

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

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

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

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

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

d'article, p. 53). Pourtant de nombreux historiens, tout en reconnaissant ces difficultés, ont été moins pessimistes ; ils n'ont pas craint d'aborder ce problème, et nous pourrions nous appuyer sur leurs travaux².

On examinera successivement, dans cette étude, comment Jésus a annoncé sa mort, puis comment il l'a envisagée au cours de sa Passion. On tentera enfin de rassembler les résultats de cette enquête dans une présentation d'ensemble de la pensée de Jésus sur sa mort.

I

jésus annonce sa mort

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

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

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

De nombreux critiques n'attribuent à Jésus que la première partie de cette réponse (*Marc*, 2, 19a). Ils y voient une simple métaphore où Jésus proclame la joie de ses disciples sans s'arrêter sur sa propre personne : on ne jeûne pas au temps des noces ! Ils attribuent toute la suite du texte (*Marc*, 2, 19b-20) à la réflexion de l'Eglise pour deux motifs : parce qu'ils y trouvent une tendance allégorique à identifier l'époux à Jésus (pour l'Ancien Testament, l'époux est plutôt Dieu), parce que cette finale leur semble créée pour justifier les pratiques pénitentielles de l'Eglise ultérieure³.

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

Evangelies ; et il n'est pas sûr que le v. 20 de *Marc* prescrive des pratiques de ce genre : n'est-il pas une simple annonce de la tristesse future des disciples à la disparition de Jésus, à la manière de *Jean*, 16, 20⁴. Et la communauté primitive, qui a conscience d'être l'héritière du salut (cf. *Actes*, 2, 39-40 ; 3, 25-26 ; 4, 11-12 ; 5, 31...), se serait-elle présentée comme une Eglise en deuil ? Par ailleurs, Jésus peut-il proclamer la joie de ses disciples, présenter ceux-ci comme des garçons d'honneur sans penser à son annonce de l'Évangile et à sa propre personne ? N'est-ce pas sa venue qui inaugure le temps du salut ? Certes, l'Ancien Testament, d'*Osée* et *Ezéchiel* jusqu'au *Cantique*, représente Dieu par l'image de l'époux ; mais le *Targum* des *Psaumes* adresse au roi Messie l'épithalame du *psaume* 45 ; et Jésus semble bien avoir lié sa mission à l'image des noces et s'être vu lui-même comme l'époux (*Matth.*, 22, 2, 8, 10, 11-12 ; 25, 1-13 ; cf. 2 *Cor.*, 11, 2)⁵.

Quand Jésus annonce ici qu'il sera enlevé aux siens, son annonce est fort discrète : elle ne donne aucun détail sur l'événement, elle ne dit rien de son sens. C'est une allusion figurée à sa mort, bien conforme au style propre de Jésus et fort différente des prédictions rédigées après coup. Ces observations donnent à penser que *Marc*, 2, 19-20 (et parallèles) peut être une parole de Jésus⁶. Il faut ajouter que cette parole où Jésus se présente comme le Messie et annonce sa mort a dû être prononcée après la confession de Pierre à Césarée (cf. plus loin).

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

Luc est seul à rapporter, au cours de la montée de Jésus à Jérusalem, l'intervention de pharisiens qui viennent informer le Maître des desseins meurtriers d'Hérode Antipas contre lui. Ce petit récit, en forme d'apophtegme, est tout centré sur les paroles de Jésus. Le rôle sympathique qu'il donne aux pharisiens, le style très sémitique de la réponse du Maître, l'emploi du thème du troisième jour sans rapport avec la résurrection sont d'excellents indices d'une tradition ancienne. De nombreux auteurs en ont conclu que l'essentiel de cet épisode peut remonter jusqu'à Jésus⁷.

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

modifier ces versets ou rejeter le v. 33 a⁸. D'autre part, le v. 33 accumule les caractéristiques lucaniennes : *plèn, dei*, le thème du voyage de Jésus, le titre de prophète donné au Maître (cf. 7, 16, 39 ; 24, 19 propres à *Luc*), Jérusalem terme de sa mission... Plusieurs en ont déduit qu'il fallait attribuer tout ce verset à la rédaction de *Luc*⁹. Cette rédaction est incontestable, mais ne s'exerce-t-elle pas sur une parole authentique de Jésus ? Les vv. 32 b et 33 a ne sont pas incompatibles, et leur parallélisme est bien sémitique¹⁰ ; la main de *Luc* est sensible au v. 33, mais Jésus n'a-t-il pas répondu aux menaces d'Hérode qu'il n'attendait la mort que de son peuple ? Nous savons par ailleurs qu'il voyait en Jérusalem la ville qui tue les prophètes (*Matth.*, 23, 37 et *Luc*, 13, 24 ; cf. *Matth.*, 23, 29-36 et *Luc*, 11, 47-51), qu'il a comparé son sort à celui des prophètes (*Matth.*, 13, 57 ; *Marc*, 6, 4 et *Luc*, 4, 24 ; cf. les textes précédents) ; et *Luc* qui situe l'exécution du Fils bien-aimé hors de la vigne (20, 15 ; cf. 4, 29 et *Actes*, 7, 58) aurait-il écrit de lui-même que Jésus ne pouvait périr hors de Jérusalem¹¹ ?

Puisque le v. 33 est discuté, tenons-nous-en aux données des vv. 31-32. A ceux qui lui annoncent le projet meurtrier d'Hérode, Jésus répond avec humour que le tétrarque n'est pas dangereux : il n'est qu'un renard, non un loup, ni un lion¹². Ce n'est pas Hérode qui le tuera, mais pourtant il pense à sa mort : sa mission est brève¹³, et bientôt il sera « à son terme »¹⁴.

Cette parole est précieuse, car elle manifeste, en Jésus, la conviction que sa mission est une marche à la mort. Même au cas où Jésus n'aurait pas comparé explicitement sa mort à celle des prophètes au v. 33, cette comparaison est implicite au v. 32. Il est intéressant de noter que Jésus ne voit pas sa mort uniquement comme un sacrifice : il l'envisage ici comme le terme inévitable¹⁵ de sa mission, peut-être comme le sceau de son message prophétique.

