréter l'œuvre de la croix ne doit pas étonner car, dans le Nouveau Testament, il y a une telle richesse de perspectives que cela invite à opérer une sélection, à préférer l'une ou l'autre selon les circonstances. Ainsi on peut parler de la croix, sans trahir le témoignage biblique, comme d'une victoire sur le mal, comme d'une démonstration de l'amour de Dieu, comme du lieu où le péché est aboli et comme d'un sacrifice.

Un problème surgit si, comme cela arrive aujourd'hui, la sélection opérée exclut les autres perspectives, les considérant comme inacceptables. C'est ainsi que, selon certains, bien que la présentation de la croix comme sacrifice substitutif soit la plus constante dans le Nouveau Testament, il vaudrait mieux, de nos jours, se débarrasser de ce langage «mythique» et se concentrer, dans la prédication, sur la croix comme expression de l'amour de Dieu qui opère en nous un changement d'attitude.

Autrement dit, il faudrait traduire le message d'une croix sacrificielle en équivalents dynamiques qui évoqueraient le sens de la croix pour nos contemporains. En d'autres termes encore, la croix effectuerait une transformation de notre mentalité et ne serait plus *l'acte* de Dieu pour nous sauver.

Il est bien vrai qu'aujourd'hui la notion de sacrifice de Jésus-Christ sur la croix, assurant le salut au moyen d'une *substitution pénale*, est à mille lieux de la compréhension moderne. Pourquoi? Pour répondre à cette question, il convient de considérer ce que signifie l'expression «*substitution pénale*»:

- le sacrifice de Christ sur la croix est une *substitution pénale*;
- il y a *substitution* parce que Christ prend notre place et assume nos responsabilités;
- cette *substitution* est *pénale*, car ce que Christ subit sur la croix est la punition de nos péchés;
- ainsi Christ s'offre comme satisfaction du péché devant Dieu ou, en d'autres termes, pour *satisfaire la justice* de Dieu;
- la satisfaction est obtenue, car l'offrande de Christ répond à l'exigence que demandent la justice et la sainteté de Dieu, car Christ *connaît la mort et l'enfer* à notre place.

En résumé, ce modèle interprétatif incorpore deux éléments qui s'appuient sur la Loi de Dieu et sur le culte offert à Dieu: *le paiement des dettes et l'offrande du sang*.

Ce modèle interprétatif est rejeté pour de multiples raisons:

- Il serait fondé sur une idée impersonnelle de notre relation avec Dieu dans laquelle la notion de Loi deviendrait trop centrale. Si Dieu est saint, il est avant tout amour.
- La notion d'un Dieu qui punit son Fils pour nos péchés est irrationnelle, car Dieu, non seulement ne punit personne, mais il veut sauver tout le monde.

➤L'Evangile ne serait plus, dit-on, une bonne nouvelle, mais un puzzle légal incompréhensible.

Telles sont les raisons avancées de nos jours.

Mais il en existe d'autres qui ne le sont pas, car elles ne sont pas toujours discernées. Le rejet du modèle de substitution pénale suppose, souvent, une sélection non justifiée, abusive, dans l'Ecriture, qui consiste à couper les évangiles de l'Ancien Testament et à opposer Jésus et Paul. On ne voit pas la continuité entre la croix de Christ et les sacrifices de l'ancienne dispensation. On néglige les trois offices de Christ – de prophète, de prêtre et de roi – et on se concentre sur l'aspect prophétique, qui fait de Jésus l'exemple incarné de son enseignement, à savoir celui d'un professeur de l'école publique et laïque. Finalement, on manifeste, dans bien des cas, une méfiance envers la tradition historique de l'Eglise – celle qui a fait Augustin, Anselme, Luther et Calvin – pour laquelle la notion de sacrifice a occupé un rôle prééminent dans l'interprétation de ce qui s'est passé à la croix.

C'est pourquoi rejeter les notions de sacrifice et de substitution pénale revient à récuser le passé et se laisser dominer par des considérations liées à la mentalité ambiante.

Il y a plus de soixante ans déjà, dans son livre *Le Médiateur*, Emil Brunner a analysé cette situation d'un œil critique et pessimiste, en commentant:

Tant que nous continuons à rejeter l'idée biblique de sainteté, de colère et justice divines dans la punition, le processus de régression dans l'Eglise chrétienne continuera⁵.

Il est vrai que la substitution pénale d'Anselme, dénommée, parfois, «théorie commerciale», peut donner l'impression d'un donnant-donnant quelque peu choquant. C'est pourquoi les Réformateurs l'ont présentée comme étant le moyen de satisfaire la justice divine. Cela dit, il convient de relever, avec J.I. Packer, que certains des successeurs des Réformateurs – nous pensons, par exemple, à François

5. E. Brunner, *The Mediator* (Londres: Lutterworth, 1934), ch. xix.

Turrettini, avec sa théorie «d'équivalence» – ont été tentés de répondre à Socini sur son propre terrain et ont commis des excès de rationalisation. Packer estime qu'il faut se garder de ces excès, tout en conservant la substance de la théologie classique, qui est juste⁶.

C'est ainsi que nous ne devons pas oublier, en premier lieu, que ce qui se passe à la croix est «la dispensation du mystère caché de toute éternité en Dieu». Nous pouvons connaître le fait de la croix, reconnaître que la sainteté, la justice et l'amour de Dieu interviennent dans l'accomplissement du salut. Nous savons que tout cela est réel, mais nous ignorons *comment* il en est ainsi. Ce mystère est la réalité elle-même. En second lieu, ce mystère est celui du Dieu personnel dans ses rapports personnels avec son Fils, le Fils éternel et le Fils incarné. Ce qui se passe à la croix n'est pas une transaction impersonnelle au sens où nous l'entendons, où les hommes l'entendent, mais la réalisation d'un projet personnel.

A la croix, nous sommes témoins d'un face-à-face entre Dieu le Père et son Fils, avant d'être les bénéficiaires du salut qui y a été accompli. Notre conviction, Bible en main, est que le modèle de substitution pénale pour rendre compte de ce qui se passe à la croix est spécifique en ce qu'il offre une présentation personnelle, dramatique et kérygmatische, laquelle, loin de nous laisser spectateurs, nous implique comme bénéficiaires par notre union avec Jésus-Christ, notre représentant et notre médiateur.

Conclusion

Comment traduire, dans notre culture, le sens de ce qui s'est passé à la croix? Quel serait l'équivalent dynamique de la notion biblique de sacrifice et de substitution pénale?

Ma conviction est qu'il n'y en a pas. Deux considérations peuvent appuyer ce point de vue. Elles peuvent paraître pessimistes, mais en réalité elles sont salutaires.

6. J.I. Packer, «What Did the Cross Achieve?», *Tyndale Bulletin* (1974), 1 ss.

i) Ce qui s'est passé à la croix appartient à la révélation *spéciale* de Dieu et non à sa révélation *générale*, la nature autour de nous, nos intuitions sur ce qu'est Dieu, notre conscience, etc. Le sacrifice de Christ a un caractère unique et ne peut être répété, renouvelé. Il est absolument non transférable dans les catégories de la révélation générale. C'est ce que s'efforcent de ne pas voir, ou ce que ne veulent pas admettre, les théories exemplaires, modernes, de la réconciliation, qui remplacent le changement de relation entre Dieu et nous par une transformation au sein de notre être. Elles réduisent le caractère unique de la croix à une réalité banale, acceptable par tous et, ce faisant, elles apprivoisent, en quelque sorte, le scandale de la croix.

Il convient bien plutôt de souligner – même si cela nous dérange, nous plaît moins – le caractère étrange du sens de la croix: le Fils de Dieu ne meurt qu'une seule fois afin que l'Evangile ne perde pas son caractère de *scandale*. Sans scandale, il n'y a plus d'Evangile.

ii) Sur le plan de l'herméneutique, cette question nous place, encore une fois, devant un problème fondamental: celui de l'autorité de l'Ecriture. Allons-nous opérer une sélection dans l'Ecriture, afin d'adapter le message biblique à la mentalité du monde dans lequel nous vivons, et de le rendre acceptable? Allons-nous critiquer – au mauvais sens du terme – les concepts bibliques de loi personnelle de Dieu, de sa sainteté, de sa colère contre le péché, de la punition du péché en Christ, afin de satisfaire la sentimentalité d'un humanisme romantique qui place l'homme seul au centre de l'univers, et qui le croit capable d'atteindre, un jour, à la perfection? Ou bien notre démarche sera-t-elle, au contraire, d'accepter les modèles bibliques comme normatifs, parce qu'ils appartiennent à la révélation spéciale de Dieu?

«Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui-même, sans tenir compte aux hommes de leurs fautes...» (2 Co 5:19). Quelque chose s'est passé qui a tout changé. Dieu a agi en Christ pour accomplir la réconciliation. Cet acte est personnel, tragique et dramatique, dynamique et réel.

A l'accomplissement du salut sur la croix correspond l'application qui nous en est faite, laquelle est également personnelle et dynamique et nous remplit de joie:

Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle création. Les choses anciennes sont passées... toutes choses sont devenues nouvelles. (2 Co 5:17)

Le sacrifice: éléments de bibliographie

- M. Balmary, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible* (Paris: Grasset, 1986).
- E. Brunner, *Der Mittler*, trad. angl. *The Mediator* (Londres: Lutterworth, 1934).
- Collectif, *Mort pour nos péchés* (Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1979).
- R.L. Dabney, *Christ our Penal Substitute* (Harrisonburg, Va: Sprinkle, 1985, réédition)
- C. Desplanque, «Pourquoi Jésus a-t-il dû mourir? La réponse de R. Girard», *Hokhma*, 39 (1988), 48-62.
- A. Dumas, «La mort du Christ n'est-elle pas sacrificielle?» *Etudes théologiques et religieuses*, 1981, 589 ss.
- C. Duquoc, «Théologie de la mort du Christ», *Lumière et vie*, 101, 1971.
- R. Girard, *La violence et le sacré* (Paris: Grasset, 1972).
- Les choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris: Grasset, 1978).
- Le bouc émissaire* (Paris: Grasset, 1982).
- C. Grappe et A. Marx, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments* (Genève: Labor et Fides, 1998).
- M. Hengel, *La crucifixion* (Paris: Cerf, 1981).
- D. Kidner, «Sacrifice, Metaphors and Meaning», *Tyndale Bulletin*, 33 (1982), 119-136.
- P. Julg, «Le sacrifice entre rite et morale», *Communio*, X (1985:3), 16-20.
- M. Neusch, dir., *Le sacrifice dans les religions* (Paris: Beauchesne, 1994).
- J. Moltmann, *Le Dieu crucifié* (Paris: Cerf, 1974).
- J.I. Packer, «What Did the Cross Achieve?», *Tyndale Bulletin*, 24 (1974), 1 ss.
- L. Sabourin, «Sacrifice», *Supplément au dictionnaire de la Bible*, fasc. 59 (Paris: Letouzey et Ané, 1985).
- R. Schwager, «La mort de Jésus. René Girard et la théologie», *Revue des sciences religieuses* (73:4), 500 ss.
- S. Lyonnet, L. Sabourin, *Sin, Redemption and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study* (Rome: Biblical Institute Press, 1970).
- J. Stott, *La croix de Jésus-Christ* (Mulhouse: Grâce et Vérité).
- P. Stuhlmacher, «Pourquoi Jésus a-t-il dû mourir?», *Hokhma*, 40 (1989), 17-36.
- V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice* (Londres: Macmillan, 1937).
- F. Turrettini, *Institutes of Elenctic Theology II* (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1994).
- F. Varone, *Ce Dieu censé aimer la souffrance* (Paris: Cerf, 1984).

