



DIMANCHE DE LA PASSION

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 19

Procession. L'entrée de Jésus à Jérusalem (Mc 11; Mt 21; Lc 19; Jn 12) **A. Paul.**

Messe de la Passion. Le troisième chant du Serviteur de Yahvé (Is 50) **B. Maggioni.** Les récits de la Passion dans les évangiles synoptiques **A. Vanhoye**

Notes Doctrinales. La Passion de Jésus **Ch. Duquoc.**

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



200747

2 ASS
As 7

Dimanche de la Passion

Assemblées du Seigneur 19

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs
© LES EDITIONS DU CERF, 1971
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7^e

Procession des rameaux

Année A : Mt 21,1-11

Année B : Mc 11,1-10

ou Jn 12,12-16

Année C : Lc 19,28-40



L'entrée de Jésus à Jérusalem

Mc 11,1-10 ; Mt 21,1-11 ; Lc 19,28-40 ; Jn 12,12-19

PAR ANDRÉ PAUL

Section d'Etudes Bibliques de l'Institut Catholique (Paris)

L'entrée de Jésus à Jérusalem se trouve relatée dans les quatre évangiles. Les divergences sont nombreuses ; certaines frappent dès l'abord, alors que d'autres, plus subtiles, réclament plus d'attention. Chacune de ces variantes ne prend toute sa signification que dans la globalité « rédactionnelle » de la version à laquelle elle appartient. Pour saisir la portée d'une page d'évangile, il importe de se familiariser avec les réflexes de son auteur, sous-jacents au texte et l'enrichissant de la multitude de leurs virtualités. La référence au contexte est nécessaire, afin d'articuler dynamiquement un élément donné avec l'ensemble du réseau dont il tire sa sève et sa vigueur propres.

Nous inspirant de ces principes, nous commencerons notre étude par une analyse du langage employé dans le quadruple récit évangélique ; nous examinerons ensuite chacune des versions dans sa perspective particulière.

I. LES SOURCES D'UN LANGAGE

Les divers récits de l'entrée à Jérusalem utilisent une langue commune faite, pour une part, de traits symboliques et culturels, qu'il nous faut d'abord analyser. Le résultat de cette analyse, si modeste soit-il, nous permettra de mieux comprendre chacun des « systèmes » évangéliques et leur dynamique interne.

Le mont des Oliviers et le Messie

A la lumière des conceptions juives contemporaines, la venue de Jésus et son bref séjour au mont des Oliviers peuvent revêtir un réel caractère messianique. Le texte suivant du Deutéro-Zacharie pourrait être soit le point de départ d'une tradition, soit le témoin d'une croyance naissante concernant le Messie :

Ses pieds, en ce jour, se poseront sur la montagne des Oliviers, qui fait face à Jérusalem du côté de l'orient. Le mont des Oliviers se fendra par le milieu en direction est-ouest en une immense gorge... (14,4).

Ces mots décrivent l'intervention de Yahvé en personne dans le combat eschatologique dont Jérusalem sera la scène, à la fin des temps (voir déjà Ez 11,23).

Flavius Josèphe, le célèbre historien juif contemporain des derniers évangélistes, se fait l'écho de ce courant, dans un passage des « Antiquités Judaïques » :

A ce moment-là vint à Jérusalem un Egyptien qui se disait prophète et qui conseilla à la populace de monter avec lui au mont appelé le mont des Oliviers, qui se trouve en face de la ville, à cinq stades de distance. Il répétait, en effet, aux gens, qu'il voulait leur montrer de là, comment sur son ordre les remparts de Jérusalem s'écrouleraient et il promettait de leur frayer ainsi un passage¹.

Il est donc probable qu'à l'époque de Jésus et des évangélistes, l'oracle de Za 14,4 était lié aux représentations familières de l'événement messianique. Dans le midrash haggadique tardif, le « *Sepher Eliyahu* »², on relève le rôle important du ch. 14 de Zacharie parmi les textes de l'A.T. dotés d'une portée messianique : le mont des Oliviers (v. 4) y est central. Dès lors, on perçoit toute la portée messianique que prend dans le récit marcieu du ministère à Jérusalem, le séjour de Jésus et de ses disciples au mont des Oliviers (Mc 11, 11ss)³.

1. XX,169-170 ; parallèle à la *Guerre des Juifs*, II,261-262.

2. Apocalypse hébraïque diffusée aux VI^e et VII^e s. mais qui peut remonter au III^e s. de notre ère.

3. Voir : J. BOWMAN, *The Gospel of Mark. The New Christian Jewish Passover Haggadah*, Leiden, 1965, p. 224.

Béthanie et Bethphagé

Tout autant que leur situation géographique⁴, l'étymologie de ces deux localités possède un réel intérêt pour l'intelligence du récit. Béthanie (en hébreu : *Bet-'ani*) peut signifier la « maison du pauvre », « de l'humble » ou « d'affliction » : dans le cadre de la section marcienne où s'insère l'entrée à Jérusalem⁵, les connotations de ce nom de lieu peuvent jouer d'une manière fort pertinente. Acclamé par la foule, Jésus ne s'arrête pas à Jérusalem où il ne fait que passer : le soir de l'entrée solennelle (Mc 11,11), il se retire à Béthanie.

Bethphagé (en araméen : *Bet-Pagge*) peut vouloir dire la « maison des figes » : autre donnée digne d'attention si l'on sait que, chez Marc, les séquences de l'entrée à Jérusalem et du séjour nocturne à Béthanie se poursuivent par la péripécie du figuier stérile (11,12-14).

L'âne

Dans le Moyen-Orient ancien, l'âne était lié aux mythes et aux cultes de plusieurs divinités. On connaît par exemple le mythe égyptien de Typhon (ou Set), dieu du mal, l'adversaire d'Osiris, dieu du bien. L'animal sacré de Typhon est l'âne, et la divinité elle-même est parfois représentée comme un homme à tête d'âne. L'âne est aussi la monture de Dionysos, etc.⁶

Dans l'A.T., l'âne est présent en divers récits de la tradition patriarcale ; il est aussi la monture royale et partant la monture du Messie. On doit citer deux textes, interprétés messianiquement par la tradition juive : l'oracle de Juda en Gn 49,11 : « Il lie à la vigne son ânon... », et Za 9,9 : « Voici que ton roi vient à toi, il est juste et victorieux, humble et monté sur un âne ».

La littérature midrashique a lié ces deux textes dans ses développements homilétiques sur le Messie et sa venue. Ainsi, dans *Bereshit-Rabbah* 98⁷, on peut lire :

Il lie son âne à la vigne... (Gn 49,11). Les Maîtres expliquent ces mots de cette façon : Dieu dit : Je suis attaché à la vigne (c'est-à-dire à Israël) et au raisin de prix de sa ville (c'est-à-dire de Jérusalem) ;

4. Cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1942', p. 287.

5. C'est-à-dire, l'ensemble des récits de la Passion ; cf. infra.

6. Cf. T.W.N.T., V, p. 285.

7. Traduction de J.-J. BRIERRE-NARBONNE, *Exégèse midrashique des Prophéties messianiques*, Paris, 1935, p. 46.

le petit d'une ânesse, c'est-à-dire quand viendra celui dont il est dit (Za 9,9) : *Pauvre et monté sur un âne*⁸...

Certes, la mise par écrit de ces enseignements s'est faite plusieurs siècles après la rédaction des évangiles, mais les réflexes théologiques, qui commandèrent leur première formulation et leur transmission, ont toute raison d'être anciens et même contemporains des dernières décennies de l'histoire du Second Temple. A ce titre, ils portent sur la genèse de notre récit un éclairage précieux.

L'animal sacré, jamais utilisé

Ce détail ne se trouve explicitement que dans les récits de Marc et de Luc. A la lumière de l'histoire des religions, on perçoit le caractère sacré d'un animal qui n'a jamais été utilisé. La bête destinée au sacrifice ou à tout usage sacré, devait être vierge de tout usage profane. La littérature païenne en témoigne, comme l'atteste ce passage des « Métamorphoses » d'Ovide :

Tu rencontreras, dit Phoebus au fils d'Agénor, dans des champs solitaires, une génisse qui n'a jamais subi le joug ni trainé la charrue au soc courbe. Suis la route où elle te guidera, et, dans les champs herbeux où elle se reposera, jette les fondations d'une enceinte à qui tu donneras le nom de Béotienne⁹.

La consigne de Jésus aux disciples peut relever d'un tel contexte. Mais elle s'inspire surtout et plus directement de la législation biblique telle qu'on la trouve formulée en Nb 19,2 (Une vache... sans défaut ni tare, et qui n'ait pas porté le joug), Dt 15,19 ; 21,3 ; 1 S 6,7.

Echos d'intronisations bibliques

Le récit évangélique de l'entrée à Jérusalem rappelle plusieurs passages de l'A.T., par exemple 2 R 9,13 : « Aussitôt, ils prirent tous leurs manteaux et les étendirent sous lui, à même les degrés ; ils sonnèrent du cor et crièrent : Jéhu est roi ». Mais, il faut surtout retenir 1 R 1,33, où David donne ses consignes au sujet du sacre

8. Sur Za 9,9 dans la littérature rabbinique, voir : H.L. STRACK et P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, t. I, Munich, 1965', pp. 842-844.

9. Livre III ; cf. aussi VIRGILE, *Géorgiques*, IV,540.

de Salomon. « Prenez avec vous la garde royale, faites monter (*épi bibasate*) mon fils Salomon sur ma propre mule et faites-le descendre à Gihôn ».

Le verbe *épi bibazô* (« faire monter sur ») ne se rencontre dans le N.T. qu'en Luc et dans les Actes (Lc 10,34 ; 19,35 ; Ac 23,24). On le trouve dans le récit lucanien de l'entrée messianique (19,35) : « Ils firent monter Jésus » (*épebibasan*). Les trois autres évangélistes ont écrit : « Il s'assit » (*ékathisen*, Mt 21,7 ; Mc 11,7 ; Jn 12,14).

« Parousie » des souverains hellénistiques

On ne peut isoler Mc 11,1-10 et ses parallèles du contexte des réceptions solennelles du souverain dans les cités hellénistiques. Le texte suivant, extrait de la *Guerre des Juifs* de Flavius Josèphe est un excellent échantillon de ce genre :

Quand le peuple d'Antioche apprit que Titus était tout près, la joie ne lui permit pas de rester à l'intérieur des murs, et tous se précipitèrent à la rencontre (*épi tén hypantésin*) du prince. Ils s'avancèrent à plus de trente stades ; et ce n'étaient pas seulement les hommes qui s'étaient ainsi répandus hors de la ville, mais la foule des femmes avec les enfants. Quand ils virent venir Titus, ils bordèrent les deux côtés de la route, étendant les mains vers lui et l'acclamant ; puis ils retournèrent derrière lui à la ville, avec toute sorte de bénédictions¹⁰.

L'expression « à la rencontre de... » se retrouve, presque identique, dans le récit johannique de l'entrée à Jérusalem (Jn 12,13 : « à sa rencontre », *eis hypantésin autôï* ; cf. Mt 8,34 et 25,1).

Dans l'univers hellénistique, une telle entrée faisait partie du rituel de la « Parousie » (*Parousia*), visite officielle du roi dans une province ou une ville. A l'époque où le culte du souverain fut instauré, ce terme revêtit un sens à la fois politique et religieux. On lit dans un décret d'une cité du royaume de Pergame qui discernait à Attale III (138-133 av. J.-C.) les honneurs d'une entrée joyeuse : « A sa rencontre doivent s'avancer les prêtres susdits et les prêtresses... ». Aussi L. Cerfaux a-t-il pu écrire : « Le cérémonial des joyeuses entrées fournissait naturellement aux chrétiens des images à l'aide desquelles ils se représentaient la venue du Seigneur. L'entrée de N.S. à Jérusalem avait revêtu les traits d'une visite du Messie à sa capitale »¹¹.

10. VII.100-104.

11. *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris, 1951, p. 36.

Hosanna

Les vv. 25 et 26 du Psaume 118, cités par les quatre évangélistes, présentent des retouches significatives des réflexes rédactionnels propres à chacun (Mt 21,9 ; Mc 11,9 ; Lc 19,38 ; Jn 12,13). Cette citation est un extrait du dernier Psaume (118) du « Hallel », nom donné par l'ancienne synagogue à un groupe de psaumes (113 à 118) par lesquels on « louait » Dieu à certaines solennités, fêtes ou pèlerinages (lors de la Pâque, à la Pentecôte, durant les huit jours des Tabernacles et à la Dédicace), au sacrifice du matin. Le chant du « Hallel » marquait particulièrement les festivités pascales, surtout le rituel du repas (cf. Mt 26,30 ; Mc 14,26).

A la fête des Tabernacles, ce chant revêtait une grande solennité. A certains versets, l'assemblée agitait le « *lulab* », bouquet composé de palmes et de branches de saule, conformément à Lv 23,40 (les branches du « *lubab* » étaient parfois appelées « *Hosanna* »). « Pour l'époque néotestamentaire, écrit J.T. Nelis, le traité mishnaïque *Sukka* (3,9) nous a conservé quelques usages particuliers. Tout d'abord on agitait le *lulab*... Ce rite avait lieu au moment du sacrifice du matin, pendant que les lévites entonnaient le *Hallel*, commençant par le ps. 118, ensuite quand ils chantaient les vv. 25 et 28 de ce même psaume, cf. 2 M 10,7 »¹².

« *Hosanna* » est la translittération grecque de l'araméen *hosha'-na*, traduction de l'hébreu *hoshi'a-(n)na*, qui signifie : « Sauve ». Le mot exprime une supplication instante ou tient lieu d'acclamation liturgique. A la fête des Tabernacles, c'était une supplique pour demander la pluie ; mais, dans la littérature évangélique, c'est plutôt un cri de louange. « Comme *Halleluia*, *Hosanna* devait faire partie de la terminologie du culte chrétien au moment de la rédaction de l'évangile », écrit P. Bonnard¹³. Il est frappant de constater qu'en 2 S 14,4 et en 2 R 6,26, tout comme au Ps 118 (117), 25 — où le mot hébreu a le sens originel de : « Au secours ! », — la Septante a réellement traduit le verbe hébraïque et l'a rendu par l'impératif *sôson*, tandis que dans la quadruple citation évangélique qui nous intéresse, la tradition a préservé la forme hébraïque du cri exprimant une invocation liturgique.

Celui qui vient

Ce participe (*ho erchomenos*) n'intervient que dans une citation : il prend néanmoins un relief très vif dans le récit de l'entrée à Jérusalem. Tout comme en Mt 11,2 et en Lc 7,19 (l'envoi des disciples

12. *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout-Paris, 1960, c. 1798.

13. *L'évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel, 1963, p. 304.

de Jean auprès de Jésus), cette forme vise certainement le Messie. « Cette manière de désigner le Messie comme "celui qui vient" n'est cependant pas courante ; on doit se demander si elle ne reflète pas une conception messianique particulière », écrit J. Dupont, qui a proposé une enquête fort documentée sur les sources bibliques de ce terme¹⁴. Devenu d'une certaine façon titre messianique, ce participe a probablement contribué, dans le courant dynamique de la tradition, au rapprochement de Gn 49,10-11 (« Le sceptre ne s'éloignera pas de Juda... jusqu'à ce que vienne... Il lie son ânon à la vigne... ») avec Za 9,9 (« Voici que ton roi vient à toi... ») ; à moins qu'il n'ait joué un rôle dans le mouvement d'interprétation du premier de ces deux oracles (Gn 49,10-11) par la tradition fixée ensuite dans le second (Za 9,9)¹⁵.

Les palmes

Il n'est question de palmes que dans le récit johannique (« des rameaux de palmiers », *baïa tōn phoinikōn*). Comme nous l'avons déjà dit, d'après Lv 23,40 et ses échos tardifs dans le judaïsme, des branches de palmier (*kallythra phoinikōn*) entraient dans la composition du « *lulab* », utilisé à la fête des Tabernacles (comparer Ne 8,15). Le lien entre les palmes et la fête des Tentes se rencontre dans des éléments décoratifs de synagogues juives anciennes (bas-reliefs ou mosaïques).

L'usage des palmes a une longue histoire liée à la numismatique, et sa portée symbolique varie selon les lieux et les périodes. On retrouve des palmes sur les monnaies de Vespasien et de Nerva, en commémoration de la victoire sur l'insurrection juive (70-71). La réplique des Juifs se manifesta lors de la seconde révolte, leurs monnaies portant à leur tour les palmes d'une victoire nationale encore espérée. D'après les sources littéraires postérieures à cette époque, le palmier devient le symbole d'Israël ; avant la première révolte (sous Hérode Antipas, par exemple), sa valeur symbolique était politiquement neutre.

L'usage liturgique des palmes nous renvoie au temps où le nationalisme macchabéen était particulièrement vif. Le mot *baïon*

14. *L'ambassade de Jean-Baptiste* (Matthieu 11,2-6 ; Luc 7,18-23), dans *Nouvelle Revue Théologique*, 83(1961), p. 814.

15. Pour approfondir les données de ce paragraphe, se reporter à : H.W. KUHN, *Das Reittier Jesu in der Einzugs geschichte des Markusevangeliums*, dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 50 (1959), pp. 82-91 ; J. BLENKINSOPP, *The Oracle of Judah and the Messianic Entry*, dans *Journal of Biblical Literature*, 80 (1961), pp. 55-64. Il y aurait aussi toute une étude à faire sur le rôle et l'emploi de cette tournure dans la littérature hermétique et gnostique.

(« branche de palmier ») ne se retrouve dans toute la Bible qu'en 1 M 13,51, dans le récit de l'entrée triomphale de Simon à Jérusalem :

Les Juifs y (dans la Citadelle) firent leur entrée le vingt-trois du deuxième mois de l'an cent soixante et onze avec des acclamations et des palmes (*meta ainesédōs kai baïōn*)... parce qu'un grand ennemi avait été brisé et jeté hors d'Israël.

Quant au mot *phoenix* (palmier, palme), s'il est employé plusieurs fois dans l'A.T., on ne le rencontre qu'en Jn 12,13 et Ap 7,9 dans le N.T. Le Deuxième livre des Maccabées en fait mention dans le rituel de la fête de la Dédicace, instituée en souvenir de la purification et de la dédicace du temple après la victoire remportée par les Macchabées (cf. 1 M 4,54ss). Le rituel est délibérément modelé sur celui de la fête des Tabernacles :

Ils célébrèrent avec allégresse huit jours de fête à la manière des Tentes... portant... des rameaux verts et des palmes (*phoinikas*), ils firent monter des hymnes vers Celui qui avait mené à bien la purification de son lieu saint (10,6-7).

La formule johannique « rameaux de palmiers » (*baïa phoinikōn*) se retrouve telle quelle dans le pseudépigraphe apocryphe, le « Testament de Nephtali » (5,4-5), qui rapporte comment les palmes sont données à Lévi comme symbole du pouvoir sur tout Israël.

Il semble donc à peu près certain que les palmes étaient un attribut de la victoire, un ornement du triomphe royal et le symbole du pouvoir d'Israël ; elles avaient un lien, par le biais du « *lulab* », avec certaines célébrations liturgiques¹⁶.

Cette brève enquête nous rendra plus accessibles les divers codes culturels que le quadruple récit de l'entrée à Jérusalem met en œuvre. Chacun d'eux présente une forte *coloration messianique* : vision du mont des Oliviers avec tout ce qu'elle représentait pour le Juif contemporain de Jésus, image de l'âne avec les traditions qui lui étaient attachées, y compris la formule-titre « Celui qui vient ». Chaque évangéliste a nuancé cette coloration selon sa sensibilité et ses orientations propres. Ainsi, Luc reflète davantage les anciens récits d'intronisations ou de sacres bibliques, tandis que Jean paraît s'inspirer des rituels classiques de la « Parousie » hellénistique.

Événement messianique, cette scène revêt aussi, dans les quatre

16. On pourra lire aussi B.A. MASTIN, *The Date of the Triumphal Entry*, dans *New Testament Studies*, 16 (1969), pp. 76-82.

évangiles, un caractère liturgique indiscutable. La citation du Ps 118 renvoie aux grandes fêtes d'Israël et au chant du « Hallel ». La mention des palmes, chez Jean seulement, semble apporter une précision dans le sens d'une célébration plus nationale et partant plus

politique. Convergentes ou différentes, toutes ces données ne constituent cependant qu'une amorce à la véritable approche exégétique des textes.

II. LA QUADRUPLE TRADITION ÉVANGÉLIQUE

MARC 11,1-10

Réflexes rédactionnels et cohérence du discours

Il est aisé de déceler, en Mc 11,1-10, l'articulation de deux récits¹⁷ : d'une part, Jésus envoie ses disciples préparer sa monture (vv. 1-6), d'autre part, il est acclamé par la foule (vv. 7-10). La confrontation de la première de ces deux sections (11,1-6) avec le récit des préparatifs de la Pâque (14,12-16) confirme cette division en même temps qu'elle révèle la cohérence du mouvement rédactionnel qui a produit l'ensemble du discours marcién, et partant, l'unité de Mc 11,1-10. Le tableau suivant fait ressortir la similitude frappante des deux récits, mais il suggère surtout les liens profonds qui unissent l'entrée à Jérusalem au récit de la Passion, dont la dernière Cène avec ses préparatifs fait organiquement partie¹⁸.

Mc 11,1-6

Quand
ils approchèrent de Jérusalem...
Il envoie deux de ses disciples
(*apostellei duo tòn mathêtôn*)

Mc 14,12-16

Le premier jour des Azymes...
Où veux-tu que nous allions...
Il envoie deux de ses disciples
(*apostellei duo tòn mathêtôn*)

17. Voir l'opinion de V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, Londres, 1963, p. 451.

18. E. TROCMÉ, *La formation de l'évangile selon Marc*, Paris, 1963, écrit : « Le parallélisme assez frappant qui existe entre Marc 11,1-6 et 14,12-16 ne fait pas du premier de ces textes la préparation du second, mais suggère plutôt l'utilisation d'un même thème par deux traditions indépendantes, dont l'une a trouvé sa place dans le Marc primitif, tandis que l'autre était insérée dès le début dans le récit de la Passion finalement recueilli par le rédacteur du Marc canonique » (p. 178).

en leur disant :

Allez au village qui est en face
de vous (*hypagete eis...*)
Et... vous trouverez
un ânon attaché...

Détachez-le et amenez-le.

Et si l'on vous dit...
Répondez : Le Seigneur
(*ho Kyrios*) en a besoin...
Ils s'en allèrent
et trouvèrent un ânon
(*kai heuron*)
Ils leur dirent comme Jésus
avait dit (*kathôs eipen*)
et on les laissa (faire).

en leur disant :

Allez à la ville
(*hypagete eis...*)
et viendra à votre rencontre
un homme portant une cruche
d'eau.

Suivez-le,

et là où il entrera
dites : Le Maître
(*ho Didaskalos*) dit...
Les disciples partirent...
et ils trouvèrent
(*kai heuron*)
comme il (le) leur avait dit
(*kathôs eipen*)
et préparèrent la Pâque.

Dans les deux textes, la volonté de Jésus de tout ordonner selon son intention propre est très nette. Quoi qu'il en soit du mystère qui plane sur cet avenir immédiat du Messie dans lequel les disciples sont engagés, les consignes qui leur sont données sont précises et sans équivoque¹⁹.

Le Royaume du Crucifié

La confrontation qui précède a fait ressortir un trait particulièrement intéressant : bien qu'il soit commun aux récits des trois Synoptiques, le titre « le Seigneur » (*ho Kyrios*) a ici, chez Marc, un relief très accusé par opposition à la formule « le Maître » (*ho didaskalos*), en 14,14.

Le cas est unique dans le deuxième évangile : Jésus parle de lui-même en se désignant comme « le Seigneur », tout comme, à plusieurs reprises, il se désigne comme le « Fils de l'homme ». À l'époque néotestamentaire, le titre « Seigneur » était très en faveur : soit comme terme de politesse courante (au vocatif : *mari* en araméen, *Kyrie* en grec) ; soit comme titre honorifique, réservé à certaines personnalités, aux docteurs de la loi en particulier (équivalent de *rabbî*) ; soit pour désigner le souverain (*Marana/ho Kyrios*). Dans la Septante, *Kyrios* traduit Yahvé.

L. Cerfaux a jeté un regard pénétrant sur ce passage marcién : « Saint Marc, écrit-il, n'emploie jamais *Kyrios* avec le sens de *rabbî*. Même la simple formule de politesse, si fréquente chez les autres

19. Voir l'ouvrage récent de R. SCHNACKENBURG, *Das Evangelium nach Markus*, t. II, Düsseldorf, 1971, p. 124.

évangélistes, ne vient qu'une seule fois sous sa plume (7,28), une sorte de *lapsus calami*, mais si naturel qu'il fait mieux voir que saint Marc a, touchant notre épithète, des réticences voulues. L'attention est d'autant plus vivement attirée lorsque, brusquement (11,3), un *Kyrios* solennel, quoique mystérieux, est placé sur les lèvres de Jésus. On fait précisément au Sauveur sa première ovation royale »²⁰.

