NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

86 Nº 7 1964

Jésus: Juif ou non?

S. LÉGASSE (ofm)

p. 673 - 705

https://www.nrt.be/es/articulos/jesus-juif-ou-non-1668

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Jésus : Juif ou non ?

« Une autre secte apparut parmi les Juifs, qui bientôt donna naissance à un grand schisme et finalement à une grande religion indépendante : le Christianisme...

» Jésus apparaît comme un Juif essentiellement pharisien... De nombreux savants juifs et chrétiens ont, à plusieurs reprises, souligné le fait que, examinés individuellement, les dits de Jésus (y compris cette suite magnifique appelée le Sermon sur la Montagne) se retrouvent, sous forme d'apophtegmes similaires, dans la littérature rabbinique ».

Ces phrases, empruntées à un historien juif américain, le professeur S. W. Baron [1], sont caractéristiques d'une mentalité qui tend à attribuer à l'Eglise chrétienne tout ce qui, dans l'Evangile, est original en regard du Judaïsme ambiant, à plus forte raison ce qui s'y oppose. Les compositions évangéliques seraient des documents essentiellement antijuifs, rédigés « à l'ombre de la Croix ». La chrétienté des origines, en plein conflit avec Israël, aurait transposé sa propre expérience dans les récits de la vie de son fondateur. L'histoire véritable serait tout autre : Jésus aurait été un Pharisien et sa doctrine, celle du Pharisaïsme, tout au plus d'un Pharisaïsme archaïque, antérieur à la catastrophe de l'an 70 [2].

Certes ce genre de thèse n'apparaît pas sous une forme aussi radicale chez les auteurs juifs qui, sympathiques à la figure de Jésus, s'efforcent d'en réduire les contours aux formes du Judaïsme contemporain. Plus modérés sont, sur ce point, pour ne mentionner que les plus célèbres, les ouvrages d'un J. Klausner [3] ou d'un J. Isaac [4].

---

1. *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse,* II, Paris, 1957, pp. 674 et 680-681.

2. P. Winter, *On the Trial of Jesus,* Berlin, 1961, pp. 114, 120, 132-133 : « Yet in historical reality, Jesus was a Pharisee. His teaching was Pharisaic teaching, Pharisaic from the period before the conflagration with Roman military might, when an eschatological emphasis may yet have pervaded Pharisaic thought more strongly than in the tannaitic age » (*o.c.*, p. 133).

3. *Jésus de Nazareth. Son temps — sa vie — sa doctrine,* Paris, 1933. Klausner, dont les vues sont souvent mouvantes, a eu le mérite de reconnaître l'historicité

Mais une volonté évidente de démonstration, le maniement souvent arbitraire des sources évangéliques et des parallèles, l'absence aussi parfois de critique littéraire sérieuse et personnelle ne laissent pas de provoquer un malaise chez le lecteur de certains de ces travaux, même bienveillant et conscient de l'entière sincérité de leurs auteurs.

A l'inverse, nous rencontrons ceux dont l'ambition vise à désolidariser Jésus du Judaïsme. Leur attitude a pu, dans certains cas, être guidée par une pseudo-apologétique chrétienne, croyant grandir et vénérer l'œuvre de Dieu en la déracinant le plus possible de tout terrain historique, surtout en matière religieuse. On oublie que, dans son action de révélation et de salut, Dieu n'aime pas les générations spontanées ni les germinations sur des champs de ruines, qu'il a soin de se faire attendre et préparer dans l'histoire et le cœur des hommes. On oublie que le mystère de son échec en Israël ne balaie ni l'élection ni les promesses. Jésus vint d'abord pour l'Israël de son temps, des « derniers temps ». Sa vie et son langage ont voulu être une réponse à ses interrogations, le comblement de ses espérances, le couronnement harmonieux de l'édifice antérieur. A vouloir trop souligner l'originalité de Jésus, à exalter sans contrôle sa transcendance, on se voue à ne plus le comprendre.

Il faut bien reconnaître que dans telle ou telle de ces apologétiques intervient un tout autre propos. « Comment le monde juif qui l'entourait, déchu extérieurement et intérieurement, à la foi rétrécie et bornée à la lettre de la loi, à l'esprit de caste étroit, à la piété uniquement préoccupée des intérêts terrestres... aurait pu sortir un type d'humanité si incomparablement pur, si uni à Dieu ? Comment... une racine souillée aurait-elle pu produire un rameau si pur et si saint ? » Ces lignes de K. Adam [5] sont d'un mépris à peine voilé. Nous avons connu de plus courageuses entreprises, quand, par exemple, tel critique allemand, lors du règne des ténèbres, s'est efforcé de dissocier presque complètement Jésus du peuple qui l'entoure. « Déjudaïser » le christianisme, le purifier d'une tare humiliante, ce projet ne pouvait

---

d'une opposition entre Jésus et le Judaïsme, qui seule, à son avis, explique que Paul se soit réclamé de Jésus pour déclarer caducs Tora et nationalisme juif : *ex nihilo nihil fit* (*o.c.*, p. 531).

4. *Jésus et Israël*, Paris, 1948². L'auteur minimise quelque peu les témoignages évangéliques (cfr infra, p. 689-693) lorsqu'il conclut : « Jésus a pris nettement position, non pas contre la Loi, *non pas même contre les pratiques rituelles*, mais contre l'importance démesurée que leur attribuaient *certains* docteurs pharisiens, non pas même contre le pharisaïsme, mais contre certaines tendances du pharisaïsme et, par-dessus tout, celle qui conduisait à faire passer la lettre avant l'esprit » (*o.c.*, pp. 112-113 ; c'est nous qui soulignons).

5. *Jésus le Christ*, Mulhouse, 1941, p. 220. Lignes sévères que J. Isaac (*o.c.*, p. 75) fait dépendre, à tort ou à raison, de la Profession de foi du Vicaire savoyard (Rousseau, *Emile*, IV) : « Où Jésus aurait-il pris chez les siens cette morale élevée et pure dont lui seul a donné les leçons et l'exemple ? Du sein du plus furieux fanatisme la plus haute sagesse se fit entendre ; et la simplicité des plus héroïques vertus honora le plus vil des peuples ».

avoir d'autre effet que de réaliser la même opération en la personne de Jésus, sans qu'on songe à s'enquérir de l'origine de cet apport juif dans la religion chrétienne : ne dériverait-il pas de Jésus lui-même ? Etrange illogisme, régi par la passion. Jésus se trouve ainsi accommodé au goût de l'époque. Il n'est historiquement que « dissociation » et « contradiction » par rapport à la religion juive [6]. On est même allé plus loin : Jésus n'était pas Juif [7] ! Né dans cette « Galilée des Gentils », il était peut-être aryen [8], en tout cas il était le fils de ce Pantera — un nom grec ! — selon l'ancienne tradition rabbinique dérivée chez les Pères de l'Eglise [9].

En posant le problème religieux et théologique d'Israël dans le cadre du présent Concile œcuménique, notre temps invite à quelques

6. W. Grundmann, *Jesus der Galiläer und das Judentum*, Leipzig, 1941², pp. 76 et 200.

7. Id., pp. 199-200 : « Wir können... behaupten, dass Jesus kein Jude gewesen ist ».

8. Il n'est pas inutile de faire déjà remarquer que les Juifs ne sont pas une race, mais un peuple (cfr *infra*, p. 693). Au sujet de cette confusion, on relira la série d'articles publiés dans la *N.R.Th.*, 66, 1939, pp. 129-231, et spécialement celui du Dr. E. van Campenhout, *Le problème des races au point de vue anthropologique*, pp. 182-203. Ceci n'a pas empêché la pseudo-science d'élaborer d'énormes fantaisies. Concernant Jésus en particulier, on en trouvera un spécimen dans l'ouvrage du Comte G. de Lafont, *Les Aryas de Galilée et les origines aryennes du Christianisme*, I, Paris, 1902, où se lit une suite d'argumentations stupéfiantes, capables tout au plus de récréer l'exégète fatigué : Jésus comme David descend des Réchabites, une branche des Kénites, par Rahab de Jéricho : il est donc d'origine étrangère. Il est même aryen, car le mot *rekab* est d'origine iranienne (!), et d'ailleurs les spéculations mystiques juives sur la merkabah sont apparentées aux traditions bouddhiques etc. (pp. 42-59). Mentionnons, *last but non least*, cette preuve péremptoire, fournie dans le même sens par les plus anciens portraits du Christ et tous les autres : « Que les portraits soient Byzantins ou Latins, qu'ils appartiennent à des primitifs Italiens, Allemands, Français, Flamands ou Slaves, partout et toujours, c'est le même type de Christ blond, à visage ovale et allongé, au type aryen bien caractérisé. Il serait étrange, en vérité, que ce fut l'effet d'un simple hasard » (p. 59).