JÉSUS OU PAUL?

Qui est le fondateur du christianisme?

Samuel BÉNÉTREAU*

Des fidèles, dans nos communautés, trouveront ce titre incongru, à la limite du blasphème! La question se pose-t-elle vraiment? N'est-il pas évident que Jésus est le fondateur du mouvement qui porte son nom? Les chrétiens ne sont-ils pas tous disciples du Christ, du Christ Jésus? Et Paul ne serait-il pas horrifié qu'on puisse le considérer comme inventeur et fondateur d'une nouvelle religion, alors qu'il multiplie les protestations d'allégeance? On se rappelle les expressions les plus déterminées: il se présente, dans l'introduction de ses lettres, comme «serviteur-esclave de Jésus-Christ». Dans sa prédication, «il ne veut savoir que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié»¹. Il ose écrire: «Christ est ma vie.»² Et pourtant, la question a été posée, et il s'est trouvé des esprits distingués pour affirmer que Paul, beaucoup plus que Jésus, est l'inventeur du christianisme tel que nous le connaissons. Cette thèse peut d'ailleurs susciter des réactions contradictoires. S'il y a, au départ, une erreur de cette taille sur les personnes, le christianisme n'est-il pas disqualifié? A l'opposé, certains pousseront un soupir de soulagement: on peut mettre de côté le message sombre et dogmatique de

* S. Bénétreau est professeur émérite de Nouveau Testament, Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine.

1. 1 Co 2:2.

2. Ph 3:10.

l'apôtre pour revenir à celui du prophète galiléen si simple et généreux. Une réflexion sérieuse nous est donc imposée.

Nous l'aborderons en trois temps: 1°) Pourquoi et comment Paul, et non Jésus, a-t-il pu être tenu pour le fondateur du christianisme? 2°) Quelles sont les données, à la lumière des textes? 3°) En conclusion, quelques remarques sur le thème «continuité et nouveauté» seront proposées.

I. La thèse: Paul est le fondateur du christianisme

A ce propos, il est tout particulièrement intéressant de considérer les auteurs juifs modernes. On connaît l'attitude ancienne à l'égard de Jésus. On sait que les textes tels que le Talmud sont essentiellement polémiques: Jésus est un faussaire, un séducteur, un faux prophète, encore plus que l'initiateur d'un mouvement religieux. Or, on assiste au XX^e siècle à un revirement considérable des penseurs juifs. La tendance est à la récupération. On essaie de montrer que Jésus, le Jésus de l'histoire, bien compris et débarrassé de divers traits par lesquels son image aurait été brouillée par l'Eglise, est resté un juif fidèle et a seulement voulu susciter un renouveau de la piété d'Israël. On le rangerait presque dans la lignée des grands prophètes, un Amos, un Esaïe... Pour David Flusser, professeur à l'Université hébraïque de Jérusalem, Jésus n'a pas voulu fonder une religion nouvelle, pas même une communauté nouvelle, mais provoquer un réveil³. Schalom Ben-Chorin peut consacrer un livre au *Frère Jésus*⁴. Dans ce cas, pourquoi le mouvement chrétien s'est-il si rapidement détaché du judaïsme et n'est-il pas resté un parti, une secte messianique parmi d'autres? Le coupable est tout désigné: l'apôtre Paul.

Pendant des siècles, les juifs, le plus souvent marginalisés et opprimés, n'ont guère eu l'occasion de s'exprimer sur Paul, et même sur Jésus. A l'évidence, l'apôtre n'était

3. D. Flusser, *Jésus* (Paris: Seuil, 1970).

4. S. Ben-Chorin, *Bruder Jesus* (München: Paul List, 1967).

pour eux qu'un hérétique, un étranger au véritable judaïsme comme le prouvait le fait qu'il détournait des juifs de leur héritage et s'ouvrait totalement au monde païen. C'est seulement à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle que des travaux d'historiens juifs s'attachent à la personnalité de Saul de Tarse et distinguent nettement son rôle de celui de Jésus. Dans son étude sur «Paul dans la pensée juive moderne»⁵, Donald Hagner estime que la première contribution importante est celle de l'historien Heinrich Graetz, qui n'hésite pas à regarder Paul comme le fondateur de la nouvelle religion qu'est le christianisme⁶. Au XX^e siècle, les études sur le cas de Paul par des savants juifs n'ont pas manqué: Hagner survole les thèses de Claude Goldsmid Montefiore, Kaufmann Kohler, Joseph Klausner, Martin Buber, Samuel Sandmel, Hans Joachim Schoeps, Schalom Ben-Chorin. Chez tous ces auteurs demeure l'idée que pour comprendre Paul il faut se référer à son arrière-plan hellénistique. Deux sources de sa théologie sont privilégiées: 1°) ce qu'on désigne volontiers du terme ambigu de «gnosticisme»; 2°) le vaste et complexe domaine des religions à mystères. Ces deux milieux fourniraient, avec des restes de judaïsme, les éléments principaux de cette religion syncrétiste qu'aurait conçue l'apôtre: le gnosticisme lui aurait légué le cadre de sa pensée, le mythe d'un rédempteur cosmique, et les religions à mystères, avec leur mysticisme d'union à la divinité et leurs rites d'initiation, la base de sa christologie, de sa sotériologie et de son sacramentalisme. Kaufmann Kohler, dans la *Jewish Encyclopedia*⁷, déclare:

«Paul était totalement un helléniste, par sa pensée et par ses sentiments.» Et encore: «La conception de la foi nouvelle prêchée par Paul, à moitié païenne et à moitié juive... était totalement étrangère à la vie et à la pensée juives.»

5. D. A. Hagner, «Paul in Modern Jewish Thought», *Pauline Studies. Essays presented to F.F. Bruce*, (Exeter: éd. D.A. Hagner et M.J. Harris, Pater Noster Press, 1980).

6. H. Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, 11 vol., Leipzig, 1853-1870, cité par D. Hagner, *op. cit.* 144-145.

7. K. Kohler *Jewish Encyclopedia*, «Saul of Tarsus», 1905, pp. 79-87, et «The Origins of the Synagogue and the Church», 1929, pp. 260-270; cf. D. Hagner, 148.

Les auteurs moins radicaux insistent davantage sur son enracinement dans le judaïsme, mais le judaïsme hellénistique, celui de la diaspora. Paul n'invente pas véritablement, mais il incorpore dans son message les idées de ce judaïsme profondément marqué par son contact avec le milieu païen⁸. Hagner note cependant chez les auteurs récents une tendance moins critique à l'égard de Paul. On va jusqu'à reconnaître l'authenticité de son judaïsme, même si certains éléments lui restent extérieurs. On juge qu'il est erroné de le rattacher strictement au judaïsme hellénistique de la diaspora: il appartient aussi, concède-t-on, au judaïsme palestinien. Cette évolution considérable s'explique par la conviction nouvelle chez les spécialistes qu'il est artificiel de séparer le judaïsme de la diaspora de celui de Palestine, car ce dernier subissait aussi l'influence du monde hellénistique. Paul n'est donc plus l'étranger au judaïsme qu'on se plaisait à dénoncer auparavant. Cet homme de dialogue qu'est André Chouraqui n'hésite pas à écrire:

«De fait, Paul resta inébranlablement fidèle jusqu'à la mort au Dieu et au peuple d'Israël.» Et encore: «La vision éblouie de l'apôtre des Gentils est claire: il s'agit, pour que s'incarne le salut annoncé par Iéshoua, de convertir les nations au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.»⁹

Demeure néanmoins la nécessité pour des savants juifs de trouver une autre origine pour des traits qui ne peuvent s'accorder avec les convictions du judaïsme palestinien, par exemple son attitude à l'égard de la Loi. On en revient alors aux anciennes explications, l'influence de concepts appartenant au milieu païen ou encore le bouleversement introduit par l'expérience dramatique du chemin de Damas. L'animosité à l'égard du rôle de l'apôtre reste même vive chez certains. Hyam Maccoby publie à Londres, en 1986, un livre au titre sans ambiguïté: *Le faiseur de mythes: Paul et l'invention du christianisme*¹⁰. Paul serait le créateur des mythes de la divinité du Christ et de sa mort sacrificielle.

8. Ainsi J. Klausner (Hagner, p. 148) estime que Paul a vécu, pour l'essentiel, en milieu hellénistique, même s'il a passé quelque temps aux pieds de Gamaliel, ce qui l'a conduit à trahir le véritable judaïsme, celui qui restait vivant en Palestine.

9. A. Chouraqui, *Jésus et Paul, fils d'Israël* (Aubonne: Editions du Moulin, 1988), 75 et 70.

Dans sa conclusion, Hagner prend acte du réel effort consenti par les penseurs juifs récents pour comprendre Paul et le maintenir à l'intérieur du monde juif et même au sein du judaïsme palestinien. Paul serait, fondamentalement, resté loyal à l'égard de la religion de ses pères¹⁰, mais il aurait été dominé par le fardeau de la situation religieuse du monde païen. Dans son désir de faire du judaïsme une religion universelle, il aurait inventé, en quelque sorte, un judaïsme pour les païens. Mais ce jugement positif repose en partie sur une distinction entre Paul, l'homme, et le paulinisme, système théologique qui aurait radicalisé et déformé le Paul réel. La théologie de Paul telle qu'elle s'exprime dans l'ensemble du corpus paulinien demeure inacceptable. Seuls, des juifs devenus chrétiens peuvent situer Paul et son message relatif au Christ dans la droite ligne de l'accomplissement des promesses faites à Israël.

Pour la clarté de l'exposé, nous avons isolé la contribution juive à la réflexion sur le rôle de Paul. Dans la réalité, les interférences avec la recherche historique et théologique des spécialistes chrétiens ont été constantes. Avant le XIX^e siècle, l'orthodoxie chrétienne postulait une continuité essentielle entre Jésus et Paul. Avec l'avènement de l'esprit critique et de l'ère du soupçon, de nouvelles possibilités s'ouvrent. On croit pouvoir découvrir derrière les textes le véritable Jésus et le véritable Paul. Ferdinand Christian Baur et l'école dite de Tübingen distinguent plusieurs théologies dans le Nouveau Testament et considèrent Paul comme un théologien original. Commence aussi la quête du Jésus historique. C'est l'école critique de l'histoire des religions qui fournit aux auteurs juifs des arguments en faveur d'un arrière-plan hellénistique pour le paulinisme, et le Jésus dit historique est réinséré dans le milieu juif. La voie sera ainsi ouverte pour le développement que nous avons constaté dans les travaux juifs modernes: Jésus, dégagé de ce que les premières générations chrétiennes auraient introduit, peut être

10. H. Maccoby, *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity* (Londres, Weinfeld and Nicholson, 1986).

11. Rm 9-11!

dans une large mesure récupéré pour le judaïsme, mais Paul, créateur d'un véritable syncrétisme, reste une pierre d'achoppement même pour ceux qui admettent sa judéité et sa loyauté.