Dès lors, l'ânon que Jésus envoie chercher est très probablement, dans la pensée de Marc, la monture du roi messianique prévue par Zacharie. Dans cette hypothèse, lorsque Jésus réclame un « ânon attaché²¹ sur lequel personne ne s'est jamais assis », il viserait bien le « jeune poulain » (dans la Septante, *pôlon neon*)²² de Za 9,9. Et l'acclamation décrite en Mc 11,7-10 ne serait que la réalisation de cet oracle vétérotestamentaire que Jésus s'était directement appliqué en Mc 11,2-6. L'unité des deux sections qui composent le récit marrien de l'entrée à Jérusalem apparaît ainsi davantage confirmée.

« *Béni soit le royaume qui vient de notre père David* » (11,10a). Cette phrase de Marc est parallèle à : « *Fils de David* » (Mt 21,9), « *lui, le Roi* » (Lc 19,38), « *le roi d'Israël* » (Jn 12,13). Chacune de ces quatre formules ajoutées comme éléments actualisants au Ps 118, 25-26 est en quelque sorte l'indicatif théologique de l'évangéliste : à ce titre, elle oriente nettement l'interprétation de l'ensemble du récit. Certes, en Marc, la phrase est quelque peu étrange : mis à part un passage incertain des Actes (4,25), David n'est jamais appelé « notre père ». Une telle appellation est réservée aux Patriarches, à Abraham surtout. Cependant, avec Lagrange on peut considérer cette expression comme « conforme à l'attente des Juifs » ; car « le type populaire des espérances messianiques était le rétablissement de la royauté de David »²³. Dans la version palestinienne du *Shemoneh Esreh* (Dix-huit bénédictions), la plus officielle et la plus représentative des prières juives, on lit ces mots : « Fais miséricorde, Yahvé, notre Dieu... à Israël, ton peuple, à Jérusalem, ta cité, à Sion... et au règne de la maison de David, Messie de ta justice ». Citons encore cet extrait des *Psaumes de Salomon*, datés du 1^{er} siècle av. J.C. :

Vois, Seigneur, et suscite-leur leur Roi, fils de David...
pour qu'il règne sur Israël ton serviteur...
Alors il rassemblera le peuple saint qu'il conduira avec justice (XVII).

20. *Le titre et la dignité royale de Jésus*, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, t. I, Gembloux, 1954, p. 40.

21. Le participe « attaché » (*dedemenon*), en Mc 11,2, pourrait évoquer Gn 49, 11 : « Il attache (*desmeuon*) à la vigne son âne ».

22. Cf. F. GILS, *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques*, Louvain, 1957, p. 158.

23. *Op. cit.*, p. 291

L'entrée de Jésus à Jérusalem s'insère donc dans la logique de la promesse « davidique » faite et répétée à Israël. Mais il faut appartenir au « Reste » d'Israël et partager sa foi pour saisir ce qui va se jouer dans la « Cité du Grand Roi » (Ps 48,3), ce qui différencie la prophétie de sa réalisation.

La Passion est ce grand événement par le biais duquel Jésus, rejetant toute répétition stérile, garantit à tout jamais la fidélité de l'homme à la parole divine dans la rupture nécessaire d'une différence, qui seule peut assurer la continuité du plan divin. Dès lors, le véritable rôle de l'entrée à Jérusalem, n'est-il pas d'introduire le Messie dans sa cité, pour y subir la Passion ? L'articulation littéraire et rédactionnelle de Mc 11 avec Mc 14, sur laquelle nous avons suffisamment attiré l'attention, trahit cette puissante visée, didactique et théologique, du deuxième évangéliste²⁴.

MATTHIEU 21,1-9

Synchronie rédactionnelle et actualisation de l'Écriture

Le récit de Matthieu, tout en s'inspirant profondément du récit de Marc, s'en départit sensiblement. Par ailleurs, il possède un trait commun avec Jean, l'utilisation textuelle d'une partie de Za 9,9.

Le tableau suivant nous permettra de saisir l'un des traits originaux de la réexpression matthéenne de l'entrée à Jérusalem. Il nous initiera à l'exercice de mécanismes rédactionnels mis en œuvre par le premier évangéliste dès la première page de son œuvre.

Mt 1,18-25

1. *Situation* (vv. 18-19)

Voici quelle fut l'origine de Jésus Christ. Marie, sa mère, ayant été fiancée...

Mt 21,1-7

1. *Situation* (v. 1a)

Quand ils furent proches de Jérusalem et qu'ils furent arrivés à Bethphagé, vers le mont des Oliviers,

24. Si Béthanie signifie « la maison de l'humble », on perçoit la coloration « pascale » de ce panneau indicateur au début du récit. - Les limites de cet article ne nous permettent pas d'examiner les liens de Mc 11,1-10 avec son contexte, particulièrement avec la guérison de Bartimée qui précède (10,46-52) et, d'une manière plus ample, avec la section qui commence en 10,32. - On pourra se reporter à notre article : *La guérison de l'aveugle (des aveugles) de Jéricho*, dans *Foi et Vie, Cahiers Bibliques*, 9 (1970), pp. 68-69.

2. Oracle-consigne (vv. 20-21)

Il avait formé ce dessein, quand
l'Ange du Seigneur...

3. Citation d'A.T. (vv. 22-23)

Or tout ceci advint pour accom-
plir cet oracle prophétique du
Seigneur...

4. Exécution (vv. 24-25)

- A) Une fois réveillé, Joseph
B) fit comme lui avait
prescrit l'Ange du Seigneur
C) Et il prit chez lui son épouse
Et sans qu'il l'eût
connue...

2. Oracle-consigne (vv. 4-5)

Alors Jésus envoya deux dis-
ciples en leur disant : « Allez au
village qui est en face de vous ;
et aussitôt vous trouverez, à
l'attache, une ânesse avec son
ânon près d'elle ; détachez-la et
amenez-les moi. Et si l'on vous
dit...

3. Citation d'A.T. (vv. 4-5)

Ceci advint pour accomplir
l'oracle du Prophète : « Dites à
la fille de Sion... »

4. Exécution (vv. 6-7)

- A) Les disciples s'en allèrent
B) Et faisant comme le leur
avait prescrit Jésus
C) Ils menèrent l'âne et l'ânon
Et ils disposèrent sur eux
leurs manteaux.

Dans ces deux textes, Matthieu utilise le même modèle, littéraire et didactique. La citation (3) d'Écriture est placée entre l'oracle-consigne (2) et l'exécution (4). La composition de cette dernière section (4) s'inspire très probablement de « formules d'exécution »²⁵ que l'on rencontre dans la Bible grecque, en Ex 12,35 et Jb 42,9 par exemple. La phrase stéréotypée de l'élément B est bien familière à la Septante : on la trouve en Ex 1,17 ; 12,35 ; Lv 8,4 ; Nb 20,27 ; etc.

L'examen de la citation est d'un intérêt majeur. En réalité, c'est un centon composé du premier stique d'Is 62,11 (« Dites à la fille de Sion ») et d'une partie seulement de Za 9,9. Ce dernier texte se trouve amputé de son *incipit* (« Exulte de toutes tes forces, fille de Sion ») et du passage « il est juste et victorieux » (*dikaïos kai sôizôn autos*) qui, dans le livre de Zacharie précède immédiatement les mots « humble (*prâis*) et monté sur un âne ». De plus, la version mathématique de Za 9,9 ne reflète exactement ni le Texte Massoré-

tique ni le texte des Septante. Comme l'écrit W. Grundmann, « le texte de Matthieu est un texte mixte (*Mischtext*) entre le T.M. et la LXX »²⁶.

Il n'entre pas dans le but de cet article d'élucider la question des sources du texte « mathématique » de Zacharie. D'ailleurs, des études récentes ne manquent pas à ce sujet²⁷. Mais cette question en sou-ève d'autres, solidaires de la première : quels sont les rapports génétiques entre le récit mathématique de l'entrée à Jérusalem et la « *Reflexionszeit* » qu'il renferme ? La réexpression mathématique du récit est-elle dépendante de la citation (ce qui expliquerait, selon une des hypothèses courantes, la présence de deux animaux dans le récit mathématique), ou bien cette dernière porte-t-elle l'empreinte de l'ensemble de son contexte évangélique ? Les variantes mathématiques de Za 9,9 s'expliquent-elles par une citation assez libre d'un texte d'A.T. retouché ou non par sa tradition, ou bien sont-elles les témoins d'un processus rédactionnel où l'interprétation christologique jouerait sur les deux registres, celui de l'approfondissement du texte biblique et celui de son actualisation dans une séquence de l'histoire de Jésus ? Chacun des spécialistes de Matthieu a son opinion sur cette question, dont le champ dépasse de beaucoup le récit de l'entrée à Jérusalem. Mais on peut considérer que l'hypothèse la plus riche est celle qui essaie de rendre compte, moins des étapes successives qui appartiennent à la préhistoire du texte que des composantes synchroniques d'un mécanisme rédactionnel et de leur fonctionnement : travail théologique et travail littéraire ne sauraient ici être distingués.

Quoi qu'il en soit, l'intention mathématique d'accentuer fortement l'abaissement et l'humilité du Christ au moment de son entrée messianique dans la Cité du Grand Roi (cf. Mt 5,35), est très nette. Jésus est roi, mais à la condition qu'il soit d'abord le « roi humble » (*basileus prâis*). C'est un tel roi que vise en priorité — et dans un même circuit rédactionnel — la béatitude des « doux » (*prâis*), en Mt 5,5. C'est le même roi qui déclare : « Je suis doux (*prâis*) et humble de cœur » (Mt 11,29). Le Christ entre à Jérusalem pour que se déroule réellement le drame de sa passion, sans lequel il ne serait pas vraiment roi. On comprend combien Matthieu a voulu « christianiser » l'oracle de Za 9,9, fort populaire chez les Juifs.

26. *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin, 1968, p. 449.

27. Voir K. STENDAHL, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*, Lund, 1968, pp. 118-120.200 ; G. STRECKER, *Der Weg des Gerechtigkeits. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, Göttingen, 1966, pp. 72-76 ; R.H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel with a special reference to the Messianic Hope*, Leyde, 1967, pp. 120-121.197-199 ; W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums. Eine biblisch-theologische Untersuchung*, Stuttgart, 1969, pp. 80-83.124-125.

25. Une étude très poussée, dont nous nous sommes inspiré ici, a été faite sur ce sujet par R. PISCH, *Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäus-Evangelium*, dans *Biblische Zeitschrift*, 10 (1966), pp. 220-245 ; 11 (1967), pp. 79-95.

La suppression des mots « Exulte de toutes tes forces, fille de Sion », fait disparaître la note de joie : en revanche, leur remplacement par les premières paroles d'Is 62,11 permet d'évoquer la vision eschatologique de la Jérusalem définitivement restaurée (Is 60,1—62,12), au moment où Jésus se prépare à souffrir, à Jérusalem.

Deux animaux, une seule monture

La difficulté majeure du récit matthéen vient de la présence de deux animaux : « une ânesse » et « un ânon » (vv. 2.5.7). La structure de l'oracle de Za 9,9 (parallélisme synonymique) n'implique certainement qu'un seul animal. En hébreu, les deux termes « âne » (*hamor*) et « ânon » (*'ir*) sont masculins (en grec, *onos* peut être masculin ou féminin) : le premier désigne l'animal adulte et donc utilisable par l'homme, le second s'emploie pour l'animal jeune, non encore utilisé. On a volontiers soupçonné Matthieu de n'avoir point saisi le jeu du vers sémitique, d'avoir omis le parallélisme et vu deux êtres, la mère et le fils, là où l'auteur primitif n'en avait vu qu'un seul, considéré selon deux qualités différentes mais complémentaires, utilité et jeunesse. Cette lecture erronée du texte prophétique aurait rejailli sur la composition du récit et entraîné la dualité animale. Or, dans l'hypothèse d'un évangile composé pour des Judéo-chrétiens, cette opinion fait difficulté ; ceci d'autant plus que, dans ses divers commentaires de Za 9,9, le judaïsme rabbinique n'a vu qu'un seul animal (ainsi que l'évangéliste Jean).

Par ailleurs, il n'est pas évident que l'*onos* de la citation (qui pourrait se traduire « âne » aussi bien qu'« ânesse ») soit identifiable avec l'*onos* du récit, qui au v. 2, est indiscutablement féminin (« ... avec elle »). Bien plus, en optant pour « petit (lit. « fils ») d'une bête de somme », c'est-à-dire pour la lecture massorétique contre le simple adjectif « jeune » (*neos*) de la Septante, on met avant tout l'accent sur la capacité d'utilisation de l'animal, en l'occurrence d'un ânon. Si donc, comme il est permis de le faire, on lit « âne » et non « ânesse » dans la citation matthéenne de Zacharie, on retrouve la portée du parallélisme : il s'agirait d'un seul et même animal, capable d'être utilisé par l'homme (« fils de... » est un sémitisme qui introduit une qualité) mais, comme il se doit dans cet événement messianique particulièrement sacré, ne l'ayant jamais été (ânon). C'est ce dernier caractère de l'âne que Marc a accentué (« un ânon... sur lequel personne ne s'est encore assis »). Dans son récit (v. 2), en mentionnant la mère à côté de l'animal, Matthieu n'avait probablement pas d'autre intention que d'insister sur ce caractère sacré de l'ânon.

Certes, une difficulté demeure : au v. 7, les disciples disposent leurs manteaux sur les deux animaux et Jésus est dit s'asseoir sur

les deux à la fois. Ici, nous touchons du doigt combien la cohérence d'un récit (évangélique) n'est pas à évaluer selon les seuls critères de la convenance narrative. La dynamique du texte doit intégrer les représentations immédiates dans un système profond qui leur donne cohérence. N'oublions pas que le chiffre « deux » est particulièrement valorisé chez Matthieu. L'évangéliste ne serait-il pas mû ici par les mêmes réflexes qui lui ont fait mettre en scène deux démons à Gadara (8,28) et deux aveugles à Jéricho (20,29-34) ? La lecture doit libérer, en quelque sorte, les potentialités de ces réflexes.

Le « fils de David » est « le Seigneur »

Dès le premier verset, Matthieu a mis sur notre récit une empreinte littéraire qui lui est propre. Tout d'abord, les trois verbes employés sont à l'aoriste (*eggisan*, « furent proches » ; *elthon*, « arrivèrent » ; et *apesteilen*, « envoya »). La formule « alors Jésus » (*tote Iêsous*) est aussi très matthéenne. Elle accompagne souvent soit « Jésus » soit un verbe dont le sujet est « Jésus ».

Ces premières observations nous indiquent que, grâce à ces retouches, l'évangéliste a voulu articuler harmonieusement l'entrée à Jérusalem avec la péripécie des aveugles de Jéricho qui précède immédiatement. Dans ce récit de guérison (Mt 20,29-34), la mention de « la foule » (*ho ochlos*, 20,31 ; Lc 18,39 écrit de son côté : « Ceux qui allaient en tête ») est une flèche vers l'entrée à Jérusalem. En Mt 21,1-9, on retrouve d'abord « la très grande foule » (v. 8) ; ensuite « les foules qui marchaient devant et celles qui suivaient » (v. 9 ; ce qui signifie : « tous ceux, sans exception, qui suivaient Jésus »). Tout comme les deux aveugles, ces foules « criaient » (*ekrazon*, à l'imparfait et non plus à l'aoriste) : « Fils de David » ; ce trait, propre à Mt (voir les formules différentes en Mc 11,9-10 et en Lc 19,38), souligne les liens étroits et profonds qui existent entre Mt 20,29-34 et Mt 21,1-9. Il s'agit de deux instants solennels qui marquent deux étapes d'une même progression : l'un sur le chemin qui va de Jéricho à Jérusalem, l'autre à l'entrée de Jérusalem.

La troisième étape de cette progression — avec laquelle s'articule aussi l'entrée à Jérusalem — c'est le Temple. Matthieu éloigne tout texte intermédiaire entre l'entrée à Jérusalem et l'entrée dans le Temple (l'épisode du figuier stérile est reculé jusqu'en Mt 21,18-19 ; comp. Mc 11,12-14), afin que les deux séquences — et même les trois si l'on compte la scène des aveugles de Jéricho — se succèdent et s'enchaînent parfaitement. Dans la séquence du Temple, Matthieu insère deux éléments qui lui sont propres : la guérison des « aveugles et des boiteux », réplique (davidique) à 2 S 5,6-10 dans une forme

midrashique, et l'épisode des enfants qui, eux aussi, acclament Jésus en criant : « Fils de David ». Ainsi le texte s'articule-t-il en profondeur avec les deux péripécies qui le précèdent.

Ce qui compte ici, ce n'est pas tellement la présence des enfants qui, — autre procédé midrashique, — prépare et justifie la « *Reflexionszitat* » de 21,16, mais la teneur de leur proclamation (« Fils de David »), le lieu où elle est faite (le Temple, cœur de la Cité du Grand Roi), et la référence implicite mais réelle au Psaume 8 : « Seigneur (*Kyrie*), notre Seigneur, combien il est admirable ton nom sur toute la terre... » (v. 2, LXX). On retrouve cette articulation entre « *fils de David* » et « *Seigneur* », déjà relevée dans l'invocation des deux aveugles (« *Seigneur ! aie pitié de nous, fils de David* »), et que le récit de l'entrée à Jérusalem orchestre brillamment. N'est-ce pas dans cette marche « liturgique » en trois étapes, dans ce pèlerinage qui se termine par une sorte d'intronisation du Messie dans la demeure unique du « Seigneur », dieu d'Israël, que le récit de l'entrée à Jérusalem prend tout son sens ?

Le récit de la Passion donnera sa signification véritable à cette intronisation. En réalité, le « fils de David » que l'on acclame, est avant tout le « roi... humble »²⁸ que désigne suffisamment la citation de Mt 21,5. Il est aussi le « fils de l'homme » qui « monte à Jérusalem pour y être livré » (20,18, troisième annonce de la Passion). C'est là ce qui permettra au Christ, fils de David, de se désigner comme « le Seigneur » (Mt 21,3). Le « *fils de David* » est « *le Seigneur* » en étant le « *roi humble* » : tels sont les trois sommets de cette péripécie²⁹.

LUC 19,28-40

La non-entrée à Jérusalem

Dans la première partie de son récit (vv. 28-35), Luc suit d'assez près le texte de Marc, avec çà et là des retouches significatives qu'il conviendra d'examiner. Les vv. 37 à 40 appartiennent à une autre veine : ils s'insèrent profondément dans certains des courants vigoureux qui donnent à l'ensemble du discours lucanien son originalité et sa dynamique propres.

28. Y a-t-il une relation d'équilibre entre la mise en relief par Matthieu de l'humilité du roi-Messie et l'absence, en 21,1, de « Béthanie », « la maison de l'humble » ?

29. On peut établir un lien entre Mt 21,9 et 23,39, texte où l'on retrouve, à la fin de l'apostrophe à Jérusalem et immédiatement avant le discours eschatologique, la citation du Ps 118,26. Dès lors, le récit matthéen de l'entrée à Jérusalem serait-il la préfiguration de la Parousie ?

Remarquons tout d'abord que Luc ne signale nulle part l'entrée de Jésus à Jérusalem. Il dit seulement (vv. 28 et 41) que le Christ se dirigeait vers cette ville ou qu'il en approchait. C'est « dans le Temple » (v. 45, *eis to hieron*) que l'évangéliste le fait entrer. Cette observation est importante par rapport à l'ensemble de la synthèse lucanienne : le troisième évangile, en effet, débute et se termine au Temple (ch. 1 et 24,53).

Un autre trait marquant dans le verset initial du récit lucanien, vient de l'emploi du mot grec « *Hierosolyma* » pour désigner la cité sainte. Ce terme est peu fréquent chez Luc en comparaison des autres évangélistes. Le mot qui lui est familier est le vocable hébraïque « *Hierousalêm* » qui, chez les trois autres évangélistes ne se rencontre qu'une seule fois, en Mt 23,37 (par contre : 26 fois en Lc et 39 fois en Ac). Il semble bien que Luc utilise « *Hierousalêm* » lorsque la mention de la ville est dotée d'une portée théologique, c'est-à-dire joue un rôle précis par rapport à l'histoire du salut dont l'histoire de Jésus est le centre.

L'exception confirme-t-elle la règle, et Luc veut-il déplacer de « Jérusalem » au « Temple », l'intérêt de l'événement ? Si oui, pour quelle raison ? Les analyses qui suivront permettront de répondre à cette question. Un phénomène identique se rencontre dans le récit de la Présentation de Jésus au Temple (2,22ss), seul passage, sur six en Lc 1—2, où la ville de Jérusalem est désignée par le mot grec « *Hierosolyma* ». N'est-ce pas précisément dans le Temple que Siméon, « poussé par l'Esprit » (2,27) va rencontrer Jésus, apporté par ses « parents... pour accomplir... les prescriptions de la Loi » et proclamer la venue du « salut » (2,30) à toutes les nations ?

D'autre part, Lc 19,28-40 apparaît nettement comme l'écho de Lc 13,35 : « ... Oui, je vous le dis, vous ne me verrez plus, jusqu'à ce que vienne le jour où vous direz : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ». Le fait que cette phrase soit la conclusion de l'apostrophe à Jérusalem (« Jérusalem, Jérusalem... »)³⁰ est particulièrement frappant. Mathieu place cette apostrophe (terminée, comme chez Luc, par Ps 118,26) immédiatement avant le Discours eschatologique, c'est-à-dire bien après l'entrée à Jérusalem (23,37-39). Dès lors, il s'agira de dégager la corrélation entre Lc 13,35 et Lc 19,28-40.

Le verset 37 est particulièrement riche en traits lucaniens significatifs. Notons d'abord la mention du mont des Oliviers, déjà signalé au v. 29 (cf. Mt et Mc par) : cette reprise topographique semble indiquer qu'un nouvel événement commence. Nous verrons qu'il en

30. Cette péripécie trouve une résurgence et un prolongement en Luc 19,41-44 (lamentation sur Jérusalem), texte propre à Luc qui sert de lien entre Lc 19,28-40 et 19,45-46 (l'entrée dans le Temple).

est ainsi. De même, la répétition du verbe « approcher » (« tandis qu'il approchait », *eggizontos de autou*) suggère l'existence d'un parallélisme narratif avec le v. 29 (« comme il approchait », *hós éggisen*).

La formule « tout le groupe de... » (*hapan to plêthos*) est fortement lucanienne aussi. L'expression « le groupe des disciples » (*to plêthos tôn mathêton*), se retrouve en Ac 6,2 pour désigner la communauté des chrétiens. Ce rapprochement entre le troisième évangile et les Actes des Apôtres présente un intérêt précieux pour l'éclairage de Lc 19,37. Dans la synthèse lucanienne, Christologie et Ecclésiologie s'impliquent en effet l'une l'autre à chaque page, si bien qu'il faudrait pouvoir lire Lc et Ac en surimpression afin de pénétrer réellement dans les réseaux de signification qui composent la dynamique globale de l'œuvre. Dès lors, on peut se demander si, en Lc 19,37, le « groupe des disciples » ne désignerait pas déjà la communauté des fidèles du nouveau peuple de Dieu constitué par Jésus Christ.

Le verbe « louer » (*ainein*) est également lucanien. Le lien entre « louer » et « voir » est très intéressant à observer : on le retrouve ailleurs, par exemple en Lc 2,20 ; 18,43 et Ac 3,9. Le tableau qui suit montre l'étroite parenté de ces quatre textes :

Lc 2,20	Lc 18,43	Lc 19,37	Ac 3,9
Les bergers (1)	Tout le peuple (1)	Tout le groupe des disciples (1)	Tout le peuple (1)
glorifiant et louant (2)	ayant vu (4)	se mit à louer (2)	le vit marcher (4) et louer (2)
Dieu (3)	à Dieu (3)	Dieu (3)	Dieu (3)
pour tout ce qu'ils avaient entendu et vu (4)		pour tous les miracles qu'ils avaient vus (4)	

Chacun de ces passages se compose de quatre éléments identiques : un sujet (1), qui varie certes mais dont l'un revient à deux reprises (Lc 18 et Ac), chaque fois à propos d'une guérison : « Tout le peuple » ; un objet invariant, « Dieu » (3) ; une action (2), « louer » (Dieu) ; et une motivation (4), qu'exprime le verbe « voir » (les œuvres divines). Dieu, qui est l'objet du geste de louange, est aussi, par ses œuvres, source et cause de cette motivation. Un vrai circuit s'établit : s'originant en Dieu, il propulse l'homme à la hauteur de celui-là même à qui s'adresse la louange.

