

POURQUOI JESUS A-T-IL DU MOURIR ?¹

Par Peter Stuhlmacher,
professeur de Nouveau Testament
à l'Université de Tübingen

1. DES DIFFICULTES A REPONDRE A UNE TELLE QUESTION

Pour les amis comme pour les critiques du christianisme, la question des motifs et du sens de la mort de Jésus est d'une importance cruciale ; autant le problème est fondamental, autant il est difficile d'y apporter une réponse nette et clarifiante. L'interprétation théologique de la croix et de la résurrection de Jésus occupe la théologie depuis le début du christianisme ; et Paul savait d'ailleurs très bien pourquoi il ne faisait confiance qu'à la sagesse de la foi pour pouvoir cerner véritablement le scandale de la croix de Jésus (cf. 1 Co 1,18-2,16) ! Si le problème est déjà passablement exigeant au niveau du Nouveau Testament lui-même, il importe qu'en tant que théologiens ou futurs pasteurs du XX^e siècle, nous soyons en plus conscients de nos propres difficultés de compréhension lorsque nous

¹ Cet article est la traduction d'une contribution intitulée « Warum mußte Jesus sterben ? » parue dans P. Stuhlmacher, *Jesus von Nazareth Christus des Glaubens*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1988, pp. 47-64. Bernard Bolay, Sylvie et Serge Carrel ont accompli la traduction et la relecture de cet essai qui est publié avec l'autorisation de l'auteur et de l'éditeur.

abordons cette question. Les difficultés sont donc diverses, elles relèvent de l'histoire de la recherche tout comme de l'histoire des mentalités.

Au vu de la critique moderne des évangiles, il paraît impossible, pour répondre à notre question, de faire simplement appel aux récits synoptiques ou à l'évangile de Jean. Pour tout dire, les affirmations de Jésus sur sa propre mort, tout comme l'histoire de la Passion, sont aujourd'hui – de façon quasi générale – soupçonnées de n'être que le fruit de la réflexion croyante des communautés post-pascales (tardives). Il en va de même des lettres apostoliques qui ne semblent pas être d'un plus grand secours. Car, par exemple, l'affirmation fréquente de l'apôtre Paul : « Jésus est mort en sacrifice pour nos péchés » (cf. seulement 1 Co 15,3-5; 2 Co 5,21; Ga 1,4; 2,20; Rm 3,25s.; 8,3s.; etc.), est ressentie religieusement comme indigne et inacceptable par la conscience éclairée des modernes : un Dieu qui demande préalablement le sacrifice sanglant de son propre Fils afin d'accorder miséricorde aux pécheurs, fait figure, aux yeux des modernes, d'idole qui n'a rien à voir avec l'esprit même du christianisme (et ne doit rien avoir à faire avec lui). Dans les Eglises protestantes, un scepticisme profondément ancré à l'encontre de la doctrine catholique de la messe comme sacrifice (modifiée depuis le XVI^e siècle en des points importants)², confère aujourd'hui encore un poids supplémentaire à cette critique moderne du schème sacrificiel, qui, apparemment, constitue un élément incontournable de la christologie primitive³. Dans ces circonstances, il n'est d'ailleurs pas surprenant qu'en théologie justement notre question reste aujourd'hui volontiers ouverte ou qu'on ne lui réponde que par de prudentes circonlocutions. Cet état du débat ne dispense cependant pas les théologiens, les pasteurs ainsi que les maîtres de religion, du devoir

² Voici la doctrine catholique actuelle : « Le sacrifice de la messe est une *actualisation* sacramentelle, un *faire mémoire* et un *don* du sacrifice de la croix... L'eucharistie n'est donc nullement un sacrifice nouveau et original qui remplace ou complète le sacrifice de la croix. Elle est l'actualisation du sacrifice opéré une fois pour toutes à la croix ». Cf. *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*, édité par la conférence épiscopale allemande, 1985, p. 354 (ce sont les auteurs qui soulignent).

³ A propos de l'histoire de la critique moderne (et confessionnelle) du schème sacrificiel dans le NT, voir à titre hautement instructif : U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (EKK), Zurich, Benziger Verlag, 1978, vol. 1, pp. 233-243.

d'apporter une réponse aussi claire que possible à leurs étudiants, à leurs communautés, à leurs élèves, sur la question du sens de la mort de Jésus.

Lorsque, dans ce qui va suivre, j'essaie de formuler une réponse, du point de vue de la méthode et de la recherche historique je pars de deux hypothèses que je mentionne brièvement ici :

1.- Malgré toute critique (légitime) du caractère limité de la méthode historique, je considère – et ce comme par le passé – possible et nécessaire théologiquement, de pénétrer les événements et les expériences du temps biblique à l'aide de la recherche historique et d'en dresser un tableau détaillé.

2.- Ces dernières années a vu le jour en moi, comme en certains amis et collègues (parmi lesquels j'aimerais mentionner B. Gerhardsson, M. Hengel, H. Schürmann et R. Riesner), la conviction que la tradition synoptique est portée par un continuum traditionnel soigneusement contrôlé, qui s'étend du temps de Jésus jusqu'à l'époque post-apostolique⁴. Je considère donc comme une nécessité le

⁴ Cf. B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity, Lund, G. W. K. Gleerup, 1961. L'auteur poursuit de manière critique sa réflexion dans *Préhistoire des évangiles*, trad. franç., Paris, Cerf, 1978 ; et dans « Der Weg der Evangelientradition », in P. Stuhlmacher (éd.), *Das Evangelium und die Evangelien*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1983, pp. 79-102. Du même auteur : *The Gospel Tradition*, Lund, C. W. K. Gleerup, 1986. M. Hengel, « Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie », in coll., *Sagesse et religion*, Paris, PUF, 1979, pp. 148-188 ; et : « Probleme des Markusevangeliums », in P. Stuhlmacher (éd.), *Das Evangelium und die Evangelien*, pp. 221-265 ; voir également : M. Hengel, « Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums », in H. Cancik (éd.), *Markus-Philologie*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1984, pp. 1-45. H. Schürmann, « Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition » in *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1968, pp. 39-64. R. Riesner, *Jesus als Lehrer*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1984² ; et « Der Ursprung der Jesus-Ueberlieferung », *ThZS* 38, 1982, pp. 493-513. A propos du contrôle de la tradition voir J. Dunn, « Prophetic 'I'-Sayings and The Jesus Tradition : The Importance of Testing Prophetic Utterances within Early Christianity », *NTS* 24, 1977/78, pp. 175-198. D. Aune termine son propos sur les « prophètes chrétiens et les dires de Jésus » dans son ouvrage incontournable, *Prophecy in Early Christianity and the Mediterranean World* (Grand Rapids, Eerdmans, 1983), par ces mots : « Les spécialistes allemands du NT ont, semble-t-il, mis en avant l'hypothèse du rôle créatif des prophètes chrétiens, parce que cela justifie d'une part les additions à la tradition orale et, d'autre

fait de traiter la tradition des évangiles comme digne de confiance historiquement partout où aucun motif historique décisif ne plaide le contraire⁵. Ceci vaut également pour les déclarations fondamentales de Jésus concernant sa mort et pour l'histoire de la Passion. C'est à partir de ces hypothèses – qui naturellement restent sujettes à discussion – que vont être développées les perspectives théologiques et historiques que voici.

part, absout les premiers chrétiens d'une quelconque culpabilité dans l'invention de paroles non authentiques de Jésus. Malgré l'attrait théologique de cette tentative, il faut bien le reconnaître, l'évidence historique qui supporte la théorie repose largement sur l'imagination féconde de spécialistes » (p.245).