De nombreuses études ont été consacrées à la relation entre Jésus et Paul. Dans son survol de l'histoire du débat suscité par ce sujet, depuis Baur jusqu'à Bultmann, Victor Paul Furnish voit se dégager plusieurs positions¹²:

– Un verdict global d'*identité*. Il s'est trouvé et se trouve des théologiens pour défendre la thèse qui est celle du peuple de l'Eglise (Matheson, Schmoller, Turlington): c'est le même message. Paul confirme l'enseignement de Jésus tel que les évangiles le transmettent. La différence est de présentation: l'apôtre donne une version plus technique (Mair, Hoyle), plus intellectuelle et systématique.

– Certains (Wellhausen, Harnack, Deissmann) préfèrent le terme d'*interprétation*. Paul ne reprend pas exactement les paroles et les thèmes du Maître. Il les interprète, c'est-à-dire qu'il les explique et les prolonge pour le bénéfice de ses lecteurs. Les deux messages ne sont pas superposables, mais Paul démontre une compréhension en profondeur de la pensée de son Seigneur.

– Les penseurs les plus radicaux ne reculent pas, comme leurs vis-à-vis juifs, devant le terme d'*innovation*. C'était déjà la conviction de F.C. Baur et elle atteint son expression la plus dure chez Friedrich Nietzsche, qui a une opinion très négative du personnage. Paul est à la fois un innovateur dans l'absolu, en créant son propre système, et il l'est aussi par rapport à Jésus.

– Nombreux sont ceux qui préfèrent parler de *développement*. La différence existe donc, mais un rapport est maintenu. Il y a deux façons de concevoir un développement. On distingue une approche essentiellement négative et une approche positive:

12. V.P. Furnish, «The Jesus-Paul Debate: from Baur to Bultmann», *Paul and Jesus* (éd. A.J.M. Wedderburn, JNST 37, Sheffield Academic Press, 1989), 47-48.

- On peut opter pour un *développement illégitime*, voire une trahison. Une tendance du libéralisme théologique a consisté à en appeler à l’Evangile de Jésus, Evangile de l’amour et de la paternité divine, contre les formules dogmatiques de l’apôtre.
- Mais d’autres maintiennent fermement la thèse d’un *développement légitime*, fructueux. Il ne faut pas s’étonner, disent-ils, de la présence d’éléments neufs, d’une sensibilité différente. Les circonstances appelaient à la fois un élargissement et d’importantes précisions.

– Furnish (p. 48) croit devoir mettre à part la position de Bultmann qui creuse la *différence*, mais en fonction de ses conceptions propres. Pour lui, Paul ne reprend pas le message de Jésus mais celui qu’il reçoit de l’Église hellénistique, et surtout il développe une théologie existentialiste où la vie et l’enseignement de Jésus ne comptent pas, puisque importe seulement la rencontre de l’homme avec la parole divine actuelle proclamant le crucifié-ressuscité.

Cette classification est utile, bien que les distinctions soient parfois quelque peu artificielles, par trop tranchées. En dehors d’un philosophe comme Nietzsche, les théologiens hésitent à couper totalement le lien entre Jésus et Paul. Ainsi Furnish range Maurice Goguel parmi les tenants du «développement illégitime». Il faut nuancer. Goguel a précisément consacré sa thèse de licence à *L’apôtre Paul et Jésus-Christ*¹³ et on peut résumer sa position en quelques formules. Paul n’est ni un falsificateur, ni un créateur du christianisme, mais un créateur de la théologie, en particulier de la sotériologie et de la christologie. La nouveauté est née de «la nature des choses» (p. 368), essentiellement de la foi nouvelle en la résurrection, et de l’esprit systématique de Paul. On peut parler d’évolution, de développement, où le facteur personnel a été déterminant. Faut-il regretter que ce premier théologien ait transformé la simple prédication du royaume en théorie du salut? Goguel estime que la théologie de Paul a joué un rôle positif en enfermant l’essence de l’Evangile dans des

13. M. Goguel, *L’apôtre Paul et Jésus-Christ* (Paris: Fishbacher, 1904).

formules qui l'ont empêché de se perdre. Il faut savoir traverser ces formules pour arriver jusqu'à la réalité vivante, car, ajoute-t-il, en s'appuyant sur Schleiermacher (p. 376):

les doctrines théologiques n'ont en elles-mêmes aucune valeur, mais elles expriment des expériences religieuses qui, sans elles, risqueraient de passer sans laisser de traces durables.

Sous cet angle et avec ces réserves, une pensée libérale peut accepter qu'il n'y ait pas eu véritablement altération de la pensée de Jésus et que Paul ait été un homme «providentiel»¹⁴.

On pourrait faire des remarques comparables à propos de Bultmann. Tout en maintenant que Paul ne dépend pas de Jésus, Bultmann estime néanmoins de ne pas se contredire en signalant deux accords entre Jésus et Paul, qui sont loin d'être mineurs, un accord au sujet de la Loi, qui se résume dans l'amour, et un accord sur la situation de l'homme devant Dieu, un pécheur sous le jugement et la grâce¹⁵.

On le voit, même les théologiens les plus libérés par rapport aux certitudes traditionnelles de l'orthodoxie ne peuvent séparer totalement le Maître et le disciple.

II. Les données: le verdict des textes

Manifestement, la comparaison entre les évangiles, qui nous présentent Jésus, et les lettres de Paul est une tâche immense et délicate que nous ne pouvons qu'effleurer ici. La difficulté ne vient pas uniquement de la masse des documents, mais aussi des problèmes spécifiques qu'ils soulèvent. On le sait, les évangiles ont été soumis à une critique historique et

14. Dans son article de 1948 («De Jésus à l'apôtre Paul», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 28, pp. 1-9), Goguel défend la même thèse, écartant la solution proposée par A. Harnack, qui voulait revenir à l'*Evangelium Christi*, la prédication du Royaume, au détriment de l'*Evangelium de Christo*, la doctrine paulinienne du salut réalisé par la croix. Pour Goguel, l'*Evangelium de Christo* est sorti de l'*Evangelium Christi* «comme la seule forme que pouvait prendre l'Évangile après que la prédication de Jésus eut été couronnée par sa mort» (p. 28). Mais il prend toujours ses distances à l'égard des «formules»: «Au reste ce ne sont pas les formules qui importent, mais les réalités spirituelles qu'elles expriment» (p. 29).

15. R. Bultmann, «La signification du Jésus historique pour la théologie de Paul», *Foi et compréhension* (Paris: Seuil, 1970), 211-239.

théologique impitoyable et la distance est grande entre ceux qui leur accordent leur confiance comme sources d'information assurée sur le Nazaréen et ceux qui y voient les images diverses du Jésus telles que se les représentaient les générations chrétiennes postérieures. Pour Paul, à condition de ne pas trop solliciter le livre des Actes, dit-on, la situation est nettement plus favorable puisque la plupart reconnaissent l'authenticité d'au moins sept de ses épîtres. Selon le degré de confiance qu'on accorde aux évangiles comme sources d'information sur Jésus, les conclusions divergeront¹⁶. Certains mettent en question le principe même de la comparaison directe, procédé par trop brutal à leur goût. Jean-François Collange et Alexander J.M. Wedderburn insistent sur le fait qu'entre Jésus et Paul il n'y a pas un vide, mais la tradition ou les traditions sur Jésus, donc un processus, avec des étapes; l'apôtre, pensent-ils, ne peut se comprendre que si l'on prend en compte cet «entre deux» auquel, en dépit de son originalité, l'apôtre est certainement redevable¹⁷. Cela dit, qui nous oblige à la prudence, une réponse sérieuse à la question posée ne peut se baser que sur une comparaison des textes.

A) *Les différences*

Elles sautent aux yeux! Quelle distance entre la parole si simple dans sa profondeur du prophète galiléen et les exposés surchargés de l'apôtre! Le ton n'est pas le même, les illustrations, plus nombreuses d'ailleurs dans les discours de Jésus, se rejoignent très rarement. Les genres littéraires sont si éloignés que la comparaison est malaisée. Nous ne connaissons la parole de Jésus que par ses brèves interventions et quelques discours plus longs. Paul rédige de vraies lettres, adressées à des communautés chrétiennes. Inutile

16. Si l'on ne privilégie pas un seul évangile, Marc le plus souvent, comme le témoin le plus ancien et le plus fiable, le champ de la comparaison devient aussi plus large et plus riche.

17. J.-F. Collange, *De Jésus à Paul: l'éthique du Nouveau Testament* (Genève: Labor & Fides, 1980), insiste sur la dette de Paul à l'égard des «hellénistes» de Jérusalem et d'Antioche. Cf. A.J.M. Wedderburn, «Paul and Jesus: Similarity and Continuity», *New Testament Studies* 34, 1988, 161-182.

d'allonger la liste de ces différences, d'autant qu'elles ne touchent qu'à la forme des messages. Et on peut sans effort leur trouver des explications. On ne peut s'attendre à ce que le fils du charpentier, même s'il a sondé les Ecritures et réfléchi à sa mission, s'exprime comme un pharisién élève dans une métropole de la diaspora. Jésus a instruit la petite troupe de ses disciples, humbles travailleurs galiléens, et les foules palestiniennes. Paul enseigne des communautés de grandes villes où s'est imposée la culture hellénistique. A chacun le type de discours qui convient à son rôle comme à son milieu.

Plus encore, et là nous touchons au fond et pas seulement à la forme, les situations religieuses diffèrent. Les temps ont changé! Entre le Jésus qui proclame l'Evangile du Royaume et Paul, des événements décisifs sont intervenus, qui font que les perspectives sont nécessairement nouvelles. Tout d'abord, la mort tragique du Maître sur la croix, mort que, selon les évangiles, Jésus ne pouvait qu'annoncer brièvement, se heurtant d'ailleurs à l'incompréhension des disciples. Paul, lui, reçoit, la nouvelle de cette mort, déjà en tant que pharisién persécuteur, comme un fait accompli et lourd de conséquences. Puis la résurrection du Seigneur s'impose à lui, d'abord par l'apparition sur le chemin de Damas, puis par la parole de nombreux témoins oculaires¹⁸. Vivre après le Vendredi-Saint et Pâques, cela fait une différence! Prêcher après Pentecôte, c'est aussi une nouveauté: on ne s'étonne pas de la place que la pneumatologie occupe dans son enseignement, alors que l'Esprit n'avait pas encore été répandu pendant le ministère de Jésus. Paul intervient aussi après la naissance de l'Eglise comme communauté distincte, organisée. Il devra se situer par rapport à l'Eglise judéo-chrétienne en tant qu'apôtre des païens. Des discussions prendront place, des incompréhensions se manifesteront. Ses lettres reflètent ces problèmes et ont souvent un accent polémique. On ne peut donc être surpris de voir se développer des thèmes nouveaux et des présentations nouvelles de thèmes anciens.

18. 1 Co 15:5-7.