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

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

La première est la question que Jésus pose à Jacques et Jean qui viennent de lui demander les premières places à ses côtés dans le Règne de Dieu dont ils croient l'avènement tout proche¹⁶. Il leur demande : « *Pouvez-vous boire la coupe que je vais boire ?* » (*Matthieu* explicite justement le sens futur du présent de *Marc*)¹⁷.

augustin george

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

Plusieurs critiques ont émis l'hypothèse que les vv. 38-39 de *Marc* avaient été rédigés après coup pour faire annoncer par Jésus le martyre de Jacques et de Jean¹⁸. Mais cette supposition se heurte à des difficultés considérables : le martyre de Jacques est bien attesté en *Actes*, 12, 2 ; mais le Nouveau Testament ne dit rien d'un martyre de Jean, inconnu de la tradition ancienne¹⁹ ; ce désaccord entre l'annonce de Jésus et sa réalisation est au contraire un bon indice que le texte n'a pas été créé « *ex eventu* ».

On a un autre indice de la valeur de la Parole de Jésus dans le fait que le récit a choqué *Matthieu*. Il a transféré la demande indiscrete des deux disciples à leur mère (sa retouche du récit primitif apparaît à ce qu'il ne mentionne plus celle-ci au v. 22-23, ni au v. 24). Enfin, l'annonce de la Passion de Jésus se réduit à une brève image et ne dit rien de la signification de l'événement. Ici encore on est plus près du style de Jésus que de celui des prédictions rédigées après coup. Aussi de nombreux critiques reconnaissent ici une parole authentique de Jésus²⁰.

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

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

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

L'attribution de cette parole à Jésus a été vigoureusement contestée par bon nombre de critiques parce qu'ils y voient une interprétation ecclésiastique de la Croix à partir d'*Isaïe*, 53, une élaboration du *logion* de *Luc*, 22, 27, une formulation christologique ultérieure²².

Il faut pourtant reconnaître d'abord que ce *logion* remonte au moins à la tradition chrétienne palestinienne puisqu'il présente des contacts nets avec un texte sémitique d'*Is.*, 53. Il est difficile aussi de soutenir que ce verset provient d'une élaboration théologique de celui de *Luc*, 22, 27 (les deux textes n'ont en commun que l'unique verbe « servir »). Enfin, si l'Eglise a recouru plus tard à l'oracle du Serviteur pour interpréter la Croix (*Actes*, 8, 32-35 ; *Philip.*, 2, 6-11 ; cf. *Actes*, 3, 13, 26 ; 4, 27, 30), Jésus ne l'aurait-il pas précédée sur cette voie ? (Il fait allusion au texte du Serviteur à la dernière Cène en *Matth.*, 26, 23 et *Marc*, 14, 24 et, en tout cas, il en adopte alors la pensée.) Il est donc possible de voir en cette référence au Serviteur une parole de Jésus²³. Elle est une des plus explicites sur le sens qu'il donne à sa mort : il voit celle-ci comme le terme de sa mission, le sacrifice expiatoire qui apporte à tous la rédemption de leurs péchés, l'acte sacré qui ouvre le salut.

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

Nous nous arrêtons peu sur cette parabole, parce qu'elle n'est pas proprement une annonce de la mort de Jésus, mais plutôt une mise en garde adressée aux sanhédrins (les vigneronniers de la vigne du Seigneur) qui projettent cette mort²⁴. Il les associe aux responsables d'Israël qui, d'âge en âge, ont persécuté, rejeté, massacré les prophètes (cf. *Matth.*, 5, 11-12 et *Luc*, 6, 22-23 ; *Luc*, 13, 33 ; *Matth.*, 23, 29-36 et *Luc*, 11, 47-51 ; *Matth.*, 23, 37 et *Luc*, 12, 34). Maintenant, c'est lui-même qu'ils veulent supprimer²⁵. Mais alors, que fera le Maître de la vigne ?

Dans ce texte, dont l'authenticité n'a guère été contestée²⁶, Jésus vise moins à prédire sa mort qu'à mettre les sanhédrins devant leurs responsabilités : s'ils tuent le fils, l'envoyé de Dieu, ils trahissent la tâche que le Seigneur leur a confiée d'être les guides de son peuple. Ici, Jésus tente d'écarter sa mort, parce qu'il y voit la faute des chefs d'Israël et la perte qui en résultera pour eux. Il est remarquable que ce soit la seule parole de Jésus sur sa mort dont les évangélistes disent que les destinataires en ont quelque peu perçu le sens (*Matth.*, 21, 45 ; *Marc*, 12, 12 ; *Luc*, 20, 19).

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

Nous pouvons en venir maintenant aux trois annonces qui scandent chez *Marc* la montée de Jésus vers Jérusalem à partir de la confession de Pierre²⁷. Ces annonces posent un problème particulier car elles sont d'un genre différent de celles que nous avons étudiées jusqu'ici²⁸. D'une part, elles sont beaucoup plus précises que les précédentes dans la description de l'avenir ; ce ne sont plus des images comme celles de l'époux enlevé, de la coupe à boire, du Serviteur qui donne sa vie, du fils assassiné, ni non plus l'annonce vague que la mission de Jésus s'achève dans trois jours ; maintenant le Maître décrit sa Passion en détails, surtout dans la première et la troisième annonce. D'autre part, les trois annonces sont étroitement liées entre elles : elles emploient les mêmes termes et sont construites suivant le même schéma (la Passion du Fils de l'homme, sa mort, sa résurrection après trois jours) ; l'annonce se précise progressivement : la première dit le rejet de Jésus par le sanhédrin, la seconde sa tradition « aux mains des hommes », la troisième ajoute les moqueries, les crachats, la flagellation. Enfin, ces trois annonces constituent chez *Marc* et *Matthieu* la charpente littéraire de la section qui va de la confession de Pierre à l'arrivée à Jérusalem. Il est clair qu'elles sont le résultat d'un travail littéraire important²⁹.