⁵ O. Cullmann abondait déjà dans ce sens dans *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, pp. 194s. Il est bien clair – et je le souligne ! – que le point de vue exprimé plus haut ne sonne nullement le glas de la recherche historico-critique ni n'accorde une sorte de blanc-seing à un développement sur l'« authenticité » des quatre évangiles. Au plan synchronique nos quatre évangiles sont des témoignages post-pascaux de l'histoire et de la foi. On ne peut les étudier à fond qu'en poursuivant une analyse minutieuse et diachronique de la tradition des évangiles (et ce dans la mesure du possible). Le seul problème lors de cette analyse diachronique (indispensable à mon avis), c'est que les critères de l'histoire des formes, qui considère de façon critique les traditions, se sont révélés trop fragiles pour établir ce qui historiquement est primaire ou secondaire, palestinien ou seulement hellénique, ce qui est parole de Jésus ou élaboration prophétique de la communauté. Ces critères sont à tel point fragiles qu'ils ne permettent plus de poser des jugements historiquement fiables. E. Lohse laisse tout cela de côté dans son article : « Jesu Worte im Zeugnis seiner Gemeinde », *TLZ* 112, 1987, pp. 705-716. En fait, il ne fait que résumer un état de la recherche dépassé par les auteurs cités dans la note 4. Voir à ce sujet mon « Zum Thema : Das Evangelium und die Evangelien », paru dans *Das Evangelium und die Evangelien*, pp. 1-26, et plus particulièrement pp. 8s. C'est à bon droit – et du point de vue de l'histoire de la méthode de recherche il faut le saluer – que K. Berger essaie maintenant d'arrimer l'histoire des formes (*Formgeschichte*) du NT à une méthode de critique littéraire scientifique. Cf. son travail : *Formgeschichte des NT*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1984.

2. LES RAISONS DE LA CONDAMNATION DE JESUS

Si nous considérons Jésus et son œuvre en nous fiant aux récits des trois évangiles synoptiques, l'atrocité de la mort de Jésus sur la croix n'est jamais tue ; Marc raconte :

« A trois heures, Jésus cria d'une voix forte : « Eloï, Eloï, lama sabaqthani ? » Ce qui signifie : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Certains de ceux qui étaient là disaient, en l'entendant : « Voilà qu'il appelle Elie ! » Quelqu'un courut, emplit une éponge de vinaigre, et, la fixant au bout d'un roseau, il lui présenta à boire en disant : « Attendez, voyons si Elie va venir le descendre de là ». Mais poussant un grand cri, Jésus expira » (Mc 15,34-37).

Puisque Jésus est mort ainsi, la question « Pourquoi Jésus a-t-il dû mourir ? » reste posée aux chrétiens et aux non-chrétiens. Dès l'origine on répondit à cette question de manière totalement différente. Les plus puissants adversaires juifs de Jésus déclarèrent : « Cet homme devait mourir, parce que, d'après la Loi de Moïse, un imposteur religieux, un faux prophète doit être extirpé du milieu du peuple d'Israël » (cf. Dt 13; 17,1-7; 18,20)⁶. Pilate, le représentant de la force d'occupation romaine en Israël à l'époque de Jésus, répondit : « Ce Jésus de Nazareth devait être crucifié par mesure d'intimidation afin que jamais plus quelqu'un n'ose s'octroyer le titre de Roi et

⁶ Dans son livre *Die Stunde der Wahrheit* (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1980), A. Strobel a montré que l'accusation émise à l'encontre de Jésus – il aurait été un *planos*, un imposteur – récurrente dans l'histoire du christianisme primitif de Mt 27,63 au dialogue de Justin avec le juif Tryphon (69,7; 108,1), doit être appréhendée avec pour arrière-plan Dt 13; 17,12 et 18,20 (et la tradition juridique du judaïsme primitif qui découle de ces textes). C'est ici que l'on trouve la raison historique de l'arrestation et de la condamnation de Jésus par le sanhédrin. La présentation marcienne de la Passion gagne, dans ces circonstances, beaucoup plus de crédibilité historique que ce qui jusqu'alors lui avait été accordé (voir A. Strobel, *ibidem*, p. 4). A propos de l'accusation émise à l'encontre de Jésus d'être un séducteur religieux du peuple, cf. O. Betz, « Probleme des Prozesses Jesus » in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, De Gruyter, 1982, tome 25/1, pp. 565-647, pp. 577ss., pp. 594ss. ; ainsi que G. N. Stanton, « Aspects of Early Christian-Jewish Polemic and Apologetic », *NTS* 31, 1985, pp. 377-392.

Messie d'Israël sous les yeux des Romains, et inciter le peuple juif à se soulever »⁷.

Cependant, les disciples de Jésus, depuis le jour de Pâques, répondent : « Jésus, notre Seigneur, fut livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification » (Rm 4, 24-25). Comment est-on arrivé à des réponses aussi divergentes ?

La réponse des adversaires juifs de Jésus est bien compréhensible, historiquement parlant. De par ses activités en Galilée et en Judée, Jésus a fort peu contribué à se faire des amis de ces pharisiens, de ces érudits, de ces juifs riches, de ces zélotes, ou encore de ces prêtres et de ces sadducéens qui vivaient à Jérusalem. Au contraire ! Il les a tous mortifiés et provoqués par son discours et ses agissements inhabituels. Pour mémoire, reprenons seulement les six scènes suivantes :

Au lieu de s'occuper des démunis et des malades pendant la semaine comme le veut la bonne coutume pharisienne, et de laisser de côté toute aide qui ne serait pas absolument vitale pendant le sabbat, Jésus guérit de manière provocante un jour de fête sainte et se déclare maître du sabbat (cf. Mc 2,28; 3,1ss.) ! Il n'est par conséquent pas étonnant que les pharisiens aient trouvé motif à grief dans ce comportement.