9. Reconnaissons que le problème posé par ce nom n'est pas encore résolu. Certaines explications ont tort de recourir à une origine ignominieuse, qu'il s'agisse d'une corruption de πόρνος (débauché) ou encore de παρθένος : υἱὸς τῆς παρθένου, « fils de la vierge » devenant en milieu juif « fils de la panthère », en attendant que dans l'appellation Yeshua ben Pantera, ce dernier nom devienne normalement celui du père. Or il paraît clair qu'au début cette ascendance n'eut rien d'injurieux, comme l'établissent les plus anciens textes rabbiniques (*Tos. Hullin*, 2, 22-24) ainsi que l'usage qu'en font certains Pères en vue de concilier les deux généalogies de Jésus (Epiphane, *Haer.* 78, 7 ; Damascène, *De fide orth.*, IV, 15). Ce n'est qu'à partir de Celse (Origène, *Contra Celsum*, 1, 32) que ce nom se trouve incorporé à une légende destinée à calomnier les origines de Jésus. Cette légende se retrouve dans plusieurs passages rabbiniques (*Shab.* 104 b ; *San.* 67 a) ainsi que dans les tristement célèbres *Toldot Yeshu* (cfr J. Klausner, *Jésus de Nazareth*, pp. 55-65) : Pantera (ou Pandera, ou ben Pandera), père de Jésus devient un soldat et Jésus est le fruit de l'adultère. Quoi qu'il en soit, la présence de ce nom dans la tradition concernant Jésus ne suffit pas pour faire de celui-ci un non-Juif ou un aryen. Πάνθηρ, Pantera, comme nom d'homme ou de femme, nullement comme sobriquet, est bien attesté pour l'époque dans le monde gréco-romain (cfr A. Deissmann, *Der Name Panthera*, dans *Festschrift f. Th. Noeldeke. Orientalische Studien*, Giessen, 1906,

réflexions et conclusions à partir des sources de l'histoire de Jésus de Nazareth. Ces sources sont, on le sait, à peu près exclusivement les évangiles. Assurément ce n'est pas une reconstruction, sur la base d'un examen critique des documents, de la vie et des paroles de Jésus qui peut être l'objet de la foi des chrétiens. Celle-ci s'adresse à une personne historique, en qui elle reconnaît le Messie et le Fils de Dieu. Mais le Jésus de l'histoire, la foi chrétienne l'atteint, le reçoit par l'entremise des « témoins » qualifiés, par l'Eglise apostolique, dont le Nouveau Testament inspiré conserve et transmet le message. Il ne s'agit pas pour le chrétien de libérer Jésus des évangiles pour retrouver sa vraie figure et la reconnaître au terme d'une recherche humaine, mais de rencontrer Jésus dans la foi à la Parole même de Dieu [10].

Cependant, sans être déterminante pour le croyant, l'étude critique des sources évangéliques en vue d'une meilleure connaissance de ce que fut le Christ historique n'en est pas moins une œuvre utile, elle est même indispensable, malgré les nombreuses difficultés inhérentes à pareille tâche.

Pour le chrétien d'abord cette recherche a l'avantage de l'aider à mieux comprendre le kérygme apostolique et tout spécialement sa condensation évangélique. En l'éclairant sur le point de départ, elle lui fait mieux saisir le point d'arrivée, ainsi que toute l'élaboration intermédiaire. De plus, en atteignant une certaine physionomie du Christ, l'exégète chrétien se garde d'un esclavage des méthodes et parallèles, pour demeurer dans le rayonnement du seul phare à guider la pensée apostolique et celle de l'Eglise ultérieure [11]. Subjectivement, par ailleurs, le chrétien a tout à gagner à comparer les données du kérygme objet de la foi avec ce qu'il peut découvrir de sûr concernant Jésus historique : il prend ainsi conscience de la continuité réelle entre les deux, mais il perçoit aussi qu'à l'abri des incertitudes d'une enquête humaine, sa foi s'adresse à Jésus dans et par l'Eglise, de sorte que croire à Jésus est tout aussi bien pour lui croire à l'Eglise, en tant qu'institution divine et messianique.

Dans les rapports entre chrétiens et non-chrétiens, la critique his-

---

pp. 871 ss ; du même, *Licht vom Osten,* Tübingen, 1923⁴, pp. 57-58 : un unique témoignage ne suffit pas pour faire de ce nom un nom particulièrement usité dans le milieu militaire). Mais à supposer démontrée l'historicité d'un personnage ainsi nommé dans l'ascendance de Jésus, on n'aurait d'aucune manière prouvé ses origines non juives. Les noms grecs en effet étaient suffisamment fréquents parmi les Juifs, même en Palestine, comme le prouvent maints exemples, et, en premier lieu, le nom de deux Apôtres, André et Philippe. Notons encore que πάνθηρ figure dans un papyrus du Fayyoum (101/102 ap. J.C.) comme nom juif (Deissmann, *Licht vom Osten,* p. 57, n. 4).

10. Cfr F. Mussner, *Der « historische » Jesus,* dans *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens,* publié par K. Schubert, Vienne, 1962, pp. 103-128 ; X. Léon-Dufour, *Jésus-Christ et l'historien,* dans *Bulletin du Comité des Etudes,* n° 35, oct.-déc. 1961, pp. 353-362.

11. Cfr H. Riesenfeld, *Bemerkungen zur Frage des Selbstbewusstseins Jesu,* dans *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus,* Berlin, 1961, pp. 331-341.

torique des évangiles s'avère encore plus nécessaire. Le croyant a intérêt à collaborer ici avec l'incroyant pour qui le kérygme apostolique n'est qu'une source infirme, et l'Evangile, une « vita » à étudier, mais tout autant à franchir pour qui veut rejoindre Jésus : ainsi le croyant s'enrichit tout en servant son compagnon. Il gagne en effet, tout d'abord, à être contrôlé, pour ne pas tomber dans le travers de bien des « vies de Jésus », satisfaites d'une simple transposition en style actuel des rédactions évangéliques. Il contribue aussi au dialogue, en se situant sur un terrain commun avec son interlocuteur, le seul possible, celui de la recherche historique objective. Une réflexion commune peut ainsi s'opérer, dans un regard conjugué sur Jésus unique et vivant. Une telle réflexion, un tel regard, s'ils sont loyaux, ne peuvent que rapprocher croyant et incroyant de ce même Jésus. Le croyant ne saurait se déprendre de sa foi et l'incroyant le sait. Mais le premier, en entreprenant cette œuvre critique, témoigne tout d'abord de la solidité de cette foi, puis de son véritable objet, Jésus, historiquement contrôlable et dont la transcendance est appuyée par l'histoire elle-même. Enfin le croyant manifeste ici le désir d'une vraie compréhension du non-croyant : il ne veut pas le persuader, car il a conscience que ce serait là le détourner et l'avilir, mais l'accompagner dans un même cheminement, attentif à préserver la pureté de leur but commun, la personne de Jésus et rien d'autre.

C'est dans cet esprit qu'on voudra bien lire ce qui suit, timide approche qui n'a d'autre but que de proposer à Juifs et chrétiens un seul et unique objet.

Les limites de cette étude ne permettent pas de développer tous les aspects de la relation de Jésus au Judaïsme. Aussi bien, en écartant plus d'un point litigieux, voulons-nous nous restreindre à celui de l'affrontement doctrinal.

Peut-on condenser la religion du Judaïsme palestinien intertestamentaire en quelques thèmes-clés ? Sans doute la fermentation religieuse tout autant que politique au sein de laquelle Jésus a exercé son activité ne constitue-t-elle pas une unité : celle-ci n'est ni morale ni idéologique. Cependant l'on débat autour de certains thèmes communs, dont des interprétations divergentes alimentent des condamnations réciproques. Nous situerons Jésus face à ces thèmes, qui représentent en même temps les dogmes sacrés de tout Judaïsme, en espérant que cette synthèse sommaire favorise de nouvelles recherches, juives et chrétiennes.

1. Le Temple

Le Temple ! Ce mot exprime d'abord l'édifice de pierre richement orné auquel Hérode a conféré une nouvelle splendeur, ce centre suprê-

mement stable du culte et de la foi d'Israël. C'est cette liturgie régulière, déterminée une fois pour toutes, exigeante mais sans surprise. C'est encore ce sacerdoce héréditaire, lui-même épris de continuité. C'est enfin une théologie conçue par lui, essentiellement fixiste, se refusant à l'entrée des courants nouveaux, surtout lorsque ces apports obligent à s'élever au-dessus des éléments visibles et des appuis palpables offerts par le monde présent, à se perdre dans les conjectures brumeuses de l'eschatologie.