Ainsi insérée dans un réseau dont le fonctionnement est assuré dès le début de l'évangile (Lc 2), l'acclamation de Jésus, en Lc 19,37,

transporte la scène et ses personnages en un lieu où le temps et l'espace des hommes trouvent spontanément d'autres dimensions. Un véritable « décollage » s'opère par rapport à l'action qui précède : dans la vision lucanienne, Jésus et tous les fidèles solidaires de son destin, sont ainsi détournés des servitudes terrestres d'une entrée royale à Jérusalem. On s'explique dès lors le motif pour lequel Luc a supprimé l'entrée à Jérusalem et, ce faisant, a mis bien en relief l'entrée dans le Temple, demeure sans équivoque de Dieu. De même, on comprend que Ps 118,26 (« Béni soit celui... ») soit cité ici pour la seconde et dernière fois, à la différence de Matthieu. Le « jusqu'à ce que... » de Lc 13,35 a atteint le but et le terme de sa trajectoire. Avec Jésus et déjà à travers le drame qu'il vit et qui le mène dans la gloire (prophétique de l'Ascension : « Moïse et Elic... apparus dans la gloire, parlaient de son départ, qu'il allait accomplir à Jérusalem », 9,31), l'eschatologie rencontre l'histoire et s'inscrit en elle ; l'homme qui en fait la réelle expérience se trouve pris dans le jeu à la fois le plus totalitaire et le plus libérateur d'un acte paradoxalement contemplatif (Lc 19,37b) : son histoire rencontre l'eschatologie et se monnaie en elle.

Les acteurs d'une liturgie céleste

Le v. 38 contient probablement la clé de l'intelligence de tout le passage, dans la formule : « Lui, le Roi » (*ho Basileus*). L'importance et la portée de ce titre — tout autre chez Mt, Mc et Jn — se saisiront grâce à l'éclairage conjugué du v. 37 (déjà analysé) et du v. 38b : « Paix dans le ciel et gloire au plus haut des cieux ». Or, le parallélisme avec Lc 1—2 s'avère, ici encore, des plus frappants :

Lc 2, 13-14	Lc 19,37-38
Une foule (<i>plêthos</i>) de l'armée céleste...	Tout le groupe (<i>plêthos</i>) des disciples...
Gloire à Dieu au plus haut des cieux	Paix dans le ciel
et paix sur la terre aux hommes de (sa) bienveillance.	et gloire au plus haut des cieux.

La mise en scène est identique, au début comme à la fin de la vie de Jésus. La correspondance entre la « foule (*plêthos*) de l'armée céleste » et « tout le groupe (*plêthos*) des disciples » est certaine ; dans les deux cas, on se trouve en présence des acteurs d'une liturgie céleste. D'ailleurs, Luc est le seul des quatre évangélistes qui ait omis « Hosanna » dans son récit de l'entrée à Jérusalem (19,38),

comme pour éviter tout ce qui pouvait rappeler des pèlerinages terrestres et leurs évocations par trop nationales. Or, à travers les signaux qui indiquent l'existence de liens organiques entre ces deux textes (« gloire... au plus haut des cieux »), il convient de remarquer ce qui en même temps les distingue. D'un côté, on lit : « Paix sur terre » (2,14), de l'autre, « paix dans le ciel » (19,38). A l'intérieur de l'unique élan qui révèle la gloire divine, on perçoit le double mouvement, d'abaissement et d'exaltation. Aussi, « Dieu » (en 2,14) laisse-t-il sa place céleste au « Roi » (en 19,38) : transformation très signifiante. De même, les paroles de louange et de gloire passent-elles de la bouche des êtres célestes (2,14) à celle des « disciples » (2,38), qui, de ce fait, prennent à la fois la place des bergers et celle des anges. Dissociées dans le mouvement d'abaissement au moment de la naissance de Jésus, ces deux catégories d'êtres sont désormais réunies en une seule au moment de l'exaltation : « Tout le groupe des disciples », c'est-à-dire, comme en Ac 6,2, les fidèles de Jésus Christ. Le tableau suivant montre l'articulation de tous ces éléments :

Lc 2,14-20

L'armée céleste (v. 14)

- gloire au plus haut des cieux
/ à Dieu
- paix sur la terre
aux hommes

Les bergers (v. 20)

- voir tout ce...
- louer Dieu

Lc 19,37-38

Tout le groupe des disciples (v. 37)

- voir tous les miracles
- louer Dieu

(Tout le groupe des disciples : v. 38)

- gloire au plus haut des cieux
/ le Roi
- paix dans le ciel

Le contexte, dans lequel la péricope Lc 19,28-40 est enchâssée, est solidaire de cette réexpression originale de l'entrée à Jérusalem. Le v. 28 (« Et ayant dit ces choses... ») articule délibérément ce récit avec la parabole des Mines (19,11-27), propre au troisième évangéliste. L'introduction de cette parabole (le v. 11, à situer dans le prolongement de Lc 9,45 et Lc 18,34) montre nettement que celle-ci illustre allégoriquement l'exaltation du Christ (v. 12), événement dont la version lucanienne de l'entrée (ou mieux : de la non-entrée) à Jérusalem sera non plus l'allégorie mais bien le récit anticipé ou prophétique. Le correctif théologique ou « christologique » d'un messianisme dont l'approche de Jérusalem accentuait l'aspect scandaleusement inadéquat, se détecte aisément dans le passage de Lc 19,11 à 19,37-38.

JEAN 12,12-19

Le texte johannique n'est nullement le récit d'une entrée à Jérusalem (pour Jean d'ailleurs, Jésus est déjà venu dans cette ville durant son ministère public). La route qui mène à Jérusalem est désignée (v. 12) comme le lieu de la manifestation décrite. De plus, à la différence de Marc et de Matthieu qui situent l'« onction de Béthanie » tout au début du récit de la Passion (Mc 14,3-9 et Mt 26,6-13), Jean a placé cette séquence immédiatement avant l'« entrée messianique » (12,1-11).

Quant au récit lui-même, il diffère très sensiblement des trois autres. Néanmoins, il existe quelques éléments de parenté entre Jean et Matthieu (la citation de Zacharie). Il y a sans doute aussi une correspondance réelle entre Jn 12,17-18 (le « signe » de Lazare) et Lc 19,37 (les « miracles » qui provoquent la louange).

Un premier point à élucider consiste dans la place et le contenu des gestes et paroles d'acclamation. Contrairement aux trois Synoptiques, Jean les situe dans la première partie de son récit. La raison de cette inversion trouve probablement sa justification dans les paroles d'acclamation elles-mêmes : « Celui qui vient » est désigné comme « le roi d'Israël ». Eclairée par ce qui a été dit sur la « Parousie » des souverains hellénistiques et sur le symbolisme des palmes, un tel titre, étant donné l'environnement narratif qui lui est donné, se colore d'une forte teinte politique et nationaliste (cf. 1,49 ; 6,14). On est donc aux antipodes de ce que révélait la formule parallèle de Luc.

Or, dans la seconde partie du récit johannique (vv. 14ss), Jésus en personne, dans un acte impromptu mais non moins prophétique, apporte le correctif nécessaire à ce qui précède : « Jésus, ayant trouvé un ânon, s'assit sur lui ». La citation d'Écriture qui suit donne à ce geste sa valeur et sa portée. On reconnaît en elle un élément de Za 9,9 : « Voici que ton roi vient... ». Jean qui omet la préméditation de cet acte par Jésus et sa préparation par les disciples, a de surcroît supprimé les mots si importants chez Matthieu : « Humble et monté sur un âne (ou : « une ânesse »). L'élément-clé de cette « citation » se trouve manifestement dans les premiers mots : « Sois sans crainte, fille de Sion ». Une telle tournure est fréquente dans la version grecque du Livre d'Isaïe (cf. par exemple 40,9). Mais, d'après de bons juges, elle semble plus directement refléter le texte de Sophonie 3,16 : « Ce jour-là, on dira à Jérusalem : Sois sans crainte, Sion ! ». Au v. 14 du même chapitre, on lit : « Pousse des cris de joie, fille de Sion ! », et au v. 15b : « Yahvé est roi d'Israël au milieu de toi. Tu n'as plus de malheur à craindre ».

L'articulation de ces diverses phrases constitue un arrière-fond suffisamment net tant pour la citation johannique que pour son

contexte immédiat, y compris la désignation de Jésus comme roi d'Israël avec les nuances et précisions qui lui sont apportées dans les vv. 14 et 15. Dans ce ch. 3 de Sophonie, l'image (divine) du roi est entièrement dépouillée de toute trace nationaliste. Elle a sa place dans une collection d'oracles qui débute par ces mots : « Oui, je ferai alors aux peuples des lèvres pures, pour qu'ils puissent tous invoquer le nom de Yahvé » (v. 9). C'est donc cette même image que Jean projette sur le « roi d'Israël » acclamé par la foule.

Cette présentation universalisante de la royauté du Christ qui, à l'instar de la royauté de Dieu à Jérusalem (selon So 3,15b), s'ouvre d'Israël à l'ensemble des nations, est merveilleusement orchestrée dans les versets qui suivent (Jn 12,16-19). La montée du crescendo trouve son sommet en ces mots : « Voilà le monde (*ho kosmos*) parti après lui » : excellente introduction à la révélation, par Jésus, aux Grecs venus à Jérusalem (12,20), de « l'heure » de la glorification du Fils de l'homme (12,23).

LE MYSTÈRE DE JÉSUS

Jésus souffre dans sa passion les tourments que lui font les hommes ; mais dans l'agonie il souffre les tourments qu'il se donne à lui-même : *turbare semetipsum*. C'est un supplice d'une main non humaine, mais toute-puissante, et il faut être tout-puissant pour le soutenir.

Je crois que Jésus ne s'est jamais plaint que cette seule fois ; mais alors il se plaint comme s'il n'eût plus pu contenir sa douleur excessive : « Mon âme est triste jusqu'à la mort ».

Jésus cherche de la compagnie et du soulagement de la part des hommes.

Cela est unique en toute sa vie, ce me semble. Mais il n'en reçoit point, car ses disciples dorment.

Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde : il ne faut pas dormir pendant ce temps-là.

Jésus, pendant que ses disciples dormaient, a opéré leur salut. Il l'a fait à chacun des justes, pendant qu'ils dormaient, et dans le néant avant leur naissance, et dans les péchés depuis leur naissance.

PASCAL

Messe de la Passion

Première lecture :

Is 50,4-7

Deuxième lecture :

Ph 2,6-11

(Voir N° 57 : 26^e dimanche ordinaire)

Évangile :

Année A : Mt 26,14—27,66

Année B : Mc 14,1—15,47

Année C : Lc 22,14—23,56



Le troisième chant du Serviteur de Yahvé

Is 50,4-9a

PAR BRUNO MAGGIONI

Professeur à l'Université Catholique de Milan

Les poèmes du *Serviteur de Yahvé* posent de nombreux problèmes¹, mais nous pouvons nous en tenir ici à deux points fondamentaux. Tout d'abord, comment se situent ces chants par rapport à l'ensemble du *Livre de la consolation* (Is 40—55) : situation historique et théologique, auteur, pensée ? En deuxième lieu, faut-il voir dans le *Serviteur* un individu ou la communauté, un personnage concret du passé, ou une évocation du Messie à venir ?

Ce sont là des questions qui ne nous intéressent pas en elles-mêmes, mais seulement dans la mesure où elles permettent une meilleure compréhension théologique et kénigmatique d'Is 50,4-9. En tout cas, notre texte doit être lu non seulement en lui-même, mais encore en relation avec les autres chants du *Serviteur*, et dans le contexte plus vaste d'Is 40—55.

a) M. Cazelles a démontré, en s'appuyant sur des arguments suffisamment convaincants, que les chants du *Serviteur* ont été insérés ultérieurement dans la trame d'Is 40—55². Mais cela ne signifie évidemment pas que cette insertion est due au hasard ou qu'elle n'a aucune signification. Nous avons au contraire de bonnes

1. La littérature est très vaste. Nous nous contenterons d'indiquer deux études remarquables l'une par son étendue et son sérieux, l'autre par sa clarté : C.R. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An historical and critical study*, Oxford, 1963³ ; A. BRUNOT, *Les poèmes du Serviteur et ses problèmes*, dans *Revue thomiste*, 1961, pp. 5-24. Il faut y ajouter un article de W. ZIMMERLI et J. JEREMIAS, dans *T.W.N.T.*, 5 (1954), pp. 664-672.

2. Voir : *Les poèmes du Serviteur. Leur place, leur structure, leur théologie*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 43 (1955), pp. 5-35 ; Is 42,8 continue 41,29 ; 49,9b continue 48,21 ; 50,9b continue 50,3 ; 54,1 continue 52,12.

raisons pour penser qu'elle correspond à une intention précise d'ordre doctrinal³. On a donc là, dans une certaine mesure, une véritable « relecture » du *Livre de la consolation*⁴.

Relecture, ne veut pas dire nécessairement autre auteur, le même pouvant parfaitement avoir repensé et mûri ce qu'il avait écrit antérieurement. Toutefois, la diversité d'auteurs est d'autant plus probable que les chants du *Serviteur* laissent supposer une situation historique et théologique nouvelle : non plus l'exil avec la crise de la foi qu'il suscita, mais bien plutôt les doutes et les incertitudes engendrés par les désillusions qui suivirent le retour dans la patrie. Selon A. Robert, il y a une autre différence : les poèmes du *Serviteur* s'apparenteraient à la littérature sapientielle⁵. Enfin, les exégètes ne s'accordent pas sur les limites précises à donner aux chants du *Serviteur*, mais admettent presque unanimement que 42,1-4 ; 49,1-6 ; 50,4-9a ; 52,13-15 et 53,1-12 en font partie. Il n'y a donc pas d'hésitation à propos de la péripécie qui nous occupe.

b) Revenons un instant sur l'idée de la « relecture ». J. Coppens a montré que les chants du *Serviteur de Yahvé* manifestent, par rapport à Is 40—55, un progrès de la pensée, à propos surtout de quatre thèmes : l'avenir des nations et d'Israël, la figure du *Serviteur* et sa mission⁶. A. Feuillet a fait un travail similaire en s'attachant à trois points de vue : eschatologique, théocentrique et patriotique. Selon lui, le *Deutéro-Isaïe* s'intéresse moins au retour d'Israël, qu'au « mystère » du salut et à la gloire de Yahvé que cet événement manifeste. D'autre part si le prophète insiste sur le thème de l'élection, il ne s'enferme pas dans les limites du particularisme nationaliste mais s'ouvre plutôt à des perspectives universalistes⁷.

Les deux exégètes aboutissent pratiquement à la même conclusion : la relecture représentée par les poèmes du *Serviteur*, va dans le sens

3. La plupart des exégètes estiment que les chants du *Serviteur* ont été insérés postérieurement dans le *Livre de la consolation* ; d'autres, moins nombreux, tiennent pour la thèse opposée. Il y a, en effet, des indices qui orientent vers l'une ou l'autre opinion.

4. Plusieurs auteurs ont voulu démontrer que les chants du *Serviteur* s'intègrent bien dans la trame d'Is 40—55. Ainsi par exemple, J. TOURNAY, *Les chants du Serviteur dans la seconde partie d'Isaïe*, dans *Rev. biblique*, 59 (1952), pp. 355-389, 481-512. Non sans quelque exagération, à notre avis, l'auteur veut trouver des rapports de pensée et de vocabulaire avec le contexte. Les chants du *Serviteur* et le *Deutéro-Isaïe* témoigneraient de la même situation historique, feraient apparaître un même type de développement de la pensée, et recourraient aux mêmes procédés littéraires.

5. Cf. les mots *Logos* et *Médiation*, dans *Suppl. Dict. Bib.*, 25, cc. 455-456 ; 27, cc. 1011-1015.

6. J. COPPENS, *Les origines littéraires des poèmes du Serviteur de Yahvé*, dans *Studia biblica et orientalia*, 1, *Vetus Test.*, Rome, 1959, pp. 114-124.

7. *Isaïe*, dans *Suppl. Dict. Bib.*, 4, c. 701.

d'une « spiritualisation » plus profonde de l'idée de salut et de mission d'Israël, et dans le sens d'un universalisme plus affirmé. Laisant tomber les traits nationalistes qui émaillent le Deutéro-Isaïe, l'auteur des poèmes retient seulement les éléments les plus spirituels, qu'il rassemble en un tout homogène. En même temps il esquisse avec plus de précision le portrait du Serviteur auquel il donne une individualité plus nette, et à qui il attribue un rôle actif dans le déroulement du plan de salut universel. Le Serviteur n'est pas simplement un « lieu » où le dessein de Dieu se manifeste avec éclat à la face de tous : il assume un rôle actif de médiation. En outre, la souffrance n'est plus présentée comme causée par le péché et infligée par Dieu à la manière d'un châtiment purificateur, mais bien plutôt comme inhérente à la mission « salvifique » du Serviteur.

Il y a donc un progrès notable, et c'est dans ce contexte qu'on doit faire l'exégèse du *Troisième chant du Serviteur*⁸.

ANALYSE DU TROISIÈME CHANT

Remarques préliminaires

Ici comme déjà dans le second chant (49,1-6), le Serviteur prend la parole pour présenter sa mission. La répétition de la formule introductive (le Seigneur Yahvé) divise le passage en 4 parties : vv. 4 ; 5-6 ; 7-8 ; 9⁹.

La progression des idées se trouve donc très nettement scandée. Le Serviteur se présente comme un homme à l'écoute de Dieu, avec la mission de soutenir et de réconforter ceux qui sont épuisés. Sa disponibilité et son obéissance le poussent à aller de l'avant malgré les obstacles et les persécutions. Sa foi inébranlable en Yahvé lui donne assurance face aux opposants. Ceux-ci se verront confondus par le jugement de Yahvé.

Une comparaison rapide avec les trois autres chants du Serviteur fait apparaître que deux thèmes surtout constituent l'originalité d'Is 50,4-9 : le Serviteur sans cesse à l'écoute de la parole, et la

8. Ce progrès n'a évidemment pas sa seule explication dans la méditation d'un prophète éclairé par Dieu. Le changement de situation a également joué un rôle, précisément en suscitant cette réflexion. Sur l'influence du « présent » comme facteur d'approfondissement de la révélation, voir notre article : *Il presente come criterio ermeneutico*, dans *Theologia del presente*, 2 (1971), pp. 3-13.

9. Cf. A. PENNA, *Isaia*, Turin, 1958, p. 509.

persécution (ce dernier thème trouvera son développement théologique dans le quatrième chant). Notre exégèse insistera tout naturellement sur ces deux aspects.

Le style direct apparente ce morceau aux récits prophétiques autobiographiques : forme et contenu rappellent les « confessions » de Jérémie. Le genre littéraire nous oriente donc d'une manière décisive vers un écrit prophétique¹⁰. Mais nous restons convaincu qu'il y a aussi des traces d'inspiration sapientielle.

Verset 4

Le poème commence par décrire la manière dont Yahvé prépare le Serviteur à sa mission (cf. 42,1 et 49,2). Tous les matins Yahvé « éveille » son oreille pour écouter la Parole de Dieu ; il lui « a donné une langue » pour l'annoncer. Rien de plus clair. Toutefois, le texte apporte une précision : « une langue de *limudin* »¹¹. En raison du sens très étendu de ce terme, certains traduisent « langue experte », d'autres « langue de disciple ». La différence n'est pas sans importance : dans le premier cas, en effet, l'accent porte sur la facilité de parole ou sur l'habileté dans la prédication, dans le second sur la fidélité de l'annonce ou sur la docilité pour répéter, avec courage, tout ce que dit Dieu, sans se laisser arrêter par les conséquences qui en découleront. Il nous semble que le contexte oriente dans cette deuxième direction, et, pour cette raison, nous préférons la traduction « langue de disciple ».

Il faut en outre introduire une nouvelle précision : d'après le contexte, le « prophète-disciple » n'est pas remarquable seulement par sa fidélité dans l'annonce de la parole, mais encore par son habileté à la comprendre. Ceci fait songer à un disciple docile et *intelligent*. L'action de Yahvé à l'égard du Serviteur est donc décrite comme une « éducation » (vv. 4 et 5). Or, l'éducation n'est pas seulement d'ordre intellectuel mais encore affectif, pratique, vital. S. Porubcan¹² met en parallèle cette éducation intime et profonde — capable de rénover l'homme de l'intérieur — avec les textes prophétiques sur l'Alliance nouvelle et intérieure (Jr 31,31-34 ; 32,36-41 ; Ez 36,26-27 ; voir aussi Is 54,13).

La suite offre quelques difficultés textuelles et de traduction, mais ce n'est pas le lieu d'entrer dans ces problèmes. Au total il reste clair que le Serviteur a une mission d'instruction et d'éducation de la

10. Cf. J. COPPENS, *Le Serviteur de Yahvé. Vers la solution d'une énigme*, dans *Sacra pagina*, I, Paris, 1959, p. 438.

11. Le verbe *lamad* signifie, d'une façon générale, être habitué, s'exercer, apprendre. D'où le substantif *limud* : habitué, expert, disciple.

12. S. PORUBCAN, *Il Patto Nuovo in Isaia 40-66*, Rome, 1958, pp. 171 et 292.

foi, de réconfort à l'égard de ceux qui sont « épuisés ». Ce terme doit être bien compris. Il ne s'agit certainement pas ici de fatigue physique mais d'épuisement moral. Pour mieux le comprendre, il est utile de se reporter au contexte. Il faut peut-être voir dans ces gens fatigués ceux qui s'estiment abandonnés par Dieu (voir 40,29 ; 42,3 ; 50,2). Leur situation n'est certainement plus celle d'exilés, mais celle qu'ils connaissent maintenant, après l'exil, n'a pas tellement changé, et s'avère peut-être pire. Et voilà ainsi précisée la mission du Serviteur : faire comprendre la signification des événements actuels, et en montrer l'aspect salvifique en les situant dans l'histoire du salut.

La faculté d'écoute dont on parlait ci-dessus, devient ainsi aptitude à saisir le dessein de Dieu.

Le Serviteur se présente *tous les matins* devant le Seigneur pour l'écouter. L'expression et le contexte ne suggèrent pas une révélation au sens strict, comme en reçoivent les prophètes. Il s'agit plutôt d'une disponibilité constante au Seigneur, d'une méditation assidue de sa parole, à la recherche de lumière (pour comprendre sa propre situation) et de courage (pour servir le Seigneur nonobstant les obstacles).

Le Serviteur est en dialogue assidu avec Dieu¹³. Il est difficile ici de ne pas songer à un Sage qui scrute les Ecritures¹⁴, et qui bénéficie d'une lumière paisible et progressive.

Verset 6

La fidélité à la mission jusqu'au martyre (vv. 5-6) a attiré l'attention de nombreux commentateurs sur la figure de Jérémie (Jr 20,1-2ss ; 1,6). Nous ne pensons pas que le Serviteur doit être absolument identifié à ce prophète. Nous croyons plutôt que la méditation de la destinée de Jérémie a aidé l'auteur de notre texte à comprendre la signification profonde de la mission prophétique — qui implique la persécution — à comprendre, en somme, la logique de l'action salvifique de Dieu.

L'énumération des outrages (v. 6) fait apparaître un crescendo¹⁵. Après l'avoir soumis à la flagellation (Ps 129,3 ; Pr 10,13 ; Lm 3,30) on lui arrache la barbe (2 S 10,4 ; Ne 13,25), peine non seulement douloureuse, mais humiliante ; enfin, outrage suprême, on lui crache au visage (Nb 12,14 ; Dt 25,9 ; Jb 30,10).

Il est difficile de savoir qu'il s'agit d'outrages effectivement endurés, ou plus simplement, d'une description réaliste pour faire comprendre que la fidélité à Dieu expose le Serviteur de Yahvé à toutes sortes de persécutions physiques et morales même les plus graves. Mais ce détail reste finalement sans grande importance.

S'agit-il du martyre d'une communauté ou d'un individu ? Nous pensons qu'on parle ici d'un individu, mais sans exclure pour autant la communauté. En tout cas deux choses nous paraissent importantes. Tout d'abord, c'est Israël qui persécute le Serviteur dont la prédication, du fait même de son authenticité et de sa fidélité à l'Alliance, semble s'opposer aux privilèges d'Israël face aux nations. A la vérité, le v. 6 ne nomme pas les persécuteurs. Mais on voit mal comment il s'agirait de païens. Il est plus simple de penser à Israël lui-même¹⁶, incapable d'accepter la mission que lui assigne la prédication du prophète¹⁷.

Ensuite, on ne peut ici tracer une ligne de démarcation nette entre l'individu et la communauté. Plaident en faveur de l'individu, le genre littéraire de la confession, et le fait que les souffrances énoncées au v. 6 ne sont pas présentées comme un châtement alors que, pour le Deutéro-Isaïe, la souffrance du peuple est vue comme une punition de son infidélité (40,2 ; 43,24 ; 50,1). Mais l'ensemble nous invite à voir dans le Serviteur une figure « exemplaire », une sorte de récapitulation de tout le peuple. Cette apparente contradiction ne semble pas difficile à résoudre. En méditant sur le sort réservé aux prophètes (en particulier Jérémie) et au petit groupe des vrais croyants (le « reste »), l'auteur de nos poèmes a saisi la logique du dessein du salut (la fidélité à Dieu implique la persécution), une logique pour ainsi dire « ecclésiale ». Celle-ci se révèle à son tour comme une grille de lecture pour comprendre ce que vivent le peuple de Dieu et les prophètes à l'intérieur de ce peuple. Du même coup, il devient possible de prévoir et de décrire ce qu'il adviendra au Messie.