Deuxième scène : pour tout juif pieux il n'était pas plus difficile que pour chacun d'entre nous aujourd'hui d'éviter la compagnie des pécheurs notoires et des intrigants. Par contre, que fait Jésus ? Il fait tout pour que son message atteigne les « publicains et les pécheurs », il réussit à être invité chez eux et il prend part avec eux à des fêtes messianiques (cf. Mc 2,15ss. avec *Hén. Eth.* 62,14). Pas étonnant que les juifs, très chatouilleux pour tout ce qui touche à l'observance des prescriptions rituelles, soient indignés de ce comportement et aient dit de Jésus : « Voilà un glouton et un ivrogne, un ami des publicains et des pécheurs ! » (Mt 11,19 ; voir aussi Lc 15,2).

⁷ C'est bien là le sens de l'inscription apposée à la croix par les Romains (et non par les chrétiens) : il y va d'une mise en garde et d'une mesure d'intimidation (cf. Mc 15,26 et paral.). A propos de la signification historique et christologique de cette inscription, voir N. A. Dahl, « Der gekreuzigte Messias », in H. Ristow et K. Matthiae (éd.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin, 1962, pp. 149-169, surtout pp. 159ss. On trouvera la version anglaise du même article dans N. A. Dahl, *The crucified Messiah*, Minneapolis, Augsburg, 1974, pp. 10-36.

Vient la troisième scène : rien n'était et n'est encore aujourd'hui plus sacré pour les juifs pieux que la Loi que Dieu, au Sinaï, révéla à son peuple élu par l'intermédiaire de Moïse. Jésus lui aussi fut éduqué dans la crainte de la Loi. Néanmoins, dans le Sermon sur la montagne, il enseigne ses disciples et le peuple comme aucun rabbi par le passé :

« Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : Tu ne commettras pas de meurtre; celui qui commettra un meurtre en répondra au tribunal. Et moi je vous dis : quiconque se met en colère contre son frère en répondra au tribunal » (Mt 5,21s.).
Ou bien : « Vous avez encore appris qu'il a été dit aux anciens Tu ne te parjureras pas, mais tu t'acquitteras envers le Seigneur de tes serments. Et moi je vous dis de ne pas jurer du tout ! » (Mt 5,33s.; cf. Jc 5,12).

Jésus oppose ici son propre enseignement de la révélation de Dieu à la génération des anciens du Sinaï et le ton critique de cette confrontation n'est pas à négliger. Jésus dit même que le divorce n'a été concédé aux Israélites par Moïse qu'à cause de la dureté de leurs cœurs et il ajoute : « Mais dès l'origine il n'en fut pas ainsi » (Mt 19,8). De même quand Jésus affirme expressément : « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes. Je ne suis pas venu abroger mais accomplir ! » (Mt 5,17), on ne peut pas en vouloir à ses contemporains d'avoir eu l'impression qu'il se dressait contre la Loi sainte de Dieu.

Quatrième scène : au lieu de permettre au riche pieux d'emprunter le « chemin de la justice » vers la vie éternelle tout en conservant ses biens, Jésus l'invite à le suivre en abandonnant tout son avoir (Mc 10,17-22; et paral.). En outre il offusque les nombreux gros propriétaires fonciers de la Palestine de l'époque et les familles nanties par son fameux « Malheureux, vous les riches ! » (Lc 6,24s.) et explique à ses disciples : « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu » (Mc 10,25).

Cinquièmement : le tribut personnalisé dû à l'empereur et introduit en l'an 7 après J.C. provoqua la révolte au sein du parti libre et insurrectionnel des zélotes. Ils voyaient en cet acte la quintessence de l'asservissement du peuple de Dieu aux païens impies, et percevaient dans le denier impérial qu'ils devaient utiliser pour le paiement de l'impôt et qui était frappé d'images et d'inscriptions célébrant la divinité de César, un symbole du culte aux idoles. Il était tout à fait impossible que l'un d'eux accepta la parole de Jésus :

« Rendez à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mc 12,17) ! Une telle sentence était pour les zélotes une trahison pure et simple de la cause sacrée d'Israël.

Finalement la sixième scène : lorsque Jésus arriva à Jérusalem, vers la fin de son ministère, il se résolut à une action symbolique provocante. A l'endroit même d'un des plus importants accès au Temple (ou plus vraisemblablement sous le portique comme on l'appelle), il empêcha les changeurs d'argent de faire leur travail, renversa les étals des marchands de colombes, et se mit au travers du chemin de ceux qui – par commodité et en vue de raccourcir leur trajet – voulaient aller de la ville basse à la ville haute en traversant le Temple par ses ponts, alors qu'en authentiques portefaix ces hommes étaient lourdement chargés⁸. Jésus justifia son geste comme suit :

⁸ Pour la compréhension de Mc 11,16, voir Ch. Maurer, *ThWNT VII*, 362,33s. et Josèphe, Ap. II, 106. E. Lohmeyer (*Das Evangelium des Markus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967¹⁷, p. 237) exprime un doute quant à l'historicité de l'ensemble du récit de Mc 11,15-17. Pour lui, cette description ne peut que « difficilement être considérée comme un compte rendu historique, il s'agirait plutôt d'un exemple parénétiq ue enrichi d'un enseignement ». Historiquement c'est à peine si l'on perçoit de quoi il en retourne ; en effet il est difficile d'imaginer d'une part comment Jésus aurait seul opéré la « purification » de la vaste esplanade du Temple, d'autre part pour quelle raison la police du Temple ou la garde romaine de la Forteresse Antonia ne seraient pas intervenues... De plus on ne voit pas pourquoi cet acte ne joue aucun rôle dans le procès de Jésus. M. Hengel dans son *Jésus et la violence révolutionnaire* (trad. franç., Paris, Cerf, 1973, pp. 27ss.) a voué un soin particulier à examiner les possibilités historiques d'un tel acte. Lui aussi, il considère comme impossible une purification de l'esplanade entière du Temple sans l'intervention des Romains (comme dans le cas de l'apôtre Paul en Ac 12, 27ss.) : « D'après Josèphe, pendant les grandes fêtes, on posait en plus, des soldats sur les toits des colonnades extérieures, qui devaient observer ce qui se passait sur les parvis (cf. *Ant. jud.*, 20, 106s.; *De bell. jud.* 2, 224s.). Tout tumulte de quelque dimension aurait amené inévitablement l'entrée en scène de la garnison, surtout que Pilate n'était pas prude sur ce point (cf. *Ant. jud.* 18, 55-62, 85-87) ». Selon M. Hengel le récit de Marc a été exagéré et ce dans un but narratif ; le même récit a encore été amplifié par Mt et Jn. Voici le résultat de ses investigations : « Ce qu'on appelle la purification du Temple fut probablement un acte prophétique, on pourrait dire aussi une provocation dans laquelle il ne s'agissait pas de chasser tous les commerçants et les changeurs..., mais d'une manifestation condamnant leur activité, condamnation qui s'adressait en même temps à l'aristocratie toute-puissante du Temple, qui en tirait son profit. Ici aussi, ce n'était vraisemblablement pas l'acte – il aurait été insensé à lui seul – mais la parole qui était au centre ». Si l'on prend en