Examinons premièrement quelle fut l'attitude de Jésus en regard de l'idéologie sadducéenne [12], élaborée dans le cadre du Temple et de son culte.

Il arrive que les *Sadducéens* soient, dans l'Evangile, présentés d'étrange façon : on perçoit alors la distance qui sépare tel évangéliste du milieu juif palestinien où vécut Jésus [13]. Il est pourtant un passage où ils apparaissent dépouillés de toute stylisation et pleinement conformes à leur nature historique. Dans l'épisode rapporté en Mc 12, 18-27 par. Mt 22, 23-33 Jésus prend position au sein du litige fameux opposant Sadducéens et rabbinat, la question de la résurrection, et opte résolument contre la doctrine sadducéenne. L'objection formulée par ceux qui font ici figure d'adversaires ridiculise la croyance à la survie sous forme de résurrection corporelle : si tous les maris suc-

12. La lumière est loin d'être faite sur les origines du mouvement sadducéen. Disons au moins que, s'il doit son nom au grand prêtre de David, Saddoc, il ne se dessine, parallèlement aux *ḥasidim* ou pieux, ancêtres des Pharisiens, qu'au temps des conflits entre Judas Maccabée et les successeurs d'Antiochus Epiphane. Chose curieuse, le haut clergé « sadducéen » ne dépendait plus depuis lors de la lignée « saddoqite » des grands prêtres, interrompue à partir des troubles mentionnés, et d'ailleurs déchue, puisque son dernier représentant s'était enfui en Egypte pour y fonder le culte schismatique de Léontopolis. On peut néanmoins comprendre l'appellation « Sadducéens » (*ṣaddûqîm*, Σαδδουκαῖοι) comme provenant de ce clergé de Jérusalem à direction naguère « saddoqite ». Quant à la composition du parti, on aurait tort de n'y voir que des prêtres. Si le haut clergé de Jérusalem, avec le grand prêtre, en était l'âme, il s'y annexait la plupart des membres du patriciat laïque (Josèphe, *Ant.*, XIII, 10, 6 ; XIII, 16, 2 ; XVIII, 1, 4) : lors du procès de Paul (Act 23 et 25), ceux qu'il s'aliène par ses propos en faveur de la résurrection ne peuvent être que les Sadducéens qui niaient cette vérité, et ce sont eux qui poursuivent l'accusation jusqu'à Césarée, où l'on rencontre οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρῶτοι τῶν Ἰουδαίων : l'aristocratie sacerdotale et la noblesse laïque.

13. Matthieu ne craint pas d'associer en une même doctrine Pharisiens et Sadducéens : alors que le texte parallèle de Mc et de Lc porte « Gardez-vous du levain des Pharisiens », Matthieu ajoute les Sadducéens (16, 6) et explique un peu plus loin la monition en commentant : « Alors ils comprirent qu'il avait dit de se méfier, non du levain dont on fait du pain, mais de la doctrine des Pharisiens et Sadducéens (τῆς διδαχῆς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων : remarquer l'article unique !) (16, 12) : voilà bien les deux partis ennemis réconciliés en une seule doctrine ! La stylisation est ici encore plus grande qu'au chapitre 23, où scribes et Pharisiens sont objet, en bloc, des mêmes reproches, alors qu'historiquement ce ne sont pas les Pharisiens qui « occupent la chaire de Moïse », portent des vêtements plus amples en signe du dignité, ni ne se font appeler « Rabbi ». Sadducéens, scribes et Pharisiens sont pour Matthieu indistinctement synonymes d'adversaires de Jésus.

cessifs de la veuve ressuscitent avec elle, voici qu'elle se trouve entourée de sept personnages la revendiquant comme femme ! Jésus ne répond pas directement à la question posée, mais en vient à la théorie qu'elle prétend appuyer. Et d'abord il se prononce catégoriquement et à deux reprises : les Sadducéens sont dans l'erreur ! Il s'explique ensuite en une double étape : d'une part les Sadducéens qui nient la résurrection s'attaquent à ce qu'ils connaissent mal. La vie des ressuscités n'est pas assimilable à la vie terrestre, seule perspective sadducéenne. D'autre part, en refusant la résurrection, les Sadducéens, qui se glorifient de s'attacher à l'Ecriture seule [14], en réalité ne savent pas la lire : l'Ecriture en effet fonde la foi à la résurrection.

Et Jésus de se faire exégète. A notre étonnement, cependant, il ne commente pas les passages inspirés que nous citerions dans le même but, comme Daniel 12, 2-3 ou encore Isaïe 26, 19, à défaut de livres n'appartenant pas au canon palestinien. Mais il dit : « N'avez-vous pas lu dans le livre de Moïse, au passage du buisson, cette parole que Dieu lui a dite : Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob ? Il n'est pas un Dieu de morts, mais de vivants ».

Cette réponse aux Sadducéens contient un double enseignement. Tout d'abord Jésus y professe une religion nettement dynamique, en s'inscrivant dans le courant jeune de la foi juive contemporaine : un courant qui ne se contente pas de solutions purement dogmatiques, mais reconnaît la légitimité des requêtes de l'esprit humain créé et animé par Dieu. L'angoisse de la rétribution avait tourmenté bien des âmes religieuses de l'Ancien Testament, comme Jérémie (12, 1-2) et l'auteur du livre de Job. Si tout s'achève à la mort, c'est-à-dire à l'entrée dans le shéol qui n'est pas bien éloigné du néant, qu'en est-il de la bonté et de la justice de Dieu ? « Pourquoi les méchants restent-ils en vie, vieillissent-ils, alors que grandit leur puissance ? Leur postérité devant eux s'affermit et leurs rejetons sous leurs yeux s'accroissent... Leur vie s'achève dans le bonheur, ils descendent en paix au shéol » (Job 21, 7-8. 13). « Pourquoi Shadday n'a-t-il pas des temps en réserve, et ses fidèles ne voient-ils pas ses jours ? » (Job 24, 1). A cette angoisse et à cette question une réponse se dessine dans les derniers temps de l'Ancien Testament, qui rend gloire à Dieu tout en faisant droit à l'esprit et au cœur de l'homme. A ce progrès Jésus ne tourne pas le dos, il s'y inscrit et le fait sien.

---

14. A l'opposé du courant rabbinique et pharisien qui, soucieux d'une application de la Tora au moindre des actes quotidiens, la munit d'une « haie » protectrice, la tradition des Sages, au moins d'égale importance, les Sadducéens refusent toute Loi orale. Mais il ne faudrait pas les accuser de laxisme légal, ou encore leur attribuer une attitude consistant à rejeter la Tora parmi les objets de vénération, lui refusant pratiquement la liberté de régler la vie concrète. Le droit sadducéen était en réalité très dur et les rabbins le reconnaissaient tel, eux qui, par leurs gloses, facilitaient la vie selon la Loi et, pour ce motif, passaient aux yeux des Sadducéens pour des relâchés.

De plus il fonde son option personnelle sur l'Ecriture. On s'est depuis longtemps demandé comment le texte allégué par lui, Exode 3, 6, pouvait établir la résurrection des morts. Nulle « théologie de l'Ancien Testament » ne le cite sous cette rubrique et les commentateurs de l'Evangile optent ici facilement pour des solutions bien usées. Le plus courant est de répéter qu'ici Jésus argumente à la manière rabbinique, pour ainsi dire à partir de n'importe quoi. Le parallèle fréquemment invoqué à ce propos est l'argumentation de R. Gamaliel dans le Talmud de Babylone (*San.* 90 b), avec celle de R. Yohanan ben Zakkay recueillie dans le même passage. Le premier prouve l'existence de la vie éternelle des Patriarches en se basant sur Deut. 11, 9 : « ... afin de demeurer de longs jours sur la terre que Dieu a promis à vos pères de *leur* donner » ; c'est donc qu'au moment où les Israélites entrèrent dans la Terre Promise, les Patriarches, tout morts qu'ils étaient, vivaient encore. En réalité le texte du Deutéronome ajoute ici « et à leur descendance », ce qui est essentiel et donne son vrai sens à cette promesse et à ce don. Quant à R. Yohanan, il se montre encore plus généreux, puisqu'il déduit la même vie éternelle pour Aaron de ce passage des Nombres (18, 28) : « Vous donnerez tout ce que vous avez prélevé au prêtre Aaron » : donc Aaron vit encore tout le temps que la loi des dîmes sera en vigueur !