Reconnaissons-le, on doit néanmoins constater un fait troublant: la quasi-absence, chez Paul, de renvois explicites à l'enseignement de Jésus et de rappels d'épisodes de son ministère. Certes, on peut faire état d'au moins deux recours indiscutables à des paroles de Jésus (la non-séparation des couples, 1 Corinthiens 7:10-11, le salaire pour les ouvriers, 9:14)¹⁹ et on peut repérer, bien que cela fasse l'objet de discussions, d'assez nombreux échos ou allusions. On doit néanmoins admettre que Paul ne s'est pas donné pour mission de relayer auprès de ses lecteurs les discours de son Seigneur. Il n'a pas davantage cru bon d'évoquer ses œuvres, ses miracles; il rappelle seulement l'institution de la cène. Pourquoi un tel silence? Il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet. Voici les principales explications (pas toutes convaincantes!) de cette absence surprenante²⁰:

- Les évangiles tels que nous les avons n'existaient pas encore au moment où Paul écrit: ses connaissances devaient être limitées.
- Paul ne veut pas exalter la personnalité de Jésus, faire de l'histoire, mais seulement annoncer le salut par le crucifié-ressuscité.
- Les paroles de Jésus se seraient trouvées, à l'époque, dans des «mains ennemis», utilisées par des hérétiques. C'est pour des raisons tactiques que Paul préfère s'abstenir.
- Paul, dans un contexte polémique où son autorité personnelle était en jeu, veut démontrer son autorité apostolique, sans faire appel à aucune autre instance.
- Harald Riesenfeld se singularise en suggérant que l'apôtre aurait eu un tel respect pour les paroles de Jésus, paroles sacrées, utilisées peut-être dans la liturgie, qu'il

19. La présence de ces deux renvois à Jésus est reconnue par des «minimalistes» tels que N. Walter, «Paulus und die urchristliche Jesustradition», *New Testament Studies* 31, 1985, pp. 498-522, et F. Neirynck, «The Sayings of Jesus in 1 Corinthians», *The Corinthian Correspondance* (Leuven: Peeters, 1996), 172.

20. Sur ce sujet on peut consulter M. Thompson, *Clothed with Christ. The Example and Teaching of Jesus in Romans 12:1-15:13*, JSNT 59, Sheffield Academic Press, 1991, et J.D.G. Dunn, «Jésus Tradition in Paul», *Studying the Historical Jesus. Evaluations and the State of Current Research* (Leiden-New York-Köln: éd. B.C. Chilton et Cr.A. Evans E.J. Brill, 1994).

préférait y avoir recours avec une grande modération.

– On a encore avancé que Paul, envoyant ses épîtres à des chrétiens, n'avait pas besoin de les instruire sur la vie et l'enseignement de Jésus: ils étaient suffisamment informés à ce sujet.

– L'application directe des *logia* à un public chrétien de culture hellénistique était inadéquate: ces paroles seraient restées énigmatiques et déroutantes pour lui.

– L'explication majeure, à laquelle il faut toujours revenir sous une forme ou sous une autre, est celle que nous avons évoquée, la différence des temps; Paul intervient à un autre moment de l'histoire du salut.

Paul s'inspire-t-il au moins de l'*exemple* de Jésus? Est-il disciple en ce sens-là? Il affirme effectivement imiter le Christ²¹; mais on s'aperçoit qu'il n'essaie pas plus de reproduire ses actions que ses paroles. Il ne copie pas le Maître, mais retient deux grands principes qui ont dominé l'attitude de Jésus: le consentement au sacrifice et le souci des déshérités. Il garde devant les yeux le Jésus qui *de riche s'est fait pauvre*²² et a donné un admirable exemple de douceur et de bonté²³. Paul reste conscient de la distance entre les situations et les statuts et ne tente pas un impossible plagiat. Il accueille et cultive les attitudes de base qui ont donné au ministère terrestre du Seigneur son émouvante grandeur.

B) Les correspondances

L'important n'est pas la similitude des formules et des présentations, ni même la reproduction exacte des thèmes, mais l'accord théologique. Est-ce la même bonne nouvelle que proclament Jésus et Paul, ou l'apôtre a-t-il dû créer un autre message pour un autre temps et un autre public? Les travaux n'ont pas manqué sur ce sujet. L'étude récente la plus complète est celle de David Wenham, *Paul, Follower of Jesus or Founder of Christianity*²⁴. Il y consacre plus de 400 pages.

21. 1 Co 11:1: «Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même de Christ.»

22. 2 Co 8:9.

23. 2 Co 10:1.

C'est une entreprise considérable où l'auteur signale qu'il fait confiance aux quatre évangiles pour retrouver le message de Jésus, écartant l'idée de l'influence massive d'interprétations postérieures introduites dans les textes. Il s'adonne à une comparaison systématique des deux enseignements. Il passe en revue les thèmes majeurs de l'enseignement de Jésus et tente d'en retrouver l'écho chez Paul, ou au moins d'établir des correspondances. Ainsi, il traite du Royaume de Dieu, de l'identité de Jésus, de la place de la croix, du rapport de Jésus avec la communauté, de l'éthique de l'amour, de l'eschatologie. Pour donner une idée de sa démarche, je retiens deux points de sa démonstration:

i) Concernant la personne de Jésus, Wenham voit les points de contact suivants: Paul fait usage de l'expression araméenne *Abba* par laquelle Jésus évoquait sa relation particulière avec le Dieu Père; l'autre terme araméen repris, *maranatha*, «viens, Seigneur!», appartenant à la prière chrétienne la plus ancienne, montre que le motif paulinien de la seigneurie de Jésus peut trouver là un arrière-plan; la parole de Jésus sur la révélation des mystères aux simples²⁴ a un écho dans plusieurs textes de Paul, en particulier 1 Corinthiens 1-4; le motif paulinien du nouvel Adam pourrait avoir un rapport avec le titre de Fils de l'homme que privilégiait Jésus; la rédemption par l'envoi du Fils de Dieu et par son sacrifice prêchée par l'apôtre reprend un aspect de la parabole des vignerons homicides.

ii) La place de la crucifixion. Le rappel par Paul de l'institution de la cène, même s'il l'a connue par la tradition liturgique, prouve un accord théologique fondamental sur le sens de la croix. Il a pu être influencé aussi par les paroles de Jésus sur la nécessité de se charger de sa croix, de perdre sa vie, ou encore sur le baptême dont il doit être baptisé et sur la coupe qu'il doit boire. Les disciples passeront aussi par ce chemin de mort, dit Jésus, ce qui annonce le motif paulinien de l'union au Christ. On peut encore prendre en

24. D. Wenham, *Paul, Follower of Jesus or Founder of Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

25. Mt 11:25-27; Lc 10:21-22.

compte l'influence de la déclaration sur la mort de Jésus comme rançon²⁶.

Ces échantillons montrent l'effort courageux de l'auteur. Si certains de ses rapprochements paraissent discutables, et surtout difficiles à démontrer (l'auteur ne cache pas le fait que ses propositions font l'objet de discussions), l'impression d'ensemble demeure. Si l'on fait confiance aux textes, si l'on n'a pas d'*a priori* théologique qui prédispose à valoriser les différences et les oppositions, les correspondances sont nombreuses. Au cours des siècles, l'Eglise chrétienne a vécu de la certitude d'entendre dans le Nouveau Testament, avec son évidente diversité, une forte parole de son Seigneur et non l'offre d'un choix entre plusieurs messages.

Plutôt que cette recherche patiente de divers points de contact entre les deux enseignements, plusieurs auteurs privilégièrent une enquête portant sur le cœur même des deux discours: quel en est le centre? Qu'est-ce qui permet d'affirmer une identité en profondeur? Ce centre, pour Jésus comme pour Paul, n'est pas saisi par tous au même lieu. Le plus souvent, on s'est attaché à une comparaison entre la prédication du Royaume de Dieu par Jésus et la doctrine paulinienne de la justification par grâce par le moyen de la foi, considérée comme la plus caractéristique de sa théologie²⁷. Selon Nils Dahl, ce qui caractérise le message et l'attitude de Jésus, ce sont les bénédicences pour les malheureux, l'accueil des exclus tels qu'ils sont, sans exigence de pureté rituelle: c'est déjà la justification du pécheur que Paul proclame²⁸. A.J.M. Wedderburn rappelle que Bultmann avait reconnu un lien entre le concept de justice de Dieu et de justification chez Paul et celui de Royaume de Dieu chez Jésus²⁹. Il accepte ce

26. Mc 10:45; Mt 20:28.

27. D'autres théologiens formulent différemment l'accord fondamental entre Jésus et Paul. Chr. Senft, *Jésus de Nazareth et Saul de Tarse* (Genève: Labor & Fides, 1985), le situe dans l'attitude à l'égard de la Loi et dans l'exigence de l'obéissance. Wedderburn, *op. cit.*, priviliege l'ouverture aux gens du dehors. St.J. Patterson, «Paul and the Jesus Tradition: It is Time for Another Look», *Harvard Theological Review* (1991: 84/1), 23-41, se concentre sur le radicalisme social. J.-F. Collange, *op. cit.*, qui s'intéresse essentiellement au domaine de l'éthique, conclut à une traduction fidèle bien que libre du message de Jésus.

rapprochement, mais insiste sur le fait que chez Jésus comme chez Paul les concepts visent non seulement l'action miséricordieuse et salvatrice de Dieu, mais aussi son effet dans la vie de ceux qui en bénéficient. En somme, le cœur de l'Evangile est présent chez Paul comme dans le discours du Maître: l'homme pécheur, qu'il s'agisse du dévoyé ou de l'homme le plus religieux, doit être réconcilié avec Dieu, et dans sa grâce ce Dieu juste et bon a offert l'intermédiaire adéquat dans la personne de Jésus, le Fils qui donne sa vie en rançon. Il suffit de venir à lui et de le suivre sur le chemin. Paul ne dit pas autre chose avec les doctrines de la justification et de l'union au Christ mort et ressuscité qui autorise une marche en nouveauté de vie.

III. Continuité et nouveauté

Qui est le fondateur du christianisme? Jésus, dira-t-on. Oui et non. Oui, si l'on veut dire que sans Jésus il n'y a pas de christianisme, que le nom de Jésus reste, à juste titre, la référence incontournable du discours des Eglises. Paul lui-même tourne sans cesse le regard de ses correspondants vers le Christ Jésus «issu selon la chair de la lignée de David»³⁰. En dehors de lui, il n'y a pas de salut, pas de guide totalement fiable. Mais non, Jésus n'est pas fondateur si l'on entend par là un créateur *ex nihilo*, un fondateur selon la définition du dictionnaire (Petit Robert): «Personne qui prend l'initiative de créer et d'organiser quelque œuvre qui devra ou se trouvera subsister après lui.» L'œuvre de Dieu dans le monde ne commence pas avec la naissance de Jésus. Jésus s'est inscrit lui-même dans un plan divin éternel. Associé depuis toujours à ce plan en tant que Fils, il s'est voulu tout au long de son ministère soumis en toutes choses à la volonté du Dieu Père. Il y a eu la longue préparation de la venue de Jésus dans l'histoire d'Israël, par le don des Ecritures. Et l'Eglise,

28. N. Dahl, «The Doctrine of Justification: Its Social Function and Implications», *Studies in Paul: Theology of the Early Christian Mission* (Minneapolis: Augsburg, 1977), cité par A.J.M. Wedderburn, «Paul and Jesus: Similarity...», 167.

29. A.J.M. Wedderburn, «Paul and Jesus: The Problem of Continuity», *Paul and Jesus* (éd. A.J.M. Wedderburn, JNST 37, Sheffield Academic Press, 1989), 102.

30. Rm 1:3.

en un sens, n'apparaît qu'après lui. Jésus n'est pas un innovateur absolu, mais avec lui advient une étape décisive, en vérité le centre, de l'histoire du salut. Désormais le peuple de Dieu est appelé à faire mémoire de lui et, par l'Esprit, à vivre de sa vie de résurrection. Fondateur n'est donc pas le meilleur terme et le «christianisme» est une entité bien floue. Il est plus juste et plus précieux de saluer en lui le Sauveur et le Seigneur de l'Eglise.