« N'est-il pas écrit : Ma maison sera appelée maison de prière pour toutes les nations ? Mais vous, vous en avez fait une caverne de bandits » (Mc 11,17; à comparer avec Es 56,7 et Jr 7,11). Pour les prêtres qui s'occupaient du culte du Temple, ce fut là une monstrueuse provocation : sans les changeurs d'argent qui échangeaient la monnaie du Temple contre l'argent des pèlerins, aucun sacrifice ne pouvait être payé ni aucune offrande versée. Interdire aux marchands d'animaux de vendre des colombes et du petit bétail pour les sacrifices signifiait mettre en cause, radicalement, l'essence même du sacrifice. Avec sa « purification » du Temple, Jésus mit en danger l'institution culturelle du Temple que Dieu avait instaurée. Désormais le puissant clergé ainsi que la noblesse sadducéenne de la ville de Jérusalem, qui était très impliquée financièrement dans les affaires du Temple, compteront parmi les ennemis déclarés de Jésus.

considération les remarques de Billerbeck (*Kommentar zum NT*, vol. 1, Munich, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1922, pp. 850s.) qui dit que la vente d'animaux à sacrifier se déroulait du mont des Oliviers jusqu'au mont du Temple, et si l'on tient compte ensuite des accès au Temple mis à jour récemment par B. Mazar du côté sud et à l'angle sud-ouest de l'enceinte du Temple, les événements sont alors plus faciles à reconstituer. B. Mazar attire notre attention sur le fait qu'il y avait des échoppes sous les piliers qui supportaient ce qu'on appelle l'arche de Robinson (l'escalier d'accès au Temple). « On trouvait dans ces boutiques tout ce dont un visiteur du Temple pouvait avoir besoin ». Il ajoute : « Il n'est pas exclu que le portique (qui était construit à la manière d'une basilique avec une nef centrale et deux nefs latérales) abritait le commerce de ce qui était rattaché au rituel du Temple. Il était également possible d'échanger ici des monnaies étrangères – romaines plus spécialement – contre la monnaie de Jérusalem » (B. Mazar, « Neue archäologische Entdeckungen in Jerusalem », in D. Flusser, *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1982, pp. 143-154 ; les citations se trouvent aux pages 146 et 147). Comme le portique représentait une unité séparée avec sa juridiction propre (cf. *ibidem*, p. 146), l'acte prophétique et messianique de Jésus a dû se dérouler dans l'un des escaliers conduisant au Temple ou alors dans le portique lui-même. Eu égard à la notoriété dont jouissait Jésus, il apparut inopportun aux autorités (juives) d'intenter immédiatement une action contre lui. Ce n'est que par la suite qu'elles lui demandèrent raison de son acte (d'après Mc 11, 27ss. ce fut le jour suivant). Comme Petr Pokorny (*Die Entstehung der Christologie*, 1984, pp. 41s.) le suppose, Jésus a vraisemblablement énoncé, à cette occasion-là ou à une autre semblable, une prédiction (*vaticinium*) à propos de la destruction du Temple, qui revêtait l'aspect d'une menace prophétique, que l'évangéliste plus tard – *ex eventu* – a modifiée (Mc 13, 2). Cela fut aussi de toute évidence la cause directe de l'accusation élevée contre Jésus devant le sanhédrin.

Si, eu égard au comportement de Jésus, on lit en Dt 13 (et 17,1-7; 18,20) qu'un imposteur religieux et un faux prophète devait être extirpé du milieu du peuple, le motif de la condamnation juive de Jésus par les grands-prêtres et les sadducéens ressort clairement : Jésus devait mourir parce que ses actes publics, son enseignement ainsi que sa prétention messianique à la toute-puissance contrevenaient de manière insupportable à la tradition religieuse dominante de son peuple.

3. LA MISSION MESSIANIQUE DE JESUS

Si l'on pose la question des motivations qui poussèrent Jésus à agir comme il le fit, on se heurte, dans tous les cas auxquels nous avons prêté attention, à la mission messianique de Jésus. Son baptême par Jean Baptiste signifiait pour lui l'appel à entrer dans un ministère public, en tant que Fils (messianique) de Dieu (Mc 1,9-11 et paral.). Après son baptême, Jésus se mit en chemin afin d'annoncer aux « humiliés » (selon Es 61,1-3) la nouvelle de la proximité du Règne de Dieu et, avec l'aide de ses disciples, de rassembler du sein de la nation d'Israël le peuple de Dieu du temps de la fin (Lc 4,16ss.; Mc 3,13ss. et paral.).

— Par les guérisons provocantes qu'il réalise un jour de sabbat, Jésus établit ainsi la seigneurie de Dieu sur les puissances des ténèbres qui s'opposent à elle. « Maître du sabbat » (Mc 2,28), Jésus l'est parce qu'en tant que Fils de l'homme de l'ère messianique il inaugure le nouvel ordre salutaire de la création.

— Par le fait — si irritant pour les pharisiens — qu'il fasse bonne chère avec des collecteurs d'impôts et des pécheurs, Jésus aimerait montrer à ceux que les hommes pieux évitent que la miséricorde de Dieu est encore plus grande pour les pécheurs que pour les justes (cf. Mc 2,17). Il tient aussi à donner à ceux qui s'y attendent le moins un avant-goût de ce que ce sera le fait d'être à table dans le Royaume de Dieu avec lui, le Fils de l'homme, et avec les pères que sont Abraham, Isaac et Jacob (cf. Mt 8,11)⁹. Ces guérisons et ces festins sont des

⁹ O. Hofius (*Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1967, p. 20) vise juste : « Le festin que Jésus partagea avec les pécheurs est offre et don du pardon de Dieu, ainsi que promesse et anticipation

symboles tangibles de la réconciliation de Dieu avec les hommes, par l'intermédiaire de Jésus.

— L'enseignement de Jésus, par lequel il ne tient pas à abroger la Loi de Moïse, mais à surenchérir et à l'accomplir de façon messianique, invite d'abord les disciples, puis, au travers d'eux, tous les hommes d'Israël, à se mettre au diapason de la volonté aimante du Dieu bienveillant, et ce de manière radicalement nouvelle.

— La critique de la richesse et l'invitation à renoncer à toute possession résulte pour Jésus, qui lui-même ne possédait rien (cf. Lc 9,58 et paral.), de la perspective que l'on ne peut à la fois servir Dieu et l'injuste Mammon (Lc 12,13 et paral.).