Il ne s'ensuit pas pour autant que cette rédaction soit une pure et simple création « *ex eventu* »³⁰. D'une part, la protestation de Pierre à la suite de la première annonce (*Matth.*, 16, 22-23 ; *Marc*, 8, 32-33) ne peut guère avoir été inventée après coup, et elle suppose une annonce de la Passion. D'autre part, *Matthieu* et *Marc* notent à la suite de la confession de Pierre qu'alors Jésus « commença » à leur annoncer sa mort. Ce lien qu'ils marquent entre la confession messianique et la première annonce de la Passion répond profondément à la pensée de Jésus : il accepte la confession de Pierre parce qu'il a conscience d'être le Messie³¹ ; mais il mesure combien sa mission est différente du messianisme politique et temporel largement répandu chez ses contemporains ; c'est pour cela qu'il interdit à ses disciples de dire qu'il est le Messie ; pour cela aussi qu'il lui faut à cet instant même annoncer sa mort : c'est pour lui le seul moyen d'exorciser les rêves charnels du messianisme temporel. Il est clair que la rédaction évangélique a précisé « *ex eventu* » les trois annonces de la Passion ; il est probable

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

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

II

Jésus devant la mort dans la passion

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

Les textes posent de nombreux problèmes historiques par leur souci de montrer le sens salutaire de la Passion, par leur recours aux Ecritures pour éclairer le mystère, par leur insistance sur la prescience et la maîtrise de Jésus. Mais on peut souvent discerner chez eux des traditions anciennes³².

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

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

Ce verset a été parfois regardé comme une addition ultérieure à un récit primitif (*Marc*, 14, 3-7 et par.), récit biographique qui aurait opposé le soin des pauvres au culte de Jésus³³.

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

augustin george

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

Le sens de cette parole fournit un autre indice de sa valeur. Sous la forme que rapportent *Matthieu* et *Marc*, Jésus interprète l'onction de la femme comme une anticipation de sa sépulture : il pense à sa mort, et il s'attend à la sépulture sans honneur des condamnés³⁵. Il voit, dans le geste de la femme, une compensation à cet outrage suprême, particulièrement sensible pour un oriental. Cette donnée s'oppose aux récits évangéliques qui rapportent une onction de Jésus à sa sépulture (*Jean*, 19, 39-40) ou du moins sa tentative (*Marc*, 16, 1 ; *Luc*, 23, 56 ; 24, 1)³⁶, et c'est un autre indice de l'originalité de la parole de Jésus.

Celle-ci ne dit rien du sens que Jésus donne à sa mort, mais elle laisse entrevoir que celle-ci domine alors sa pensée, et qu'il en ressent humainement toute l'infamie³⁷.

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

Les quatre Evangiles rapportent que Jésus a annoncé au cours de la Cène la trahison de Judas³⁸.

Ils montrent tous dans cet événement l'accomplissement des Ecritures : *Matth.*, 26, 24 et *Luc*, 22, 22, par une référence générale, *Marc*, 14, 18 et *Jean* 13, 18, par une citation du *Ps.*, 41, 10, allusive chez *Marc*, explicite chez *Jean*. Il est clair que l'annonce de Jésus a été peu à peu précisée au cours de la tradition : *Matth.*, 26, 25 et *Jean*, 13, 24-26 rapportent une désignation explicite du traître ; chez *Jean*, 13, 27-30, c'est un ordre formel de Jésus qui envoie Judas « faire ce qu'il a à faire ». La réflexion chrétienne cherche manifestement à atténuer le scandale de la trahison en marquant la clairvoyance et l'autorité de Jésus³⁹.

Jésus a-t-il annoncé lui-même la trahison de Judas ? Il est bien probable que lui qui vivait sans cesse au contact des siens a pu percevoir dans l'attitude du malheureux disciple quelques indices de sa défection ; mais a-t-il mis cette défection en rapport avec sa propre mort ? Le fait est assez probable, parce que les quatre Evangiles s'accordent à le rapporter, parce que l'annonce de Jésus est assez vague (si l'on écarte les précisions ultérieures de la tradition⁴⁰), et surtout parce que Jésus est dominé alors par la perspective de sa mort, comme on l'a vu

dans l'épisode précédent. Aussi plusieurs historiens ont admis l'historicité de cette annonce⁴¹.

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

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

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

L'épisode où Jésus exprime le plus nettement le sens qu'il donne à sa mort est le geste de la dernière Cène. Cet acte nous est rapporté en quatre textes⁴² que l'on peut regrouper en deux traditions déjà assez différenciées, celle de *Matthieu-Marc* et celle de *Luc-Paul*. L'une et l'autre représentent deux formes d'anamnèse liturgique, fixées dans le culte des communautés quelque vingt-cinq ans après la dernière Cène. L'importance que l'Église naissante a attaché dès ses premiers jours à la « fraction du pain » (*Actes*, 2, 42, 46 ; 1 *Cor*, 11, 23), l'accord substantiel de ces deux traditions, autorisent à penser que celles-ci nous permettent d'accéder à l'intention de Jésus, surtout par les traits qui leur sont communs.

Pour interpréter ces traits, nous disposons de plusieurs clés :

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

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

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

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

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

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

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

Nous n'avons pas ici à examiner si Jésus a annoncé la dispersion de ses disciples⁴³ et sa résurrection, mais seulement s'il a parlé de sa mort en utilisant l'oracle du prophète. C'est le même problème que nous avons rencontré en *Marc*, 14, 18 pour la référence au *Ps.*, 41. La plupart des critiques jugent que la citation de *Zacharie* a été introduite ici par la tradition ultérieure⁴⁴. Quelques-uns pensent toutefois que cette référence remonte à Jésus lui-même⁴⁵. Ils font valoir à l'appui de cette opinion des arguments de valeurs différentes. On peut regarder en effet comme probable que cette citation existe déjà dans la tradition palestinienne : le texte de *Zacharie* chez *Matthieu* et *Marc* est plus proche du texte hébreu que du texte courant des Septante (il nomme « le pasteur » au singulier ; il annonce que « les brebis seront dispersées ») ; la fuite des disciples, qui va être racontée par *Matth.*, 26, 56 et *Marc*, 14, 50, disparaîtra de la tradition ultérieure (*Luc*, 22, 53 ; *Jean*, 18, 11 ; cf. toutefois *Jean*, 16, 32) ; l'annonce de cette fuite chez *Matthieu* et *Marc* est fortement liée par eux, dans le verset suivant, à celle des apparitions en Galilée, qui est une forme très ancienne de la tradition pascale (*Matth.*, 28, 7 et *Marc*, 16, 7 ; *Matth.*, 28, 10, 16 ; cf. *Jean*, 21) ; enfin l'image du troupeau est familière à Jésus pour désigner et le peuple et ses disciples (*Matth.*, 9, 36 et *Marc* 6, 34 ; *Matth.*, 10, 6 ; 15, 24 ; 18, 12-14 et *Luc*, 15, 4-7 ; *Matth.*, 25, 32 ; *Luc*, 12, 32 ; 19, 10) ; mais ce dernier point prête à discussion, car Jésus ne se présente jamais explicitement comme le pasteur dans les évangiles synoptiques.