Le terme de fondateur convient encore bien moins pour l'apôtre Paul. Il n'a pas voulu, il n'aurait pas pu prendre une initiative de ce genre. N'est-il pas le persécuteur qui a dû être *saisi par Jésus-Christ*, comme il le dit lui-même? Puis il a commencé par être à l'école des autres chrétiens, à Damas, à Jérusalem, par bénéficié du savoir des apôtres avant lui. Il déclare en 1 Corinthiens 15:11, à propos de l'Evangile de la résurrection, Evangile qu'il reconnaît avoir reçu avant de le transmettre³¹: *Que ce soit moi, que ce soit eux, voilà ce que nous proclamons et voilà ce que vous avez cru*. Manifestement, il se veut disciple, même s'il n'emploie pas le terme, lui préférant celui de serviteur-esclave. Paul n'est pas fondateur, pas même «second fondateur», comme le présentait William Wrede dès 1904. On a proposé «créateur de la théologie»³² : c'est encore trop dire, car c'est porter atteinte à la contribution de ceux qui avant lui ou en même temps que lui ont réfléchi à la voie nouvelle. Mais il faut lui reconnaître une envergure exceptionnelle et un rôle déterminant à la fois comme penseur dans la situation nouvelle de l'après-Pâques et de l'après-Pentecôte et comme missionnaire par excellence dans le monde païen. Son apport est capital car il a su discerner trois dangers majeurs pour l'avenir du mouvement de Jésus. Le danger de l'enfermement dans le judaïsme auquel conduisait inévitablement la tendance judaïsante dans l'Eglise, celui d'un spiritualisme «enthousiaste» s'imaginant vivre déjà la plénitude des promesses et méprisant les réalités du monde actuel, et celui d'un intérêt pour Jésus cultivant le merveilleux et le périphérique représenté par les apo-

31. 1 Co 15:3.

32. M. Goguel, *op. cit.*, p. 372.

cryphes chrétiens. En prêchant Jésus-Christ crucifié et ressuscité, à la fois Sauveur plénier et Seigneur porteur de l'espérance de l'accomplissement, il a sauvegardé l'essentiel. On peut le qualifier de gardien, de défenseur et d'orienteur, de véritable disciple qui ne se contente pas de répéter mais cherche à comprendre et à formuler pour les besoins de l'heure. L'Eglise a reconnu en lui non seulement un «homme providentiel», mais l'apôtre guidé par l'Esprit saint pour être un des poseurs du fondement inébranlable. Les théologiens ont recherché des formules qui évoquent les aspects apparemment contradictoires de sa relation à Jésus: «libre version et traduction fidèle» (Collange), «innovation fidèle» et «transfiguration par fidélité» (Perrot)³³, «continuité et discontinuité» (Wedderburn). Cela fait penser à ce maître de maison dont parle Jésus «qui tire de son trésor du neuf et du vieux»³⁴, mais ici le neuf n'est, en définitive, qu'un prolongement actualisant de l'ancien. Pour l'intervention décisive de Jésus par rapport au passé, il faut au moins trois termes: rupture, continuité, dépassement. Deux suffisent pour la relation de Paul au Jésus des évangiles, et nous privilégiions: nouveauté dans la continuité.

33. Ch. Perrot, «Paul, le disciple du Christ ou l'inventeur d'une religion?», conférence donnée au Centre luthérien de Paris, Institut catholique de Paris, 1984.

34. Mt 13:52.

JÉSUS-CHRIST DANS LES PAUVRES

Jésus-Christ revêt la personne des pauvres, il veut prendre sur soi, s'il faut ainsi dire, tout ce que nous ferons en leur faveur. Quelle est la raison de cette conduite? Si les pauvres lui sont si chers, pourquoi les laisse-t-il souffrir? Et s'il les laisse souffrir, pourquoi dit-il qu'ils lui sont chers? Mes frères, c'est pour nous mettre à l'épreuve, c'est pour épurer notre amour.

S'il venait à nous avec la pompe de sa gloire, entouré du «feu dévorant», précédé de la force et de la majesté, accompagné de ses séraphins et de ces «dix mille milliers qui sont continuellement devant lui»; s'il venait dans cet appareil nous demander un verre d'eau, un morceau de pain, un peu d'argent, qui de nous pourrait lui refuser sa demande? Mais cette marque de notre amour serait suspecte, ce serait un mouvement excité par l'éclat de sa majesté, plutôt qu'un mouvement d'un vrai amour dont nous serions animés. Il n'est pas étonnant qu'un roi soit respecté au milieu de sa cour et sur son trône. La majesté éblouit, l'idée du pouvoir suprême met en mouvement, s'il faut ainsi dire, toutes les puissances de notre âme; mais s'il survient quelque disgrâce à ce roi, s'il est exilé de ses Etats, abandonné de ses sujets, alors il éprouve quels sont ses vrais amis, et il leur prépare mille récompenses.

Voilà l'image de Jésus-Christ. En vain, abattus au pied de son trône, lui disons-nous mille et mille fois: «Seigneur, tu sais que je t'aime»; c'est peut-être l'amour pour les bienfaits, et non l'amour pour le bienfaiteur qui nous dicte ces paroles. Exilé de sa cour céleste dans la personne de ses membres, abandonné de ses sujets, couvert de haillons, logé dans les hôpitaux, il vient éprouver ses véritables sujets, il sollicite leur compassion, il leur présente ses misères, il leur dit en même temps qu'elles ne doivent pas être éternelles, qu'il doit être rétabli un jour et qu'alors il récompensera leur soin par une félicité éternelle: et c'est l'idée de ce texte: «J'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire.» Grand motif à la charité, poids immense sur une âme qui aurait quelque étincelle de ferveur et quelque ombre de générosité!

Jacques Saurin (1677-1730)
Sermons choisis (1834), pp. 17-18.

LA DATATION DES ÉVANGILES

Philippe ROLLAND*

Selon l'opinion la plus répandue, la première mise par écrit des paroles de Jésus eut lieu vers l'an 50, dans un recueil appelé *La Source*, en allemand *Die Quelle* (sigle Q). Jésus y était présenté comme un sage, auquel on attribuait un seul geste thaumaturgique: la guérison à distance du serviteur d'un centurion¹.

La seconde étape de la rédaction des évangiles fut, dit-on, l'évangile de Marc, aux alentours de l'an 70. Selon Bultmann, la grande nouveauté fut d'y présenter Jésus comme un «homme divin» (*theios anèr*), à l'imitation des héros de la mythologie grecque. De nombreux miracles lui furent alors attribués.

La troisième étape fut la composition des évangiles de Matthieu et de Luc, vers 80-90. Ces évangiles auraient paraphrasé Marc (triple tradition) et inséré dans sa trame diverses paraboles, ainsi que la matière contenue en Q (double tradition). Rédigés sensiblement à la même époque, en des aires géographiques différentes, Matthieu et Luc ne se sont pas connus et sont indépendants l'un de l'autre. La croyance en la pleine divinité de Jésus s'étant développée, on explique ainsi que ces évangiles aient fait précéder l'histoire de son ministère de récits en grande partie légendaires relatant son enfance merveilleuse, et l'aient fait suivre de récits d'appari-

* P. Rolland est prêtre et chercheur. Il est l'auteur des ouvrages suivants: *Les premiers évangiles. Un nouveau regard sur le problème synoptique* (Paris: Cerf, 1984); *A l'écoute de l'épître aux Romains* (Paris: Cerf, 1991); *L'origine et la date des évangiles. Les témoins oculaires de Jésus* (Paris: Ed. Saint-Paul, 1994).

1. Mt 8:5-13 = Lc 7:1-10.

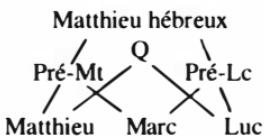
tions du ressuscité, tous situés en Galilée, selon Matthieu, tous situés à Jérusalem, selon Luc.

Une quatrième et dernière étape fut la rédaction du quatrième évangile, à la fin du I^e siècle. Ce nouveau recueil utilisait une tradition originale, différente de celle des synoptiques. La première forme de cette tradition était un recueil de «signes» (*Sèmeiaquelle*), enrichi postérieurement par un recueil de «révélations» (*Offenbarungsquelle*), présentant Jésus comme un être céleste, venu d'en haut et retournant là où il était auparavant (christologie «haute» contrastant avec la christologie «basse» des synoptiques).

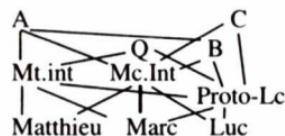
Depuis fort longtemps, j'ai acquis la conviction que la dépendance de Matthieu et de Luc par rapport au Marc actuel était impossible, et que le schéma généalogique des évangiles synoptiques était plus complexe qu'on ne l'admet communément. Je tiens une position médiane entre le simplisme de la théorie des «deux sources» (Mc + Q à l'origine de Mt et de Lc) et l'extrême complication du système de Boismard (sept documents écrits antérieurs à nos évangiles actuels). Les trois positions peuvent être ainsi schématisées :



DEUX SOURCES



ROLLAND



BOISMARD 1972

En ce qui concerne la datation des évangiles synoptiques, le schéma généalogique que je propose (comme d'ailleurs celui de Boismard) permet de laisser ouvertes les questions de chronologie: Matthieu et Luc peuvent être postérieurs à Marc, mais ils peuvent aussi lui être antérieurs.

En ce qui concerne la datation du quatrième évangile, je ne doute pas de son origine tardive (fin du premier siècle). Mais je pense que la distinction entre un «recueil des signes» et un

«recueil de révélations» est illusoire, et je maintiens avec la tradition patristique que l'œuvre en son état actuel provient d'un témoin oculaire, Jean l'apôtre.

L'exposé se divisera donc en deux parties. Tout d'abord, je montrerai que le schéma de la théorie des deux sources ne s'impose pas, et qu'il doit être modifié de la manière que j'indique; et j'expliquerai pour quelles raisons il est préférable d'admettre que Matthieu et Luc ont été rédigés avant Marc. Dans la deuxième partie, j'exposerai mes convictions raisonnées sur l'origine du quatrième évangile.

I. L'histoire de la tradition synoptique

A) Examen d'un exemple typique: l'introduction à la première multiplication des pains

Une synopse linéaire de Mt 14:13a, de Mc 6:31-32 et de Lc 9:10b facilite le raisonnement:

Mt Et, ayant entendu, Jésus se retira (*anechôrèsen*) de là en *barque vers un lieu désert à l'écart*.

Mc Et il leur dit: «Venez (*deute*) vous-mêmes à l'écart vers un lieu désert et reposez-vous un peu.» Car les arrivants et les partants étaient beaucoup, et ils n'avaient pas même le temps de manger.

Et ils s'en allèrent (*apèlthon*) dans la *barque vers un lieu désert à l'écart*.

Lc Et, les emmenant, il (Jésus) fit retraite (*hupechôrèsen*) à l'écart vers une ville appelée Bethsaïde.

S'il est vrai, comme tout le monde s'accorde à le dire, que Matthieu et Luc ne se sont pas connus, il est très étrange qu'ils aient en commun deux détails absents de Marc: 1°) Le sujet de la phrase est Jésus, alors que chez Marc ce sont les disciples qui sont en mouvement; 2°) Le verbe employé est presque le même chez Matthieu et chez Luc («il se retira», *anechôrèsen*, «il fit retraite», *hupechôrèsen*), alors que Marc utilise «venez» (*deute*) et «ils s'en allèrent» (*apèlthon*).