— Quant à la question de l'impôt dû à l'empereur, il pouvait à sa manière la dédramatiser, parce que la souveraineté à venir de Dieu transcendait pour lui les intérêts politiques des zélotes.

— Par la purification du Temple, symbole messianique s'il en est, Jésus mettait le clergé de l'endroit (et avec lui Israël) devant la question de savoir s'il voulait continuer à accomplir les cérémonies d'expiation sans tenir compte de son appel à la conversion. Jésus pensait que le temps était venu d'adorer Dieu dans l'Esprit de la Vérité et de purifier le Temple en vue de cette adoration.

En dépit de toutes les critiques dirigées à son encontre et des mises en garde bien pensantes de ne pas envenimer les choses (cf. Mc 8,31-33; Lc 13,31-33), Jésus ne pouvait renoncer à son attitude retentissante sans renier sa mission divine. Par conséquent le conflit entre lui et les représentants de l'ancien système religieux était inévitable.

Jésus a vu venir ce conflit sans pour autant vouloir l'esquiver. En Galilée déjà il a enseigné à ses disciples que le commandement d'amour ne visait pas seulement ceux qui sont proches ou les amis, mais qu'il s'appliquait aussi aux ennemis et persécuteurs de la troupe à Jésus : « Vous avez appris qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain et

du repas eschatologique dans le Royaume ». Si l'on compare le festin pris par le Fils de l'homme, Jésus, en compagnie des publicains et des pécheurs avec l'attente du judaïsme primitif exprimée en *Hén. Eth.* 62, 14, qui dit que seuls les « justes » (ceux qui auront été reconnus et éprouvés au jugement dernier devant Dieu) pourront un jour partager un repas avec le Fils de l'homme, alors on reconnaît la nouveauté et la provocation des actes de Jésus ; le prix qu'il dut finalement payer pour sa manière d'agir... fut sa vie.

tu haïras ton ennemi. Et moi, je vous dis : Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent » (Mt 5,43s.). Quelque temps plus tard, lorsqu'il se mit en route vers Jérusalem, il ne cacha pas à ses disciples que là-bas l'attendaient le rejet, les souffrances et la mort. Quand Pierre voulut ôter cela de l'esprit de Jésus, celui-ci lui fit des remontrances cinglantes : « Retire-toi ! Derrière moi Satan, car tes vues ne sont pas celles de Dieu mais celles des hommes » (Mc 8,33). Jésus était persuadé, au vu et au su de tout le monde, que son parcours aboutirait inévitablement à la souffrance et à la mort, et qu'en cela résidait l'intention de Dieu (cf. aussi Lc 13,33).

4. JESUS ET LA COMPREHENSION DE SA PROPRE MORT

Beaucoup d'exégètes et de systématiciens pensent à l'heure actuelle que la communauté post-pascale a d'elle-même mis dans la bouche de Jésus les mots par lesquels il parle de ses souffrances et de sa mort sacrificielle. Je suis pour ma part, et ce avec O. Betz¹⁰ et M. Hengel¹¹ entre autres¹², persuadé du contraire : la communauté post-pascale a appris de Jésus lui-même comment elle avait à comprendre son chemin de souffrances vers la croix. L'interprétation de la mort de Jésus en tant que mort substitutive du « Christ » (1 Co 15,3) ne se laisse pas déduire uniquement de l'événement pascal !

Historiquement parlant, la disposition de Jésus à mourir est fort bien compréhensible, si l'on est prêt à lire avec lui l'Ancien Testament

¹⁰ O. Betz, *Wie verstehen wir das Neue Testament ?*, 1981, pp. 4ss.

¹¹ M. Hengel, *La crucifixion dans l'Antiquité et la folie du message de la croix*, trad. A. Chazelle, Paris, Cerf, 1981. Voir plus particulièrement la deuxième partie de cet ouvrage, intitulée : « La mort expiatoire de Jésus par substitution. Genèse de l'idée » (pp. 117-203). On trouve « en langue anglaise » une version quelque peu amplifiée de cette contribution : *The Atonement*, Londres, SCM, 1981.

¹² Au premier titre on peut faire mention ici de J. Jeremias, *Théologie du NT*, vol. 1, Paris, Cerf, 1973, pp. 345-373 ; et *Jesus und seine Botschaft*, Stuttgart, Calwer, 1976, pp. 61-77 ; pp. 88-92. Voir également L. Goppelt, *Théologie des NT*, vol. 1, éd. par J. Roloff, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, pp. 234-247. Ainsi que H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Bâle, Brunnen, 1984⁴, pp. 55-71.

et à approfondir particulièrement le livre d'Esaië qu'il cite continuellement¹³. En Esaië 43,3-5, Dieu s'adresse à son peuple par la bouche du prophète : lui-même fournirait, par amour pour Israël, des hommes en rançon. Dans le plus vieux manuscrit d'Esaië que nous possédions, le rouleau d'Esaië de Qumrân (1Q Is^a), il est écrit : « Parce que je t'aime, je donnerai l'homme en échange de toi (en rançon) »¹⁴. Le chapitre 53 du même livre d'Esaië traite du Serviteur de Dieu souffrant. Le Serviteur est envoyé et chargé par Dieu d'encourir substitutivement la punition des péchés du peuple et ainsi de procurer la délivrance à Israël. Cette marche volontaire de Jésus vers la souffrance et la mort prend tout son sens s'il se voyait appelé à suivre lui-même le chemin du Serviteur de Dieu souffrant.

« Car le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude » (Mc 10,45). Cette parole bien connue et prononcée par Jésus montre qu'il a rapporté Es 43,3-5 à son propre chemin de vie. Au lieu de dominer et de se faire servir (cf. Dn 7,14), il était prêt à servir la « multitude » jusqu'à la mort, tout comme cela est établi pour le Serviteur de Dieu par le Tout-Puissant lui-même¹⁵. Au cours du dernier repas à Jérusalem, il donne aux douze un aperçu de la puissance expiatoire de son propre « sang de l'alliance » versé pour la multitude selon Es 53,11s. (Mc 14,24; à comparer avec Ex 24,8). Ni la prétendue « parole sur la coupe », ni le passage sur la rançon en Mc 10,45 ou encore le discours diaphane et mystérieux en Mc 9,31 : « Le Fils de l'homme va être livré aux mains

¹³ Se rapporter à W. Grimm, *Die Verkündigung Jesu und Deuterocesaja*, Francfort/M., Berne, P. Lang, 1981², pp. 231ss. Dans son étude à la fois géniale et fantasque, *Le secret historique de la vie de Jésus* (Paris, Albin Michel, 1961), A. Schweitzer nous a déjà rendus attentifs à l'influence décisive du message du Second Esaië sur la compréhension que Jésus eut de sa Passion (cf. pp. 179-182).