La formule « Dieu d'Abraham » etc. a été examinée par F. Dreyfus [15] à la lumière de la littérature du Bas Judaïsme et du N.T. pour aboutir à cette interprétation : « Dieu d'Abraham » etc. veut dire Dieu qui protège, qui sauve Abraham, en fonction de l'alliance patriarcale. Or si Dieu est tel avec les Patriarches, ceux-ci ne peuvent aller à la mort, c'est-à-dire d'après la théologie archaïque des fins dernières professée par les Sadducéens, au shéol, sans convaincre Dieu d'inefficacité dans ses promesses. Donc les Patriarches ressusciteront.

Nul ne soutiendra qu'une telle exégèse découle du sens littéral d'Ex 3, 6. La promesse de secours contenue dans la déclaration « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », dans l'esprit du rédacteur de l'Exode, ne vise directement qu'une existence terrestre heureuse et prolongée, les Patriarches devant mourir entourés de leurs enfants et petits-enfants, « rassasiés de jours ».

En d'autres termes, Jésus pratique ce que nous nommerions aujourd'hui le « sens plénier », percevant dans une phrase de l'Ecriture un complément de signification, dans la ligne même de ce qu'exprime déjà l'auteur inspiré, mais relevant d'un stade évolué de la pensée révélée. Et ceci nous est encore un riche enseignement. Pour Jésus l'Ecriture est le fondement de la Révélation, mais c'est plus un point de départ qu'un canon invariable. Conception dynamique, antisaddu-

15. *L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts (Marc XII, 26-27)*, dans *Rev. Bibl.*, 66, 1959, pp. 213-224.

céenne de la règle de foi, qui, loin d'empêcher l'homme de réfléchir et de progresser, l'invite à mettre son esprit à l'œuvre, à partir de la Parole et sous l'action de Dieu. Respect sacré de cette Parole, respect aussi de l'homme, se refusant à le dépouiller de prérogatives elles-mêmes conférées par le Créateur [16].

Ajoutons que l'attitude concrète de Jésus est à l'opposé d'une religion où la transcendance se résoud en distance pure [17]. Non seulement la vie religieuse est pour lui, comme pour le rabbinisme, une « vie de tous les jours », mais Jésus offre le type accompli de l'intime de Dieu. La prière de Jésus, thème cher à Luc mais historiquement des plus solides [18], est là pour nous l'apprendre. Prière personnelle, dans la solitude, sans apprêt, dans la plus grande et profonde confidence, selon la tradition des prophètes qui étaient aussi des mystiques, dans la conscience d'être à part devant Dieu [19].

Une attitude que corrobore l'appellation qu'emploie Jésus dans sa prière et qui n'a aucun parallèle dans le Judaïsme : *Abba*, terme familier et familial, dont on a pu se servir envers des rabbis populaires et célèbres, mais que seul Jésus a cru pouvoir utiliser pour s'adresser à Dieu [20].

---

16. Au sujet de la version du débat propre à Luc (20, 27-40), où Jésus prend également le contre-pied de la théologie conservatrice des Sadducéens, voir F. Dreyfus, *a.c.*, p. 224, n. 2.

17. Josèphe, dans son souci de rendre intelligibles les réalités juives à ses lecteurs, comparait les divers courants du Judaïsme aux philosophies : les Pharisiens aux Stoïciens, les Esséniens aux Pythagoriciens, les Sadducéens aux Epicuriens (*Vita*, 12 ; *Ant.*, XV, 371). Nous savons par un autre passage ce que Josèphe pensait de ces derniers : d'après *Ant.*, X, 278, Daniel aurait mis par écrit sa théologie de l'histoire « pour confondre l'erreur des Epicuriens qui, au lieu d'adorer sa Providence, croient qu'il (Dieu) ne se mêle point des affaires d'ici-bas, et que le monde n'est ni conservé ni gouverné par cette suprême essence ».

18. On le rencontre dans les trois synoptiques (Mc 1, 35 ; 6, 46 ; Mt 14, 23 ; 11, 25 par., ainsi que dans les prières de Gethsémani et du Calvaire), parmi lesquels Luc mérite sur ce point une mention particulière (3, 21 ; 5, 16 ; 6, 12 ; 9, 18. 28-29 ; 11, 1, en plus des parallèles déjà cités). Le quatrième évangile développe encore davantage cet aspect du Christ, central dans sa théologie. Voir, sur le sujet, J. Jeremias, *Das Gebetsleben Jesu*, dans *Zeitschr. f. die ntl. Wissenschaft*, 25, 1926, pp. 123-140 ; H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas* (*Das N.T. Deutsch*, 3), Göttingen, 1958[8], pp. 251-253 (« Jesus als Beter »).

19. Excepté les formules rituelles de la cène (Mc 14, 26 = Mt 26, 30), nul passage des évangiles ne rapporte un épisode où Jésus prierait *avec* ses disciples, à la différence de ce que pratiquait la communauté de la mer Morte : « Ils mangeront ensemble, prieront (litt. béniront) ensemble, délibéreront ensemble » (1 *QS*, 6, 2-3). Jésus apprend à prier à ses disciples (Lc 11, 2), il les exhorte à la prière (Lc 18, 1 ; Mc 14, 38 par.), même à la prière commune (Mt 18, 19). Mais lui s'isole pour prier. Il ne prie pas *avec*.

20. La piété juive ne connaît dans cet emploi qu'*Abî*, *Abînû*, « mon Père », « notre Père », formule que transmet, au plus probable, le début du Pater à réciter par les disciples. Voir, sur ce point, *Theol. Wört. z. N.T.*, I, a. ἀββᾶ (Kittel), pp. 5-6 ; J. Jeremias, *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*, dans *Synoptische Studien... A. Wikenhauser*, Munich, 1953, pp. 86-89 ; W. Marchel, *Abba, Père ! La prière du Christ et des chrétiens*, Rome, 1961 ; *du même*, *Abba, Pater ! Oratio Christi et christianorum*, dans *Verbum Domini*, 39, 1961, pp. 240-247. On trouvera chez ce dernier auteur une bibliographie plus complète sur le sujet.

En relation intime, prophétique avec Dieu, Jésus n'aurait-il pas été ce qu'une certaine critique a prétendu faire des prophètes, un adversaire déclaré et systématique du culte extérieur ? En ce qui concerne les prophètes de l'Ancien Testament, ces vues extrémistes sont, on le sait, indéfendables. On nous pardonnera toutefois facilement de ne pas nous attarder ici sur ce problème. Quelle est plutôt la position de Jésus par rapport au *Temple*, dogme de pierre du Judaïsme et notamment des milieux sacerdotaux ?

Le Bas Judaïsme palestinien a connu et exprimé un débat sur la valeur religieuse permanente du Temple et de son culte. Le livre des Actes présente un groupe qu'il nomme « Hellénistes » (ἑλληνισταί) et qui, au sein de la communauté primitive, se distingue des « Hébreux ». Cette distinction sera difficilement née dans la première communauté chrétienne elle-même, mais devait préexister au sein du Judaïsme ambiant. Ce n'était pas là une simple question de langue : ἑλληνίζειν, verbe d'où dérive ἑλληνιστής, ne veut pas dire parler grec, mais vivre à la grecque. Ces Hellénistes n'étaient pas non plus, sans doute, des gens venus de la diaspora, car ni Barnabé, né à Chypre, ni Paul, né à Tarse, en Cilicie, ne sont désignés de la sorte. O. Cullmann [21] y a vu, avec de bonnes vraisemblances, un groupe formé par « d'anciens Juifs différents du Judaïsme officiel et représentant des tendances plus ou moins ésotériques de provenance syncrétiste... L'auteur des Actes n'avait pas de terme approprié à sa disposition pour les désigner collectivement. Etant donné que ce judaïsme présentait des traits syncrétistes, contenait des éléments d'origine étrangère, on les appelait, faute de mieux, hellénistes ».

Ces gens, qui nous rapprochent des milieux juifs marginaux, auteurs d'apocalypses, sectaires, n'ont pas laissé d'écrits qui puissent leur être attribués sans discussion. Les Actes cependant ont conservé un discours, celui d'Etienne, un Helléniste, qui contient le réquisitoire le plus violent qui ait jamais été prononcé contre le Temple de Jérusalem. Sauf chez les Samaritains, on ne saurait trouver de parallèle aux paroles d'Etienne, qui fait d'Aaron, père du sacerdoce juif, également le père de l'idolâtrie par sa construction du veau d'or (Act 7, 40-41). Etienne pousse d'ailleurs sa critique à l'extrême et généralise — ce qu'étaient incapables de faire les Samaritains — en déclarant que « le Très-Haut n'habite pas dans des demeures faites de main d'homme » (Act 7, 48).