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

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

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

Luc, dans une brève évocation que *Jean* transporte à la prière de Jésus dans le Temple (*Jean*, 12, 27-28 ; cf. toutefois 18, 11). La préhistoire de ces textes est complexe⁴⁶.

Pour notre étude, le trait essentiel consiste dans la prière de Jésus, présente chez les trois synoptiques, dont *Marc*, 14, 36 paraît conserver la forme la plus primitive⁴⁷. On peut voir dans ce verset un condensé fidèle de la prière de Jésus à cause de son adresse originale « *Abba* »⁴⁸ de sa demande d'écartier la coupe (si étonnante après la Cène), de son aveu d'une opposition entre la volonté du Père et celle de Jésus. Ce sont autant de traits que la tradition ultérieure aurait difficilement inventés.

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

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

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

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

Cette scène présente plusieurs différences dans les quatre Evangiles⁵⁰. Pour ce qui est des paroles de Jésus, il est difficile de discerner ce qui peut provenir d'une tradition primitive et ce qui a été introduit par l'interprétation ultérieure. Mais ces paroles correspondent à ce que nous savons de la pensée de Jésus sur sa mort :

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

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

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

La comparution de Jésus devant le grand prêtre est racontée fort diversement par les quatre Evangiles, et ces divergences soulèvent un problème historique difficile, d'autant que les récits synoptiques sont difficiles à accorder avec ce que nous savons de la procédure juive à cette époque⁵². Il est probable que Jésus n'a pas été conduit devant le sanhédrin pour un jugement dans les formes officielles, mais qu'il a été soumis à une procédure officieuse d'instruction devant les grands prêtres comme *Jean* le suggère. De toute façon, le récit de cet épisode est bref, fort schématisé.

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

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

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

Les dernières paroles de Jésus sur la croix, telles que les rapportent *Matthieu* et *Marc* ont de fortes chances d'être authentiques⁵³ : non seulement parce qu'elles sont formulées dans une langue sémitique, mais parce que leur teneur a fait difficulté dès l'origine aux lecteurs chrétiens. *Luc*, 23, 46 semble les avoir délibérément remplacées par le texte moins choquant du *Ps.*, 31 (cf. *Jean*, 19, 30) ; et *Jean*, 16, 32 pourrait être une tentative pour en écarter une interprétation inexacte. L'histoire de l'exégèse montre de fait que plusieurs ont trouvé dans le texte de *Matthieu* et de *Marc* l'indice que Jésus aurait été mystérieusement abandonné par son Père⁵⁴. Cette exégèse ne tient pas compte du langage biblique où l'abandon de Dieu signifie toute détresse, et souvent la plus temporelle (*Jr.*, 14, 9 ; *Ps.*, 27, 9 ; 37, 28, 33 ; 38, 22 ; 71, 9, 11, 18 ; 94, 14 ; 119, 8). Elle néglige surtout le fait que les paroles de Jésus sont le début du *psaume*, 22. Celui-ci est la plainte douloureuse d'un persécuté qui fait valoir son attachement au Seigneur et qui l'appelle à son secours (vv. 2-22) ; mais il s'achève par l'action de grâces du pauvre malheureux enfin exaucé (vv. 23-27) et par l'annonce de la conversion de la terre entière (vv. 28-32). Pour ce *psaume*, comme pour les autres « *psaumes de déréliction* », l'abandon de Dieu n'est qu'une épreuve provisoire, sinon Dieu ne serait plus Dieu. Celui qui le prie le fait en toute confiance⁵⁵.

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

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

III

la pensée de Jésus sur sa mort

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

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

Nous pouvons donc rassembler les données que la Tradition nous a conservées avec l'espoir d'approcher la pensée de Jésus sur sa mort. Elles sont diverses et offrent du sens de la croix des interprétations variées, comme le seront plus encore celles des auteurs du Nouveau Testament⁵⁶.

1) Un premier fait est certain : *Jésus a vu venir sa mort*. Il l'annonce nettement à ses disciples en réponse à la confession de Pierre, pour exorciser leur messianisme charnel ; il en reparle à plusieurs reprises en diverses paroles bien attestées. Nous ne savons depuis combien de temps il y pensait. Mais son insistance sur le sort tragique des prophètes qui l'ont précédé⁵⁷ donne à penser que cette idée était formée en lui depuis longtemps.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

augustin george

taureaux et des boucs » (*Hébr.*, 10, 4), et le sacrifice du Serviteur de Yahvé n'était qu'une sublime métaphore. La pluralité de ces sacrifices, et la diversité de leurs significations, indiquent d'ailleurs qu'aucun d'entre eux n'épuise la plénitude de l'unique oblation de la Pâque définitive. Quand Jésus évoque des sacrifices antiques pour dire sa mort, il veut dire d'abord qu'il accepte et qu'il offre celle-ci dans l'adoration profonde de son Père. Ce n'est pas là un rite, encore moins une contrainte qu'il exerce sur Dieu, ou un marché d'égal à égal avec lui ; c'est l'humble prière du Fils qui supplie son Père d'accepter son offrande. Et il est sûr d'être exaucé, parce qu'il ne doute pas de la réussite du dessein de Dieu. Aussi, quand il se réfère aux sacrifices du passé, il pense d'abord à leurs fruits : ce qu'il attend de sa mort, c'est la nouvelle Alliance, le pardon des péchés⁶¹, la Pâque définitive, finalement le salut, l'avènement du peuple saint qu'il est venu rassembler. Les hommes peuvent tuer le Fils, ils ne peuvent empêcher la réalisation du plan divin de salut.