Versets 7-9a

L'assurance du Serviteur (v. 7) se trouve uniquement dans la fidélité au Seigneur. L'expression « J'ai rendu mon visage dur comme pierre » (pour indiquer le courage et la décision dans l'accomplisse-

13. Cf. G. von RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, tome II, Genève, 1967, p. 218.

14. Cf. A. ROBERT, dans *Suppl. Dict. Bib.*, 5, cc. 1011-1015.

15. Cf. A. PENNA, *op. cit.*, p. 510.

16. Cf. C.R. NORTH, *op. cit.*, pp. 146-147.

17. Nous ne pensons pas nous égarer en avançant que le véritable motif du refus d'Israël ne se trouve pas dans l'appel pur et simple à l'universalité, mais bien plutôt dans la voie concrète où le Serviteur voulait engager son peuple. Israël en effet, aurait parfaitement accepté le triomphe sur les nations, alors qu'il s'agit ici, d'une certaine manière, de les servir. Et c'est cela que le peuple n'admettait pas.

ment de la mission), fait une fois de plus songer à Jérémie (Jr 1,18) et à Ezéchiel (Ez 3,8ss).

S'il en était besoin, cette « assurance » du Serviteur achèverait de nous convaincre que sa souffrance est celle d'un juste et non d'un coupable: la persécution qu'il endure ne trouve pas son explication dans une faute (car alors le Serviteur devrait confesser sa honte), ni simplement dans une situation politique (par exemple l'exil ou une persécution venue des païens). Il s'agit d'une persécution liée à sa vocation prophétique et missionnaire, à sa fidélité totale à Dieu. Le v. 9a est tout à fait clair sur ce point: Yahvé manifestera que le Serviteur a raison, et confondra les persécuteurs qui s'opposaient à lui au nom d'une prétendue orthodoxie.

Du coup la persécution du Serviteur pose un problème. L'explication traditionnelle qui en appelait à la faute ne suffit pas. Il faut, par conséquent, repenser totalement le style de l'action salvifique de Dieu, la signification d'Israël, et sa relation aux nations, la voie qui conduit à l'espérance messianique.

Le vocabulaire du v. 8 relève manifestement du langage juridique, mais cela ne signifie pas nécessairement que le Serviteur soit effectivement impliqué dans un procès judiciaire. On a là une formule stéréotypée qui fait partie du genre des « confessions »: le Serviteur est assuré de sortir victorieux du débat. On songe à Job (Jb 13,19) et à la scène du jugement eschatologique rapportée en Sg 5,1-23.

A LA LUMIÈRE DU CONTEXTE

Is 50,4-9a dans le contexte immédiat

La brusque transition entre les vv. 3 et 4 ferait croire à un changement de sujet. Les vv. 1-3 proclament la fidélité de Yahvé, une fidélité inébranlable qui n'admet pas la répudiation. Dès lors Israël manifeste sa propre incrédulité, lorsqu'il voit dans l'exil le signe d'un abandon de la part de Dieu. La véritable et plus grave faute d'Israël se trouve dans l'infidélité, parce que l'infidélité témoigne toujours d'une incompréhension radicale de l'aspect le plus original de l'amour de Yahvé à l'égard de son peuple.

Et soudain, avec le v. 4, le discours, tout en continuant à la première personne, n'a plus pour sujet Yahvé, mais le Serviteur. Ce brusque contraste montre que le chant a été inséré ici. Mais l'insertion a été faite avec intelligence. Elle a une signification: au peuple *incrédule*, s'oppose le Serviteur *fidèle*. Celui-ci ne représente donc

pas l'Israël historique, mais l'Israël « tel qu'il aurait dû être »; non point l'Israël d'aujourd'hui, mais l'Israël de l'avenir. Ainsi le Serviteur devient un modèle et un critère.

Le terme de « Serviteur » scande tout le *Livre de la consolation*. Ce mot appartient au vocabulaire de toutes les religions, mais sa signification précise varie en fonction du contexte religieux dans lequel il s'insère, et dépend ainsi de l'idée qu'on se fait du Dieu auquel on se réfère. En Israël, le terme de Serviteur désigne un individu ou une communauté *choisis* par Dieu en vue d'une *mission*. Nous sommes dans le contexte de l'Alliance. Aussi le terme ne connote-t-il pas seulement la soumission et l'obéissance, mais encore et surtout, *l'amitié*. C'est d'abord le Serviteur lui-même qui bénéficie de l'amitié de Dieu: fût-il *sourd* ou *aveugle* (Is 42,19), il n'en demeure pas moins Serviteur de Dieu qui n'annule pas ses privilèges. Mais dans un second temps, le Serviteur répond à l'initiative de Dieu par un attachement total, l'oreille attentive, à l'écoute de son Dieu (50,4-5).

En outre, le v. 10, qui est une sorte de commentaire de notre chant, voit dans le Serviteur, un *modèle* pour la communauté. Le contexte immédiat nous permet donc d'affirmer que le cas personnel du Serviteur de Dieu devient le type des rapports entre l'homme et le Dieu de l'alliance.

Dans le contexte du Livre de la consolation

Nous avons déjà vu que certains traits du Serviteur font songer à un prophète et d'autres à un sage. Quelques auteurs ont cru également en trouver qui évoqueraient un personnage royal¹⁸. Cette indétermination n'est pas sans importance, et elle trouve indubitablement son fondement dans les chants du Serviteur, présenté successivement sous l'aspect d'un prophète, d'un sage, et d'un roi. La figure de l'*Ebed* se trouve située ainsi dans la plus authentique tradition d'Israël et de ses espérances, au point de convergence de toutes les traditions. Aussi l'*Ebed* n'est-il pas une figure messianique parmi d'autres, mais plutôt une sorte de synthèse qui récapitule les différentes images (y compris l'image royale), selon lesquelles s'expriment l'espérance messianique.

Mais ce n'est pas tout. On hésite également entre passé et présent, histoire et espérance. Certains traits orientent vers un personnage concret du passé, par exemple Jérémie; d'autres vers des situations actuelles (le « reste » d'Israël au moment de l'exil et après). Mais

18. Par exemple: V. de LEBOW, *Le Serviteur de Yahvé figure royale ou prophétique?*, dans *L'attente du Messie*, Bruges, 1958, pp. 51-56.

il ne suffit pas de dire que la réflexion sur le Serviteur est née d'une méditation de l'histoire passée et présente ou qu'elle en constitue une tentative de relecture. On ne rendrait pas compte alors du caractère idéal des traits du Serviteur : dans notre chant par exemple, il apparaît comme un prophète (roi et sage) idéal. Il faut donc ajouter que l'auteur, en méditant sur l'histoire passée et présente, songe à l'Israël de l'avenir, au peuple idéal des temps messianiques, au Messie¹⁹. Ainsi le Serviteur n'évoque pas seulement un souvenir ou un modèle proposé en vue de la conversion : il s'agit d'une espérance.

La pensée oscille en troisième lieu entre le peuple, le « reste » et un individu. Nous pensons que cette oscillation se trouve déjà dans les poèmes du Serviteur eux-mêmes. Quoi qu'il en soit, elle apparaît plus clairement si nous les replaçons dans le contexte d'Is 40—55. Cette polyvalence de signification nous autorise à voir une relation profonde entre les trois aspects, un transfert des titres et des prérogatives de l'un à l'autre. Plus précisément encore, elle montre qu'il n'y a qu'une seule vocation, pour la communauté, pour le « reste » et pour les individus à l'intérieur de la communauté. Le Serviteur obéissant fait apparaître avec toute la clarté désirable quelle est la vocation du peuple de Dieu.

Cette manière de concevoir les choses se retrouve clairement dans le N.T. lui-même. La communauté reproduit le Christ qui en est le centre, l'Elu par excellence ; son élection contient celle de la communauté.

Dernière question : en quoi consiste exactement l'originalité de la figure du Serviteur telle que l'esquisse le passage que nous avons commenté ?

Le Serviteur accepte avec promptitude et en toute liberté la mission de prédication et de souffrance que Dieu lui confie : mais cela tous les prophètes l'avaient déjà fait.

Il est chargé d'un message pénible qui lui attire la persécution : mais ce message ne constitue pas une révélation nouvelle ; il s'agit plutôt d'une lecture fidèle de la Parole déjà révélée, et cette lecture, au total, ne paraît pas tellement originale.

L'originalité la plus remarquable se trouve dans la manière dont le Serviteur, en méditant les Ecritures, a su interpréter et mettre en rapport avec l'histoire du salut la destinée du prophète persécuté. Le Christ fera de même, en se référant justement à ces textes, au moment de vivre sa propre destinée de Messie rejeté.

19. Sur les traits qui évoquent les temps messianiques, voir : A. BRUNOT, *art. cit.*, pp. 18-24.

RELECTURE DU N.T.

A propos d'Is 50,4-9a, C.H. Dodd attire l'attention sur plusieurs textes du N.T.²⁰ dont Mc 14,65 fournit un exemple particulièrement intéressant.

D. Lohmeyer a tenté de montrer que le procès intenté à Jésus devant le Sanhédrin est rapporté par l'Evangile de Marc en suivant le schéma d'Is 50,5ss²¹ : il suffirait, pour s'en convaincre, de mettre en parallèle Mc 14,65, et Is 50,6 (LXX)²². On peut difficilement nier la dépendance entre les deux textes. Marc veut présenter Jésus comme le Serviteur de Yahvé dont a parlé Isaïe, et montrer qu'il accomplit les espérances prophétiques. Les outrages, qui semblent une victoire sur Jésus, ne font pas échec au plan de Dieu, mais sont au contraire sa plus profonde réalisation.

Notre texte a donc servi à la communauté chrétienne primitive pour pénétrer le mystère de la passion de Jésus et, inversement, Jésus est la clé qui nous permet de comprendre aujourd'hui, dans toute sa profondeur, le texte d'Isaïe.

LA MORT DU SEIGNEUR

Seigneur, je ne puis penser à ta mort sans pleurer
 Je compte les coups dont je te flagelle
 Et désespère d'en être épuisé
 Je rouvre et rouvre la blessure mortelle
 Que je te fais afin de m'y planter
 Voici la brèche où tout homme se greffe
 Sur son Dieu mort pour en ressusciter.

PIERRE EMMANUEL²³

20. C.H. DODD, *Conformément aux Ecritures*, Paris, 1968, p. 93.

21. D. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Goettingen, 1951, p. 330.

22. Cf. V. SUBILIA, *Gesù nella piu antica tradizione cristiana*, Torre Pellice, 1954, p. 233.

23. Pierre EMMANUEL, *Evangélique* (Livre de vie, 93), Paris, 1961, p. 190.



Les récits de la Passion dans les évangiles synoptiques

PAR ALBERT VANHOYE

Professeur à l'Institut Biblique de Rome

Pour qui veut prêcher la Passion, la tentation est grande de considérer les divers récits évangéliques comme de simples mines de renseignements dans lesquels il peut puiser à sa guise. Il prendra tel détail dans Matthieu, tel autre dans Luc, Marc, ou Jean, et pensera obtenir ainsi un récit plus complet, plus riche. En réalité, à procéder de cette façon, on risque fort de laisser échapper le plus précieux de la substance évangélique. Pour l'authentique prédication chrétienne, en effet, la matérialité des faits a moins d'importance que leur signification religieuse. Or la signification n'apparaît bien que dans l'ensemble de la composition. Séparer un détail de son contexte pour le transporter dans un autre récit, c'est l'empêcher de dire ce qu'il voulait dire et c'est aussi brouiller la perspective de l'autre récit. Mieux vaut donc respecter l'orientation particulière de chacun des récits évangéliques et, pour mieux discerner cette orientation, il convient d'examiner attentivement leur composition littéraire.

Outre son intérêt doctrinal et pastoral, ce genre d'étude présente l'avantage de correspondre à une tendance actuelle de l'exégèse. De nos jours, en effet, les exégètes ne se contentent plus des analyses de la « *Formgeschichte* », qui considérait les évangiles comme des compilations de matériaux traditionnels qu'il fallait étiqueter et classer. Mais ils s'intéressent de plus en plus à la rédaction d'ensemble de chacun des évangiles et ils cherchent à en déterminer les lignes directrices. C'est de cette manière que nous voudrions étudier ici les récits synoptiques de la Passion, pour les éclairer du dedans¹.

1. Cette étude sur la structure et la théologie des récits de la Passion se limite à la Passion proprement dite, de l'arrestation à l'ensevelissement (pour le commentaire de l'Institution de l'eucharistie, cf. *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 20, *La Cène du Seigneur*). Elle reproduit, avec quelques modifications, un article publié dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 99 (1967), pp. 135-163. — Pour une étude plus complète, cf. les commentaires et l'article « Passion » dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. VI, col. 1419-1492 (paru en 1960, composé par X. Léon-Dufour). Voir aussi : P. BENOIT, *Passion et Résurrection du Seigneur* (Lire la Bible, 6), Paris, 1966.

I. ORIENTATION GÉNÉRALE

1. Souffrance et gloire

Une observation d'ensemble mérite d'être soulignée au préalable : le récit de la Passion tient dans chaque évangile une place importante et, en un sens, disproportionnée. Nous y sommes habitués et nous ne nous en étonnons pas. La chose n'allait pourtant pas de soi. Il faut remarquer, en effet, que les évangiles ont été composés après la résurrection du Christ et par des gens qui, vivant dans la lumière de cet événement triomphal, avaient conscience d'être avant tout des « témoins de la résurrection » (Ac 1,22 ; cf. 2,32 ; 3,15 ; etc. ; 1 Co 15,14 ; Rm 10,9). De ce fait, on ne s'attendrait pas à tant d'insistance sur les scènes douloureuses de la Passion. Ne devraient-elles pas être estompées et laisser la place aux aspects « positifs » de l'existence de Jésus ? Dans la vie publique, l'œuvre du thaumaturge, où s'annonçait déjà le triomphe sur la mort, son succès auprès des foules, son enseignement lumineux et rempli d'autorité, la façon dont il avait organisé ses disciples et, d'autre part, les apparitions du ressuscité et les pouvoirs confiés à l'Eglise : voilà, semble-t-il, ce qui devait apparaître comme important et définitif. Quant à la Passion, elle pouvait rentrer dans l'ombre, comme un intermède malheureux qui, grâce à Dieu, n'avait pas eu de conséquences durables.

C'est dans ce sens que, laissé à sa pente naturelle, serait allé le cœur humain, toujours empressé à fuir la rudesse de la réalité pour se réfugier en un monde idéal.

En fait, la lumière de la Résurrection n'a pas favorisé cette façon de voir. Elle n'a pas abouti à une religion d'évasion. Elle n'a aucunement détourné les chrétiens des aspects meurtrissants de la vie de Jésus, mais les a conduits, au contraire, à valoriser toute l'existence de leur Sauveur et spécialement ses aspects les plus déconcertants : contradiction et souffrance.

Entre la Passion et la Résurrection, l'intelligence humaine voit d'abord un contraste : la Passion est une défaite, la Résurrection une victoire qui répare cette défaite. La Passion humilie, la Résurrection glorifie. Mais la foi chrétienne n'en reste pas à ce contraste. La lumière de la Résurrection s'applique irrésistiblement à la Passion elle-même, de sorte que Passion et Résurrection forment une unité indissoluble. Au lieu d'une rupture, on perçoit alors entre elles un rapport étroit : fruit de la Passion, la gloire du ressuscité révèle la valeur de son sacrifice. Elle montre que la Passion, en réalité, n'était pas une défaite, mais un combat victorieux, accomplissement réel du dessein de Dieu. En conséquence, les chrétiens ont considéré la

Passion elle-même comme une lumière et un trésor. Loin d'en laisser les souvenirs s'estomper, ils s'y sont attachés et les ont approfondis. La longueur et la qualité des récits évangéliques en témoignent de manière irréfutable.

Cette attention portée à la Passion caractérise la révélation du Christ et en atteste l'authenticité divine. Le message chrétien n'est pas une construction mythique qui permette d'oublier le réel. Il ne nous oriente pas vers des rêves inconsistants. Car Dieu n'escamote pas les réalités de l'existence, fussent-elles lourdes à porter. Il les valorise. Il ne nous aide pas à nous en évader. Il nous apprend à y adhérer plus pleinement, à les estimer, à leur donner une attention profonde et à en tirer parti. La lumière de la Résurrection révèle la valeur de la Passion et par là valorise notre vie réelle.

2. Formation du récit

Une seconde constatation vient renforcer et préciser la première. Elle porte sur l'allure du récit, qui tranche assez nettement sur celle du reste de l'évangile. Alors que la vie publique n'est représentée que par des épisodes facilement détachables les uns des autres, la Passion forme un ensemble cohérent, très fermement articulé. On est fondé à croire que cette partie de l'existence de Jésus a été l'objet très tôt d'une attention spéciale et qu'on l'a considérée comme un tout organique.

Une comparaison des synoptiques avec saint Jean confirme ce point. On sait qu'en général, le IV^e évangile diffère considérablement des synoptiques. Sur le ministère de Jésus, il fournit un grand nombre de données dont la tradition synoptique n'a pas conservé le souvenir ; il mentionne, par exemple, plusieurs séjours de Jésus à Jérusalem, ce qui transforme complètement le schéma de la vie publique. Mais lorsqu'on arrive à la Passion, les récits se rapprochent de façon remarquable ; ils s'accordent sur le choix des épisodes et sur l'ordonnance générale de la narration.

Déjà sensible à partir de Jn 11,47 (complot contre Jésus, onction à Béthanie, triomphe des Rameaux), l'accord se fait encore plus substantiel à partir de l'arrestation de Jésus à Gethsémani (Jn 18,13). Il semble donc qu'un récit commençant à l'arrestation ait été formé très tôt dans la tradition de l'Eglise primitive, ou du moins un schéma qui en fixait les lignes essentielles.

Ce premier schéma a été ensuite complété. On lui a adjoint en particulier les préambules que nous venons de mentionner (complot, onction, Rameaux) et qui éclairent le sens des événements. Dans les divers groupes apostoliques, la mise en œuvre de l'ensemble s'est faite de façon assez différente, selon les données particulières dont on disposait et les auditoires auxquels on s'adressait.

Une analyse littéraire du récit de Marc amène l'exégèse moderne à distinguer dans sa trame deux composantes : d'une part, un récit de base, d'allure sobre, schématique, et écrit dans un grec assez pur, et, d'autre part, des compléments insérés dans ce récit, qui ont souvent une allure plus vivante et plus concrète (par ex. l'épisode du jeune homme qui s'enfuit : Mc 14,51s ; les noms des fils de Simon de Cyrène : 15,21) et dont le grec est mêlé de nombreux sémitismes. On peut y reconnaître l'apport particulier d'un témoin.

Si l'on rapproche ces données des attestations anciennes, on est conduit à penser que Marc, utilisant un récit de la Passion traditionnel dans l'Eglise de Rome, l'amplifia en s'inspirant de la prédication de Pierre. L'allure composite du récit, observable aussi dans les autres synoptiques, atteste que nous n'avons pas là une création littéraire purement individuelle, mais une proclamation ecclésiale (cf. Jn 21,24). La Passion de Jésus est le trésor de l'Eglise et c'est l'Eglise qui nous le présente.

3. Personnalité des auteurs

Œuvre commune, la tradition n'est pas pour autant le produit incontrôlable d'une collectivité inorganique ; elle se base sur le témoignage apostolique et est exprimée par des disciples pleinement autorisés.

La fidélité de ceux-ci envers le message qu'ils transmettent ne les empêche nullement de faire œuvre personnelle. Les matériaux utilisés ne sont pas identiques. Luc, en particulier, apporte dans le récit de la Passion beaucoup de notations qui lui sont propres et qui, souvent, s'apparentent à la forme johannique de la tradition. Matthieu et Marc sont très proches l'un de l'autre ; chacun d'eux offre cependant des éléments originaux.

Mais la différence la plus sensible est celle des perspectives. Entendons-nous bien : aucun des récits n'est systématique ; aucun ne s'enferme dans une seule perspective à l'exclusion des autres. Chacun d'eux possède néanmoins ses insistances propres, et sa tonalité particulière. En schématisant, on peut caractériser les différents récits de la façon suivante :

MARC : UN RECIT KERYGMATIQUE

Marc proclame la réalisation déconcertante du dessein de Dieu. Il expose les faits dans leur réalité objective. Son style est souvent celui de l'improvisation orale qui donne au récit plus de vivacité. C'est le récit d'un témoin. Marc n'a pas peur de nous heurter ; il le cherche plutôt. Il fait ressortir les contrastes, il souligne le paradoxe : la croix est scandaleuse, elle n'en révèle pas moins le Fils de Dieu.

En Marc, le mystère de la Passion s'impose à nous et nous impressionne comme du dehors. L'aboutissement est un acte de foi, soumission au mystère (Mc 15,39).

MATTHIEU : UN RECIT ECCLESIAL ET DOCTRINAL

C'est le « récit d'une assemblée de croyants ». Cette orientation se manifeste dans le style même, qui vise à la clarté, évite les négligences de l'improvisation et se fait volontiers schématique, un style qui convient à la liturgie. Mais elle apparaît plus encore dans la présentation des faits : éclairés par la foi de l'Eglise, les événements deviennent intelligibles. Matthieu s'intéresse moins que Marc au détail concret, mais il ne manque pas une occasion d'insister sur l'accomplissement des Ecritures, sur la prescience de Jésus, sur son autorité souveraine ; il montre, d'autre part, l'égarement du peuple d'Israël à la suite de ses chefs ; le Royaume de Dieu doit leur être enlevé pour être donné à une nation qui en produise les fruits (cf. 21,43). Le récit aboutit à la formation d'une intelligence chrétienne du mystère, par participation à la foi de l'Eglise.

LUC : UN RECIT PERSONNEL ET PARENETIQUE

Luc manifeste en plusieurs endroits des préoccupations d'historien et d'écrivain : il cherche à mieux rendre compte du déroulement des faits et à composer un récit bien mené. Mais il ne vise nullement à la froide objectivité du narrateur impartial. Au contraire, son récit est le récit du disciple qui revit l'histoire de son maître. L'attachement personnel s'y exprime par l'affirmation répétée de l'innocence de Jésus, par l'omission de détails offensants ou cruels. Pour le disciple, la Passion constitue en même temps un appel : il faut suivre Jésus sur le chemin de la croix. Le récit est donc *personnel et parénétiq*ue. Il suscite ou confirme l'engagement de chacun à la suite du Christ.

Telles sont les caractéristiques que nous pourrions observer de plus près en examinant maintenant l'organisation des trois récits². Omet-

2. L'orientation particulière que nous venons de noter pour chacun des trois synoptiques ne se vérifie pas seulement dans le récit de la Passion, mais commande l'organisation de l'ensemble de chaque évangile. Pour nous limiter à quelques observations, rappelons que Marc est l'évangile des faits (il rapporte moins de paroles et d'enseignements, mais ses récits sont plus circonstanciés) ; il est aussi l'évangile du mystère messianique. Matthieu, lui, présente en de grands discours une doctrine ecclésiale et christologique très complète. Quant à Luc, il tend à personnaliser les paroles de Jésus ; se gardant d'agglomérer les traditions en de longs discours, il précise plutôt à qui s'adresse chacun des enseignements. Les béatitudes de Matthieu ont un ton général (3^e personne), celles de Luc ont un ton direct (2^e personne).

tant les préludes de la Passion (complot, onction à Béthanie, dernier repas et agonie), nous prenons le récit à partir de l'arrestation, premier épisode de la Passion proprement dite. A chaque étape, notre examen commencera par l'évangile de Marc, qu'on est fondé à considérer comme antérieur à la rédaction actuelle des deux autres.

Le schéma général se laisse établir sans grande difficulté : entre l'arrestation (Mc 14,43-52) au début, et la mise au tombeau à la fin (15,42-47), on distingue le procès juif (14,53-72), le procès romain (15,1-15) et l'exécution par le supplice de la croix (15,16-41). Ce schéma se retrouve dans tous les évangiles, mais l'organisation intérieure de chaque partie diffère de l'un à l'autre.

II. L'ARRESTATION DE JÉSUS

Dès la scène de l'arrestation, l'orientation propre à chaque évangéliste se manifeste clairement.

MARC : LE CHOC DES FAITS

Marc raconte les faits dans leur rude réalité. Le style est direct et même brusque par endroits : « Survient Judas, un des douze, et avec lui une foule avec des glaives et des bâtons » (14,43). Jésus est appréhendé ; un de ceux qui sont là dégage son glaive et frappe. Une parole de Jésus fait ressortir l'anomalie de la situation : « Comme pour un brigand, vous êtes sortis avec des glaives et des bâtons... » (14,48). Jésus est abandonné de tous. Un jeune homme qui le suivait se fait prendre, mais s'échappe nu.