Dans sa ligne 1, Marc ressemble beaucoup à Luc («à l'écart vers...»). Dans sa ligne 3, il ressemble beaucoup à Matthieu («en barque vers un lieu désert à l'écart»). Dans sa ligne 2, Marc reproduit un motif («ils n'avaient pas même le temps de manger») qui se lit déjà en Marc 3:20 et que Matthieu et Luc ignorent en cet endroit.

Continuons l'examen de la synopse, avec Mt 14:13b, Mc 6:33 et Lc 9:11a:

Mt Et, ayant entendu, les foules le suivirent *à pied* des villes.

Mc Et ils les virent partir et beaucoup *le surent*, et *à pied* de toutes les villes ils accoururent là-bas et les devancèrent.

Lc Mais les foules, *le sachant*, le suivirent.

Là encore, Matthieu et Luc, bien qu'ils soient indépendants l'un de l'autre, concordent entre eux contre Marc pour plusieurs détails: 1°) Même sujet («les foules»), absent de Marc; 2°) Même verbe («le suivirent»), absent de Marc. Comme dans l'exemple précédent, Marc présente un phénomène de dualité: les gens «voient» et ils «savent» (même verbe qu'en Luc); ils «accourent, à pied des villes» (comme en Mt) et ils «devancent» le groupe apostolique.

Si nous ignorions l'existence de Marc, nous ne pourrions pas douter que Matthieu et Luc dépendent ici d'un texte bien plus court qui est leur dénominateur commun: «Et, les emmenant, il se retira à l'écart vers un lieu désert. Et les foules, l'apprenant, le suivirent.» Par rapport au texte de Luc (en dehors de la mention de Bethsaïde), le texte de Matthieu est presque identique, mais contient en plus des précisions sur les moyens de locomotion: Jésus et ses disciples sont en barque, les foules suivent à pied. Le texte de Marc est beaucoup plus riche et pittoresque et on comprendrait mal que Matthieu et Luc, indépendamment l'un de l'autre, l'aient appauvri de la même manière. Quant au texte de Marc, il se comprend bien comme une harmonisation intelligente de la tradition prématthéenne et de la tradition prélucanienne: les gens ne se sont pas contentés de «suivre»

Jésus, ils ont couru afin de le devancer lorsqu'il descendrait de la barque.

Examinons encore une synopse dans le même contexte: Mt 14:14b, Mc 6:5b et 6:13b, Lc 9:11b.

Mt ... et il guérit leurs infirmes.

Mc I ... il guérit quelques infirmes en leur imposant les mains.

Mc II ... ils faisaient des onctions d'huile à de nombreux infirmes et les guérissaient.

Lc ... il rendit la santé à ceux qui avaient besoin de guérisons.

Dans le contexte de la multiplication des pains, Jésus guérit les malades chez Matthieu et chez Luc (comme d'ailleurs en Jn 6:2). Dans ce contexte, Marc ne mentionne que l'enseignement de Jésus. Le motif des guérisons se trouve chez lui en deux autres contextes assez proches: la visite de Jésus à Nazareth (Mt 13:58 et Lc 4:23 insistent, au contraire, sur l'absence de guérisons dans la patrie de Jésus), et la tournée missionnaire des apôtres (Mt et Lc ne mentionnent pas explicitement les guérisons qu'ils ont pu réaliser). Si l'on prend au sérieux le fait que Matthieu et Luc sont indépendants l'un de l'autre, on devra reconnaître que la tradition primitive situait ces guérisons dans le contexte de la multiplication des pains, et que Marc les a déplacées dans sa rédaction dans deux contextes qui lui paraissaient plus adaptés: en Mc 6:5b et en Mc 6:13b.

Des observations semblables peuvent être faites tout au long de la synopse des trois premiers évangiles: à chaque page, on repère de multiples accords minimes de Matthieu et de Luc contre Marc, dont un exemple classique se lit en Matthieu 9:17, Marc 2:22 et Luc 5:37:

Mt ... et le vin se répand, et les autres sont perdues.

Mc ... et le vin est perdu, ainsi que les autres.

Lc ... et il se répandra, et les autres seront perdues.

Dans notre hypothèse d'un évangile sémitique primitif à la base de la tradition synoptique, la différence entre Matthieu et Luc s'explique très bien. Les langues sémitiques ne connaissent que deux formes du verbe: le parfait et l'imparfait (ou l'inaccompli). En grec, l'imparfait peut être rendu soit par le présent, soit par le futur. Le fait que Matthieu utilise le présent et que Luc utilise le futur s'explique fort bien si ces deux évangiles reproduisent deux versions indépendantes d'un même évangile sémitique primitif: le pré-Matthieu et le pré-Luc.

Tout au long de la synopse, on constate également un phénomène de dualité chez Marc, dont l'exemple le plus souvent relevé est en Mt 8:16, Mc 1:32 et Lc 4:40 :

Mt Le soir venu...

Mc Le soir venu, quand fut couché le soleil...

Lc Au coucher du soleil...

Il faut observer ici que l'expression lucanienne est sémitique, tandis que l'expression matthéenne ne l'est pas. L'idée commune aux deux textes est toujours rendue dans la Bible hébraïque de la même manière qu'en Luc. Le mot «soir», commun à Matthieu et à Marc, signifie en fait «une heure tardive» (*opsia* en grec), concept qui n'existe pas dans l'Ancien Testament; quant au substantif *opsia*, il ne se lit pas dans la Septante, sinon dans des parties rédigées directement en grec. La traduction utilisée par Luc se révèle ici plus sémitisante que celle utilisée par Matthieu.

De tels faits, qui se relèvent tout au long de nos trois premiers évangiles, ont confirmé d'année en année ce qui au début n'était qu'une hypothèse de travail: Matthieu et Luc ne dépendent pas de Marc, mais de deux sources, le pré-Matthieu et le pré-Luc, que Marc a harmonisées.

B) Vraisemblance historique de ce schéma généalogique

L'existence d'un évangile sémitique aux origines de l'histoire chrétienne est attestée par les Pères de l'Eglise, fait dont l'historien se doit de tenir compte. Il est naturel de situer la rédaction de cet évangile à Jérusalem.

Lorsque le christianisme se répandit hors de la terre d'Israël (notamment à cause de la première persécution des disciples, Ac 8:1 et 11:19), il devint nécessaire d'adapter cet évangile en milieu grec. Une première version fut réalisée, probablement à Antioche. Différentes considérations de vocabulaire m'ont amené à penser que Pierre avait présidé à l'élaboration de cette adaptation, pendant son séjour à Antioche (Ga 2:11).

Au cours de ses missions lointaines, Paul se servait sans doute de la Tradition de Jérusalem (*cf.* 1 Co 11:23): n'était-il pas lui-même «Hébreu, fils d'Hébreux» (Ph 3:5)? Mais, lorsqu'il décida de quitter les régions qu'il avait évangélisées (*cf.* Rm 15:23), il se devait de laisser à ses communautés, en langue grecque, un témoignage de sa prédication. C'est, au plus tard, au cours de son troisième voyage missionnaire qu'une nouvelle adaptation de l'évangile de Jérusalem fut réalisée.

Quant à la source Q, dont l'existence réelle me paraît certaine, je situe volontiers sa rédaction à Césarée. Selon moi, il s'agit d'une catéchèse complémentaire à l'usage des convertis du paganisme. En effet, Dieu n'y est pas présenté comme le Dieu de l'Alliance avec Israël, mais comme le Créateur dont la Providence s'étend à tous les hommes (celui qui nourrit les oiseaux et revêt de splendeur les fleurs des champs). Les sentences rassemblées dans ce document manifestent de la sympathie pour Tyr et Sidon, de l'indulgence pour Sodome et Gomorrhe, de l'admiration pour les Ninivites et pour la reine de Saba. Abel, Noé, Lot y sont l'objet de louanges. Un amour sans frontières y est enseigné. La principale guérison qu'on y lit est celle du serviteur d'un

centurion. Ces tendances universalistes me paraissent remarquables, et il me semble naturel de voir dans ce document un recueil catéchétique adapté aux besoins de païens semblables à Corneille (Ac 10-11).

Le schéma généalogique qui a été présenté doit alors être confronté aux indications fournies par Irénée de Lyon:

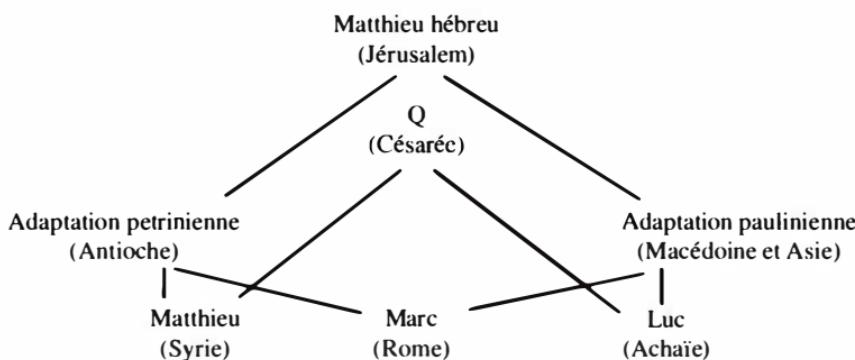
Ainsi Matthieu publia-t-il chez les Hébreux, dans leur propre langue, une forme écrite d’Evangile, alors que Pierre et Paul évangélisaient Rome et y fondaient l’Eglise. Après leur exode, Marc, le disciple et l’interprète de Pierre, nous transmit lui aussi par écrit ce que prêchait Pierre. De son côté, Luc, le compagnon de Paul, consigna en un livre l’Evangile que prêchait celui-ci. Puis Jean, le disciple du Seigneur, celui-là même qui avait reposé sur sa poitrine, publia lui aussi l’Evangile, tandis qu’il séjournait à Ephèse, en Asie².

Le schéma proposé fait du Matthieu grec l’héritier principal du Matthieu hébreu dont parle la Tradition. Il fait de Luc l’héritier de Paul. Quant à Marc, Irénée le situe à Rome, après la venue et le départ (probablement la mort) de Pierre et de Paul, donc après les événements relatés en Actes 28:30-31. Selon le schéma proposé, Pierre a présidé à Antioche à la rédaction du pré-Matthieu, qu’il a ensuite emporté à Rome. Paul, de son côté, a dû apporter à Rome le pré-Luc. On comprend dès lors la nécessité où se trouvaient les chrétiens de Rome d’harmoniser entre elles les deux adaptations de l’évangile primitif qu’ils possédaient, l’héritage de Pierre et l’héritage de Paul. C’est de cette harmonisation que Marc fut chargé.

La catéchèse du document Q, certainement connue de l’Eglise de Rome, n’avait pas à être intégrée dans cet évangile à usage liturgique: il s’agissait simplement d’unifier deux documents parallèles. Mais Matthieu grec et Luc avaient une autre intention, ils voulaient réunir en un seul ouvrage tous les éléments essentiels de la vie et du message de Jésus: ils ont donc utilisé toutes les sources disponibles.

2. *Adv. Haer.*, III, 1, 1.