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

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

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

augustin george

1. R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 3^e éd., Göttingen, 1921, p. 282-308 ; *Théologie des N.T.*, Tübingen, 1948, p. 30-32 ; J. KNOX, *The Death of Christ*, New York, 1958 ; H. W. BARTSCH, « Die Bedeutung des Sterbens Jesu nach den Synoptikern », dans *Theol. Zeit.*, XX, 1964, p. 87-102 ; H. CONZELMANN, « Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten », dans *Zur Bedeutung des Todes Jesu*, Gütersloh, 1967, p. 37-39.
2. V. TAYLOR, *Jesus and his Sacrifice*, Londres, 1937 ; J. JEREMIAS, *T.W.N.T.*, V, art. « Pais Theou », 1952, p. 709-713 ; R. H. FULLER, *The Mission and Achievement of Jesus*, Londres, 1954, p. 50-78 ; O. CULLMANN, *Christologie du N.T.*, Neuchâtel-Paris, 1958, p. 55-62 ; R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*, Fribourg, 1959, p. 131-135 (= *Règne et Royaume de Dieu*, Paris, 1965, p. 160-164) ; X. LEON-DUFOUR, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, 1963, p. 433-438 ; J. JEREMIAS, *Le message central du N.T.*, Paris, 1966, p. 46-53 ; R. E. BROWN, *Jesus, God and Man*, Londres-Dublin, 1968, p. 61-68 ; J.-L. CHORDAT, *Jésus devant sa mort dans l'évangile de Marc*, Paris, 1970.
3. Ainsi R. BULTMANN, *Geschichte*, p. 17-18 ; C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, Londres, 1935, p. 115-117 ; J. JEREMIAS, *T.W.N.T.*, IV, art. « Numphè », 1942, p. 1095-1096 ; *Die Gleichnisse Jesu*, 1947 (= *Les Paraboles de Jésus*, Le Puy-Lyon, 1964, p. 61) ; N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, Londres, 1967, p. 77-80. Récemment, A. KEE, « The Question about Fasting », dans *N.T.* XI, 1969, p. 161-173, a soutenu l'unité originelle des vv. 19-20 ; il en rejette l'authenticité parce qu'il y trouve une pensée opposée à celle de Jésus sur le jeûne : tandis que Jésus approuve le jeûne, mais impose de jeûner dans le secret (*Matth.*, 6, 16-18), ces vv. présentent le jeûne à la manière du judaïsme et sont à attribuer à la communauté judéo-chrétienne.
4. V. TAYLOR, *Jesus*, p. 84 ; E. PERCY, *Die Botschaft Jesu*, Lund, 1953, p. 235-236. Cette opinion s'impose surtout si l'on regarde le *pentheïn* de *Matth.*, 9, 15 comme le texte originel, avec X. LEON-DUFOUR, dans la *R.S.R.*, XLII, 1954, p. 579-580.
5. Si A. Jülicher a eu raison de contester l'allégorisme systématique de l'exégèse antique, c'est un autre excès de refuser toute visée significative aux images des paraboles de Jésus. Cf. notre article « Parabole » dans le *D.B.S.*, VI, 1960, col. 1166-1169 et M. BLACK, « The Parables as Allegory », dans le *B.J.R.L.*, XLII, 1960, p. 273-287 ; R. E. BROWN, « Parable and Allegory reconsidered », dans *N.T.V.*, 1962, p. 36-45 ; M. D. GOULDER, « Characteristic of the Parables in the several Gospels », dans *J.T.S.*, XIX, 1968, p. 58-59.
6. W. G. KUMMEL, *Verheissung und Erfüllung*, 2^e éd., Zürich, 1953, p. 69-70 ; V. TAYLOR, *The Gospel acc. to Mk*, Londres, 1953, p. 208-212 ; E. PERCY, *Botschaft*, p. 234-236 ; A. FEUILLET, « La controverse sur le jeûne », dans la *N.R.T.* XC, 1968, p. 113-136, 252-277 (qui voit dans l'emploi du verbe « enlever » une allusion à *Is.*, 53, 8).
7. R. BULTMANN, *Geschichte*, p. 35, 59 ; M. GOGUEL, *La vie de Jésus*, Paris, 1932, p. 32-333 ; V. TAYLOR, *Jesus*, p. 167-171 ; W. G. KUMMEL, *Verheissung*, p. 65 ; R. H. FULLER, *Mission*, p. 62-64 ; G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, 1956 (= *Jesus of Nazareth*, Londres, 1960, p. 154) ; O. H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, München, 1967, p. 41.

augustin george

8. On a suivi surtout les hypothèses de J. WELLHAUSEN, *Lukas*, Berlin, 1904, p. 75-76 et R. BULTMANN, *Geschichte*, p. 35. J. BLINZLER, « Die literarische Eigenart... » dans les *Synoptische Studien*. A. Wikenhauser, München, 1953, p. 42-46, a proposé des retouches analogues. Les diverses hypothèses sont présentées par O. H. STECK, *Israel*, p. 41-45 et J. DUPONT, *Les Béatitudes*, 2e éd., II, Paris, 1969, p. 297-298.
9. W. OTT, *Gebet und Heil*, München, 1965, p. 34 ; O. H. STECK, *Israel*, p. 45-47. Pour le v. 33 b, J. DUPONT, *Les Béatitudes*, II, p. 299, conclut : « Il est difficile d'exclure absolument que nous ayons affaire à une explication de l'évangéliste ».
10. L'unité primitive des vv. 32-33 est soutenue par V. TAYLOR, *Jesus*, p. 170-171 (parallélisme) ; M. BLACK, *An aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3e éd., Oxford (1946), 1967, p. 205-207 (substrat araméen) ; H. FLENDER, *Heil und Geschichte*, München, 1965, p. 35, note 113 (antithèse des miracles et de la Passion) ; G. FERRARO, « Oggi e domani... », dans la *Rivist. Bib.*, XVI, 1968, p. 397-407 (unité de la structure littéraire).
11. L'authenticité du v. 33 est soutenue par V. TAYLOR, *Jesus*, p. 169-171 ; J. JEREMIAS, *T.W.N.T.*, V, 1954, p. 711, note 468 ; F. GILS, *Jésus prophète*, Louvain, 1957, p. 28, 47 ; G. FERRARO, art. cit.
12. H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum N.T.*, II, München, 1924, p. 201, présente plusieurs exemples de cette antithèse dans les textes rabbiniques.
13. M. BLACK, *An aramaic Approach...*, p. 206, cite plusieurs exemples araméens où « deux jours puis le troisième jour » signifie « une période indéfinie, plus ou moins courte, suivie d'un événement encore indéfini, mais certain ».
14. M. GOGUEL, *La Vie...*, p. 332, note 2 et T.W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, Londres, 1949, p. 276-277, pensent que le logion primitif visait la fin de la mission en Galilée et non celle de la vie de Jésus. Mais, en contraste avec la menace d'Hérode, c'est bien de la mort de Jésus qu'il s'agit.
15. Plusieurs auteurs voient une annonce authentique de la Passion par Jésus en *Luc*, 17, 25, parce que ce texte ne mentionne explicitement ni la mort, ni la résurrection de Jésus, et parce qu'il est trop vague pour avoir été rédigé « ex eventu ». Ainsi : M. GOGUEL, *La vie...*, p. 373-374 ; V. TAYLOR, *Jesus*, 172-175 ; E. SCHWEIZER, *Erniedrigung und Erhöhung*, Zürich, 1955, p. 16, note 59 (= *Lordship and Discipleship*, Londres, 1960, p. 19, note 2) ; T. W. MANSON, *The Sayings...*, p. 142-143 ; W. G. KUMMEL, *Verheissung*, p. 63-65 ; J. D. KAESTLI, *L'eschatologie et l'œuvre de Luc*, Genève, 1969, p. 32. Il faut pourtant tenir compte de la possibilité d'une rédaction de ce verset par *Luc*, à partir de 9,22, et suivant l'idée de 24,26 : cf. R. BULTMANN, *Geschichte*, p. 128, note 1 ; E. PERCY, *Botschaft*, p. 241, note 3.
16. L'étude la plus récente et la plus complète de ce passage est celle d'A. FEUILLET, « La coupe et le baptême de la Passion », dans la *R.B. LXXIV*, 1967, p. 356-391.