Il est impossible de prouver que les paroles du discours d'Etienne ont été recueillies directement par l'auteur d'une des sources des Actes. Il est sûr, en tout cas, qu'on se trouve ici en face d'une pensée et d'une polémique bien attestées dans le Bas Judaïsme, au moins sous forme

21. *L'opposition contre le Temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant*, dans *N. T. Studies*, 5, 1958-9, pp. 161-162.

atténuée. A Qumrân [22], sans nier dogmatiquement la valeur du culte sacrificiel, lequel a sa place dans l'avenir eschatologique de la communauté, les sectaires ont rompu avec le Temple actuel, ou du moins avec son sacerdoce, pour s'adonner à une spiritualisation cultuelle très caractérisée : « L'offrande des lèvres selon le droit sera comme l'odeur de la justice et la conduite parfaite comme le don d'une offrande agréable » (1 QS 9, 4-5).

On possède encore dans ce domaine le témoignage d'un écrit dont la parenté avec le Judaïsme périphérique n'est plus à nier, le quatrième évangile. Nous y enregistrons le fait que tout le chapitre IV situe dans le cadre samaritain et dans la conversation avec la Samaritaine le développement d'une théorie sur le Temple qui n'a rien de commun avec la position du Judaïsme officiel sur le sujet. Sans doute le salut vient-il des Juifs, mais la présence divine n'est aucunement attachée à un lieu, pas plus Jérusalem que le mont Garizim. Positivement Jésus annonce en ce même passage un culte « en esprit [23] et en vérité », dont il est l'initiateur. Bien plus, pour Jean, le Christ occupe la place théologique du Temple : « Il a habité (ἐσκήνωσεν) parmi nous » (Jn 1, 14), comme on le disait déjà dans la Bible de la demeure de Dieu lui-même dans la tente sacrée du désert et dans l'édifice central de Jérusalem. Les anges des cieux montent et descendent au-dessus du Fils de l'Homme, nouveau lien entre ciel et terre, comme au lieu saint et terrible de Béthel (1, 51). Lorsque Jésus dit « Détruisez ce Temple, en trois jours je le relèverai », l'évangéliste nous apprend qu'il voulait parler du temple de son corps (2, 19-21). En plaçant d'ailleurs la purification du Temple au début de la vie publique, Jean montre l'importance primordiale de ce thème dans sa pensée. De même au sujet du culte : aux sacrifices de l'ancienne alliance sont substitués les sacrements chrétiens et leur puissance de vie. Du corps de Jésus en croix, comme du Temple de la vision d'Ezéchiel (47, 1-12), coule une source, du sang et de l'eau, symbole de l'eucharistie et du baptême [24]. Enfin dans l'Apocalypse, la vision de la Jérusalem céleste ne comporte pas de Temple : « De Temple, je n'en vis point en elle ;

---

22. Voir, sur l'ensemble du sujet, O. Betz, *Le ministère cultuel dans la secte de Qumrân et dans le christianisme primitif*, dans *La secte de Qumrân et les origines du Christianisme* (Recherches Bibliques, IV), Bruges-Paris, 1959, pp. 162-202 ; J. Carmignac, *L'utilité ou l'inutilité des sacrifices sanglants dans la « Règle de la Communauté » de Qumrân*, dans *Rev. Bibl.*, 63, 1956, pp. 524-532.

23. Comparer avec Act 7, 51 : « Nuques raides, oreilles et cœurs incirconcis, toujours vous résistez à l'Esprit Saint ! » — qui fait suite à la mention de la construction du Temple.

24. C'est au même thème qu'il convient de rattacher le passage, objet de récents et nombreux échanges entre exégètes, sur la promesse de l'eau vive, bien qu'ici le symbolisme sacramentel ne s'impose pas. Cfr encore *Odes de Salomon* 6, 8. 10 et le commentaire de J. Carmignac, *Les affinités qumrâniennes de la onzième Ode de Salomon*, dans *Rev. de Qumrân*, 3, 1961, p. 100.

c'est que le Seigneur, le Dieu maître de tout, est son Temple, ainsi que l'Agneau » (21, 22) [25].

Le christianisme des origines, semblable en cela à certains courants du Judaïsme hétérodoxe, a donc connu et exprimé une opposition au Temple, avec, comme corollaire, une spiritualisation du même Temple, voire sa transposition dans la personne de Jésus [26].

Qu'en est-il de la pensée de Jésus lui-même ? A-t-on, en tout cela, innové par rapport à sa propre position ?

A l'égard du culte sacrificiel, Jésus semble avoir été pour le moins réservé. Il ne condamne pas les sacrifices prescrits par la Loi (Mt 5, 23), il ordonne au lépreux d'aller se montrer au prêtre et d'offrir le don correspondant (Mc 1, 44 par.). Mais il insiste sur la pureté du cœur : avant d'offrir quelque chose à Dieu, il faut se réconcilier avec son frère (Mt 5, 23-24). L'apologue du Samaritain compatissant (Lc 10, 29-37) est animé d'une polémique contre la suprématie de la pureté lévitique sur la charité [27]. Nulle part l'Evangile ne rapporte que Jésus ait offert un sacrifice ou s'y soit associé [28].

Au sujet du Temple son attitude est plus complexe. Disons d'abord qu'il n'existe pas de polémique contre le Temple — qu'il nomme d'ailleurs la « maison de son Père » — qui puisse être attribuée à Jésus. S'il s'était prononcé dans ce sens aussi clairement qu'Etienne, on s'expliquerait mal que la communauté-mère de Jérusalem ait fréquenté assidûment le sanctuaire, comme en témoignent les Actes (2, 46 ; 3, 1 ss ; 5, 12). Néanmoins d'autres souvenirs laissent entendre que la position de Jésus dans ce domaine n'est pas de tout repos. Il y a d'abord cette entrée à Jérusalem, en Messie davidique plein de douceur envers les humbles, mais d'une énergie d'autant plus grande pour purifier le Temple, conformément aux annonces prophétiques (Zach 9, 9 ; Mal 3). Nouveau David, selon l'acclamation des foules (Mc 11, 10 par.), Jésus vit messianiquement en sa personne l'idéal du Chroniste, en rétablissant le culte selon les vues de Dieu. Son geste et sa parole sont d'un purisme intransigeant, qui ne tolère même pas ce qui ne pouvait ni ne peut encore passer pour sacrilège, ces boutiques dont le but était, malgré tout, l'honneur de Dieu [29], mais que

25. En 11, 19 l'auteur de l'Apocalypse a comme une distraction en se montrant tributaire de l'eschatologie juive qui connaît le thème du Temple céleste.

26. Dans un écrit redevable au Judaïsme hellénistique, l'Epître aux Hébreux, c'est davantage le thème du grand prêtre qui est repris christologiquement ; d'autre part, dans cet écrit, la spiritualisation du culte est moins perceptible, étant donné l'insistance sur le sang. Mais ici comme ailleurs le culte du Temple de Jérusalem est déclaré périmé.

27. Cfr infra, p. 698-699.

28. C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament*, Paris, 1962, p. 224. Au sujet de la Pâque célébrée par Jésus, cfr ibid.

29. C. Roth, *The Cleansing of the Temple and Zechariah XIV 21*, dans *Nov. Test.*, 4, 1960, p. 175 : « It has long since been observed that the victims

Jésus considère comme une source de laisser-aller et d'irrespect, ou encore la désinvolture consistant à passer par le Temple pour abréger son chemin (Mc 11, 16).

Mais ce n'est pas là mettre en doute la valeur du lieu saint, bien au contraire. Il n'en est plus de même dans certaines autres paroles de Jésus, conservées dans les évangiles. Sans doute la tradition synoptique considère-t-elle l'affirmation « Je détruirai ce Temple... » comme un faux témoignage (Mc 14, 58 par.) [30], mais le quatrième évangile (2, 19), qui a conservé, en l'interprétant de la résurrection, une forme un peu différente du logion, appuie l'historicité de ce genre de déclaration dans la bouche de Jésus. Il doit s'agir tout simplement d'une prophétie de la destruction du Temple, à rapprocher de la phrase « il n'en restera pas pierre sur pierre » qui précède le grand discours eschatologique (Mc 13, 2 par.) ; de plus, au « Temple fait de main d'homme » Jésus aura substitué l'annonce d'une communauté spirituelle (ναὸς ἀχειροποίητος).

Annonce qui dut se doubler d'une conviction : « Il y a ici plus grand que le Temple », et c'est le Fils de l'Homme, « maître du sabbat » (Mc 12, 6. 8). On sent ici que, si Jésus ne condamne pas, il s'attend à une substitution qu'il prépare et qu'il fonde. Il a conscience d'apporter quelque chose de supérieur au Temple et qui est appelé à le remplacer. D'ailleurs, en pardonnant les péchés au grand scandale de certains, Jésus s'attribue un rôle réservé jusqu'alors à Dieu dans le cadre et par l'intercession des gestes sacerdotaux du culte du Temple.