Le schéma généalogique se présente alors ainsi:



C) *La datation des évangiles synoptiques*

Les indications que donne Irénée à propos de Marc sont précises, et il n'existe pas de raisons de critique interne qui conduisent à mettre en doute son témoignage. Le deuxième évangile a été rédigé après «l'exode» de Pierre et de Paul. Si le mot «exode» désigne un simple «départ» de la ville de Pierre et de Paul, celui-ci ne peut avoir eu lieu que deux ans après l'arrivée de Paul à Rome (Ac 28:30-31). Marc ne peut pas être antérieur à 63. Si l'on tient compte du langage de Sag 3:2, de Luc 9:31 et surtout de 2 Pierre 1:15, l'exode signifie la mort des apôtres (probablement en 65 plutôt qu'en 67). On se trouve à l'époque du début de la guerre juive, et Marc souligne, dans ce contexte, que Jésus n'est pas un Messie temporel: il est à jamais le Crucifié (Mc 16:6). La date la plus probable de Marc est celle que retiennent la plupart des chronologies: 66 ou 67.

Puisque l'évangile de Luc fait corps avec les Actes des Apôtres, l'intervalle entre la rédaction des deux livres ne doit pas être bien grand. Pour les Actes, la limite la plus précoce est la fin de la captivité de Paul dont parle Actes 28:30-31, donc l'année 63. Mais le livre ne doit pas être beaucoup plus tardif. En effet, on comprendrait mal qu'après la persécution par Néron des chrétiens de Rome, Luc ait pu avoir le courage de toujours présenter comme impartiales vis-à-vis du

christianisme les autorités romaines (Sergius Paulus, Gallion, Festus, le centurion Julius, et même le gouverneur Félix, pour lequel Luc n'a pourtant guère d'estime). Rien dans son texte ne laisse pressentir que le Néron devant qui Paul fait appel est un futur criminel. Le silence de l'auteur sur le martyre de Paul, signe éclatant de sa fidélité, étonne de la part d'un tel admirateur de l'apôtre, si le livre est écrit après cet événement. L'année 64 semble la dernière date possible pour la rédaction des Actes, si bien que l'évangile de Luc ne peut guère avoir été terminé après 62-63.

Les annonces par Jésus de la ruine de Jérusalem ne sont pas des compositions lucaniennes à la lumière des événements de 70. Rappelons à ce sujet les excellentes notes de la Bible de Jérusalem sur Luc 19:41-44 et 21:20.

En ce qui concerne Matthieu grec, je fais le raisonnement suivant. S'il est vrai que Luc a été rédigé en 63, il est difficilement concevable que Matthieu ait été composé après 70. Les écrits chrétiens circulaient très vite. L'auteur de Matthieu grec n'aurait pas composé un récit presque inconciliable avec celui de son devancier, notamment dans son évangile de l'enfance et dans sa finale (chez Luc, toutes les apparitions ont lieu à Jérusalem; chez Matthieu, elles sont toutes situées en Galilée). Il faut admettre que Luc et Matthieu ont été composés dans des aires géographiques différentes et à peu près au même moment.

Comme l'a souligné Robinson, on ne peut conclure de Matthieu 22:7 que le rédacteur de Matthieu grec avait connaissance de l'incendie de Jérusalem par Titus en l'an 70. Dans toute la littérature antique, et notamment dans l'Ancien Testament, les villes capturées sont systématiquement incendiées. En Matthieu 22:7, il s'agit d'un cliché littéraire et non d'une prédiction *ex eventu*.

Un autre élément à prendre en considération est la séparation, constatable en Matthieu 21:43 et 28:15, entre la communauté juive et la communauté chrétienne. Bien des exégètes enseignent que cette séparation ne fut effective qu'après la ruine de Jérusalem et la constitution du judaïsme

rabbinique sous l'autorité de Yohannan ben Zakkai. Mais l'excommunication des chrétiens par les autorités du judaïsme doit être plus ancienne. En 62, Jacques a été lapidé sur l'ordre du grand prêtre Anan. En 64, le christianisme était considéré par Néron comme une religion illicite, rendant possible de la peine capitale: les chrétiens n'étaient plus protégés par les priviléges dont jouissait la religion juive. La rupture était consommée. Rien n'empêche donc de situer la rédaction du premier évangile à partir de l'an 62.

Ce n'est sans doute pas sans raisons qu'Eusèbe de Césarée accorde du crédit à un propos de Clément d'Alexandrie:

Clément... au sujet de l'ordre des évangiles, rapporte une tradition des anciens des premiers temps, dont voici le contenu: il disait qu'ont été écrits d'abord ceux des évangiles qui comportent les généalogies...³

Cette tradition favoriserait l'ordre Matthieu, Luc, Marc. On peut rester hésitant. Mais il est raisonnable de placer la rédaction des trois synoptiques dans une fourchette allant de 62 à 67.

Il en résulte que les constructions de Bultmann sont sans fondement. La présentation de Jésus comme un thaumaturge n'est pas une invention faite en milieu grec entre 50 et 70: elle est déjà attestée à Jérusalem dans le Matthieu hébreu. Les évangiles de l'enfance ne sont pas des légendes fabriquées vers l'an 80: ils ont fait partie des récits évangéliques de Matthieu et de Luc vers 62-67, du vivant de Pierre et de Paul, ou immédiatement après leur mort. Ils ont autant de valeur documentaire que l'évangile de Marc.

II. La datation du quatrième évangile

A) *La datation tardive du quatrième évangile*

Tous les Pères de l'Eglise, Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, situent la rédaction de l'évangile de Jean après celle des évangiles synoptiques. Irénée précise que l'Apocalypse a

3. *Hist. Eccl.*, 6, 14.

été vue «vers la fin du règne de Domitien» et que Jean n'est mort que sous le règne de Trajan.

L'analyse interne du livre montre que son chapitre 21 n'a pu être rédigé sous sa forme actuelle qu'après le martyre de Pierre (Jn 21:18-19). On peut également avancer que la formulation des craintes du Sanhédrin en Jean 11:47-48 est d'une précision extrême, et qu'il s'agit plutôt d'une réécriture du rédacteur, faite après 70, que d'une reproduction littérale des propos réellement tenus. Je soumets ces réflexions, qui vont dans le même sens que la Tradition patristique, à l'appréciation des spécialistes.

B) L'identification de l'auteur de l'ouvrage

Une étude attentive des écrits d'Irénaïe de Lyon montre que pour lui, en dehors de Jean-Baptiste, il n'existe qu'un seul Jean dans l'entourage de Jésus: Irénée l'appelle «Jean l'apôtre», ou «le disciple de Jésus», ou «le disciple bien-aimé», mais il s'agit bien du même personnage. Il lui attribue l'Apocalypse, deux épîtres et le dernier des évangiles canoniques.

Nul ne contestera, même si on parle d'une «école johannique» plutôt que de Jean, que tous ces textes sont rédigés dans la même ambiance de pensée, à une époque où la communauté chrétienne est en violente opposition avec la Synagogue (Ap 2:9 et 3:9; Jn 9:22 et 12:42) et avec l'autorité impériale (Ap 17:9; etc.). Cela confirme le caractère tardif de ce *corpus*.

La première épître de Jean se présente explicitement comme l'œuvre d'un témoin oculaire. Cette qualité ne peut avoir été usurpée. En effet, toute l'argumentation de l'épître repose sur l'autorité du témoin: les antichrists peuvent bien «nier que Jésus soit le Christ» (1 Jn 2:22), leur enseignement n'a aucun poids face à celui des témoins, qui ont «vu de leurs yeux, palpé de leurs mains» (1 Jn 1:1). Si l'épître avait été l'œuvre d'un anonyme de la deuxième génération chrétienne, elle n'aurait eu aucune efficacité dans la lutte contre l'hérésie. De même, le quatrième évangéliste reven-

dique hautement sa qualité de témoin (Jn 1:14; 19:35; 20:30; etc.).

Dans les écrits chrétiens les plus anciens, on ne connaît dans l'entourage de Jésus qu'un seul Jean, le frère de Jacques. Son autorité était très grande (Ga 2:9; Ac 3:1; etc.). Il n'est pas impossible que Zébédée et ses fils aient été de race sacerdotale (*cf.* Jn 18:15), car les prêtres juifs pouvaient habiter en Galilée, et ce leur était un devoir de gagner leur vie de leurs mains (travaux de J. Jeremias). Les difficultés classiques contre l'identification du disciple bien-aimé avec l'apôtre Jean ne sont pas insurmontables.

C) L'unité de l'ouvrage

L'hypothèse en vogue selon laquelle il faudrait distinguer dans l'ouvrage deux types de matériaux, les parties historiques et les discours, n'est pas confirmée par la recherche contemporaine. Les spécialistes peuvent se reporter sur ce point au livre magistral de G. van Belle, *The Signs Source in the Fourth Gospel* (Leuven, 1994). Il est impossible, par exemple, d'attribuer une existence séparée au récit de Jean 11:22-24: cet épisode de grande valeur historique n'a de sens que comme introduction au discours de Jean 11:25-30.

Les discours du quatrième évangile ont la même forme littéraire que la première épître de Jean. Le Jésus de Jean s'exprime à la manière de Jean. On ne cherchera pas dans cet évangile l'*ipsissima vox* de Jésus, comme on peut le faire dans les synoptiques. Mais c'est la portée la plus profonde de l'enseignement du Maître qui est exprimée, à une époque tardive, sous la motion de l'Esprit (*cf.* Jn 16:13-15), par son disciple bien-aimé, dans un langage adapté aux chrétiens de la fin du premier siècle et aux chrétiens fervents de tous les temps.

Conclusion

Les opinions exprimées dans cet exposé succinct sont des convictions raisonnées, mais qui peuvent évidemment être

discutées et éventuellement corrigées, en fonction d'autres arguments.

J'espère toutefois avoir montré que la science contemporaine n'a pas un caractère définitif, et qu'il n'existe pas de «dogme critique».

La datation tardive, après 70, des évangiles de Matthieu et de Luc n'a pas été démontrée de manière irréfutable.

La datation tardive de l'évangile de Jean me paraît solidement fondée, mais il n'a pas été démontré de manière irréfutable que cet ouvrage n'a pas été rédigé par l'apôtre Jean, dont la longévité fut exceptionnelle, selon le témoignage très crédible d'Irénée de Lyon, disciple de Polycarpe, lui-même disciple de Jean.

UN LIVRE À LIRE

Michel Henry: «*C'est moi la Vérité», un Christ d'éclat*
(Paris: Seuil, 1996)

Philosophe et romancier dont l'œuvre est peu prisée du grand public, Michel Henry prolonge sa *Phénoménologie* en un livre de fulguration et de rupture. Le Christ dit, ose affirmer: «C'est moi la Vérité.» Les stupéfiantes paroles du Nouveau Testament donnent alors lieu à une philosophie du christianisme, où l'intention persiste tout au long d'un texte de vigueur, d'éclat, de laisser se manifester en la pureté d'un effet spécifique la plénitude de vérité, annoncée par Christ. On est prévenu dès la préface. Raison et expérience humaines congédiées, on n'examinera pas des hypothèses philosophiques dans le style «le christianisme est vrai ou faux». La foi dispose d'un genre de vérité inaccessible à nos principes logiques, à nos procédés de vérification, à nos esprits expérimentalistes rivés sur les catégories de «l'être au monde». Référence sera faite à une rencontre en des textes-paroles où Dieu s'atteste comme vie, force, action, visage. Nos modestes lumières deviennent noirceur, opacité âcre face à la lumière du Christ qui ne cesse de nous provoquer: «C'est moi la Vérité», «Avant qu'Abraham fût, je suis»!