Pas d'explication, ou peu. Marc ne rapporte aucune parole de Jésus à Judas, ni au disciple qui s'est mis à frapper. La remarque adressée aux assaillants vise moins à expliquer les faits qu'à souligner ce que la scène a de paradoxal et de choquant. La clé du paradoxe est indiquée cependant, mais en une tournure elliptique (14,49). On reste sur une impression déconcertante.

MATTHIEU : LES PAROLES QUI ECLAIRENT

Matthieu, au contraire, a le souci de bien s'expliquer. Son récit laisse tomber certains détails pris sur le vif (les derniers mots de Mc 14,44 ; l'incident de Mc 14,51s), mais il est mené d'une allure plus égale, plus digne, plus claire. Au lieu de « survient Judas », il

met : « Voici que Judas... vint » (26,47). Au lieu d'employer un simple pronom (« s'approchant de lui » Mc 14,45 ; « ils mirent la main sur lui » 14,46), il désigne Jésus, avec plus de respect, par son nom (Mt 26,49-51, quatre fois). Il évite les négligences de style, fréquentes chez Marc, qui dit par exemple : « *elthon euthus proselthon* » (Mc 14,45). Il évite aussi les ambiguïtés. En Mc 14,47 l'expression « un de ceux qui étaient là » n'est pas assez précise : est-ce un ami ou un ennemi ? Matthieu dit : « un des compagnons de Jésus » (26,51). En Mc 14,50 on pourrait croire que ce sont les ennemis qui s'enfuient, puisque c'est à eux que Jésus vient d'adresser ses observations ; Mt 26,56 prend soin de noter qu'il s'agit des disciples.

Mais surtout Matthieu éclaire les faits par des paroles. Jésus parle à Judas (26,50), à demi mot, il est vrai, mais on peut saisir une allusion au Ps 55 (vv. 13-14 et 21-22). Il parle au disciple qui a manié l'épée et il explique longuement la tactique divine (26,52-54). Il parle à la foule.

Si l'on veut un guide qui indique le sens théologique de cette scène, c'est à Matthieu qu'il faut recourir. Et ce qu'il nous dit prend une importance particulière, du fait qu'il s'agit ici du déclenchement de la Passion : les principes qui éclairent l'attitude de Jésus lors de son arrestation jettent leur lumière sur l'ensemble du mystère.

Matthieu nous montre Jésus choisissant en pleine connaissance de cause et en toute liberté le chemin de l'humiliation, parce qu'il y reconnaît le chemin marqué dans le dessein de Dieu. Jésus refuse de s'opposer à la violence par la violence, car cette tactique, loin de sauver les hommes, les enferme dans un cercle infernal (26,52). Il refuse de recourir à une intervention miraculeuse de la puissance divine ; il ne doute aucunement de pouvoir obtenir de son Père une intervention de ce genre (26,53), mais il sait aussi que telle n'est pas la voie qui le mène au but. L'heure est venue où doivent s'accomplir les Ecritures. L'expression revient deux fois, d'abord dans la parole adressée au disciple (26,54), puis en conclusion de la parole adressée « aux foules » (26,56). En ce dernier endroit, la phrase de Mt n'est pas elliptique comme celle de Mc ; elle constitue une affirmation des plus nettes et prend même une allure scolaire : « Mais tout cela est arrivé afin que s'accomplissent les Ecritures des prophètes ».

Le lecteur chrétien est ainsi renseigné dès le début sur la perspective du récit. Il ne s'agit pas d'un simple compte rendu. Lorsqu'elle regarde la Passion, l'Eglise primitive la contemple à travers l'Ecriture, qui lui en révèle le sens. Elle a conscience qu'il existe une correspondance parfaite entre le dessein de Dieu prophétisé dans l'A.T. et les événements, déconcertants au premier abord, de la Semaine sainte. Cette correspondance lui a été révélée par Jésus

lui-même qui, dès avant l'accomplissement, s'en est montré conscient en paroles et en actes. Jésus a marqué la connexion entre ce qui allait arriver et le dessein de Dieu révélé dans l'Ecriture.

Les disciples, eux, ne saisissaient pas alors cette connexion. Paroles et actes de Jésus les déroutaient complètement et ils réagissaient à contretemps, maniant l'épée au moment de l'arrestation, puis se tirant d'embarras par la fuite ou, plus tard, par le reniement. Il a fallu que toute la Passion s'accomplisse, il a fallu qu'elle aboutisse à la Résurrection, pour que la lumière enfin les envahisse. C'est lorsque l'événement s'achève que son accord avec l'Ecriture nous devient totalement perceptible. Mais cette perception une fois acquise, il nous faut nous souvenir de tout et nourrir ainsi notre foi. C'est à quoi Matthieu nous convie.

LUC : LA PERSONNE DU MAITRE

Attentif à marquer les étapes successives de la révélation, Luc ne se réfère pas aussi clairement aux Ecritures. La phase négative que Jésus doit traverser est désignée par lui comme « l'heure » des ennemis et « la puissance des ténèbres » (Lc 22,53). Ces expressions n'ont qu'un rapport implicite avec les prédictions des prophètes. Luc réserve pour le temps de la Résurrection la découverte de l'accomplissement : c'est le Christ ressuscité qui « ouvre l'esprit » de ses disciples « à l'intelligence des Ecritures » (24,45s ; cf. 24,25-27.32 ; Jn 2,22 ; 12,16).

L'ordonnance du récit révèle la main de l'historien. L'essai de résistance armée, que Marc et Matthieu racontent après la mention de l'arrestation, est placé par Luc avant celle-ci, ce qui donne un meilleur enchaînement des faits. Plus d'un détail manifeste aussi l'art de l'écrivain : c'est ainsi que Luc montre la foule avant de nommer Judas (22,47) ; on aperçoit d'abord la foule et ensuite seulement on peut identifier l'homme qui lui sert de guide.

Mais il faut surtout observer la façon dont Luc parle de Jésus. Luc ne peut se résoudre à dire que le traître embrassa Jésus ; il prend une formule indirecte : « Il s'approcha de Jésus pour l'embrasser » (22,47). Par contre, une parole de Jésus révèle sa clairvoyance et souligne en même temps ce que le procédé a d'odieux : « Judas, par un baiser tu trahis le Fils de l'homme ! » Ainsi chaque chrétien est mis en garde contre l'infidélité envers son Seigneur.

Luc évite aussi d'insister sur le fait de l'arrestation. Il ne la mentionne qu'en passant, par un simple participe (22,54). Sa dévotion atténué tout ce qui porte brutalement atteinte à la dignité humaine de Jésus. Il fera de même pour les scènes d'outrages ; lors de la première (22,63-65), il ne parlera ni de soufflets, ni de crachats ;

quant à la seconde, il n'y fera que deux allusions voilées (23,16.22), sans mentionner explicitement ni la flagellation, ni le couronnement d'épines.

En revanche, Luc s'attache à montrer la grandeur de Jésus, et surtout sa grandeur morale. Celle-ci apparaît déjà dans le mot adressé à Judas, si poignant dans sa sobriété. Elle se reflète dans la question posée par les disciples, question qui les montre conscients de l'autorité de leur maître : « Seigneur, allons-nous frapper du glaive ? » (22,49). Elle se manifeste dans la réponse négative de Jésus et plus encore dans son geste : Jésus ne se contente pas de mettre fin, d'un mot, à l'emploi des armes, il répare positivement les dégâts causés, il guérit la blessure infligée à son adversaire. Plus encore que le pouvoir divin de faire des miracles, on admire ici un exemple stupéfiant de générosité (cf. Lc 6,27-36).

III. PROCÈS JUIF

Après son arrestation, Jésus est remis aux autorités de son peuple : on le conduit chez le grand prêtre. Une procédure va s'engager. Les évangiles synoptiques ne prétendent évidemment pas nous en raconter tout le déroulement. Ils se désintéressent de quantité de détails et laissent plus d'une fois les historiens dans l'incertitude. Les éléments qu'ils ont choisis sont ceux qui, à la lumière de la résurrection, ont été compris par la tradition primitive comme plus importants et qui, pour ce motif, ont été insérés dans la catéchèse. Ces éléments nous sont présentés dans trois compositions différentes.

1. Séances du procès

Dans le procès, MARC distingue deux temps : l'instruction, qu'il raconte aussitôt (14,53-64) et la séance du conseil, qui a lieu au petit matin (15,1). L'expression qu'il utilise pour cette dernière (« ayant préparé un conseil ») lui donne un caractère plus formellement juridique. Marc, cependant, n'attend pas ce moment pour faire état des accusations portées contre Jésus. Dans son récit, elles sont rapportées dès l'instruction du procès, qui devient de ce fait la pièce maîtresse de l'ensemble. Littérairement, la mention de la séance du conseil se rattache à la section suivante ; indiquée par un simple participe, elle se situe dans la phrase de transition qui introduit le procès romain (15,1).

MATTHIEU, au contraire, emploie pour la séance du conseil un

verbe à l'indicatif (27,1) et, avant de passer au procès romain, il insère un nouvel épisode (27,3-10). Il obtient ainsi une division plus nette entre procès juif et procès romain. Mais, comme Marc, il développe surtout l'interrogatoire nocturne ; il y met même plus d'insistance, car il donne à la question du grand prêtre la forme d'une adjuration solennelle (26,63).

LUC, par contre, ne s'intéresse qu'à la comparution officielle, qui a lieu de jour (22,66). Il ne dit rien de l'interrogatoire antérieur, dont la valeur juridique paraît contestable. Les préoccupations de l'historien rejoignent celles de l'écrivain, car cette omission améliore l'allure du récit, dont le mouvement n'est pas ralenti par des interruptions et des reprises (comp. Mt 26,57.59.66 ; 27,1).

2. Ensemble de la composition

Aucun des évangélistes ne se contente de rapporter les éléments du procès. Tous y ajoutent d'autres faits significatifs. Jésus, en effet, ne fut pas simplement soumis à une enquête ; il fut aussi malmené et couvert d'outrages.

MARC : DIGNITE MESSIANIQUE ET MAUVAIS TRAITEMENTS

Marc présente l'ensemble en une composition fortement contrastée. Après avoir situé l'épisode et présenté les personnages (14,53-54), il raconte d'abord l'instruction. L'orientation de celle-ci est fixée dès le début : on cherche à « faire mourir » Jésus (14,55). Mais cette visée est contrariée par les faits : on ne trouve contre Jésus aucune charge valable. Des multiples dépositions qui sont faites, Marc retient seulement une parole concernant la destruction du Temple, tout en notant que, sur ce point comme sur les autres, les témoignages ne concordaient pas. Finalement, le grand prêtre interroge Jésus sur sa position dans le dessein de Dieu : est-il le Messie, le fils du Béni ? La réponse de Jésus constitue une déclaration solennelle de messianité transcendante. L'instruction semble donc aboutir au résultat inverse de celui qui était cherché : au lieu d'établir la culpabilité du prévenu, elle révèle sa suprême dignité.

Mais, second paradoxe, la révélation de la personnalité de Jésus ne trouve aucun écho positif. Elle ne suscite pas le moindre hommage, elle ne rencontre pas la moindre adhésion. Sa seule conséquence est, au contraire, de déclencher toutes les réactions en sens opposé : on crie au blasphème, on déclare Jésus « passible de la peine de mort » (14,64 : conclusion de l'instruction, qui correspond

au début (14,55), on le malmène et on l'outrage (14,65); le plus ardent de ses disciples le renie (14,66-72); ses ennemis le ligotent comme un malfaiteur pour le livrer à Pilate (15,1).

A en juger de l'extérieur, les faits opposent à la parole de Jésus le plus cruel des démentis. Par l'ordre qu'il adopte, Marc fait ressortir le contraste paradoxal entre l'affirmation par Jésus de sa dignité et les traitements indignes qui en résultent aussitôt.

MATTHIEU : LE CONTRASTE ECLAIRE PAR L'ECRITURE (LE PRIX DU SANG)

Tout en retenant les mêmes éléments, la rédaction de Matthieu est, dans l'ensemble, plus schématique que celle de Marc. Matthieu évite les maladresses et les répétitions caractéristiques de l'improvisation orale (comp. Mt 26,60-62 à Mc 14,56-60). Le détail est chez lui mieux ordonné. Dans le triple reniement, par exemple, il s'entend à ménager une meilleure gradation. Il sait insister sur les points importants (adjuration du grand prêtre 26,63; double accusation de blasphème 26,65).

Dans la déclaration solennelle de Jésus, Matthieu conserve une nuance que Marc a négligée. Au lieu d'être une affirmation directe : « Je le suis » (Mc 14,62), la réponse de Jésus au grand prêtre se réfère à l'expression utilisée par ce dernier : « C'est toi qui l'as dit » (Mt 26,64). Jésus souligne ainsi qu'il n'a pas pris lui-même l'initiative de proclamer sa propre dignité et il laisse percevoir ses réticences par rapport aux conceptions messianiques de ses accusateurs.

La disposition générale du passage est semblable à celle de Marc et comporte donc le même contraste entre la parole de Jésus et le sort qu'on lui fait. Mais avant de passer au procès romain, Matthieu ajoute la péricope sur le « prix du sang » (27,3-10). Certains détails de ce récit laissent voir que la place choisie pour l'insertion ne se réclame pas de la chronologie (les grands prêtres et les anciens ne peuvent se trouver en même temps au Temple et au palais du procureur; l'achat du champ ne s'est pas fait instantanément). Cette place résulte d'une intention de composition. De fait, ce complément d'information transforme profondément la perspective du procès juif.

Il lui donne sa propre conclusion. Une dernière fois, tous les responsables en sont réunis : Judas, les grands prêtres et les anciens. Le marché qu'ils ont conclu ensemble, quelques jours plus tôt (26,15), s'y trouve rappelé avec insistance. Le thème qui domine la péricope n'est pas « la mort de Judas », comme on le dit trop souvent, mais « les pièces d'argent », « prix du sang ». La mort de Judas n'est relatée que d'un mot, tandis que les pièces d'argent sont mentionnées à sept reprises (4 fois par le nom, 3 fois par un pronom) et le sang à trois reprises.

L'évocation des deniers maudits permet à Matthieu de nous livrer la clé du paradoxe que Marc laisse sans réponse. Il ressort clairement, d'une part, que le procès est un procès inique. Les pièces d'argent l'attestent inexorablement. Judas en convient, qui avoue : « J'ai péché en livrant le sang innocent » et il jette le prix de sa trahison (27,4-5). Les grands prêtres, qui d'abord ne veulent rien savoir, finissent par en convenir eux aussi : « C'est le prix du sang » (27,6).

Il apparaît, d'autre part, qu'à travers le complot de Judas et des autorités juives, c'est le dessein de Dieu qui s'accomplit, tel que le prédisait l'Écriture. Les pièces d'argent, en effet, ont été mentionnées par les prophètes (27,9-10). Elles montrent, par ailleurs, que le jugement de Dieu s'exerce : Judas ne profite pas de son gain infâme et les chefs juifs inscrivent eux-mêmes sur leur terre l'attestation de leur crime, stigmatisé « jusqu'à ce jour » par l'appellation « champ du sang » (27,8). Les positions respectives de l'ancien Israël et de l'Église du Christ sont ainsi nettement définies, et nous retrouvons la double caractéristique de Mt, évangile doctrinal, évangile ecclésial.

LUC : L'ATTITUDE DU DISCIPLE, LE TEMOIGNAGE DE JESUS

Quant à Luc, il a adopté un ordre très différent : il raconte d'abord le reniement de Pierre et son repentir (22,54-62), décrit ensuite les outrages infligés à Jésus par les gardes (22,63-65) et rend compte enfin de l'interrogatoire matinal (22,66-71) et de la remise du prisonnier à Pilate (23,1).

Cette composition correspond bien à la perspective « personnelle-parénétiq ue » de Luc. Avant même que ne commence le procès, la première question qui se pose est celle de l'attitude du disciple pendant la comparaison de son maître. La tendance naturelle porte à se désolidariser de Jésus prisonnier. On n'aime pas se déclarer disciple d'un maître qui s'abaisse jusque-là. Pierre dit qu'il ne le connaît pas (22,57). Le récit de son reniement démasque la tentation qui s'insinue dans le cœur de chacun. Et le récit de son repentir, suscité par un regard du Seigneur qui se tourne vers lui (22,61), révèle le secret de toute conversion généreuse.

Dans sa délicatesse, Luc insiste moins que Mc et Mt sur la faute de Pierre. Il ne mentionne pas de jurement. D'autre part, l'ordre du récit modifie le rapport entre le reniement de Pierre et les moqueries des gardes. Dans Mc, le reniement suit les outrages des valets (14,65) et met Pierre du même côté qu'eux. Dans Luc, le reniement précède, et le repentir intervient avant qu'on ne parle des mauvais traitements infligés à Jésus. Il y a de ce fait séparation : Pierre en

larmes n'est pas du côté des insulteurs. Le lecteur chrétien non plus. C'est avec les sentiments du pécheur converti qu'il suit la Passion de son Sauveur³.

Lors de la comparution, Luc omet le défilé des témoins et l'accusation concernant la destruction du Temple. Il concentre l'attention sur la seule révélation de la personne de Jésus. Donnant à l'interrogation une forme collective, il évite de mettre Jésus en état d'infériorité devant un grand prêtre qui le somme de répondre. Jésus, d'ailleurs, manifeste d'abord par ses paroles sa connaissance des cœurs et son autorité (22,67-68). La déclaration qui suit est formulée par Luc de manière plus simple, de façon à ne pas dérouter les lecteurs grecs. Luc, de plus, dédouble la question ; il distingue messianité et filiation divine, ce qui met dans son texte plus de clarté.

La déclaration de filiation divine n'est pas qualifiée de blasphème. Luc ne rapporte pas non plus de formule de condamnation. Il ne dira nulle part que Jésus a été condamné. Ici il se contente de noter qu'après les paroles de Jésus, les autorités juives estiment pouvoir se dispenser de tout autre témoignage et mènent Jésus devant Pilate. Telle est la manière dont Luc souligne l'importance décisive du témoignage de Jésus sur lui-même. On y reconnaît l'attachement du disciple.

IV. PROCÈS ROMAIN

1. Entrée en matière

La comparution de Jésus devant Pilate est racontée par MARC en quelques lignes. Ici plus qu'ailleurs, on constate que l'évangéliste n'a pas la prétention de tout raconter. L'interrogatoire reste si schématique qu'il paraît obscur. Marc rapporte *ex abrupto* une question de Pilate, sans se préoccuper aucunement de la préparer : « Es-tu le roi des Juifs ? » (15,2). Jésus répond : « C'est toi qui le dis ». Aucune explication ne sera donnée.

MATTHIEU améliore la présentation. Il a soin de mettre le nom de Jésus en bonne position et de marquer le caractère officiel de la scène en désignant Pilate par son titre : « Or Jésus fut mis en présence du gouverneur... » (27,11). Mais lui non plus ne prépare pas la question de Pilate.

3. Un doute plane sur l'authenticité de Lc 22,62 identique à Mt 26,75. Son absence transformerait la perspective : l'insistance porterait alors sur l'accomplissement de la prédiction de Jésus : le disciple doit reconnaître que Jésus avait tout prévu ; Lc 22,61 répond à l'avance à la dérision de 22,64 : « Fais le prophète », et prépare 22,69-71.

LUC, lui, la prépare. En bon historien, il commence par donner la parole aux accusateurs, qui énumèrent leurs griefs, parmi lesquels vient la prétention de Jésus à la royauté messianique (23,2). La question de Pilate paraît alors naturelle.

En l'appelant le « roi des Juifs » on transpose, en effet, au plan politique, la dignité du Messie. C'est là déformer grossièrement la déclaration de Jésus, mais conserver cependant un reflet de la réalité. Saint Jean fera à ce sujet une mise au point (Jn 18,33-38).

2. Ensemble de la composition

MARC : LES JUIFS CONTRE LE ROI DES JUIFS

L'absence de toute préparation ne fait que mieux ressortir, chez Marc, la question de Pilate. Le procès romain est le procès du « roi des Juifs ». Le titre reviendra plus d'une fois sur les lèvres du gouverneur (15,9,12) ; les soldats romains le reprendront à leur tour (15,18) et il inspirera leurs jeux cruels.

Procès étrange, car ce sont des Juifs qui s'y acharnent contre le roi des Juifs et celui-ci ne répond rien (15,3-5). Deux scènes se suivent. La première est l'interrogatoire. Après la question initiale, les grands prêtres accusent. Pilate essaie de s'informer. Jésus se tait. Pilate reste tout déconcerté !

La deuxième scène ne sera pas moins déroutante. Le « roi des Juifs » y est mis en compétition avec un émeutier homicide. Lequel faut-il libérer ? lequel châtier ? Le procureur romain propose de libérer le roi des Juifs (15,9), qui n'a commis aucun crime (15,14), mais la foule des Juifs, excitée par les grands prêtres, veut qu'on inflige à son roi le supplice romain, la croix (15,13,14), et Pilate, finalement, cède.

MATTHIEU : LE PEUPLE D'ISRAEL ET LE SANG DU CHRIST

Dans le récit de l'interrogatoire, Matthieu n'introduit que quelques retouches de style. Son apport particulier se place dans l'épisode de Barabbas, auquel il ajoute deux éléments : l'intervention de la femme de Pilate (27,19), et la scène du lavement des mains (27,24-25). Mais il ne s'agit pas de simples insertions. Matthieu reprend tout l'ensemble et nous présente une nouvelle composition, admirablement construite.

1. Au début, les personnages en présence : le procureur et la foule, et la question qu'ils doivent trancher : lequel relâcher ? Barabbas ou Jésus ? (27,15-17).

2. Des deux côtés s'exercent des influences : docile à une prémonition reçue en songe, la femme de Pilate reconnaît en Jésus un « juste » et intervient en sa faveur auprès de son mari (27,19) ; auprès de la foule juive, par contre, grands prêtres et anciens agissent en faveur de Barabbas et contre Jésus (27,20).

3. Vient alors le dialogue entre Pilate et la foule : Lequel délivrer ? Barabbas. — Que faire de Jésus ? Le crucifier. — Pilate essaie une objection, mais la foule n'en démord point (27,21-23).

4. Une mise en scène exprime alors les positions prises. Pilate, en se lavant les mains, refuse de prendre la responsabilité de la mort de Jésus. Le peuple déclare l'assumer (27,24-25).

5. La conclusion répond au début : Pilate relâche Barabbas et livre Jésus au supplice (27,26).

Dans l'alternance régulière de cette composition concentrique, l'intention doctrinale et ecclésiale apparaît clairement : il s'agit une fois de plus des rapports du Christ avec le peuple d'Israël. Alors que la femme du païen intercède pour « le juste », la fille de Sion exige à grands cris la mort de son Messie, de son Christ (au lieu de parler comme Marc du « roi des Juifs », Matthieu met ici par deux fois « Jésus que l'on appelle Christ » 27,17,22). La responsabilité que Pilate repousse, « tout le peuple » la prend sur lui (27,25). Cette position adoptée par le peuple de l'ancienne alliance marque un tournant dans l'histoire du salut : désormais, pour entrer dans le Royaume de Dieu, chaque Israélite devra se convertir et s'agrèger à la nouvelle alliance scellée dans le sang de Jésus (Mt 26,28).

LUC : L'INNOCENCE DE JESUS

Chez Luc, le procès romain se trouve décrit selon une autre perspective et reçoit d'autres compléments. Nous avons déjà signalé la liste des chefs d'accusation, mise au début de l'interrogatoire (23,2). L'accusation est relancée ensuite, précisant l'origine galiléenne de Jésus (23,5). Cela donne lieu à une nouvelle péripétie, que l'historien a soin de raconter : le renvoi de Jésus à la juridiction d'Hérode. Mentionné dans un seul passage de Mt (14,1-12) et deux de Mc, le tétrarque apparaît en six passages de Lc.

Cette rencontre présente pour Luc un intérêt spécial : elle lui four-

nit l'occasion de stigmatiser une fausse manière de s'intéresser à Jésus, par curiosité et goût du divertissement, sans la moindre disposition à un engagement personnel. Pareille attitude n'obtient rien de Jésus. Elle se retourne alors en un rejet méprisant. C'est au cours de la comparution devant Hérode que Luc parle de dérisions, brièvement d'ailleurs (23,11). A la fin du procès, il s'abstiendra de décrire les cruautés romaines.

Du fait de ces diverses modifications, le récit de Luc se divise en trois épisodes :

1. Comparution devant Pilate, qui renvoie à Hérode (23,2-7) ;
2. Comparution devant Hérode, qui renvoie à Pilate (23,8-12) ;
3. Convocation générale, où Pilate finit par céder aux Juifs (23,13-25).