17. Marc ajoute à la parole sur la coupe une annonce du baptême que Jésus doit recevoir ; il doit penser à la mort de Jésus comme purification du peuple de Dieu. Mais le **logion** originel de Jésus, que l'on peut approcher à partir de **Luc**, 12, 50, semble viser plutôt le jugement eschatologique purificateur : cf. J. JEREMIAS, **Les paraboles**, p. 163-164 ; G. DELLING, « Baptisma baptisthènai » dans **N.T.**, II, 1957, p. 106 ; F. LANG, **T.W.N.T.**, VI, « Pur », 1959, p. 943.
18. Ainsi M. DIBELIUS, **Die Formgeschichte des Evangeliums**, Tübingen, 1919, 3^e éd., 1959, p. 57-58, 111 ; R. BULTMANN, **Geschichte**, p. 23. D'autre part, G. BRAUMANN, « Leidenskelche und Todestaufe », dans la **Z.N.W.**, LVI, 1965, p. 178-183, attribue l'origine de cette péricope à des discussions dans l'Eglise sur l'Eucharistie et le baptême.
19. Des textes tardifs attribuent cette donnée à Papias et à Origène (on les trouvera dans E. LIPINSKI, « L'apocalypse et le martyr de Jean à Jérusalem », en **N.T.**, XI, 1969, p. 227-230). La critique de ces textes par A. FEUILLET, « La coupe... », dans **R.B.**, LXXIV, 1967, p. 361-362, nous semble toujours valable.
20. Ainsi C. H. DODD, **Parables**, p. 58-59 ; V. TAYLOR, **Jesus**, p. 97-99 ; W. G. KUMMEL, **Verheissung**, p. 62-63 ; J. JEREMIAS, **T.W.N.T.**, V, 1952, p. 711 ; E. PERCY, **Botschaft**, p. 236-237 ; R. PESCH, **Der Lohngedanke in der Lehre Jesu**, Munich, 1955, p. 68-70 ; R. SCHNACKENBURG, **Gottes Herrschaft**, p. 131-133 (= **Règne et Royaume**, p. 160-162) ; A. FEUILLET, art. cit. Selon C. K. BARRETT, **Jesus and the Gospel Tradition**, Londres, 1967, p. 50, 74, le **logion** serait authentique ; il conserverait une idée inexacte de Jésus, qui aurait pensé que ses disciples devaient souffrir en même temps que lui. Cette interprétation semble avoir été peu suivie.
21. L'étude la plus récente sur ce texte discuté est celle d'A. FEUILLET, « Le logion sur la rançon », dans la **R.S.P.T.**, LI, 1967, p. 365-402.
22. Notamment W. BOUSSET, **Kyrios Christos**, Göttingen, 1913, p. 84-89 ; R. BULTMANN, **Geschichte**, p. 154 ; E. LOHSE, **Märtyrer und Gottesknecht**. Göttingen, 1955 ; 2^e éd., 1963, p. 117-122 ; E. SCHWEIZER, **Erniedrigung**, p. 81-82 (= **Lordship**, p. 50) ; M. D. HOOKER, **Jesus and the Servant**, Londres, 1959, p. 74-79 ; F. HAHN, **Christologische Hoheit stitel**, Göttingen, 1963, p. 57-59. Pour C. K. BARRETT, **Jesus**, p. 51-100, ce **logion** aurait été rédigé après coup, parce que Jésus n'est pas mort avec ses disciples, mais pour eux.
23. Avec V. TAYLOR, **Jesus**, p. 99-105 ; J. JEREMIAS, **T.W.N.T.**, V, 1952, p. 709-713 ; O. CULLMANN, **Christologie**, p. 60, 138 ; C. LARCHER, **L'actualité chrétienne de l'A.T.**, Paris, 1962, p. 168-176 ; A. FEUILLET, art. cit.
24. Parmi les principales études récentes de ce texte, il faut citer : J. JEREMIAS, **Les Paraboles**, p. 76-83 ; B.M.F. VAN IERSEL, **Der Sohn...**, Leiden, 1961, p. 124-145 ; X. LEON-DUFOUR, **Etudes d'Evangile**, Paris, 1965, p. 304-344.
25. Bien que la parabole ne soit pas une allégorie, surtout dans sa forme primitive, les critiques s'accordent généralement à reconnaître Jésus sous le personnage du fils.
26. Elle l'était par A. JULICHER, **Die Gleichnisreden Jesu**, II, 1899, 2^e éd., 1910, p. 385-410, parce qu'il y voyait une allégorie ; de même R. BULTMANN, **Geschichte**, p. 191. Ce jugement a été contesté par C. H. DODD, **Parables**, p. 124-132 et J. JEREMIAS, **les Paraboles**, p. 76-83.