Le monde et la foi

L'ouvrage conjoint ainsi un glorieux commentaire des dits de Jésus et une phénoménologie de la rencontre; très exactement une phénoménologie cassée, brisée, mise en miettes, car le manifeste de Dieu en son autorévélation relève d'un don céleste, d'une luminosité qui ne sera jamais celle des êtres du monde. L'auteur parle donc le langage technique d'une certaine école philosophique et ce qui se donne à voir fait parfois l'objet d'une description quelque peu speculative¹. Mais le christianisme raisonnable, apologétique de saint Anselme à Hegel, via Leibniz, est abandonné. Vérité propre au monde et propre à la foi sont opposées². Henry, qui contredit le thème de l'expérience du monde, ne prononce guère celui de la création divine, ce qui peut conduire alors à quelque critique...

A propos des détails historiques

Quant à la Bible, on renverra dos à dos le critique sourcilleux, sceptique, et le spécialiste ou bibliste orthodoxe... L'histoire ne tranche pas la vérité absolue du Christ. Comme tous les existentialistes chrétiens,

1. Voir pp. 36, 39 sur la «phénoménalité»; p. 69 sur «génération originelle en Dieu».

2. Voir pp. 34-38 s.

l'auteur montre à l'égard de l'histoire, de la véracité des textes, de leur référence au réel, une profonde indifférence. De même, les vérités du style $2 + 2 = 4$, connaissances utiles, sont indifférentes au spirituel, d'un autre ordre. Et, cependant, on notera que les rédacteurs du Nouveau Testament n'ont pas manqué de se préoccuper des petites choses matérielles. Est-il indifférent au propos que les récits de miracles comptent les pains et les poissons, discernent des effets de guérison précis, annotent et chiffrent des «kilogrammes» de poissons rapportés en plus? Ces réalités matérielles comptent alors que l'auteur est avant tout soucieux de montrer le lien de Christ à la sphère céleste (le Verbe est-il alors réel, en chair, *tabernaclant* parmi nous? La forme lumineuse est-elle «incarnée», inscrite dans le temps de notre historicité, impliquée dans cet espace qui est le nôtre?).

M. Henry loue Kierkegaard, auteur original, pour quelques propositions antiexégétiques qui pourfendirent, à l'époque moderne, l'assurance des critiques. Mais en ces néo-orthodoxies pieuses (voir le jeune Karl Barth), les vérités célestes croisent les aspects mondains sans les toucher... et le risque n'est-il pas alors de faire basculer le christianisme dans une grande, lumineuse mythosophie?

Le Christ et la pensée occidentale

Le christianisme, selon l'auteur, tourne le dos à ce qui fait le prestige de la «pensée occidentale». Celle-ci séduite par «l'être» et «l'étant» aboutit à la philosophie de la représentation, dénoncée par A. Schopenhauer; à l'époque des conceptions du monde. Monde, idée, objet manipulables, messages à décoder, spots d'un instant nous privent de la vie précieuse d'un Dieu vivant qui ne se laissera jamais assigner à nos concepts réducteurs.

Des sujets ou prétendus tels, qui se croient encore vivants et sont obnubilés par le problème théorique des origines de la vie, sont incapables de s'apprehender et vont se rattacher aux formes apparentes – protozoaires, larves, insectes, castors, jusqu'à l'anéantissement de la vie en ses bases physico-chimiques. L'auteur montre de façon excellente à quel point l'homme technicien a désertifié la planète et abandonné la source de vie! Il prolonge les analyses de Jean Brun, qui constatait que la prolifération des signes et des moyens de communiquer avait anéanti l'écoute du Verbe.

On ne ménagera pas sa sympathie à une pensée qui ose proclamer que l'habitant terrestre du premier siècle en savait peut-être plus sur la réalité de la vie que l'homme actuel.

Une formule christo-moniste

La phénoménologie de M. Henry, exposée dans des œuvres antérieures³, délivrée des obligations posées par les fondateurs Husserl et Heidegger, a été consacrée à la vie, au concret.

Une philosophie descriptive a-t-elle le pouvoir de manifester, com-

3. *L'essence de la manifestation, Phénoménologie matérielle.*

prendre en son schème conceptuel originaire, en son présupposé, le fait primordial de l'autorévélation de Dieu en Christ?

L'auteur ne tient guère compte du procès intime à l'autorévélation. On ne trouve que peu d'Ancien Testament dans l'ouvrage et les étapes de la révélation donnée sont à peu près entièrement effacées: Dieu, origine, création, *ex nihilo*, ordres de la création, alliances, harmonie primitive, chute de l'homme, loi, histoire du salut, événements rédempteurs... Comment proposer une philosophie du christianisme en dehors d'une explication précise des épisodes relatés en Genèse 1 à 11? Ainsi, le statut de l'homme pécheur, déchu, n'est guère traité pour lui-même et le mal se dilue en «fausse orientation», thème fréquent du christianisme philanthropique du XX^e siècle.

Les développements portant sur l'engendrement du Verbe ne peuvent nous distraire du fait qu'un christo-monisme de l'apparaître en vient à absorber le plan trinitaire du salut. La concentration sur le Christ unique (heureuse insistence) ne renforce-t-elle pas la suite de l'Evangile de l'événement de Noël à la prédication de Jésus avec peu d'appuis pour le reste, l'essentiel, le sacrifice de la croix et la résurrection finale? De même, le lien actuel de Christ à Dieu ne fait pas toute la place à la présence du Verbe dans l'histoire de l'ancienne Alliance – le phénomène de la prophétie –, l'annonce messianique dans les Ecritures étant négligée.

Le «dit» de Matthieu 16

La phénoménologie en son motif conceptuel dit vérité-vie. Or, le «dit» de Matthieu 16:21 enseigne, après la profession de foi de Pierre, Passion, souffrance, mort et résurrection. «Alors, Jésus commença dès lors à montrer à ses disciples qu'il lui fallait aller à Jérusalem, souffrir beaucoup de la part des anciens, des principaux sacrificateurs et des scribes, être mis à mort et ressusciter le troisième jour.» La Parole vive, vivante, ne peut faire oublier l'organisation des faits rédempteurs dans l'histoire réelle.

Sur le nominalisme dialectique

Une philosophie de l'origine, de la création et de la Loi permettrait mieux que la phénoménologie d'éviter la ruineuse antinomie des univers logiques, rationnels et de la foi. Point n'est alors besoin de discréderiter la représentation, de dévaluer le langage; ce que dit l'ordre naturel et rationnel de la création, *l'in der Welt sein*, n'est pas «en soi» opposé au message de Christ. L'antithèse nature-grâce aboutit, quand elle est menée aux extrêmes, à une dévaluation du créé (raison, ordre, aspect logique, langage) et seul un nominalisme dialectique, qui offusque le motif trinitaire et créationniste de la Révélation, permet alors de «dire la foi»: ce nominalisme présent chez Barth et P. Maury affecte également le livre de M. Henry. Ce nominalisme place hors perspective la seule antithèse scripturaire qui est celle du péché humain, ses corrélats noétiques, opposés à la justice-plénitude de vérité en Dieu!

Dévaluation des Ecritures

L'antithèse de la création (ou *natura*) et de la grâce, qui déprécie, en son

motif, langage, expression, formes communicationnelles, en ne distinguant pas les belles possibilités de l'outil linguistique ou conceptuel et le mauvais usage qu'en fait l'homme déchu, conduit nécessairement à la ruineuse conception «actualiste» de la Parole de Dieu. Ainsi l'auteur délaisse la Parole de Dieu comme lettre, écriture, au profit d'une «ineffable» vérité placée au-delà, par-delà le texte de la Bible. En ce sens, pour lui, l'Ecriture n'est que Parole de Dieu «dans le devenir» (*dandum* et non pas *datum*, dirait K. Barth) et ceci provient de la fausse philosophie du langage directement oblitierée par l'antinomie (non biblique) de la création (ou «nature» ou «monde») et de la réalité surnaturelle.

Critique de la raison identitaire

De même, l'auteur oublie (en félicitant son collègue J.-L. Marion) que «Dieu sans l'être» n'est qu'une nouvelle idole, représentation peu utile, fantastique, d'une divinité «amante» sans attribution métaphysique.

Le livre de l'Exode, opérant après révélation d'une belle multiplicité de noms divins (voir Genèse), nous délivre la Révélation d'un Seigneur qui tout à la fois parle aux humains, se manifeste, communique son nom et agit en personne illustrée au plus haut degré. Il est «celui qui est» (*Ego sum qui sum*, «Qui est») avec le comble de la personnalité. Nulle contradiction dans la Bible entre existence et vérité, individualité et généralité, contenu concret et caractère formel, vie et être, nom propre et universalité. Dans le Dieu, trinité, éternel, réside en harmonie ultime le degré le plus haut du facteur individuel-personnel, de même que celui le plus élevé du fait universel.

Et c'est de cette lumière inaccessible (et cependant révélée!) qu'il faut partir pour saisir Jésus le Christ, et non de la raison identitaire de la phénoménologie.

La phénoménologie contre la transcendence biblique

La difficulté du livre de Henry provient de cette trop grande soumission de l'auteur à une certaine lumière de la philosophie (autonome!) qui n'est que la très grande illumination du soleil grec. «C'est moi la Vérité» en figure grecque, en unité grecque, en une hélioarchie qui est celle du transcendantal de la phénoménologie.

Un infini reste à franchir qui fait passer de ce transcendantal à l'autentique transcendence de la Parole biblique où réside Jésus, le Christ, notre Seigneur, avec cette réelle alternative du vrai et du faux, écartée par l'auteur, et qui ne cesse d'être affirmée tout au long des Ecritures.

Alain PROBST
professeur de philosophie à Paris

PRIERE DE RECONNAISSANCE

Père céleste!

C'est de ta main que nous voulons tout recevoir.

Tu l'étends, ta main puissante, et elle prend les sages dans leur folie; tu l'étends, ta main puissante, et les mondes passent.

Tu l'ouvres, ta main compatissante, et elle rassasie abondamment tout ce qui vit. Et, si parfois tu sembles la retirer de nous, nous savons pourtant que tu la refermes seulement pour y cacher une bénédiction d'autant plus surabondante.

Nous savons que tu la refermes seulement pour la rouvrir et rassasier abondamment tout ce qui vit.

Seigneur!

Toute créature tourne vers toi ses regards et attend de toi sa nourriture et sa subsistance.

Tu ouvres ta main compatissante et tu rassasies tout ce qui vit. Tu entends le cri de la bête, tu prêtes l'oreille à la plainte de l'homme.

Ceux à qui tu as beaucoup donné élèvent leurs pensées vers toi, car ils savent que tout vient de toi, et nulle abondance ne rassasie si elle ne vient de toi.

De même, ceux à qui tu as peu donné, savent que nul don venant de toi n'est si modeste qu'avec ta bénédiction il ne soit surabondant.

Amen.

Soren Kiekegaard, prières du 4 septembre 1839 et du 25 juillet 1841 (extrait du *Journal*) dans *Prières et fragments sur la prière* (chez le traducteur P. H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, 1937), 6-7. Kiekegaard, mort en 1855, a insisté sur la foi comme engagement personnel, contre la systématisation stérile du christianisme de son époque.



SOLI DEO GLORIA