Qu'en est-il de la fonction de *grand prêtre* ? On ne saurait déduire de la scène de la purification du Temple que Jésus se considère comme messianiquement investi d'un pontificat nouveau et transcendant [31] : dans ce passage, nous l'avons dit, Jésus se rattache au David des Chroniques. Mais dans sa réponse au grand prêtre (Mc 14, 62 par.) Jésus combine la figure du Fils de l'Homme du chapitre 7 de Daniel et celle du Messie sacerdotal du Ps 110 : « Vous verrez le Fils de l'Homme *assis à la droite* de la puissance de Dieu et venant sur les nuées du ciel ». Faut-il lire ici l'affirmation discrète par Jésus de sa fonction de grand prêtre messianique, face au grand prêtre juif, à la manière de sa déclaration de royauté devant l'autorité de

---

of this action were in some cases at least performing an organisationally useful and hardly sacrilegious function, comparable to that of candle sellers on the steps of Catholic churches, whose activities can hardly been described as vicious even by the most determined opponents of the system ».

30. Il n'est pas facile de savoir pourquoi l'on a fait de ce rapport devant le Sanhédrin un faux témoignage. Peut-être devra-t-on penser que cette version s'est formée avant la destruction du Temple, lequel fréquentaient les premiers chrétiens de Jérusalem d'après Act 2, 46 ; 3, 1-10 ; 5, 20-21. 42.

31. Contre A. George, *Le sacerdoce de la Nouvelle Alliance dans la pensée de Jésus*, dans *La Tradition sacerdotale*, Le Puy, 1959, p. 68 : « Son geste est proprement sacerdotal ».

Pilate dans le quatrième évangile ? On peut l'admettre au moins comme vraisemblable [32].

2. La Loi

« Scribes et Pharisiens » [33] sont, beaucoup plus que les Sadducéens, ceux auxquels Jésus s'est heurté ouvertement et violemment.

Pourtant on ne peut dire qu'il se soit proposé, au moins dans les débuts, de définir son message par opposition à ces guides spirituels de la nation. L'on rencontre même dans l'Evangile des docteurs de la Loi en amitié avec Jésus, comme ce scribe bien intentionné l'interrogeant sur « le premier de tous les commandements », et auquel il déclare : « Tu n'es pas loin du Royaume de Dieu » (Mc 12, 28). Ce scribe devient chez Matthieu et chez Luc un personnage antipathique qui veut « tenter » Jésus. Mais c'est là stylisation. Bien plus, des indices, en dépit de leur laconisme, en dépit aussi de l'inclination systématique des évangélistes à noircir tout scribe en en faisant un adversaire, permettent de supposer que certains d'entre eux ont appartenu au groupe des disciples et que c'est à eux que pensait Jésus lorsqu'il disait : « Tout scribe devenu disciple du Royaume des Cieux est semblable à un propriétaire qui tire de son trésor du neuf et du vieux » (Mt 13, 52) [34].

De même pour les Pharisiens. Luc s'est fait le rapporteur d'une tradition montrant à plusieurs reprises Jésus à la table d'un Pharisien (7, 36 ss ; 11, 37 ss ; 14, 1 ss) : il aurait donc fréquenté les Pharisiens et participé à leurs repas [35], avant qu'ils se désolidarisent de

---

32. O. Cullmann, *Christologie du N.T.*, Neuchâtel-Paris, 1958, p. 79, semble trop catégorique sur ce point.

33. Rappelons que l'association « scribes et Pharisiens », qui sert fréquemment aux évangélistes à désigner les adversaires de Jésus (cfr supra, p. 678, n. 13) correspond historiquement à deux réalités distinctes. Sans doute la majeure partie des rabbis adhérait-elle au Pharisaisme ; de même le mouvement Pharisien recevait sa direction spirituelle du rabbinat : ainsi, pour nous limiter à l'Evangile, Nicodème, un Pharisien, est aussi « maître en Israël » (Jn 3, 1. 10) ; en Lc 11, 45, après une attaque de Jésus contre les Pharisiens, un scribe s'écrie : « Rabbi... tu nous insultes, nous aussi ! » Mais Mc 2, 16 présente « des scribes du parti des Pharisiens », montrant par là que les deux appellations ne recouvrent pas un groupe proprement identique. De fait, les confréries pharisiennes étaient le plus généralement composées de gens du peuple sans formation rabbinique.

34. Voir notre art., dans *Rev. Bibl.*, 68, 1961, pp. 321-345, 481-506.

35. J. Jeremias (*Jerusalem zur Zeit Jesu*, Göttingen, 1958², II, B, p. 121) voit ici les repas traditionnels des *habûrôt* ou associations pharisiennes. Un apocryphe dont le milieu d'origine reste discuté, l'*Assomption de Moïse*, reproche à une catégorie qui peut difficilement être autre que les Pharisiens, ce penchant pour les banquets : « Alors domineront des hommes pestilentiels et impies, se disant justes, aimant les banquets, gloutons, gourmands, dévorant les biens des pauvres sous des prétextes de miséricorde... » Il est remarquable que ces reproches rejoignent à la fois ceux que l'Evangile adresse aux Pharisiens (Mt 23, 28 ; Lc 15, 7 ; Mc 12, 40) et ceux que Jésus enregistre de la part de ses

lui en se « scandalisant ». Le cas du Pharisien Nicodème (Jn 3 ; 7, 50 ; 19, 39), prudemment fidèle jusqu'au bout, confirme les sympathies gagnées par Jésus au sein du mouvement. Au-delà de l'Ascension, les Actes nous montrent les Apôtres persécutés, non par les Pharisiens, mais par le haut sacerdoce et les Sadducéens (4, 1 ; 5, 17), et d'après Act 5, 34 c'est Gamaliel, explicitement « un Pharisien », qui prend leur défense devant le Sanhédrin. Nous devons, en regard de l'histoire, être ici plus nuancés que les évangiles.

D'ailleurs comment comprendre l'audience populaire de Jésus si sa prédication avait été essentiellement un *pronunciamiento* antirabbinique et antipharisien ? L'un et l'autre groupe avaient trop la faveur du peuple.

Il ne faut pas s'étonner de ces rapports bienveillants entre Jésus et ces éléments du Judaïsme, car plusieurs points communs le rapprochaient d'eux. Non seulement des pratiques particulières, comme la charité envers les pauvres (Mt 5, 2 ; 18, 5 par.), mais, plus fondamentalement, des vérités telles que la survie après la mort et la résurrection, le rôle des intermédiaires angéliques, le tout correspondant à une forme évoluée de la religion d'Israël et situant Jésus dans « l'aile marchante », à l'opposé du fixisme sadducéen. De même en est-il de sa piété : bien des formules conservées dans les documents rabbiniques ou les livres des synagogues trahissent une religion du « Père des cieux » parente de celle que Jésus voulut enseigner aux siens.

Dans le domaine général de la vie il existe encore un élément de jonction entre Jésus et les rabbins : des deux côtés, la conception de base d'un Dieu dont les vouloirs interviennent dans l'existence quotidienne, même la plus humble, et auquel rien d'humain n'est indifférent. Sans doute bien des phrases du Sermon sur la Montagne n'ont-elles pas d'équivalent dans les paroles des docteurs, mais l'esprit de plus d'un logion de Jésus n'est pas hétérogène à la mentalité rabbinique. Au Père qui « voit dans le secret » rien n'échappe et rien n'est indifférent. La sacralisation de la vie quotidienne, vécue sous la direction des maîtres de la Tora [36], n'est pas sans parallèle dans le christianisme

---

contemporains (Mt 11, 18-19 par.). Mais si les Pharisiens et Jésus sont accusés en commun d'aimer la bonne chère, ce qui suit dans le dernier texte cité est d'un tout autre esprit si on le compare à la fin du passage de l'apocryphe : Jésus est en effet qualifié d'« ami des publicains et des pécheurs ». Les Pharisiens sont tout le contraire, en faisant leur idéal et leur point d'honneur d'une « séparation », d'une préservation poussées à l'extrême : « Et leurs mains et leur esprit seront pleins d'impuretés, tandis que leurs bouches prononceront de hautes prétentions et diront : Ne me touche pas ; ne me souille pas là où je suis ».

36. S. W. Baron, *Histoire d'Israël*, II, p. 1006 : « L'essence de la jurisprudence talmudique était — à un degré qui dépassait même celui de toutes les autres jurisprudences religieuses de l'antiquité — d'embrasser la totalité de la vie. Elle réglait presque chaque détail de la routine quotidienne aussi bien que tous les cas extraordinaires. Le sentiment de la loi imprégna l'accomplissement de fonctions aussi simples que celles de prendre son déjeuner. Les ablutions

et chez Jésus lui-même. L'adaptation continuelle, génératrice de commentaires eux-mêmes commentés à l'infini, telle qu'elle apparaît dans la littérature talmudique, relève d'un esprit qui n'est pas absent du christianisme, à la recherche de ce que nous nommerions « une religion pour aujourd'hui ».