augustin george

27. Elles ont une fonction semblable chez **Matth.**, 16, 21 ; 17, 22-23 ; 20, 18-19, mais non pas chez **Luc**, où l'insertion de 9, 51-18, 14, sépare nettement 9, 22, 44 de 18, 31-33.
28. Les trois textes ont été étudiés par A. FEUILLET, « Les trois annonces de la Passion et de la Résurrection », dans la **R. Thom.**, LXVII-LXVIII, 1967, p. 533-560 et 1968, p. 41-74.
29. C'est le jugement de W. WREDE, **Das Messiasgeheimnis..**, Göttingen, 1901, p. 88-92 ; M. DIBELIUS, **Die Formgeschichte**, p. 227-229 ; R. BULTMANN, **Geschichte**, p. 163 ; E. PERCY, **Die Botschaft**, p. 240-243 ; G. STRECKER, « Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium », dans la **Z.T.K.**, LXIV, 1967, p. 16-39.
30. Quelques auteurs admettent dans ces annonces un substrat prépaschal plus ou moins étendu, par exemple : R. OTTO, **Reich Gottes und Menschensohn**, München, 1934, p. 311-314 ; V. TAYLOR, **Jesus**, p. 85-91 ; R. H. FULLER, **Mission**, p. 55-59, 103-108 ; E. SCHWEIZER, **Erniedrigung**, p. 16 (= **Lordship**, p. 19) ; J. JEREMIAS, **Le message central**, p. 46-49 ; A. FEUILLET, art. cit.
31. Il n'entre pas dans le cadre de cette étude de justifier cette affirmation.
32. L'étude française la plus complète des récits de la Passion est celle de X. LEON-DUFOUR, **D.B.S.**, VI, « Passion », 1960, col. 1419-1492 ; pour le commentaire des diverses scènes à partir de Gethsémani, cf. P. BENOIT, **Passion et Résurrection du Seigneur**, Paris, 1966.
33. C'est l'opinion de M. DIBELIUS, **Die Formgeschichte**, p. 54, 58, 178-179 et de R. BULTMANN, **Geschichte**, p. 37.
34. « Die Salbungsgeschichte Mk 14, 3-9 », dans la **Z.N.W.**, XXXV, 1936, p. 75-82. L'appartenance du v. 8 à la péricope primitive a été soutenue aussi par V. TAYLOR, **Jesus**, p. 108-109, parce qu'on ne pourrait expliquer sans ce verset le rattachement de la péricope au cycle de la Passion.
35. J. JEREMIAS, **Le message central**, p. 48.
36. D. DAUBE, **The N. T. and Rabbinic Judaism**, Londres 1956, p. 312-324, a tenté une histoire des traditions de l'onction et de la sépulture de Jésus, en y montrant des tentatives successives pour écarter l'outrage de la sépulture sans honneur.
37. Cf. V. TAYLOR, **Jesus**, p. 110-111.
38. Sur ce texte, cf. M. GOGUEL, **La vie**, p. 425-427 ; V. TAYLOR, **Jesus**, p. 111-114 ; X. LEON-DUFOUR, « Passion », col. 1457-1458 ; A. NISIN, **Histoire de Jesus**, Paris, 1961, p. 365-366.
39. Plusieurs critiques considèrent **Luc**, 22, 21, comme la forme la plus primitive de la tradition, tels : R. BULTMANN, **Geschichte**, p. 284 ; F. REHKOPF, **Die lukanische Sonderquelle**, Tübingen, 1959, p. 7-30 ; X. LEON-DUFOUR, « Passion », col. 1457. Mais H. SCHURMANN, **Jesu Abschiedsrede**, Münster, 1957 p. 3-21, conclut en sens inverse que **Luc**, 22, 21-23, a été formé par **Luc** à partir de **Marc** (cf. sa recension de F. Rehkopf, en **B.Z.**, V, 1961, p. 272).

40. La mention du plat ou de la table n'indique pas nécessairement que cette parole ait été prononcée à la Cène, ni même au cours d'un repas. Il n'est pas sûr non plus que Judas ait été présent à la Cène (M. GOGUEL, *La vie*, p. 427, suppose que c'est l'absence de Judas à la chambre haute qui a révélé sa trahison à Jésus ; cf. A. NISIN, *Histoire*, p. 366).
41. M. GOGUEL, *La vie*, p. 626-627 ; V. TAYLOR, *Jesus*, p. 112-113 ; B. GARTNER, *Judas Iskariot* (Hor. Soderblom., IV), *Uppsala*, 1957, p. 47-48 ; A. NISIN, *Histoire*, p. 366.
42. L'examen des problèmes littéraires et historiques qu'ils posent demanderait une longue étude. Nous nous bornons à citer : J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, 1935, 3 éd., 1960 ; P. BENOIT, « Le récit de la Cène dans Luc, 22, » en *R. B.*, XLVIII, 1939, p. 357-393 (= *Exégèse et Théologie*, I, Paris, 1961, p. 163-203) ; H. SCHURMANN, *Der Paschamahlerbericht Lk 22, 15-18*, Münster, 1953 ; *Der Einsetzung bericht Lk 22, 19-20*, Münster, 1955 ; J. DUPONT, « Ceci est mon corps », dans la *N.R.T.*, LXXX, 1958, p. 1026-1041.
43. Cette donnée est fort vraisemblable dans la situation de Jésus, et elle est appuyée par Jean, 16, 32. Cf. M. GOGUEL, *La vie*, p. 469 ; X. LEON-DUFOUR, « Passion », Col. 1458.
44. Ainsi M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte*, p. 187 ; G. BERTRAM, *Die Leidensgeschichte Jesu*, Göttingen, 1922, p. 42 ; C. H. DODD, *According to the Scriptures*, Welwyn, 1952, p. 65-66 (= *Conformément aux Ecritures*, Paris, 1968, p. 66) ; K. STENDAHL, *The School of St. Mt.*, Uppsala, 1954, p. 80-83, 217 ; B. LINDARS, *N. T. Apologetics*, Londres, 1961, p. 127-132 ; G. GAIDE, *Jérusalem, voici ton roi*, Paris, 1968, p. 178.
45. V. TAYLOR, *Jesus*, p. 145-147 ; J. JEREMIAS, *Les Paraboles*, p. 125, 209 ; F. F. BRUCE, *The Book of Zechariah and the Passion Narrative*, dans le *B. J. R.L.*, XLIII, 1961, p. 342-346 ; C. LARCHER, *L'actualité...*, p. 174 ; J. JEREMIAS, *Le message central*, p. 52.
46. Ici encore, nous nous bornons à citer, parmi les études qui ont entrepris une préhistoire littéraire de ce récit : K. G. KUHN, « Jesus in Gethsemane », dans *Ev. Theol.*, XII, 1953, p. 260-285 ; X. LEON-DUFOUR, « Passion », col. 1458-1459 ; T. BOMAN, « Der Gebetskampf Jesu », dans *N.T.S.*, X, 1964, p. 261-273 ; Y. B. TREMEL, « L'agonie du Christ », dans *Lumière et Vie*, n° 68, 1964, p. 79-103 ; T. LESCOW, « Jesus in Gethsemane », dans *Ev. Theol.*, XXVI, 1966, p. 141-159 ; *Jesus in Gethsemane bei Lukas und Hebräerbrief*, dans la *Z. N. W.*, LVIII, 1967, p. 215-239 ; R. S. BARBOUR, « Gethsemane in the Tradition of the Passion », dans *N. T. S.*, XVI, 1970, p. 231-251.
47. Le v. précédent de Marc, 14, 35 a souvent été interprété comme son doublet. Mais on ne le trouve pas en *Matth.*, et sa forme indirecte et conditionnelle semble indiquer qu'il est déjà une retouche qui vise à atténuer la dureté du v. suivant.
48. J. JEREMIAS a condensé ses études sur ce terme dans *Le message central...*, p. 9-29.