¹⁴ L'article doit certainement être compris au sens générique (cf. W. Gesenius, E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, 1902²⁷, 126,1). Cependant il peut évidemment être aussi compris comme démonstratif vu l'idée que Jésus se faisait de lui-même : « Je suis le Fils de l'homme (celui qui sert) ». Voir aussi P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 1965², 137, E, 1.

¹⁵ Dans l'introduction à l'ouvrage de H. Wolff (cf. note 12), j'ai essayé d'esquisser le lien qui existait entre la mission messianique de Jésus, le titre « Fils de l'homme » et la compréhension de la Passion. Voir également à ce sujet mon chapitre « Jesus von Nazareth als Christus des Glaubens » in P. Stuhlmacher, *Jesus von Nazareth Christus des Glaubens*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1988, pp. 11-46.

des hommes... », ne peuvent être contestés au Jésus terrestre. Il s'agit ici de déclarations de Jésus qui sont restées captives dans la mémoire des disciples et avec l'aide desquelles ils ont appris à interpréter après Pâques l'énigme de sa mort¹⁶.

Pour cerner de plus près encore la disposition expresse de Jésus à la souffrance et au sacrifice telle qu'elle se manifeste dans les paroles ci-dessus, nous devons une fois de plus revenir à la tradition croyante vététotestamentaire et juive. En Luc 19,10 Jésus parle lui-même en ces termes : « En effet le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu ». Que comprend Jésus par ce « perdu » devant Dieu ? Pour Jésus, de même que pour l'Ancien Testament et le judaïsme pieux, le péché est révolte réelle et volontaire contre la volonté de Dieu. Celui qui se révolte contre le commandement de Dieu doit subir les conséquences mortelles de ses actes. L'AT nous dit clairement que les hommes qui se sont détachés de Dieu ne peuvent à aucun prix échapper au châtement de mort. On ne peut se moquer de Dieu et devant sa sainteté l'injustice ne peut subsister. Non seulement Jésus connaissait cette conception, mais il y a encore expressément souscrit. Il dit une fois à ses disciples : « Quel avantage l'homme a-t-il à gagner le monde entier, s'il le paie de sa vie ? » (Mc 8,36s., à comparer avec Ps 49,8s.). D'après la croyance juive, il n'y a pour un individu perdu devant Dieu (ou pour le peuple dans son entier tombé dans le péché) qu'une seule chance de salut. Elle consiste dans le fait que Dieu, par amour librement consenti, fasse miséricorde aux impies et leur épargne de devoir encourir eux-mêmes les conséquences mortelles de leurs péchés. Dans l'AT, l'expiation cultuelle est la grande possibilité établie par Dieu de libérer le peuple et l'individu de leurs péchés : la vie d'un animal symbolisée dans le sang est donnée en lieu et place de celle de l'homme accablé par la faute (Lv 17,11). La vie du Serviteur de Dieu peut aussi d'après Es 53,10ss. être une prestation substitutive pour la vie déchu de « la multitude »¹⁷.

¹⁶ Cf. mon article « Jesus von Nazareth und die neutestamentliche Christologie im Lichte der Heiligen Schrift », in M. Klopfenstein, U. Luz,... (éd.), *Mitte der Schrift ? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposions vom 6. - 12. Januar 1985, Judaica et Christiana*, Berne, P. Lang, vol. 11, 1987, pp. 81-95, surtout pp. 85-90.

¹⁷ A propos de la compréhension de l'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament voir H. Gese, « Die Sühne » in *Zur biblischen Theologie*,

A partir de là, la disposition de Jésus au sacrifice s'éclaire : durant son ministère il reconnaît non seulement que les disciples qu'il s'est choisis demeurent faibles et vacillants (cf. Lc 22,31s.), mais il voit aussi que toujours plus d'hommes se dressent contre son message. Il sait aussi que cette extrême réserve à l'égard de son appel à la conversion et à l'égard de sa personne, va avoir des conséquences mortelles pour ses auditeurs ; celui qui rejette Jésus se rend coupable du péché contre le Saint-Esprit (cf. Mc 3,28s.). Dans cette situation menaçante pour ses ennemis comme pour ses disciples, Jésus se résout à accomplir l'acte le plus extrême dont il était capable sur terre, à savoir s'offrir lui-même en sacrifice afin que ses amis et ses ennemis puissent par là même échapper au châtement de mort. Dans son chemin de croix, Jésus n'apaise pas par sa mort une divinité assoiffée de vengeance, mais il est – comme cela est dépeint en Es 43,3s. 25 – l'incarnation même de l'amour de Dieu qui veut épargner aussi bien les fils et filles endurcis d'Israël que les faibles disciples. Il veut les dispenser d'avoir à périr à la suite de leur refus de son message et de leurs doutes quant à sa mission. Alors qu'on le clouait sur la croix, encore une fois il ne maudit pas le moins du monde ses ennemis, mais il pria pour eux (comme le serviteur de Dieu) : « Père, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font ! » (Lc 23,34; voir aussi Es 53,12). Constamment Jésus a observé le commandement d'amour à l'égard des ennemis et ce jusqu'à la croix. Il voulait ouvrir la possibilité tant à ses amis qu'à ses ennemis d'arriver à comprendre et à confesser avec la communauté du chapitre 53 d'Esaië : « Mais lui, il était déshonoré à cause de nos révoltes, broyé à cause de nos perversités ; la sanction, gage de paix pour nous, était sur lui et dans ses plaies se trouvait notre guérison » (Es 53,5)¹⁸. Si l'on perçoit cet ensemble d'intentions, le

Munich, Chr. Kaiser, 1983², pp. 85-106; et B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, Neu Kirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1982.