*
* *

Il est encore un fait : Jésus se laisse nommer « Rabbi » par ses disciples et par les foules. N'est-ce pas qu'il se considère comme un docteur de la Loi ?

Disons d'abord qu'à l'époque de Jésus le titre a pu être d'un emploi plus large que dans la suite : le Baptiste est lui-même nommé « Rabbi » par ses disciples d'après Jn 3, 6. Il est également possible que, dans le cas de Jésus, le même titre ait été en rapport avec une apparence qui l'assimilait d'une certaine façon aux rabbins : il assemblait autour de lui des disciples, prodiguait une doctrine religieuse.

On savait pourtant, au moins dans les milieux compétents, qu'il n'était pas ordonné : « Comment connaît-il les Lettres sans avoir étudié ? », s'écrient les Juifs en Jn 7, 15. De fait, on ne saurait identifier Jésus avec un docteur de la Loi. En effet, lui qui accepte pour lui-même le titre de « Rabbi », « Rabboni », interdit aux siens d'en faire autant : « Pour vous, ne vous faites pas appeler 'Rabbi' » (Mt 23, 8). Ce n'est pas là seulement une exhortation à l'humilité, c'est aussi tracer une ligne de partage entre son institution et l'institution rabbinique : les élèves des docteurs devaient en effet, à la fin de leur formation, bénéficier de ces égards et titulatures, être eux-mêmes nommés « Rabbi ».

D'ailleurs, qu'il s'agisse du titre ou de la réalité, Jésus ne forme pas de futurs rabbis autonomes. On ne peut interpréter dans ce sens la parole d'envoi qu'on lit dans l'épisode final de Mt : μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη (Mt 28, 19), littéralement « faites des disciples de toutes les nations ». Quelle que soit la part de l'Eglise dans cet énoncé missionnaire, il faut noter qu'il n'a jamais été et ne peut être compris dans le cadre de l'Evangile et du N.T. comme si les disciples, se conduisant à la façon des légistes juifs, devaient désormais recruter pour eux-mêmes des disciples, « leurs disciples », parmi les Gentils. En réalité, ils ne recrutent ni n'enseignent ceux qui deviennent leurs disciples, mais forment des disciples du Christ.

Ce n'est pas là seulement que gît la différence entre Jésus et le rabbinat. Son fondement est dans l'essence même des conceptions

---

prescrites avant et après les repas, les nombreuses bénédictions qui souvent devenaient de véritables prières, convertissaient chaque repas en une sorte d'acte religieux ».

religieuses : dans l'idée même que de part et d'autre on se fait de la *Loi*. Tout autant et peut-être plus que pour le Temple, des vues divergentes sur cet élément essentiel de la foi juive finiront par provoquer une brisure violente et irrémédiable entre Jésus et l'élite religieuse de son peuple.

Il ne faut d'ailleurs pas se méprendre : Loi et religion légale sont le fait de tout le Bas Judaïsme, qu'il soit officiel ou périphérique, et, dans le premier, qu'il s'agisse des docteurs, des Pharisiens, ou des Sadducéens eux-mêmes. Si donc Jésus a sur la Loi des idées personnelles qui ne concordent pas avec les leurs, cela ne laissera pas de problème de ses relations, non seulement avec les scribes et les Pharisiens, mais encore avec tout le Judaïsme.

La Loi est dans la pensée juive une réalité ambiguë. La Loi orale, c'est-à-dire la tradition rabbinique, ininterrompue, croit-on, depuis Moïse, au moins aussi importante que la Loi écrite [37], sans se substituer à elle, s'efforce de l'entourer d'une « haie », de la défendre en la rendant praticable. Cette Loi orale, refusée systématiquement par la théologie sadducéenne, a été un sujet de litige entre Jésus et les docteurs.

Pourtant son attitude sur ce point est loin d'être un simple refus. Etrange attitude en vérité ! Aux Pharisiens qui acquittent « la dîme de la menthe, de la rue et de tous les légumes » selon les prescriptions des rabbins, mais oublient de pratiquer justice et charité, il déclare qu'« il faut faire ceci et ne pas négliger cela » (Lc 11, 42 ; Mt 23, 23). Jésus reconnaît que les scribes [38] sont assis « sur la chaire de Moïse », c'est-à-dire occupent légitimement une place d'honneur dans les synagogues, et qu'il faut observer tout ce qu'ils prescrivent (Mt 23, 2-3). N'est-ce pas là une profession de foi rabbinique largement suffisante ?

Ce n'est pas dans la même ligne, en revanche, que Jésus guérit le jour du sabbat, qu'il défend ses disciples négligents en matière d'ablutions rituelles ou même violant le repos sabbatique en froissant quelques épis... En cela la tradition rabbinique est malmenée. Est-ce bien consonant aux énoncés que nous citions plus haut ? Jésus nous déroute, comme il déroutait ses contemporains. Sans doute estimait-il nécessaire et utile que fût en vigueur la Tora orale, au moins pour un temps, à la condition toutefois qu'elle n'aille pas à l'encontre d'un respect de l'homme voulu par Dieu lui-même. C'est pourquoi il s'in-

37. Voici comment le Talmud de Jérusalem explique certains versets du Cantique : la phrase (7, 10) « Ton palais est comme le bon vin » y est interprétée de l'égalité entre les paroles des docteurs ou Loi orale et la Tora écrite (*j. Ber.* 1, 3 b, 47) ; bien plus une autre phrase, « Tes amants sont meilleurs que le vin » (1, 2), est commentée par R. Babar Kohen comme suit : « Ainsi peux-tu reconnaître que les paroles des docteurs de la Loi sont meilleures que celles de la Tora » (*j. Ber.* 1, 36, 47).

38. Sur l'addition des Pharisiens par Matthieu, cfr supra, p. 678, n. 13.

digne de la vile échappatoire du *qorban* (Mt 15, 3 par.), qu'il considère comme une transgression du commandement de Dieu, et de « bien d'autres choses du même genre » (Mc 7, 13).

Plus fondamentalement d'ailleurs la tradition des scribes — « votre tradition » (Mt 15, 3. 6) — est, selon lui, réalité tout humaine, une glose humaine et faillible, « la tradition des hommes » (Mc 7, 8). Quel scandale et quel blasphème ! Ne pensait-on pas que tout cela était d'origine divine et avait été déjà ordonné à Moïse sur le mont Sinaï [39] ?

Il est beaucoup plus ingrat de rechercher quelle fut la position de Jésus au sujet de la Tora écrite, car ici le témoignage des sources est de maniement délicat : l'Evangile est en effet l'écho d'une scission historique avec Israël et, sans atteindre aux vues catégoriques de Paul en ce domaine, a pu élaborer une théologie de la Loi qui dépasse en la prolongeant l'option de Jésus lui-même. C'est le cas surtout de l'évangile de Matthieu, né en milieu judéo-chrétien, mais d'un judéo-christianisme résolument désolidarisé du compromis qu'on perçoit dans les anciens apocryphes d'origine parente. Essayons toutefois, à travers paroles et gestes de Jésus les plus sûrement primitifs, d'entrevoir quelle fut sa pensée sur ce point.

L'Evangile a incorporé dans ses rédactions des logia qui tempèrent les phrases pessimistes de Paul sur la Loi juive. Loin de la déclarer caduque, Jésus ne dit-il pas être venu « non pour abolir la Loi et les prophètes... mais pour accomplir » (Mt 5, 17) ? Bien plus, il affirme équivalemment la pérennité de la Tora (Mt 5, 18).

Reconnaissons d'abord que ces paroles, que nous examinerons bientôt de plus près, ne peuvent exprimer une profession de foi légale sans restriction. La position de Jésus par rapport à la Loi n'est pas celle de la théologie juive, de quelque école qu'elle se réclame.