augustin george

49. P. JOUON, « Les verbes bouloimai et thélo dans le N. T. », dans la **R. S. R.**, XXX, 1940, p. 227-238, note que **boulesthai** signifie « le vouloir de raison », tandis que **thélein** exprime « le vouloir de tendance, de complaisance naturelle, de bon plaisir » (p. 229).
50. Elle a été étudiée par F. REHKOPF, **Die lukanische Sonderquelle**, p. 31-82 ; J. W. DOEVE, « Die Gefangennahme Jesu in Gethsemane », dans **Studia Evangelica**, I, Berlin, 1959, p. 458-480 ; X. LEON-DUFOUR, « Passion », col. 1459-1461.
51. P. BENOIT a noté que cette parole de Jésus, qui est proche de **Jean**, 18, 20, est mieux en place à la comparution de Jésus devant les autorités juives : cf. « Jésus devant le sanhédrin », dans **Angelicum**, XX, 1943, p. 159-160 (= **Exégèse et Théologie**, I, Paris, 1961, pp. 304-305) ; X. LEON-DUFOUR, « Passion », col. 1459-1460.
52. Sur cette scène et ses problèmes, cf. P. BENOIT, « Le procès de Jésus », 1940, (= **Exégèse et Théologie**, I, p. 265-289) et l'article cité à la note précédente (= **Ex. et Théol.**, I, p. 290-311) ; J. BLINZLER, **Der Prozess Jesu**, Stuttgart, 1951, 3^e éd., 1960 (= **Le Procès de Jésus**, Tours, 1962) ; X. LEON-DUFOUR, « Passion », col. 1461-1466, 1486-1487 ; P. WINTER, **On the Trial of Jesus**, Berlin, 1961 ; S. G. F. BRANDON, **Jesus and the Zealots**, Manchester, 1967, p. 1-25 ; W. TRILLING, **Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu**, Düsseldorf, 1966, p. 130-141 (= **Jésus devant l'histoire**, Paris, 1968, p. 175-188).
53. C'est l'opinion de M. GOGUEL, **La vie**, p. 524-525 ; V. TAYLOR, **Jesus**, p. 157-159 ; T. A. MURPHY, **The Dereliction of Christ on the Cross**, Washington, 1940 ; E. STAUFFER, **Jesus, Gestalt und Geschichte**, Berne, 1957, p. 104-107 ; J. GNILKA, « Mein Gott, mein Gott », dans **B. Z.**, III, 1959, p. 294-297 ; X. LEON-DUFOUR, « Passion », col. 1471 ; J. R. SCHEIFLER, « El Salmó 22 y la crucifixion del Señor », dans **Est. Bibl.**, XXIV, 1965, p. 5-83. Plusieurs critiques ont contesté l'emploi du **Psaume**, 22, par Jésus, notamment : R. BULTMANN, **Geschichte**, p. 304 ; T. A. BURKILL, « St Mk's Philosophy of the Passion », dans **N. T.**, II, 1958, p. 262, note 2 ; J. BLIGH, « Christ's Death Cry », dans **The Heythrop Journal**, I, 1960, p. 142-156 ; P. WINTER, **On the Trial of Jesus**, Berlin, 1961, p. 109-110 ; T. BOMAN, « Das letzte Wort Jesu », dans **St. Theol.**, XVII, 1963, p. 103-119 ; H. GESE, « Psalm 22 und das N.T. », dans **Z.T.K.**, LXVIII, 1968, p. 1-22.
- Mais, s'il est incontestable que la Tradition a souligné les rapports de la crucifixion avec le **Ps.**, 22 (**Matth.**, 27, 35, 39, 43 ; **Marc.**, 15, 24, 29 ; **Luc.**, 23, 34, 35), ne serait-ce pas parce que l'emploi de ce psaume par Jésus avait attiré l'attention sur ce texte ?
54. Cf. la thèse de T. A. Murphy (note précédente) et l'enquête de L. MAHIEU, « L'abandon du Christ sur la croix », dans les **Mélanges de Sc. relig.**, II, 1945, p. 209-242 (de Justin au XX^e siècle).
55. Cf. les excellentes remarques de B. GERHARDSSON, « Jésus livré et abandonné », dans la **R.B.**, LXXVI, 1969, p. 222-225.
56. Cf. l'étude pénétrante de M. A. CHEVALLIER, « La prédication de la croix dans le N.T. », dans les **Etudes théologiques et religieuses**, XLV, 1970, p. 131-161, 233-246.

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

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

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

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

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

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