¹⁸ A. Schweitzer, dans son écrit « Die Idee des Reiches Gottes im Verlaufe der Umbildung des eschatologischen Glaubens in den uneschatologischen » (*Werkausgabe*, R. Grabs (éd.), vol. 5, pp. 341-374, et surtout pp. 350-351), suppose que Jésus a enduré la mort « afin que la requête du *Notre Père* – et ne nous expose pas à la tentation, mais délivre nous du mal – trouve sa réalisation. Par le terme de « tentation » (*peirasmos*), il est fait référence aux tribulations prémessianiques qui, d'après l'eschatologie juive tardive, devaient avoir lieu avant la venue du Royaume ». Jésus n'aurait cependant pas enseigné « aux croyants la valeur expiatoire de sa mort », de sorte que les disciples, laissés par Jésus dans le flou, entreprirent « tout au

chemin de Jésus vers le sacrifice devient compréhensible : à Jérusalem, au travers de la purification du Temple, il a lui-même déclenché le dernier conflit fatal¹⁹. Il ne pouvait donc pas être surpris par le fait que les prêtres du Temple ainsi que la noblesse de la ville se mobilisent contre lui. Alors que le Grand Prêtre le faisait arrêter pendant la nuit de la Pâque dans le jardin de Gethsémani, c'est consciemment qu'il avait renoncé à résister. Devant les membres de l'instance judiciaire suprême du peuple juif, qui avaient été convoqués à la hâte, il déclare sans détour sa mission messianique ; et il ajoute que le jour viendra où ses juges d'aujourd'hui devront répondre de cela devant lui, le Fils de l'homme et le juge du monde qui vient (Mc 14,61s.). Par cette réponse Jésus s'était vraiment arrogé les prérogatives divines de souveraineté. Ceci permit au Grand Prêtre ainsi qu'aux membres du sanhédrin de considérer Jésus comme confondu ; lui, l'imposteur messianique et le blasphémateur qui s'octroyait les droits de Dieu, il était à extirper du milieu du peuple. Comme ils n'avaient pas le droit de prononcer eux-mêmes une condamnation à mort (Jn 19,31), ils dénoncèrent Jésus auprès du gouverneur romain, le présentant comme prétendant à la messianité, donc comme un dangereux agitateur politique. Dans ces circonstances, le Romain Pilate n'avait guère d'autre choix. Afin d'éviter une émeute

début du christianisme une réinterprétation de la mort expiatoire de Jésus ». « La mort expiatoire de Jésus devait les soutirer à la nécessité de produire une expiation dans ces tribulations » ; au lieu de comprendre ainsi la disposition de Jésus à la souffrance, les disciples pensèrent que « Jésus leur avait acquis le pardon des péchés par sa mort, en raison de quoi ils échapperaient au jugement qui devait avoir lieu à l'irruption du Royaume de Dieu ». En lieu et place de cette supposition très imaginative, voici des éléments qui au vu des textes nous paraissent – avec O. Betz – bien plus légitimes. « Ce que déclare Jésus en Mc 10,45 est de la plus haute importance : le Fils de l'homme voit le sens ultime et le plus authentique de sa diaconie en ce que sa vie est donnée pour la multitude, dans le sens où il endure la mort à la place de l'humanité en proie au jugement. Car le fait que ses contemporains aient refusé de croire en lui et de se repentir, ne laissait au vu du temps qui arrivait à son terme, pas d'autre choix à l'envoyé de Dieu que d'expier par sa mort les péchés de ceux dont il voulait faire le peuple du Royaume » (*Wie verstehen wir das NT ?*, p. 34).

¹⁹ J. Jeremias (*Théologie du NT*, p. 349) écrit : « C'est surtout lorsqu'il résolut d'agir pour la purification du Temple que Jésus a dû avoir pleine conscience qu'il risquait sa vie ; son geste fut effectivement le signal d'une réaction officielle définitive contre lui ». Il n'y a pas que la reconstruction des événements de la Passion qui milite pour une telle compréhension, mais également le récit johannique de la purification du Temple (2, 14-22).

ultérieure, il devait maintenant mener rapidement le procès à son terme. Il fit fouetter Jésus, puis le fit mettre en croix par mesure d'intimidation. Tout ceci se passa en pleine fête aux portes de Jérusalem, comme un avertissement de la part des Romains. Pour le sens juif du droit, cela correspondait exactement aux règles de procédure particulières, en vigueur dans le cas de la condamnation d'un séditieux. D'après le droit juif (*Tosefta Sanhedrin* 11,7) un tel homme doit être mis à mort à l'occasion d'une grande fête de pèlerinage afin de satisfaire à la Loi qui dit en Dt 17,13 : « Tout le peuple en entendra parler et sera dans la crainte, et on ne sera plus présomptueux ». Jésus a dû mourir, car son activité messianique était insupportable à ses adversaires. Mais il a, en connaissance de cause et volontairement, pris sur lui sa mort afin d'accomplir l'expiation pour les péchés de la multitude qui le rejetait, et pour ceux de ses faibles disciples.

Nous voilà de nouveau aux prises avec les dernières paroles de Jésus en croix. D'après les évangiles de Marc et de Matthieu elles sont les suivantes : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Cela résonne comme un cri de désespoir. En fait, ce Jésus qui meurt se plaint à Dieu de sa détresse et de son délaissement ; et il ne dit pas cela par désespoir, mais dans un dernier élan de crainte de Dieu. Le Psaume 22 commence ainsi : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Dans ce psaume, celui qui prie se plaint d'abord à Dieu de sa détresse pour se consoler ensuite de la délivrance opérée par ce même Dieu²⁰. La lamentation de Jésus à la croix ne signifie donc pas que face à la mort il désespère de la mission qui est la sienne²¹. Au contraire ! En priant ses dernières paroles

²⁰ Voir avant tout, pour ce qui a trait au Ps 22, H. Gese, « Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahls », in *Vom Sinai zum Zion*, Munich, Chr. Kaiser, 1974, pp. 180-201.

²¹ Lorsque R. Bultmann (in *Exegetica*, E. Dinkler (éd.), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1967, pp. 452s.) mentionne la possibilité que Jésus s'effondre au vu de cette mort qui est devant lui, il s'oppose à W. Schrage qui interprète, à notre avis, de manière plus pertinente le dernier cri de Jésus. Pour ce dernier ces paroles ne sont pas simplement l'expression d'un vif désespoir, ou d'un pur non-sens, parce que Jésus ne s'abandonne nullement au désespoir mais plutôt dans les bras de Dieu tout en étant désespéré. W. Schrage, « Das Verständnis des Todes Jesu Christi im NT », in E. Bizer, ..., *Das Kreuz Jesu*

terrestres, Jésus s'en remet à son Père céleste, Dieu, qui d'après ce credo qui est aussi le sien, est celui qui ressuscite les morts (cf. Mc 12,27). Le dernier cri du Christ : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi...? » renvoie par delà la croix à un divin *parce que*. Dieu l'a effectivement prononcé, selon l'expérience des témoins de Pâques, le troisième jour après la mort de Jésus. Dans l'épître aux Romains, Paul le confesse avec les chrétiens qui l'on précédé et qui sont à ses côtés : « Car c'est pour être Seigneur des morts et des vivants que Christ est mort et qu'il a repris vie » (Rm 14,9).