Dans le dernier épisode, le personnage de Barabbas perd de son importance. Son nom, répété cinq fois en Mt, n'apparaît qu'une seule fois en Lc (23,18). Le troisième évangéliste éprouve de la répugnance à insister sur cette mise en parallèle de Jésus avec un meurtrier. Ayant dû l'évoquer, il se préoccupe de faire bien percevoir le contraste (23,25).

Son thème principal est, en effet, l'innocence de Jésus. Aussitôt après sa question initiale, Pilate déclare qu'il ne trouve contre l'accusé aucun motif de condamnation (23,4). Cette prise de position surprend le lecteur, car rien ne l'explique dans ce qui précède ; pour en rendre compte, il faut recourir aux développements du IV^e évangile (Jn 18,33-38). Elle caractérise d'autant plus nettement la perspective de Luc.

De fait, la déclaration d'innocence est reprise et amplifiée dans la suite : au v. 14, où Pilate s'appuie sur sa propre enquête ; au v. 15, où il interprète dans le même sens le comportement d'Hérode. Pilate revient une quatrième fois sur le sujet lorsque les Juifs réclament la mort de Jésus (v. 22). Conséquent avec lui-même, le procureur exprime plusieurs fois son intention de relâcher Jésus (vv. 16,20,22). Mais les clameurs des Juifs s'y opposent et Pilate, de guerre lasse, finit par « livrer Jésus à leur volonté » (v. 25).

Cette description de l'attitude de Pilate reflète sans doute le loyalisme de Luc envers Rome, mais elle constitue surtout à ses yeux l'occasion de souligner avec vigueur l'absence complète de culpabilité en Jésus. Le disciple fidèle ne cesse d'insister sur ce point, qui fonde sa vénération pour le Christ souffrant. Il sait aussi qu'il y a là une importante leçon pour les chrétiens. S'ils sont entraînés devant les tribunaux, cela ne doit pas être par leur faute, mais, à l'exemple de leur maître, en raison de leur fidélité à accomplir la volonté de Dieu (cf. 1 P 4,15-16).



V. LE CALVAIRE

Condamné au supplice de la croix, Jésus est maltraité par les soldats puis emmené au Calvaire et exécuté (Mc 15,20 ; Mt 27,31 ; Lc 22,26). Sa mort est l'événement capital de l'histoire du salut. La composition des évangiles nous invite ici à une considération plus attentive que jamais.

MARC : DES TENEBRES JAILLIT FINALEMENT LA LUMIERE

1. Le déroulement du récit

Située entre deux mentions parallèles de la crucifixion qui est en vue (« pour qu'il soit crucifié » Mc 15,15 ; Mt 27,26 ; - et : « pour le crucifier » Mc 15,20 ; Mt 27,31), la scène de dérisions se présente comme le prélude de l'exécution du condamné (Mc 15,16-20 ; Mt 27,27-31 ; rien dans Lc). Les soldats s'y empressent d'illustrer le verdict du procès romain par une mise en scène appropriée : le « roi des Juifs » reçoit un manteau de pourpre, une couronne, des hommages ; mais la couronne est d'épines et les hommages sont des moqueries accompagnées de coups. Une fois de plus, le dessein de Dieu se traduit dans les faits par une image inversée.

Vient alors l'exécution proprement dite. Dans le récit de Marc, on peut distinguer six moments successifs : 1. Réquisition de Simon de Cyrène (15,21) ; 2. Crucifiement (15,22-27) ; 3. Moqueries (15,29-32) ; 4. Ténèbres (15,33-36) ; 5. Mort de Jésus et répercussions (15,37-39) ; 6. Mention des saintes femmes (15,40-41).

L'encadrement du récit (épisode de Simon au début, mention des femmes à la fin) pourrait suggérer l'idée d'une certaine association aux souffrances de Jésus, mais les précisions apportées par Marc vont dans un autre sens : Marc donne des noms, ceux des fils de Simon, ceux de plusieurs femmes. Ces noms garantissent la réalité des faits ; ils renvoient à des témoins qu'on peut interroger. Marc proclame les événements du salut, événements déroutants mais qui se sont inscrits objectivement dans l'histoire humaine.

La suite du récit ne va pas à l'aventure. Marc s'entend à bien disposer les détails significatifs que lui fournit la tradition évangélique. Ce n'est pas par hasard qu'il place le titre de « roi des Juifs » (15,26) entre deux mentions du crucifiement (15,25,27). Ce titre, nous l'avons noté, caractérisait le procès romain (15,2.9.12.18) et le verbe « crucifier » a scandé le même procès (15,13.14.15.20). La position

donnée à Jésus entre deux malfaiteurs (15,27) peut aussi se rapprocher de sa mise en parallèle avec l'émeutier Barabbas (15,6-15).

Nous avons donc ici l'issue du *procès romain*. Le paradoxe qui se dessinait alors en paroles prend maintenant pleine consistance. Jésus est reconnu comme « roi des Juifs », mais dans un contexte qui contredit totalement cette dignité : dénuement complet (on lui a enlevé jusqu'à ses vêtements : 15,24), humiliation suprême (pour assesseurs il a deux bandits), impuissance du supplicé qui doit mourir.

La série des moqueries s'enchaîne sans difficulté à la scène du crucifiement. Elle n'en a pas moins une orientation très différente. Ce n'est pas au *procès romain* qu'elle se réfère, mais au *procès juif*, dont elle reprend presque tous les éléments.

Un premier groupe d'insulteurs, les passants (15,29), correspond au défilé des faux-témoins. Ils reprennent l'accusation portée alors (14,58) : Jésus a prétendu détruire le Temple et le reconstruire en trois jours. Un deuxième groupe est celui des juges (« grands prêtres et scribes » 15,31 ; cf. 14,53) ; ils rappellent la question posée lors de l'instruction et la déclaration messianique de Jésus, « le Christ, le roi d'Israël » (15,32 ; cf. 14,61-62). Cependant, Marc ne mentionne pas ici la filiation divine : il a réservé cet élément décisif pour le retournement final (15,39).

Le contexte est un contexte de dérision, les faits ne cadrant pas avec les prétentions attribuées à Jésus. Du point de vue humain, il faudrait que Jésus *descende de sa croix* (15,30.32). Pour fonder sa prétention à tout restaurer (en rebâtissant un nouveau Temple), il devrait maintenant échapper lui-même à la mort imminente. Pour manifester ses pouvoirs de Messie, il devrait remporter à présent la victoire sur ses adversaires. Alors on pourrait croire en lui (15,32).

L'évangéliste sait que cette manière de voir est fautive, mais il la laisse s'exprimer cruellement. Avec lui, nous subissons le choc de la réalité et nous nous enfonçons dans l'obscurité du mystère.

Vient alors l'heure du jugement de Dieu. Elle ne se présente pas d'abord comme une heure de libération, mais comme une heure d'oppression extrême. Les ténèbres s'épaississent (cf. Jl 2,1.2.10 ; Ha 3,3.11 ; Am 8,9 ; etc.). Dans cette atmosphère accablante, le cri de Jésus, citation du Ps 22, semble donner raison aux insulteurs. Ce n'est pas le Temple de Jérusalem qui se trouve délaissé par Dieu et voué à la destruction, mais Jésus, qui a parlé contre le Temple.

L'humanité de Jésus subit une sorte d'exécration, au sens étymologique du terme, qui s'oppose à « consécration ». C'est le mystère du paroxysme de l'épreuve, qui conditionne la perfection du don. Cette exécration aboutit en fait — la suite du psaume le suggère, la suite de l'évangile le montrera — à la pleine révélation du Fils de Dieu. En acceptant jusqu'au bout la volonté du Père, Jésus se manifeste comme celui qui ne fait qu'un avec le Père dans l'amour.

Don de Jésus au Père, don du Père à Jésus, don de Dieu aux hommes, tout s'accomplit en cet événement ténébreux.

Dieu a « choisi d'habiter la nuée obscure » (cf. 1 R 8,12 ; 2 Ch 6,1). Pour l'instant, tout reste donc énigmatique et ceux qui assistent à la scène n'y comprennent rien. Une dernière possibilité de salut que, plus ou moins ironiquement, ils envisagent pour Jésus, ne se réalise pas : Elie, « désigné pour apaiser la colère » (Si 48,10), n'intervient en aucune façon. Jésus doit boire la coupe jusqu'à la lie.

Il expire. Il semble que tout soit fini au sens négatif du terme, c'est-à-dire que tout soit anéanti. En réalité, tout est fini au sens positif du terme : tout est accompli.

Deux signes aussitôt se produisent, qui attestent l'accomplissement. Le premier concerne le Temple, dont le voile se déchire (15,38). Le second consiste en une profession de foi, que la mort de Jésus fait jaillir des lèvres du centurion : « Vraiment, cet homme était Fils de Dieu » (15,39). Ces signes peuvent paraître peu de chose. Ils n'en ont pas moins la valeur décisive d'une conclusion. Ils fixent le sens de l'événement et cela, de manière inattendue, par un dernier renversement paradoxal.

2. Révélation du Christ

Pour saisir pleinement leur signification dans la pensée de l'évangéliste, il faut être attentif aux rapports que la composition du récit établit entre ces signes et certaines données des scènes précédentes. C'est l'ensemble, en effet, qui nous apporte la révélation du Christ. Sans la finale, les éléments antérieurs resteraient comme en suspens et on ne pourrait atteindre aucune certitude dans leur interprétation. Mais réciproquement, la finale a besoin d'eux, pour mettre en relief sa véritable portée.

a) La personne de Jésus

Prenons d'abord le dernier signe, le plus « définitif », qui concerne la personne du Christ. La confession de foi du centurion qui, ayant vu de quelle façon Jésus était mort, le proclame *Fils de Dieu* (15,39) répond, d'une part, aux moqueries des grands prêtres, qui exigeaient, pour croire, de voir Jésus descendre de la croix (15,32) ; elle vient appuyer, d'autre part, la déclaration solennelle, tournée par eux en dérision, où Jésus s'était affirmé *Fils de Dieu* et avait dit : « Vous verrez... » (14,62).

Déjà perceptible au moment du procès, l'importance fondamentale de cette déclaration solennelle se trouve ainsi confirmée par

l'issue finale. Il convient d'en considérer maintenant la portée doctrinale.

En demandant à Jésus s'il était « le Christ, le fils du Béni », la question du grand prêtre se référait aux promesses messianiques. « Christ » et « Messie » sont des titres synonymes ; quant à la filiation divine du Messie, elle était annoncée par l'oracle de Natan (2 S 7,14) et proclamée dans le Ps 2.

A cette question, Jésus répond affirmativement. Mais aussitôt il ajoute des précisions qui fixent mieux le sens des termes. La question du grand prêtre était, certes, susceptible d'une réponse affirmative où l'orthodoxie juive n'aurait rien eu à critiquer. Mais Jésus s'est affirmé Messie Fils de Dieu en un sens qui a été jugé blasphématoire par le Sanhédrin (Mc 14,64 ; Mt 26,65 ; Jn 19,7 ; 10,33). Parce qu'elle unit dans une même phrase les expressions du Ps 110, qui concernent le Messie, et celles de Daniel, qui évoquent un Fils de l'homme, sa réponse prend, de fait, une plénitude inouïe, que ces expressions n'avaient pas séparément.

Le Ps 110 se situe dans la ligne du *messianisme davidique*. Il invite le roi de Sion à siéger à droite de Dieu, mais rien ne dit dans le psaume qu'il s'agisse d'une session céleste. L'expression pouvait se comprendre d'une participation terrestre au pouvoir de Dieu : le roi établi à Sion (v. 2) occupait « le trône de la royauté de Yahvé sur Israël » (1 Ch 28,5 ; cf. 1 Ch 29,23 ; 2 Ch 9,8). Certes, la tradition messianique tendait à rapprocher de plus en plus le Roi-Messie de Dieu lui-même et à lui donner des noms divins⁴, mais aucun texte de l'A.T. ne conférait au Messie une réelle égalité avec Dieu au plan céleste.

Quant à la vision de Daniel, elle se situe dans la ligne de la *tradition apocalyptique*, c'est-à-dire des théophanies impressionnantes où se révèle la Gloire de Yahvé. On peut la rapprocher, en particulier, de la page d'Ezéchiel qui décrit l'apparition divine « comme une forme d'homme » tout en feu et en métal embrasé (Ez 1,26-28). Comparée aux autres théophanies, la vision de Daniel présente plusieurs traits remarquables :

- ce n'est pas une manifestation glorieuse de Dieu sur terre, mais une scène qui se déroule au plan divin : « sur les nuées du ciel » (7,13) ;

- à ce plan apparaissent, non pas un seul personnage, mais deux : d'abord « l'Ancien des jours », c'est-à-dire Dieu lui-même, installé sur son trône comme dans les visions d'Isaïe et d'Ezéchiel (7,9) ;

4. Cf. Is 7,14 ; 9,5s ; 11,1s ; Jr 23,6 ; Ez 34,23, comp. 34,15 ; 37,24-28 ; Za 12,8.

ensuite, un être qui est « comme un fils d'homme » (7,13) et qui s'avance jusqu'à l'Ancien :

- alors que dans les autres théophanies, on ne s'approche de Dieu qu'avec crainte et tremblement (cf. Ex 3,6 ; Is 6,5), rien de semblable n'est dit ici du Fils de l'homme ; il se trouve, pour ainsi dire, de plain-pied avec Dieu. Il s'avance vers lui et reçoit le pouvoir divin (7,14).

La prophétie, toutefois, reste confuse. Daniel ne dit pas qui est ce « comme un fils d'homme » : personne concrète ou abstraction ? homme ou être divin ? individu ou collectivité ? On voit au v. 18 qu'il représente « les saints du Très Haut », mais de quelle façon les représente-t-il ? comme leur ange ? leur chef ? un symbole ? Par ailleurs, Daniel ne dit pas que ce personnage soit admis à partager le trône de Dieu.

La déclaration de Jésus opère la jonction des deux textes en annonçant qu'on verra « le Fils de l'homme assis à droite de la Puissance et venant avec les nuées du ciel » (Mc 14,62). Cette fusion des deux traditions constitue une révélation nouvelle. Elle exclut, en effet, le sens métaphorique tant pour l'une que pour l'autre.

D'une part, le Fils de l'homme (Dn 7,13) n'est plus une apparition mystérieuse, mais un homme véritable, le descendant de David en qui se réalisent les prophéties messianiques (Ps 110). D'autre part, la session à droite (Ps 110,1) ne signifie plus simplement la dignité royale, image terrestre du pouvoir divin, mais ce pouvoir divin lui-même, puisqu'il s'exerce au plan céleste (Dn 7,13). C'est ainsi qu'en réponse à la question du grand prêtre, Jésus s'affirme « Fils de Dieu » en un sens qui dépasse absolument les conceptions courantes et il annonce que sa filiation se manifestera par l'exercice de l'autorité proprement divine⁵. Voilà ce qui provoque l'accusation de blasphème, laquelle déclenche tout le reste : verdict du Sanhédrin, sévices, remise à Pilate et finalement la mort en croix.

Cette chaîne de conséquences paraît contredire, nous l'avons noté, l'affirmation du Christ. Comment les outrages subis peuvent-ils s'accorder avec la position transcendante du Fils de Dieu ou même avec la dignité du Messie davidique, qui, selon les prophéties, doit être un vainqueur ? En réalité, l'opposition n'est qu'apparente. L'abaissement de Jésus constitue, en effet, la réalisation d'une troi-

sième tradition prophétique, réalisation qui garantit, disons mieux : qui rend effective la jonction des deux autres.

Cette troisième tradition est celle qui atteste la nécessité du sacrifice personnel et sa fécondité dans le cadre du dessein de Dieu. Elle a pour fondement l'histoire des hommes de Dieu : Isaac mené au sacrifice, Joseph vendu par ses frères et devenu leur sauveur, Moïse rejeté par ceux qu'il veut libérer, les prophètes persécutés, les justes souffrants dont la prière emplit les psaumes. Cette longue suite de figures bibliques aboutit à la prophétie du *Serviteur de Yahvé* qui, dans un abaissement déconcertant, donne sa vie en sacrifice (Is 53, 10) et obtient ainsi, avec la justification des multitudes (53,11s), une stupéfiante glorification (52,13).

Loin donc de contredire la prédiction solennelle de Jésus, le contexte d'humiliation et de souffrances qui l'accompagne est le moyen paradoxal choisi par Dieu pour en amener l'accomplissement. Pour que sa gloire de Fils de Dieu pénètre parfaitement sa nature humaine, il fallait que cette nature, héritée d'Adam, subît une refonte totale au creuset de la Passion et fût renouvelée de fond en comble par l'obéissance filiale de la croix.

Mais rien de cela n'apparaît à première vue. C'est une image inversée, un négatif, que les événements donnent d'abord du mystère. La lumière ne se met à jaillir qu'au moment des plus noires ténèbres : lorsque Jésus est mort, la parole du centurion atteste sa filiation divine. Tel est le point le plus important du témoignage de Marc.

b) L'œuvre du Christ

En même temps que la personne du Christ, l'issue finale révèle son œuvre. C'est le sens de l'autre signe, qui est, lui aussi, soigneusement préparé. La déchirure du voile du Temple (15,38) répond aux moqueries des passants (15,29) et authentifie, de manière imprévue, la prédiction rapportée au procès concernant la destruction du Temple (14,58).

Dans ce cas comme dans le précédent, la triple correspondance éclaire l'intention de l'évangéliste. Lorsque, parmi les nombreux faux témoignages déposés devant le Sanhédrin (14,56), Marc n'en retenait qu'un seul, ce n'était pas sans raison. Au-delà de la présentation tendancieuse (« je détruirai... »), il reconnaissait une véritable prophétie (cf. 13,1s). Le sens de celle-ci n'apparaissait pas non plus au moment même. Mais les chrétiens l'ont ensuite perçu à la lumière de la croix et de la résurrection. Ce que Jean déclarera explicitement (Jn 2,21s), Marc le suggère par le choix de ses termes et par les correspondances dans la composition du récit.

La prédiction de la destruction du Temple n'était pas une vaine menace. Le signe de la déchirure du voile en garantit la véracité. Il

5. Cf. P. LAMARCHÉ, *Le « blasphème » de Jésus devant le Sanhédrin*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 50 (1962), pp. 74-85, ou dans *Christ vivant, essai sur la christologie du Nouveau Testament*, Paris, 1966, pp. 147-163.

montre en même temps que cette destruction est liée à la mort de Jésus. Entre le corps mortel de Jésus et le « sanctuaire fait de main d'homme » (Mc 14,58) existait une mystérieuse solidarité. On ne pouvait frapper l'un sans atteindre l'autre. Parce que le Temple, souillé par le péché des hommes (cf. Mc 11,17), était voué à la destruction, la nature humaine de Jésus a subi la mort. Et réciproquement, parce que le péché des hommes a causé la mort de Jésus, le Temple terrestre est désormais comme vidé de sa substance. Il ne pourra plus se maintenir et l'ancien ordre de choses, dont il était la clé de voûte, périra avec lui.

Mais il n'y a pas simple abolition. La prédiction comporte une phase positive, qui s'enchaîne immédiatement à la phase négative de la destruction. L'ancien Temple doit être aussitôt remplacé par « un autre, non fait de main d'homme » (14,58). Au Calvaire, la parole du centurion témoigne de cet enchaînement, car elle est en rapport avec l'édification du nouveau sanctuaire. Elle préfigure l'adhésion des païens à la foi et leur entrée dans le nouveau Temple, « maison de prière pour toutes les nations » (cf. Mc 11,17, citant Is 56,7).

La prédiction, il est vrai, prévoyait un délai de trois jours, évoquant par là le mystère de la résurrection. Et certes, le Temple non fait de main d'homme n'est rien d'autre que le corps mystique du Christ ressuscité (cf. Jn 2,19-22). Mais Marc nous fait comprendre ici que c'est la mort même de Jésus qui produit la résurrection. Acte de suprême obéissance filiale (cf. 14,36), la mort de Jésus réalise l'union parfaite de son humanité avec Dieu et aboutit donc à la formation de l'homme nouveau, parfaitement consacré par l'invasion de la Gloire de Dieu (cf. Ex 40,34 ; 1 R 8,10 ; 2 M 2,8) ; en d'autres termes, elle aboutit à la résurrection. C'est ainsi qu'elle fonde positivement le nouveau Temple, dans lequel on entre par la foi.

Les rapports qui existent entre le thème du Temple et les trois courants de tradition biblique évoqués plus haut se laissent discerner sans difficulté.

C'est avec le *courant messianique* qu'ils sont le plus étroits. Selon le récit biblique, l'oracle de Natân, qui se trouve à l'origine de l'attente du Messie, a été proféré pour répondre à l'intention exprimée par David de bâtir une maison à Yahvé. Ce n'est pas David qui bâtira une maison pour Dieu, mais Dieu qui bâtira une maison pour David en lui « suscitant » un descendant. Et ce descendant, fils de David reconnu comme Fils de Dieu, bâtira le Temple de Dieu (2 S 7,2-17).

Dès lors, la relation établie entre le Fils de David et le Temple de Dieu ne cessa pas d'être consciente dans la tradition d'Israël. Temple et dynastie sont solidaires. La catastrophe nationale de 587,

prédite par Jérémie (Jr 21,11—22,9 ; 26,1-15), confirme de manière tragique cette communauté de destin et transforme profondément la perspective en introduisant dans le thème la phase négative de la destruction du Temple et de la destitution de la dynastie.

Au-delà de la destruction, la promesse de Dieu conservait sa valeur, Jérémie l'attestait déjà (33,14-22). Ezéchiel, à son tour, unit dans une même prophétie l'annonce du règne messianique et celle de l'établissement par Dieu de son sanctuaire (Ez 37,25-28). Au retour de l'exil, c'est un descendant de David, Zorobabel, qui se met à rebâtir le Temple (Esd 3 ; 5 ; Za 4,9) et lorsque le Chroniste repense l'histoire d'Israël, il la centre tout entière sur ce double foyer : lignée de David et Temple de Jérusalem.

Le récit de la Passion constitue l'aboutissement de cette longue tradition, dont il synthétise à merveille tous les éléments. Le thème du Temple y est inséparable du thème messianique. La phase négative de la destruction du Temple et de l'humiliation du Messie y prépare paradoxalement la phase positive de la glorification du Messie et de la reconstruction du Temple. Dans le mystère de la Passion, le fils que Dieu a donné à David se manifeste comme Fils de Dieu et reconstruit la maison de Dieu. Glorification et reconstruction ne font même qu'un, car, nous l'avons dit, le nouveau Temple n'est autre que l'humanité glorifiée du Christ.

Repris à cette profondeur inouïe, le thème du Temple rejoint la *prophétie du Serviteur souffrant*, la phase de destruction correspondant aux souffrances, la phase de reconstruction à la glorification du Serviteur et à la fécondité de son sacrifice⁶.

Quant au rapport avec la *prophétie de Daniel*, il est facile à établir, plusieurs textes bibliques rattachant le Temple à la tradition des théophanies (Ex 40,34 ; 1 R 8,10 ; 2 M 2,8).

Nous achevons ainsi de voir que les quelques phrases de Marc situent au Calvaire même l'accomplissement du dessein de Dieu, le point de rencontre et de fusion des traditions bibliques. Parce qu'il réalise en même temps des prophéties qu'on aurait pu croire inconciliables et dépasse toute attente par cette synthèse existentielle imprévisible, l'événement du Calvaire porte la marque divine. Il révèle la personne et l'œuvre du Fils de Dieu.

6. Dans la tradition juive, la liaison des thèmes est opérée de manière remarquable par le Targum de Jonathan. Traduisant Isaïe, le Targum identifie explicitement le Serviteur de Yahvé au Messie : « Voici que prospérera mon Serviteur, le Messie... » (Is 52,13 ; cf. 53,10), il précise ensuite que le Serviteur-Messie « construira le Sanctuaire » et il applique au Sanctuaire les expressions qui, dans le texte original, concernent le Serviteur : « mis à mal à cause de nos péchés, livré à cause de nos iniquités » (53,5).



3. La sépulture

Il ne faudrait évidemment pas conclure que, la mort du Christ étant le choc d'où jaillit la lumière, on peut arrêter là le récit et faire abstraction de la résurrection. Ce serait se méprendre du tout au tout sur l'intention de l'évangéliste. La mort du Christ ne lui apparaît pas comme un point d'arrêt, mais comme un point de départ, et c'est précisément en cela que consiste sa valeur. Les deux signes qui manifestent sa fécondité la révèlent comme un élan victorieux vers la résurrection.

La mention des femmes, que Marc ajoute alors (15,40s), oriente le lecteur dans le même sens. Elle suggère déjà l'approche de la résurrection, car ce sont les mêmes noms qu'on retrouvera au début du récit de Pâques (16,1).