5. LE PROBLEME DE L'INTERPRETATION

Pourquoi Jésus a-t-il dû mourir ? A cette question, on peut donner, comme on l'a vu, diverses réponses. Elles sont plus ou moins éclairantes et toutes pertinentes historiquement parlant. Au sujet de la première réponse, historiquement il n'y a pas de doute possible : Jésus a dû mourir, parce qu'il s'était fait trop d'ennemis auxquels son agir messianique s'opposait. La deuxième réponse est déjà plus difficile : Jésus n'a pas esquivé la mort, car il se voyait appelé à suivre le chemin du Fils de l'homme qui sert et du Serviteur souffrant dont la mort apporte à la multitude l'aide et la délivrance de Dieu. Cette réponse est difficile, car elle devient éclairante seulement si l'on tient compte de l'arrière-plan vétérotestamentaire. Nous devons aussi avoir toujours à l'esprit que le sacrifice de Jésus était le sacrifice d'amour voulu de Dieu, amour ardent qui voulait épargner aux amis comme aux ennemis de Jésus d'avoir à périr à cause de leur faiblesse ou de leur refus de Jésus. La troisième réponse est la plus difficile parce qu'elle implique une confession de foi qui, dès les premiers jours du christianisme, n'est pas l'affaire de tout un chacun : Jésus est « mort pour nos péchés » et a été « ressuscité (par Dieu) pour notre justification » ; il a vécu, souffert et a été ressuscité afin de devenir et de rester notre réconciliateur (cf. 1 Co 15,3ss.; 2 Co 5,21; Rm 3,25s.; 4,25 ; 8,3 ; etc...). Par le fait qu'en Rm 5,1-11 et 2 Co 5,18-21, Paul parle de la « réconciliation » au travers du Christ et qu'il proclame

Christi als Grund des Heils, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1967, p. 67, note 48.

« la parole de réconciliation » comme Evangile, il est vraiment le « messager de Jésus » (A. Schlatter)²².

Voici pour l'interprétation théologique le résultat de ce développement : les alinéas des évangiles et des épîtres qui traitent de la mort substitutive et expiatoire de Jésus demeurent la matière première incontournable pour tout travail théologique d'interprétation. Ils déploient les critères à l'aide desquels peuvent et doivent être examinées les affirmations sur la mort de Jésus afin d'en déceler la conformité à l'Écriture.

Cela étant, il ne faut pas négliger le fait que le monde religieux qui véhicule le sacrifice n'est plus une réalité vivante pour les hommes de nos nations européennes industrialisées. Si l'on veut – et on le doit – parler à nos contemporains de manière claire du sens de la mort de Jésus, il importe d'opter pour un type de formulation qui ouvre le texte biblique sans en même temps présupposer la compréhension historique du langage biblique propre au sacrifice. Tout en même temps ce type de formulation se doit de relier les hommes d'aujourd'hui au monde du texte et des expériences de la Bible.

On trouve ce type de formulation, lorsque l'on est attentif au fait déjà que Jésus lui-même, tout comme les textes décisifs des épîtres apostoliques, ne parlent pas directement, mais seulement de manière figurée du sacrifice et de l'expiation accomplis par la mort vicariale de Jésus à la croix²³. De la mort en sacrifice de Jésus et de l'expiation qui

²² A propos de la compréhension paulinienne de la réconciliation voir O. Hofius, « Sühne und Versöhnung », in W. Maas (éd.), *Versuche, das Leiden und Sterben Jesu zu verstehen*, 1983, pp. 25-46. Chez O. Hofius on trouve aussi l'importante mention suivante : lorsque nous comprenons la réconciliation en ayant recours à la théorie de la satisfaction, nous opérons « un renversement théologiquement malheureux des déclarations pauliniennes sur la réconciliation » (cf. p. 44, la note 17). La compréhension qu'a Jésus de ses propres souffrances et de sa mort, ne renvoie précisément nulle part à une satisfaction exigée par Dieu, mais elle est à percevoir comme acte de substitution : sur l'ordre de Dieu et en sa qualité de Fils de l'homme de l'ère messianique, Jésus prend sur lui les affres de la mort afin de préserver de la condamnation ses amis et ses ennemis qui sont coupables.

²³ La mort sacrificielle de Jésus n'est pas un acte cultuel nécessitant répétition, mais plutôt le don de soi substitutif du Fils de Dieu à Golgotha. Voilà la seule et unique raison pour laquelle cette mort peut une fois pour toutes mettre un terme aux sacrifices cultuels d'expiation. Le transfert dont nous parlons, dispose d'un soutien exégétique dans le fait qu'il existe en Mc 10, 45 (et paral.) et en Mc 14, 24 (et paral.) une interprétation de la mission et

en découle, les textes bibliques en parlent afin de mettre en relief que Jésus est allé à la mort par amour pour ses amis et ses ennemis, et que cet amour est l'amour de Dieu lui-même qui, d'après Es 49,15, aime son peuple et sa création plus profondément qu'une mère.

Le langage et l'expérience de l'amour relie les textes bibliques au monde empirique moderne et ce dans le sens où nous le recherchions. Que l'amour soit dans sa plus pure expression don ou sacrifice de soi pour les autres, cela nous le savons et le vivons aussi. Par conséquent on peut également répondre à la question du pourquoi de la mort de Jésus de la manière suivante : il a dû mourir parce que le témoignage que sa vie rendait à l'amour infini de Dieu à l'égard des humiliés et des perdus, faisait éclater les valeurs religieuses des puissants d'alors en Israël. Jésus était prêt à se sacrifier, car il considérait la réalisation de l'amour de Dieu comme plus importante que sa propre vie. La résurrection de Jésus peut alors être comprise comme la confirmation de la victoire de l'amour sur tous les péchés humains et sur la mort. En tant que Fils de l'homme de l'ère messianique, Jésus est l'amour de Dieu en personne (1 Jn 4,9s.16).

Les affirmations sur le sens de la mort de Jésus conservent un caractère délicat et un pouvoir interpellateur même sous cette forme. Elles seront jugées véritables d'après le donné biblique et l'interprétation chrétienne vécue et constamment renouvelée, là seulement où l'on consent à vivre l'amour de Dieu en pensées, en paroles et en actes. En effet la compréhension des textes bibliques n'est pas seulement affaire d'entendement, mais aussi de cœur et d'expérience.

de l'existence de Jésus orientée vers les autres, qui repose simultanément sur Es 43, 3ss.; 53, 12 et sur Ex 24, 8ss. : les témoignages de l'Écriture trouvent dans le fait que la vie de Jésus ait un caractère substitutif leur réalisation nouvelle et unique (cf. la conception de l'*Existenzstellvertretung* chère à H. Gese). De manière tout à fait analogue, on rencontre en Rm 3,25 une interprétation – hardie et critique à l'égard du cérémonial juif – de la mort à la croix avec pour arrière-fond Lv 16. Il n'en est pas autrement d'He 9, 24ss. A ce propos voir aussi l'essai de F. Hahn, « Das Verständnis des Opfers im NT » in *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch*, Ges. Aufs. I, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, pp. 262-302.