Le récit de la sépulture confirme le même enchaînement entre mort et résurrection. Ce récit atteste formellement la réalité de la mort, surtout chez Marc qui fait état d'une vérification et emploie un terme grec (*ptôma*) désignant la « dépouille mortelle » (15,44s). Mais il confirme en même temps le retournement de la situation qui s'est amorcé : il ne contient plus aucune note d'infamie ; au contraire, un « honorable membre du conseil » (15,43) prend soin de donner à Jésus une sépulture digne de lui et ne craint pas de se compromettre. Auprès de Pilate, la parole n'est plus aux adversaires, mais à cet homme « qui attendait le royaume de Dieu ». En nous amenant au tombeau et en nommant à nouveau les deux Marie (15,47), la finale nous prépare à la découverte du matin de Pâques.

MATTHIEU : FIN DE L'ERE ANCIENNE, NAISSANCE DE L'EGLISE DU CHRIST

Il nous reste à examiner de quelle manière les deux autres synoptiques rendent compte des mêmes événements.

La composition de Matthieu ne diffère pas sensiblement de celle de Marc. On y retrouve les mêmes correspondances internes. Comme chez Marc, le récit du crucifiement et de la mort de Jésus est encadré par la mention du Cyrénéen d'une part et par celle des saintes femmes d'autre part. Au sujet du Cyrénéen, Matthieu garde plus de sobriété ; il ordonne mieux sa phrase sur les saintes femmes.

Comme chez Marc, le crucifiement est en rapport avec le procès romain ; on y retrouve le titre de « roi des Juifs » (27,37). Encadrées par une double mention des deux larrons, les moqueries sont réparties de la même manière : passants, puis autorités juives ; elles reprennent les éléments du procès juif : parole sur le Temple et déclaration de messianité. Les heures de ténèbres sont décrites

comme chez Marc ; la mort de Jésus est de même suivie du déchirement du voile du Temple et de la confession de foi du centurion.

Le schéma demeure donc identique et il présente le même contenu de révélation (cf. ci-dessus). Mais, grâce à quelques différences de détail, le texte de Matthieu se fait plus explicite que celui de Marc. Plus que Marc, Matthieu souligne l'accomplissement des Ecritures. La boisson amère, offerte à Jésus à son arrivée au Calvaire et que Marc désigne comme du « vin mêlé de myrrhe », fournit à Matthieu l'occasion d'évoquer le Ps 68, en remplaçant la myrrhe par du « fiel » (Ps 68,22 LXX ; Mt 27,34).

Aux deux citations tirées du Ps 22 (partage des vêtements et cri d'abandon), Matthieu en ajoute une troisième : il se sert du psaume pour compléter la formulation des moqueries dirigées contre Jésus : « Il a eu confiance en Dieu ; qu'il le délivre maintenant, s'il s'intéresse à lui » (27,43 ; cf. Ps 22,9). L'addition, en finale, de cette phrase du psaume donne au lecteur chrétien la clé de ce qui précède. Elle indique, en effet, que les dérisions subies par le crucifié correspondent aux prédictions de l'Ecriture et elle donne du même coup l'assurance de sa libération prochaine, car le juste du psaume est effectivement délivré par Dieu (Ps 22,23-32).

Alors que Marc réserve pour l'illumination finale le titre de « Fils de Dieu », Matthieu le rappelle à plusieurs reprises au cours du récit (27,40.43.54). La filiation divine de Jésus est ainsi présentée comme la donnée fondamentale dont dépend tout le reste : mystère de la destruction et de la reconstruction du Temple, victoire du Messie crucifié, intervention de Dieu en sa faveur.

Matthieu, enfin, a orchestré de façon grandiose les répercussions de la mort de Jésus, et mis de la sorte en évidence la portée eschatologique de l'événement. A la déchirure du voile, il ajoute, pour mieux marquer la fin de l'ère ancienne, la mention d'un ébranlement cosmique (la terre qui tremble, les roches qui se fendent) ; de plus, il marque aussitôt l'avènement de l'ère nouvelle en évoquant des résurrections. La confession de foi du centurion, mise en rapport avec ce bouleversement, est étendue à ses compagnons : sa signification prend ainsi plus de relief. Il ne s'agit pas d'une réaction limitée à un individu, mais du déclenchement, chez les païens, d'un mouvement de conversion destiné à prendre une grande ampleur.

Lors du procès juif, la déclaration de Jésus comportait chez Matthieu un « dès ce moment » (26,64) qu'on ne lisait pas dans Marc. Le sens de cette précision s'éclaire par le récit de la mort de Jésus. Matthieu y montre bien que cette mort est l'événement décisif qui déclenche la réalisation des paroles de Jésus, sommet de toutes les annonces prophétiques : « dès ce moment » s'accomplit l'intronisation de Jésus comme Messie, sa filiation divine se manifeste et il obtient pour l'humanité, même païenne, l'accès à la communion avec

Dieu dans un nouveau sanctuaire. Une fois de plus, l'orientation doctrinale et ecclésiale de Matthieu marque l'ensemble de son récit et lui permet d'atteindre à une plénitude admirable.

Au récit de la *sépulture*, semblable, en plus schématique, à celui de Marc, Matthieu joint un épisode où cette double orientation trouve une dernière occasion de s'exprimer : la garde du tombeau (27,62-66). Les protagonistes en sont « les grands prêtres et les pharisiens », qui représentent le peuple de l'ancienne alliance. Dans leur démarche, ils s'opposent aux « disciples » de Jésus. Thème ecclésial !

Le point en litige est le centre même du message de l'Eglise : la foi en la résurrection. Deux expressions en sont données : la première rappelle la prédiction de Jésus (27,63), la seconde anticipe le témoignage apostolique (27,64). En rapportant ici cette tradition — dont la saveur apologétique se perçoit bien dans le passage qui la complète ultérieurement (28,11-15) — Matthieu fait mieux ressortir les liens étroits qui unissent la Passion et la Résurrection : il exprime plus clairement la doctrine.

LUC : L'EFFICACITE DE LA CROIX POUR LA CONVERSION

Contrairement à Matthieu, Luc s'écarte considérablement du schéma de Marc. C'est qu'il veut mettre en relief d'autres aspects des événements. Plus que jamais, Luc écrit ici « l'évangile du disciple ».

L'encadrement du récit est déjà révélateur. Simon de Cyrène et les saintes femmes ne sont pas présentés comme des témoins susceptibles de garantir les faits, mais plutôt comme des exemples qui entraînent le chrétien à s'associer de plus près à la Passion de son Sauveur. A propos de Simon, Luc évite de parler de réquisition ; il choisit un mot de sens plus général « charger de... », qui peut aussi bien être utilisé pour une mission de confiance que pour une peine. La suite de la phrase est la formule de l'engagement chrétien : « porter la croix derrière Jésus » (23,26 ; cf. 9,23 ; 14,27). Ainsi l'image de Simon constitue-t-elle pour chaque disciple un rappel de sa vocation à suivre vraiment le Christ.

Quant aux saintes femmes, leurs noms n'étant pas mentionnés, l'attention n'est pas attirée sur leur identité, mais sur leur attitude. Elles font partie du groupe des amis qui « se tenaient là » et Luc précise qu'elles « voyaient... » (23,49). Elles apparaissent comme des figures méditatives, dont la présence invite le lecteur à contempler, lui aussi.

Luc a d'ailleurs pris soin d'amplifier ces indications. Aussitôt après la mention de Simon, il montre une grande foule qui suit Jésus et des femmes qui se lamentent. Les paroles que Jésus leur adresse

contiennent un appel à la vraie conversion : « Ne pleurez pas sur moi, pleurez sur vous... », appel accompagné d'une mise en garde devant les châtiments de Dieu : « Si l'on fait cela au bois vert, au bois sec qu'arrivera-t-il ? » (23,27-31).

Même amplification à la fin : « Toutes les foules présentes à ce spectacle, après avoir contemplé ce qui s'était passé, retournaient en se frappant la poitrine » (23,48). Le dernier geste décrit correspond à l'attitude demandée par Jésus aux filles de Jérusalem. Le détail précédent a d'ailleurs été préparé dans le cours du récit : au moment du crucifiement, Luc a noté que le peuple était là à *contempler* (23,35).

Au disciple qui le contemple, Jésus donne, sur le Calvaire, l'exemple du pardon des offenses : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font » (23,34). C'est l'accomplissement de son précepte d'amour des ennemis, sur lequel Luc a particulièrement insisté (6,27-36 ; 17,3). Le premier martyr, Etienne, s'engagera généreusement sur la même voie (Ac 7,60).

Les moqueries sont disposées selon un ordre différent, qui ménage une perspective nouvelle. On peut remarquer d'abord qu'il y a gradation descendante dans la dignité des personnages. En premier lieu viennent « les chefs » (23,35), qui évoquent la déclaration du procès juif : « ... s'il est le Christ élu de Dieu ». Ensuite s'approchent « les soldats », qui utilisent l'appellation du procès romain : « Si tu es le roi des Juifs... » (23,36s). C'est à cet endroit que Luc place l'épisode du vinaigre, donné par les soldats, et qu'il mentionne l'inscription désignant « le roi des Juifs » (23,37).

Vient enfin le tour des deux malfaiteurs. Que Jésus soit méprisé même par ses compagnons de supplice, c'est bien le comble de l'humiliation. Mais il se produit ici un retournement de la situation : l'un des malfaiteurs refuse de s'associer aux outrages proférés par l'autre, il confesse leur culpabilité à tous deux, reconnaît l'innocence de Jésus et dans une humble demande exprime sa foi. Jésus répond à cette foi en lui annonçant que la demande sera exaucée le jour même : « Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le Paradis » (23,43).

C'est de cette façon que Luc atteste l'efficacité du sacrifice de Jésus : la croix de Jésus transforme le monde en produisant la conversion des âmes et en leur ouvrant le paradis. Avec le bon larron, c'est chacun de nous qui se voit invité à considérer les souffrances de Jésus et à faire un examen de conscience : « Nous, nous avons ce que nous avons mérité... mais lui n'a rien fait d'anormal » (23,41).

En même temps que le repentir, la croix de Jésus fait jaillir l'incroyable renouveau d'une confiance d'enfant : « Jésus, souviens-toi de moi quand tu seras entré dans ton royaume » (23,42). Et la réponse de Jésus montre que cette confiance est pleinement fondée : le crucifié ouvre toutes grandes les portes de la miséricorde (cf. Le

6,36; 15; 18,9-14); il réalise, mais à un tout autre plan, ce que le premier larron le défiait de faire: « Sauve-toi toi-même et nous aussi » (23,39).

Au moment de la mort, le récit de Luc comporte de nouveaux changements de disposition qui transforment le sens des détails. Le déchirement du voile du Temple est signalé en même temps que les ténèbres de la sixième heure. Les deux traits, qui, séparés, constituent chez Marc l'annonce (ténèbres), puis l'attestation (déchirement du voile) du jugement de Dieu, deviennent plutôt l'expression d'un deuil universel (23,44s).

En mourant, Jésus donne l'exemple du parfait abandon entre les mains de Dieu. Cette attitude, exprimée à l'aide d'un verset du Ps 31 (Lc 23,46) illustre de façon définitive les leçons transmises en Lc 12. A la différence de Marc et de Matthieu, Luc ne répète pas sur le Calvaire que Jésus est le Fils de Dieu, mais il montre plus clairement qu'eux l'attitude filiale de Jésus, qui meurt en invoquant le nom du « Père » (23,46; cf. 23,34). Ainsi, jusqu'à la fin, Luc insiste-t-il sur l'exemple donné par Jésus. L'exclamation du centurion constate alors que « cet homme était un juste » (23,47).

Les derniers versets, dont nous avons déjà parlé, vont dans le même sens que l'épisode du bon larron. Luc n'évoque pas le remplacement de l'ordre ancien par une ère nouvelle; il ne donne pas dans son récit la même importance que Marc et Matthieu au thème du Temple et il manifeste peu d'intérêt pour les évocations eschatologiques. Mais il se montre attentif aux répercussions intérieures des événements et à tout ce qui touche aux relations personnelles avec le Christ. C'est pourquoi il termine en suggérant une attitude de contemplation et en insistant sur l'efficacité de la croix pour la conversion des cœurs (23,48s).

Lorsqu'il raconte ensuite l'ensevelissement, Luc souligne l'intégrité morale de Joseph d'Arimatee (23,51) et le dévouement des saintes femmes, qui aussitôt préparent des parfums (23,56). Ce dernier trait prépare immédiatement le récit de la résurrection.

CONCLUSION

L'étude des récits de la Passion a confirmé, nous semble-t-il, nos observations préliminaires et leur a donné plus de consistance. Mettant en œuvre les matériaux que leur transmettait la tradition primitive, les trois synoptiques ont su, chacun à sa façon, en exploiter admirablement les richesses: Marc insiste davantage sur le choc

des faits, Matthieu montre le Christ dans la lumière de la foi et définit la situation de l'Eglise, Luc considère surtout le rapport personnel avec le Seigneur Jésus.

Chez aucun d'eux, la Passion et la mort de Jésus ne sont présentées comme des événements négatifs. La mort en croix n'apparaît pas comme un échec, annulé bien vite par la victoire de la résurrection, comme un épisode malheureux qu'on s'empresserait d'oublier. Elle constitue, au contraire, une réalisation positive, qui, en accomplissant les Ecritures, révèle la personne et achève l'œuvre de Jésus.

L'attente messianique est comblée (Ps 110), mais aussi l'espoir apocalyptique d'une manifestation décisive de Dieu (Dn 7). La souffrance des justes trouve son aboutissement parfait (Ps 22). En acceptant d'être le Serviteur humilié (Is 53), Jésus entre en effet dans sa gloire, gloire qui n'est pas celle d'un Messie terrestre, mais celle du Fils de Dieu. Du même coup, la condition religieuse des hommes se trouve transformée: le Temple matériel fait place à un organisme vivant, spirituel, où les croyants entrent véritablement en communion avec Dieu.

C'est ainsi qu'éclairés par la lumière de la Résurrection, les évangélistes ont vu dans la mort même de Jésus l'acte qui transforme notre monde en l'ouvrant à l'irruption de la gloire de Dieu. Ni Marc, ni Matthieu, ni Luc n'attendent la Résurrection pour attester l'instauration de l'ère nouvelle; c'est à la mort de Jésus qu'ils en marquent le début. Marc le reconnaît à deux signes inattendus; Matthieu le proclame en décrivant d'amples répercussions cosmiques; Luc évoque les conversions.

De cette vision de foi découle la conception de la vie chrétienne qui se retrouve dans tous les écrits du N.T. Son espoir d'un bonheur céleste ne conduit pas le chrétien à fuir la réalité douloureuse et humiliée du monde présent; le chrétien n'attend pas passivement une intervention de Dieu qui le sorte par enchantement de sa condition. La foi ne le fait pas décoller du réel. Le chrétien s'applique jour après jour à rejoindre dans la réalité humble et déconcertante de sa vie, l'intervention secrète mais décisive de Dieu.

Il sait qu'il faut « passer par bien des tribulations pour entrer dans le Royaume de Dieu » (Ac 14,22); il sait que la participation à la gloire du Christ implique la participation à ses souffrances (Rm 8,17; 2 Co 4,10s; Ph 3,10s; 1 P 4,13) et c'est pourquoi l'épreuve ne renverse pas sa confiance et sa fierté, mais leur assure un fondement plus ferme (Rm 5,3; Jc 1,2-4; He 12,7; Ac 5,41).



Notes doctrinales

La Passion de Jésus

PAR CHRISTIAN DUQUOC

Membre du Comité de direction de « Lumière et Vie » (Lyon)

La liturgie du dimanche précédant la célébration de la Résurrection est consacrée à une double mémoire : l'entrée de Jésus à Jérusalem dans une apparence de triomphe et sa Passion. Les articles exégétiques de ce numéro ont abondamment commenté l'aspect historique, littéraire et kérygmaticque des textes scripturaires vétérotestamentaires et néotestamentaires unifiés par la Liturgie. Cette note doctrinale, tenant compte des apports précédents, s'oriente dans une voie différente. En effet, ce qui est rappelé chaque année aux croyants n'a pas pour but d'entretenir une nostalgie du passé, ou un remords sans avenir des errements de nos ancêtres. La Parole proclamée a une actualité, non ajoutée artificiellement au sens des événements eux-mêmes, mais émanant d'eux : la permanence de la proclamation de ces récits au cours de l'histoire de l'Eglise depuis vingt siècles atteste leur actualité. Mon commentaire se bornera donc à rendre intelligible le lien entre la mémoire de la Passion et sa signification présente. Dans ce but, je signalerai d'abord l'ambiguïté de la mort du Christ, ensuite les pièges de la relecture croyante, enfin la portée présente de ces récits.

L'ambiguïté de la mort de Jésus

Les récits de la Passion ne sont pas des chroniques neutres. La mort du Christ a cessé d'être un fait inintelligible pour les disciples. L'effort de la communauté chrétienne primitive a porté sur l'intelligibilité scripturaire de cette mort. A Vanhoye, dans son commentaire des trois récits synoptiques de la Passion, montre clairement comment cette intelligence scripturaire des événements est à la fois unifiée et différente. Marc et Luc n'ont pas le même point de

vue, mais ni pour Marc, ni pour Luc, la Passion et la mort de Jésus ne sont des événements accidentels et imprévisibles dont il faudrait ne plus parler. Au contraire, pour l'un et l'autre, l'assurance de la Résurrection, loin de les détacher de ces événements, leur permet d'en discerner le sens que les disciples n'avaient nullement saisi lorsqu'ils y participaient. L'épisode lucanien des disciples d'Emmaüs (Lc 24,13ss) décrit fort bien le processus qui a conduit la jeune Eglise à intégrer à sa foi, comme un événement salvifique, le chemin humiliant de la Passion.

Les récits synoptiques ne masquent pas le sens de ce qui est advenu, ils le dévoilent, mais ils le dévoilent de telle façon que nous sommes tentés d'oublier l'obscurité historique et humaine de ce qui s'est joué le Vendredi Saint. La mort du Christ revêt, dans ces récits, une gloire qui est sa vérité définitive, mais qui ne fut pas sa réalité existentielle. Je voudrais insister sur cette réalité pour situer l'ambiguïté de la mort de Jésus.

La mort de Jésus, suite à un procès qui est présenté comme odieux dans le cas des Juifs, et lâche dans le cas des Romains, nous paraît être un crime, conséquence de la méchanceté des chefs du peuple. La réalité est moins simple. Le procès de Jésus est l'issue naturelle d'un conflit qui remonte au début de sa prédication ambulante. Les paroles et attitudes de cet homme, qualifié de prophète par les uns et soupçonné d'être le Messie par les autres, ont dérouter et scandalisé. Dérouter parce que ni sa parole ni ses gestes ne s'accordaient à la tradition respectable reçue des ancêtres, maintenue et transmise par la tradition officielle, par les ascètes et les penseurs. Scandalisé, parce que des attitudes de Jésus offusquaient profondément le respect de la Loi dont on fixait l'origine en Dieu même.

La liberté avec laquelle Jésus parlait et agissait, sans référence légale et sans justification officielle, conduisit les responsables du peuple à un drame de conscience. Il serait injuste de ne voir en eux que des hypocrites, des rapaces, ou des méchants. Ils ne le furent ni plus ni moins que ne le sont aujourd'hui les Français appelés « moyens ». Grossir leur méchanceté ou leur hypocrisie nous innocente. Ils étaient bornés, incapables d'imaginer un Dieu qui ne fût pas conforme à l'opinion régnante et qui n'approuvât pas ce qui s'était et toujours dit et toujours fait. Ce qui serait conservatisme chez nous, était chez eux religion, car ce qui s'était toujours dit et fait avait une garantie divine : la Loi. Jésus ne s'embarrassa pas de cette garantie, il ne la méprisa pas (il aurait alors passé pour un transgresseur et son cas n'eût pas été dangereux), il ne la vénéra pas non plus, il l'utilisa librement.

Tout en lui avait l'allure du prophète, la parole, l'attitude, le miracle même, et pourtant tout en lui sapait l'organisation séculaire

de la religion et faisait éclater l'image alors majoritaire de Dieu. Les chefs du peuple, et ici il s'agit surtout des Phariséens, ascètes, penseurs, hommes de haute vertu et moralité, ne pouvaient accepter ce défi sans abandonner l'absolu de la Loi mosaïque. Le chemin qui menait l'homme à Dieu selon Jésus était si différent à leurs yeux de la voie biblique qu'il leur parut impensable que cet homme ne fût pas un faux messie. Le procès est l'issue de ce drame de conscience.

Ce que j'appelle l'ambiguïté de la mort de Jésus tient à ce fait paradoxal pour nous que le Bien n'était pas de façon évidente du côté de Jésus. Pour un procureur romain, qui jugeait avec ironie la pensée religieuse juive, il était aisé de déclarer Jésus innocent : il n'avait pas directement comploté contre César. Mais pour un Juif fidèle, l'innocence de Jésus n'allait pas de soi. Il bouleversait les fondements idéologiques de la nation. De ce point de vue, personne ne pouvait annexer Jésus, ni les Zélotes révolutionnaires, car ils communiaient avec les Phariséens dans le même amour de la Loi, ni les Sadducéens, prêtres cultivés, moins sectaires, mais auxquels la pensée d'un changement donnait le vertige, ni les Phariséens, moralistes rigoureux, heurtés par le laxisme de Jésus, ni le peuple, attendant la restauration d'Israël.

Jésus avait ouvert un chemin si singulier que nul ne s'y retrouvait. Il fit donc l'unité contre lui, et à ses disciples même sa mort parut signer l'échec de sa prédication. La condamnation de Jésus n'est pas la conséquence d'une machination sadique : elle est le fruit légal de son comportement.

La scène de dérision au pied de la Croix est éclairante à ce sujet (Mt 27,39-44 ; Mc 15,29-32 ; Lc 23,35-37) : les chefs constatent que la voie de Jésus ne mène à rien. S'il est prophète de Dieu, Dieu se chargera de lui. Mais Dieu en le délaissant ratifie le jugement. La Loi avait raison : la mort de Jésus, et non point son procès, le range effectivement parmi les blasphémateurs puisque celui dont il s'était prétendu le porte-parole ne le justifie pas.

Est-ce à dire qu'il n'existait aucune préparation dans la Loi qui eût rendu possible l'acceptation de la Parole de Jésus ? Certes non, mais le retournement demandé à des esprits nourris d'un seul commentaire était trop radical pour que la prédication seule l'opérât. Les paroles de Jésus ont été entendues, elles correspondaient à un désir latent de la religion judaïque, trop de sentences s'accordent à celles des Rabbi d'alors et aux phrases de la Bible pour qu'elles n'aient pas éveillé un écho. Mais par leur correspondance à ce désir latent, elles provoquèrent la réaction de défense : rien ne conciliait cette espérance venue des temps les plus lointains de la Bible et ce comportement étrange. Dieu pouvait-il à ce point se contredire dans ses envoyés ?

Il fallait beaucoup de liberté pour se laisser investir par la forme inattendue de la Parole millénaire. Les Juifs fidèles étaient trop occupés de leur religion pour avoir cette liberté. « Les percepteurs et les prostituées vous précèdent dans le Règne de Dieu », leur dit Jésus (Mt 21,31)¹. Mais alors où est donc le Bien s'il en va du pécheur comme du fidèle de la Loi ? Cet homme est dangereux. Caïphe avait fort bien exprimé leur sentiment : « Mieux vaut qu'un homme meure pour le peuple » (Jn 18,14). La Parole de Jésus sapait les bases de la nation. Dieu ne délivra pas Jésus, son entreprise ne venait pas du ciel.

Aux yeux des contemporains, et les disciples ne font pas exception, la mort de Jésus parut justifier l'opinion que les chefs du peuple portaient sur sa prédication. La relecture que les évangiles nous donnent des événements de sa Passion ne va pas sans danger, elle rend évident ce qui ne l'avait aucunement paru.

Les pièges de la relecture croyante

Utiliser le mot « piège » lorsqu'il s'agit de qualifier une relecture faite à la lumière de la Résurrection peut choquer. Le qualificatif n'est pourtant pas injustifié. L'article de A. Vanhoye sur les récits synoptiques de la Passion indique bien la grandeur et la limite du genre littéraire choisi par les évangélistes. La mort de Jésus a cessé d'être le scandale brut qu'elle fut pour les disciples.

Marc qui, pour plus d'une raison, semble rapporter avec le moins de réinterprétation des épisodes pris sur le vif dont il cite les témoins, ne manque pourtant pas d'un dessein théologique : la mort de Jésus est une nécessité du dessein sauveur de Dieu, elle est déjà la manifestation du Fils. La scène finale (Mc 15,38-39) dans laquelle le centurion confesse le Fils de Dieu et le voile du temple se déchire, signifiant l'abolition de l'Alliance ancienne et l'universalité de la nouvelle, donne le ton au récit. L'événement cruel en même temps que banal de la mort d'un prédicateur ambulancier malheureux est élevé à la hauteur d'un événement divin, théologique.

Matthieu et Luc, sous des formes diverses et avec des motivations fort différentes, obéissent à un projet doctrinal, l'un plus axé sur l'éclatement de l'ancienne Alliance par la faute du peuple juif et sa continuité dans la communauté chrétienne, l'autre plus attentif au caractère exemplaire de Jésus, juste souffrant.

1. J. GROSJEAN, *La Bible. Nouveau Testament* (La Pléiade), Paris, 1971. — J'utilise cette traduction qui emploie avec bonheur le mot courant « percepateur », tout en rappelant qu'à l'époque ceux-ci étaient de grands voleurs.

Jean, pour sa part, donne au condamné et au crucifié une majesté et une dignité que seule la Résurrection pouvait rétrospectivement projeter.

Ces relectures sont pleinement justifiées : la mort du Christ n'est pas un événement particulier, elle est une mort pour nous, et les évangélistes ne sont pas des journalistes ou des chroniqueurs : ils mettent en lumière la raison « universelle » de cette condamnation. Ils étoffent ce qui deviendra plus tard un article du Credo : « Il est mort pour nos péchés ». Les citations de l'Écriture dont Matthieu et Jean truffent leur texte n'ont d'autres raisons que d'arracher la mort de Jésus à la banalité quotidienne pour nous y faire percevoir l'événement inaugural de notre libération.

En quoi y a-t-il un piège possible ? Certainement pas dans la lecture rétrospective à la lumière de la Résurrection. Elle est pleinement justifiée, puisque la Résurrection déboute la mort de sa signification négative. Le piège provient d'une tentation d'impatience : la lumière de la Résurrection, si elle situe la crucifixion dans sa vérité, ne le fait qu'en assumant les différents niveaux du sens de cette mort. Les récits de la Passion ne sont pas séparables de ce dont ils sont la conséquence.

Des exégètes ou des théologiens n'ont pas craint d'isoler la Croix et la Résurrection du contexte historique et de la vie terrestre de Jésus. Si j'ai insisté sur l'ambiguïté de la mort de Jésus, si j'ai signalé le lien entre le procès et l'attitude antérieure de Jésus, c'est pour souligner combien il est nécessaire de ne jamais arracher la mort de Jésus à son enracinement historique. Les récits de la Passion ne le font pas mais, séparés du reste de l'Évangile, leur témoignage à l'égard de la qualité libératrice de la mort de Jésus, manquerait d'un fondement humain. Ce drame se déroule entre des acteurs « surhumains » : Juifs et Romains ne sont que des marionnettes. L'insistance sur les prophéties du Serviteur d'Isaïe tend à identifier cette mort à un symbole universel. Les antagonistes sont des catégories universelles, le péché, la mort, l'amour, le don. Jésus est le lieu de ce drame, il n'en est pas l'acteur.

En réalité la Passion de Jésus n'est pas séparable de sa vie terrestre, de sa Parole. Celle-ci, au même titre que la Résurrection, donne sens à sa mort. Jésus n'est pas mort de n'importe quelle mort, il a été condamné, non par suite d'un malentendu, mais par son attitude réelle, quotidienne, historique. La relecture qui saute immédiatement de la particularité de cette vie et de cette mort à un conflit « métaphysique » entre la haine et l'amour, entre l'incrédulité et le Fils de Dieu, oublie la multiplicité des médiations nécessaires à sa juste compréhension.

J'en donne un exemple. La méditation de la Passion de Jésus ne s'est pas toujours gardée d'un dolorisme suspect. Au lieu d'inviter à faire reculer effectivement le mal et la mort, elle a produit parfois une fixation malsaine à la résignation. La souffrance, la mort ont été ainsi glorifiées en elles-mêmes. L'hymne de l'Épître aux Philippiens (Ph 2,6-11), composée sur le schéma de l'Humiliation et de l'Exaltation, non située dans la carrière effective de Jésus, paraît glorifier l'Humiliation comme telle et en faire la condition nécessaire de l'Exaltation. Ce schéma est formel s'il n'est l'explication de la vie réelle de Jésus. L'humiliation de Jésus n'est pas n'importe quelle humiliation ; la condamnation et la mort de Jésus ne sont pas n'importe quelles condamnation et mort. Seule la combinaison entre sa prédication et les récits de sa Passion garde d'interpréter ces derniers hors de leur singularité historique.

La mort de Jésus est le résultat d'un conflit particulier et non l'illustration d'un drame universel. Jésus est « libérateur » dans sa Passion parce que celle-ci résulte de sa Parole et de son comportement « libérateurs ». Il est « maudit par la loi » (cf. Ga 3,13), non point parce qu'il aurait été un transgresseur, mais parce que son action n'ayant pas été prévue dans les catégories de la Loi, les détenteurs de la Loi se sont empressés de le ramener dans le cadre défini. La mort est l'aboutissement de son chemin de liberté, car l'obéissance de Jésus n'est pas la soumission à un impératif, elle est l'action s'accordant à la volonté libératrice de Dieu. Humainement, il donne à nouveau consistance aux hauts faits divins dont la célébration retentit aux pages de la Bible. La lecture de la Passion est chrétienne non seulement quand elle s'illumine de la clarté de Pâques, mais lorsqu'elle se laisse interpréter par les paroles et l'attitude de Jésus qui sont la source effective du conflit.

Ce n'est pas sans raison que l'opposition à Jésus s'est toujours affirmée à l'occasion de faits simples : un dîner avec des percepteurs, la liberté prise par Madeleine, la rémission des péchés à un paralytique, une guérison un jour de sabbat. Jésus n'a pas écrit de théorie : son comportement et les paroles qui le commentaient ont suffi pour que chacun perçoive le retournement imposé aux vieilles assurances religieuses. La mesquinerie, la sottise, la négligence, la passion sectaire, l'incapacité à se laisser arracher à soi-même par l'avenir ont plus fait pour conduire Jésus au procès que des crimes énormes. Ce sont des péchés communs qui ne lui ont plus laissé de place dans notre monde.

C'est précisément le lien banal entre cette histoire et son terme dramatique, désormais saisi dans la victoire de la Résurrection, qui donne à la Passion de Jésus une signification universelle et donc actuelle.

Signification actuelle de la Passion

La Passion de Jésus est à interpréter à l'intérieur d'un double contexte, celui de l'histoire conflictuelle de sa prédication prophétique et celui de la Résurrection. Le premier contexte fait de l'homme qui « n'a pas dérobé sa face aux outrages et aux crachats » (Is 50,6) le prophète et le témoin. Le second contexte assure que sa lutte n'a pas été vaine, que la fidélité avec laquelle il a soutenu la cause du « Royaume de Dieu » est en définitive victorieuse à un point jusqu'alors insoupçonné, puisqu'elle a brisé le destin le plus irrécusable, la mort. Mais elle a récusé ce destin, non par une opération magique ou prodigieuse, elle l'a détruit en s'attaquant à la racine de ce qui nous enchaîne et dont l'esseulement de la mort est symboliquement la conséquence.

Dans sa Passion, Jésus est donc un témoin : il est « homme des douleurs » parce que la transformation des rapports humains se heurte à une telle conjugaison d'intérêts opposés, de haines rentrées, de bêtise triomphante que celui qui s'y engage « sans se retirer en arrière » (Is 50,5) le paie de sa vie. Il est témoin, non par sa souffrance et sa mort, mais parce que cette souffrance et cette mort sont le fruit d'une liberté pour Dieu que rien n'a pu fléchir : ni le pouvoir « messianique » que les tentations lui décrivent comme bénéfiques pour la libération du peuple, ni la pitié, ni la démagogie. N'eût-il pas été plus immédiatement bon de répondre aux désirs exprimés par tous, plutôt que de les inviter à emprunter un chemin de liberté ?

Jésus est témoin : en ce sens, il meurt martyr. Il exprime ainsi son amour du Règne de Dieu et son infini respect des hommes. Il n'a pas forcé le destin en imposant de l'extérieur des conditions qui auraient facilité le triomphe de son messianisme. Mais son martyre fait éclater la mesquinerie des jugements religieux du Sanhédrin et la lâcheté du pouvoir politique. L'innocent n'a pas de place : Matthieu insiste sur le fait qu'un brigand, Barabbas, est préféré à Jésus. Il est moins gênant pour la marche quotidienne des affaires et les idées banales que le prophète dont la parole ne s'appuie sur aucune idée reçue. La Passion met en pleine lumière le conflit inhérent au ministère de Jésus.

La Passion cependant prend sa véritable portée dans la Résurrection. Si Jean nous présente un Christ hiératique et Luc un Jésus serein, c'est qu'ils vivent de la certitude pascale. Celui dont les chefs se gaussent — « Il en a sauvé d'autres ; lui-même il ne peut se sauver. Il est Roi d'Israël, qu'il descende maintenant de la Croix... » (Mt 27,42) — est désormais le Seigneur. Son témoignage

est véridique : « Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous avez crucifié » (Ac 2,36).

Ce Jésus avait proclamé dans les Béatitudes : « Heureux les persécutés pour la justice, car le Royaume des Cieux est à eux » (Mt 5,10).

La Passion de Jésus n'est pas une glorification de la souffrance et de la mort, elle est une célébration de la lutte pour la « justice ». Ceux qui l'aiment au point de la préférer à leur vie même, ceux-là témoignent de la venue du Règne de Dieu et vainquent l'injustice et la mort. Dieu se révèle Dieu humainement dans cette lutte. Il est difficile de ne pas saisir la permanente actualité de cette Passion qui n'affronte la mort que par amour fou de la vie véritable.

Interprétation au cours des siècles

La perception de la Passion de Jésus, par les croyants ou même les incroyants, ne fut pas identique au cours des siècles. La fonction qu'elle exerça socialement ne fut pas toujours de même sens. L'oubli d'un des éléments du contexte, la lutte historique de Jésus ou sa Résurrection, incline à interpréter la Passion selon des critères différents. La situation de l'auditoire n'est pas étrangère à la sélection des quelques éléments qui organiseront son sens.

Ainsi aux XIV^e et XV^e siècles, la *sensibilité doloriste* créa une dévotion à la Croix qui *glorifia en Jésus la souffrance*. Le chrétien devenait un homme compatissant à l'image de Marie, mère des douleurs et de toute compassion. C'était notre souffrance que nous contemplions en lui, et en nous apitoyant sur lui, c'était notre propre détresse que nous pleurions. L'image du Crucifié occupait le champ de la conscience chrétienne, Jésus n'était pas éclairé par la Résurrection, et sa Croix symbolisait notre destin plus que le terme de son combat. C'étaient nos douleurs qu'il portait. Et c'est par compassion pour nous qu'il s'affligea ainsi.

Au XIX^e siècle, pour parler schématiquement, ce n'est pas la compassion qui organisa l'attitude du croyant à l'égard de Jésus souffrant. Jésus y était vénéré comme un *modèle d'obéissance et de résignation*, il se soumettait au décret de son Père, et dans cette soumission il nous sauvait. Notre péché était révolte. Les révolutions qui avaient bouleversé le vieil ordre hiérarchique, ou celles qui s'annonçaient à l'horizon, donnaient à la Passion une *fonction « conservatrice »* : Jésus avait subi, il s'était soumis. Au XV^e siècle, c'était « l'homme des douleurs » qui avait structuré la piété, au XIX^e siècle ce fut l'homme soumis et obéissant. Naguère on avait

oublié le contexte glorieux dans lequel la communauté primitive relisait la Passion, on omettait maintenant à quel dessein obéissait Jésus. L'obéissance était entendue formellement, comme soumission, alors que l'obéissance de Jésus avait été faite de fidélité à proclamer envers et contre tout le Règne de Dieu. La fonction sociale qu'on assigna alors à l'obéissance inversait le sens qu'elle avait revêtu dans la carrière terrestre de Jésus.

Ni le dolorisme, ni la résignation ne sont aujourd'hui tentations pour les chrétiens. D'autres pensées naissent, des pensées séculières se réclamant du théologien allemand D. Bonhoeffer. Les chrétiens méditent la *faiblesse de Dieu dans ce monde*. Loin d'y voir une raison de découragement, ils s'en réjouissent, car le Dieu qui nous aide, c'est celui-là même qui nous abandonne.

L'absence apparente de Dieu dans notre société favorise cette réinterprétation de la Passion. En Christ, Dieu s'est laissé clouer sur la Croix, de façon que le champ soit libre pour l'homme. Il meurt pour nous, et cette mort nous constitue adultes : nous existons dans ce monde comme si lui, Dieu, n'existait pas. *Son absence est sa présence*, car elle est notre liberté.

Les insulteurs au pied de la Croix ne supportent pas ce retrait. Jésus est un blasphémateur parce qu'il a annoncé cette absence. Ils appellent l'intervention de Dieu. La liberté de Jésus avait anticipé notre nouvelle manière de nous rapporter à Dieu. Jésus s'est révolté contre le sacré. Il pousse cette révolte jusqu'à se laisser crucifier, il nous libère ainsi de la transcendance oppressive. Je songe à ce qu'écrivait prophétiquement Nietzsche :

Nous autres « esprits libres », à la nouvelle que le « vieux dieu est mort », nous nous sentons comme touchés par les rayons d'une nouvelle aurore : notre cœur, à cette nouvelle débordé de reconnaissance, d'étonnement, de pressentiment, d'attente. Voici l'horizon à nouveau dégagé, encore qu'il ne soit point clair, voici nos vaisseaux libres de reprendre leur course, de reprendre leur course à tout risque, voici permise à nouveau toute audace de la connaissance, et la mer, notre mer, la voici à nouveau ouverte, peut-être n'y eût-il jamais « mer » semblablement « ouverte »².

Déjà ces pensées s'éloignent de nous, et d'autres les remplacent. La Passion est libération en un tout autre sens que ne le suggèrent les théologiens séculiers. Jésus a été un *révolutionnaire*, il est mort pour avoir porté atteinte à l'ordre établi, mais la *contestation* qu'il a amorcée traverse les siècles. Sa mort n'a pas éteint le feu de sa

2. F. NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, Paris, 1967, p. 226.

Parole. Au contraire, elle a donné puissance universelle à son message. D'autres sans cesse depuis vingt siècles ont réassumé, dans la contradiction avec tous les ordres établis, religieux, politiques, économiques, sociaux, la Parole inquiétante et exaltante.

Sa *Passion* est le *premier acte de libération*, la lutte contre tous les destins ; elle porte à l'incandescence le combat entrepris par lui contre les tenants de la religion traditionnelle. Il s'est identifié à tous les opprimés, et cette identification ne cessera de bouleverser notre histoire. Parce qu'il a proclamé heureux les pauvres, les persécutés, les affamés, les assoiffés ; parce qu'il a renversé l'ordre ancien, il est mort. Cet ordre n'en finit pas de s'éteindre. A chaque fois qu'il s'affaiblit, vient le « Règne de Dieu » proclamé par Jésus.

Jésus, libéré et libérateur

Ainsi la Passion du Christ, au cours des siècles, suscite des interprétations contradictoires. Les hommes s'y reconnaissent différemment. Elle n'est pas transmise pour illustrer nos désirs, mais pour nous replacer devant cet événement singulier : celui qui avait proclamé le pardon et la justice a été condamné et tué, non par la monstruosité d'un crime échappant à la commune mesure, mais par la banalité quotidienne du mal.

Cependant, celui-là qui fut vaincu pour les regards sans profondeur n'est pas resté prisonnier de la mort : ni la glorification de la douleur, ni celle de la faiblesse de Dieu, ni même celle de la libération politique, ne font justice aux récits. Seule la Résurrection glorieuse du Crucifié pour la justice ouvre pleinement à l'avenir. Le dolorisme enferme en soi-même, l'abandon de Dieu oublie que Christ est vainqueur, la libération politique omet l'élément du mal dont nous sommes complices : la banalité. Il serait confortable que le Christ mourût de la seule main de grands criminels avec lesquels nous n'aurions aucune analogie. Il n'en fut point ainsi, et nul n'est exempt de rejeter hors de notre histoire le témoin de la justice et de la bonté de Dieu.

La Passion est libération si elle s'arc-boute d'une part à la carrière terrestre de Jésus et d'autre part à sa Résurrection. Il n'est plus alors possible de donner n'importe quelle signification au mot « libération » : la Passion fait l'office d'une instance critique à l'égard de ce terme devenu slogan.

La libération recouvre aujourd'hui les luttes du Tiers-Monde pour son indépendance politique et économique, le combat contre toutes les formes de répression en Europe, depuis l'excès policier jusqu'à

l'enseignement, l'effort pour se déenchaîner de tous les impératifs moraux telle la morale sexuelle traditionnelle, et les inégalités sociales...

Ainsi sous le terme « libération » s'exprime le rêve d'une vie sans frustration, l'utopie d'une sensibilité parfaitement satisfaite, la pensée d'une existence heureuse, le désir d'une fraternité sans contrainte, la volonté d'une spontanéité innocente. La libération a toutes les qualités d'une représentation mythique : elle est force parce qu'elle polarise les énergies ; elle est produit du désir, elle révèle les frustrations de l'homme contemporain ; elle est collective et, de ce fait, puissance révolutionnaire. Libérer la vie, c'est changer la vie. Des messianismes naissent : ils promettent l'immédiateté de la jouissance. Le Royaume promis est à nos portes.

Les thèmes bibliques et chrétiens affleurent dans ces sentiments et ces énergies. Mais ces thèmes sont séparés de leur enracinement historique : ils procurent des images de rêve. L'Évangile ne promet pas l'immédiat du bonheur : celui-ci est le fruit de la justice et de l'amour. Nulle part, on ne voit que ceux-ci sont spontanés, que les obstacles ne sont qu'extérieurs, que les « frustrations » sont bannies. Ainsi la Passion du Christ, conséquence de sa lutte pour la justice et espérance de la Résurrection, ôte toute forme rêvée à la libération. Elle l'ancre dans la dure réalité. Le Royaume de Dieu n'est pas la projection du désir, il est le fruit d'un amour qui a mesuré sans illusion la profondeur de l'opposition collective et du mal individuel.

La Promesse du Royaume, si on la situe dans le contexte de la vie de Jésus ne fait pas l'économie des chemins du renoncement au désir immédiat. C'est en cela que la Passion de Jésus est effectivement symbole de la lutte pour la justice et expression de l'amour de Dieu : Jésus renonce à sa propre « libération » parce que la « libération » d'autrui lui importe davantage. C'est précisément en cela qu'il est libéré et libérateur.

Conclusion

Il existe cent façons de commenter la Passion de Jésus. Je n'ai voulu attirer l'attention que sur un aspect simple : elle est le résultat d'une lutte pour la justice, non point contre des entreprises si criminelles qu'elles sont sans rapport avec nos actions. C'est la mesquinerie et la sottise, l'attachement sans liberté aux formes acquises, l'incapacité d'imaginer Dieu autrement que soutien de la morale, qui ont conduit Jésus à mourir. Ce sont tout autant nos vertus que nos vices.

C'est cela même qui sans cesse donne à penser : l'innocence du

Christ a aussi peu à voir avec ce que les Pharisiens nommaient « justice » qu'avec ce que nous appellerions aujourd'hui « moralité ou vertu ». La Parole du Christ fut trop innocemment libre pour que son entourage la supportât. Il fut condamné, châtié et crucifié. Mais Dieu qui ne se mesure pas à nos raisonnements l'a ressuscité.

Relire les récits de la Passion à cette double lumière des Paroles et de la Résurrection de Jésus nous gardera des évidences faciles, des compassions suspectes, des contresens socialement dangereux. Ni le concept de péché, ni la notion abstraite de mort, ne sont ici en jeu, mais un homme singulier en lutte contre les complicités multiples du bien et du mal dans une passion singulière et une mort apparemment désespérée. C'est cet homme Jésus, prophète et Fils de Dieu, qui est le Vivant et dont nous pouvons relire l'histoire particulière comme une question jamais abolie.

TOI QUI ES SEUL ENTRE LES SEULS

Par le Christ mourant sur la croix, l'humanité qu'il portait toute en lui se renonce, et meurt. Mais ce mystère est plus profond encore. Celui qui portait en lui tous les hommes était délaissé de tous. L'Homme universel mourut seul. Plénitude de la *kénose* et perfection du sacrifice ! Il fallait cet abandon — et jusqu'à ce délaissement du Père — pour opérer la réunion. Mystère de solitude et mystère de déchirement, seul signe efficace du rassemblement et de l'unité. Glaive sacré, allant jusqu'à séparer l'âme de l'esprit, mais pour y faire pénétrer la Vie universelle : « O Toi qui es seul entre les seuls, et qui es tout en tous ».

HENRI DE LUBAC¹

1. Henri DE LUBAC, *Catholicisme* (Unam Sanctam, 3), 4^e éd., Paris, 1947, p. 323.



A consulter _____

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

Procession : N° 37, pp. 7-20 : *La procession des rameaux : reconstitution historique ou mystère ?* par S. MARSILI ; pp. 46-62 : *L'entrée messianique de Jésus à Jérusalem*, par J. DUPONT.

Première et deuxième lectures : N° 37, pp. 37-45 : *Le Serviteur de Dieu*, par L. KRINETZKI.

Psaume responsorial : N° 37, pp. 21-36 : *Misère et gloire de l'homme et du Fils de l'homme* (Ps 22), par P. DRIJVERS.

Evangile : N° 37, pp. 89-98 : *Le mystère de la croix d'après saint Cyrille de Jérusalem*, par Fr. BOUILLY ; N° 34, pp. 78-97 : *Saint Léon le Grand, commentateur de la Passion*, par R. DOLLE.

Notes doctrinales : N° 34, pp. 98-109 : *La Passion de Jésus, mystère d'amour*, par P. FORESI ; N° 37, pp. 99-111 : *Comment la victoire du Christ se manifeste-t-elle dans le monde ?* par A.-M. BESNARD.

Imprimé en France

Imprimerie Saint-Paul, 55 - Bar-le-Duc. Dépôt légal, 4^e trimestre 1971
N° d'édition 6153 N° X-71-551

TITRES DE LA DEUXIÈME SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

- | | |
|---|--|
| * 1. La prière eucharistique | 34. 3 ^e Dimanche ordinaire |
| * 2. Anaphores nouvelles | 35. 4 ^e Dimanche ordinaire |
| * 3. Lectionnaire dominical | 36. 5 ^e Dimanche ordinaire |
| 4. Temps de l'Avent | 37. 6 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 5. 1 ^{er} Dimanche de l'Avent | 38. 7 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 6. 2 ^e Dimanche de l'Avent | 39. 8 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 7. 3 ^e Dimanche de l'Avent | 40. 9 ^e Dimanche ordinaire |
| 8. 4 ^e Dimanche de l'Avent | 41. 10 ^e Dimanche ordinaire |
| 9. Temps de Noël | 42. 11 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 10. Fête de Noël | 43. 12 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 11. De Noël à l'Épiphanie | 44. 13 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 12. Epiphanie et Baptême du Seigneur | 45. 14 ^e Dimanche ordinaire |
| 13. Temps du Carême | 46. 15 ^e Dimanche ordinaire |
| 14. 1 ^{er} Dimanche du Carême | 47. 16 ^e Dimanche ordinaire * |
| 15. 2 ^e Dimanche du Carême | 48. 17 ^e Dimanche ordinaire |
| * 16. 3 ^e Dimanche du Carême | 49. 18 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 17. 4 ^e Dimanche du Carême | 50. 19 ^e Dimanche ordinaire |
| * 18. 5 ^e Dimanche du Carême | 51. 20 ^e Dimanche ordinaire |
| * 19. Dimanche de la Passion | 52. 21 ^e Dimanche ordinaire |
| 20. La Cène du Seigneur | 53. 22 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 21. Le triduum pascal | 54. 23 ^e Dimanche ordinaire |
| 22. Temps pascal | 55. 24 ^e Dimanche ordinaire |
| * 23. 2 ^e Dimanche de Pâques | 56. 25 ^e Dimanche ordinaire |
| * 24. 3 ^e Dimanche de Pâques | 57. 26 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 25. 4 ^e Dimanche de Pâques | 58. 27 ^e Dimanche ordinaire |
| 26. 5 ^e Dimanche de Pâques | 59. 28 ^e Dimanche ordinaire |
| * 27. 6 ^e Dimanche de Pâques | 60. 29 ^e Dimanche ordinaire |
| * 28. Fête de l'Ascension | 61. 30 ^e Dimanche ordinaire |
| 29. 7 ^e Dimanche de Pâques | 62. 31 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 30. Fête de la Pentecôte | 63. 32 ^e Dimanche ordinaire * |
| 31. Fête de la Trinité | 64. 33 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 32. Fêtes du Saint-Sacrement et du Sacré-Cœur | 65. 34 ^e Dimanche ordinaire |
| * 33. 2 ^e Dimanche ordinaire | 66. Fêtes de l'Assomption et de la Toussaint |
| | 67. Tables |

* numéros parus

en gras : numéros à paraître en 1972



Procession

L'entrée de Jésus à Jérusalem (Mc 11; Mt 21; Lc 19; Jn 12) A. Paul	4
---	---

Messe de la Passion

Le troisième chant du Serviteur de Yahvé (Is 50) B. Maggioni	28
Les récits de la Passion dans les évangiles synoptiques A. Vanhoye	38

Notes Doctrinales

La Passion de Jésus Ch. Duquoc	68
---	----