Premièrement nulle part Jésus n'exhorte à l'étude de la Tora, et en cela il se sépare tant des rabbins que de l'Essénisme. Mais il y a plus. « Ce qui différencie Jésus de Hillel, écrit un critique juif, H. J. Schoeps [40], c'est la façon dont il établit une hiérarchie au sein de la Loi ». C'est trop peu dire, car Jésus déclare équivalemment sans valeur certains préceptes concrets. Ainsi au sujet de la pureté rituelle : « Il n'est rien d'extérieur à l'homme qui, pénétrant en lui, puisse le rendre impur » (Mc 6, 15), ou « Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche de

39. Dans la déclaration qui ouvre les Pirqé Abot, on apprend que la Tora reçue par Moïse au Sinaï et qui se transmet jusqu'à Siméon ben Gamaliel déborde les cinq livres du Pentateuque et inclut toute la doctrine religieuse du Judaïsme. Bien mieux, « Ecriture, Mishna, Talmud et Aggada, dira plus tard R. Yehoshua ben Lévi, (tout cela) a été déjà dit à Moïse sur le mont Sinaï » (*j. Pea* 2, 17 a, 48). Et la tradition de répartir cette communication divine : le jour Dieu enseignait à Moïse la Loi écrite et la nuit la Loi orale (*Tanḥ., kî tissa*, 118 b).

40. *Jésus et la Loi juive*, dans *Rev. d'Hist. et de Philos. rel.*, 33, 1953, p. 16.

l'homme qui rend l'homme impur » (Mt 15, 10). Que deviennent dans ce cas les règles minutieuses du chapitre 11 du Lévitique sur les animaux purs et impurs (cfr Act 10, 10-16), ôtant à l'Israélite, par exemple, tout espoir de manger du porc, « parce que, tout en ayant le sabot fourchu, fendu en deux ongles, il ne rumine pas » (Lev 11, 7) ? Avec le sacro-saint repos hebdomadaire son attitude n'est pas sans faire difficulté, même en regard de textes bibliques comme Genèse 2, 2-3 ; Exode 16, 23 ; 35, 2, d'autant que la justification théorique qu'il apporte dénonce une indépendance inouïe par rapport à la Tora : non seulement « le sabbat a été fait pour l'homme » — mais « le Fils de l'Homme est maître même du sabbat » (Mc 2, 27-28) [41]. Nous avons déjà remarqué [42] qu'en matière de sacrifices et de culte du Temple Jésus n'est rien moins qu'enthousiaste. Les antithèses de Mt 5 recueillent des paroles qui déclarent dépassées ou devant l'être certaines législations particulières, comme la réglementation du divorce (cfr encore Mt 19, 7-9), celle du serment, la loi du talion.

La Tora écrite est donc soumise à une révision sur divers points, et Jésus, pour agir dans ce domaine, se réclame d'une fonction transcendante. Il fait davantage : sur l'ensemble de la Loi Jésus porte un jugement personnel et exprime par là sa propre mission. S'il opère une discrimination au sein de la Loi, c'est d'après un principe, lequel rejoint une ligne de conduite plus générale, déjà signalée : Jésus purifie, sans tout détruire pour autant de l'antique édifice.

Et d'abord la Loi n'a pas été donnée par Dieu pour être un jour supprimée : elle est destinée à durer autant que le monde lui-même (Mt 5, 18) [43]. Déclaration absolue, que doit éclairer et nuancer un autre logion : « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abolir, mais accomplir » (Mt 5, 17).

Logion d'abord isolé, ce verset demande, pour être compris dans sa portée primitive, qu'on fasse abstraction du contexte actuel de Mt. La phrase araméenne du Talmud de Babylone (*Shab.* 116 b) souvent citée à son sujet mériterait une étude spéciale : elle représente en effet une des rares références rabbiniques

---

41. Il est assez courant de voir dans Mc 2, 27 un logion rapporté (cfr καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, tournure marcienne), mais on le tient généralement pour primitif. Pour une opinion contraire, voir F. Gils, « *Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat* » *(Mc II, 27)*, dans *Rev. Bibl.*, 69, 1962, pp. 506-523.

42. Cfr supra, p. 684-686.

43. Ce logion est certainement primitif : un tel « intégrisme » légal ne peut être le produit de la communauté. Matthieu l'a incorporé à l'ensemble composite et difficile qui sert d'introduction aux antithèses du chapitre 5. L'évangéliste est, au plus vraisemblable, l'auteur de la finale « jusqu'à ce que tout soit réalisé », comme il apparaît si l'on compare Mt 5, 18 et 24, 34 avec Lc 16, 17 : les termes communs entre les deux versets de Mt sont ceux qui manquent dans celui de Lc. Matthieu exprime ici l'idée que la Loi est « bien d'Eglise » jusqu'à la fin de sa période terrestre et prévient ici sans le savoir l'hérésie marcionite.

aux paroles de Jésus [44]. L'opposition y est exprimée à l'aide des deux verbes *pehat* (diminuer, réduire) et *yesaf* (augmenter, ajouter), ce qui favorise le sens qui paraît bien devoir être celui que Matthieu donne lui-même au verbe πληρῶσαι: compléter, mener à sa plénitude. Mais il est prudent d'observer que pareille formule du Talmud pourrait tout aussi bien transmettre, au lieu du logion araméen original, l'expression d'une théologie chrétienne de la Tora, héritière notamment de celle de Matthieu. Pouvons-nous recourir à une autre source d'explication ? Bien que μὴ νομίσητε n'indique pas ici nécessairement une prise de position polémique [45], on peut supposer que Jésus ait eu à s'affirmer en face d'un reproche que lui firent ses adversaires (comp. Mc 2, 6-7 par. ; 2, 16 par. ; 2, 18 par. ; 2, 24 par. ; 3, 2 par., etc.). Ce reproche pouvait être de trois sortes : ou bien Jésus n'observe pas la Loi, ou bien il autorise les autres à l'enfreindre, ou encore il cumule les deux sortes de délits. Malheureusement aucun de ces reproches n'aide à choisir parmi les diverses possibilités. Deux sens paraissent devoir être exclus : maintenir la Loi en vigueur, observer la Loi. Le premier s'accommoderait bien d'une parenté avec le logion Mt 5, 18, mais le substrat sémitique proposé, *qayyém*, n'est nulle part rendu par πληρῶσαι, qu'il traduit d'ailleurs très mal ; le second, que pourrait à la rigueur exprimer πληρῶσαι [46], se comprendrait déjà mal dans le cadre matthéen de la Tora renouvelée [47], beaucoup plus difficilement encore dans les perspectives de Jésus historique : il n'a aucun parallèle parmi les autres logia authentiques et détonne par rapport à l'indépendance autoritative signalée plus haut. Restent deux exégèses : Jésus est venu réaliser les prophéties de l'A.T., Jésus est venu compléter, parachever la Loi. Linguistiquement, d'après LXX, le verbe πληρῶσαι et son correspondant sémitique le plus naturel *mallé'* ne permettent pas ici de faire un choix entre ces deux interprétations, qui d'autre part trouvent appui dans le reste de l'Evangile. Peut-être est-ce vouloir être trop précis que de choisir et faut-il voir ici un énoncé synthétique. Le couple « Loi-prophètes » exprime dans l'Evangile tout le régime religieux de l'A.T. (Mt 11, 13 ; Lc 16, 16) et ne peut être restreint à l'une ou l'autre des deux alternatives, nomiste ou prophétique. Jésus, en déclarant qu'il est venu « accomplir » ce régime, voulait dire sans doute qu'il y met à la fois un terme et un comble, en instaurant dans sa personne l'ère messianique annoncée. Ceci ne saurait être qu'une hypothèse, mais l'admettre paraît conforme au cadre historique où cette parole fut prononcée pour la première fois. Elle serait ainsi de contenu suffisamment vaste, puisqu'elle embrasserait toute la fonction messianique que Jésus s'attribue, sans présenter l'inconvénient d'une prise de position directe vis-à-vis de la Tora elle-même, soulignant par trop l'insuffisance de ce *theologoumenon* du Judaïsme, ce qui ne fut jamais reproché à Jésus par ses adversaires.

---

44. Cfr A. Meyer, *Jesu Muttersprache*, Fribourg-en-B., 1896, pp. 79-80 ; Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N.T.*, I, pp. 241-242.

45. Cfr W. Trilling, *Das wahre Israel*, Leipzig, 1959, p. 144.

46. Πληροῦν ne rend jamais dans LXX l'idée d'observer les commandements. Toutefois ce sens est bien attesté dans la littérature paulinienne (Rom 8, 4 ; 13, 8 ; Gal 5, 14) et dans la littérature grecque profane (cfr W. Bauer, *Wört.*, 1958[5], col. 1332). En 1 Macc 2, 55, ἐν τῷ πληρῶσαι λόγον exprime moins l'obéissance à quelque précepte que l'accomplissement d'un mandat, d'une mission (comp. v. 53 précédent : ἐφύλαξεν ἐντολήν).

47. C'est ce que propose A. Descamps, *Le christianisme comme justice dans le premier évangile*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 22, 1946, pp. 5-33 ; *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif...*, Louvain-Gembloux, 1950, pp. 111-132. La pensée de l'auteur est en réalité un compromis entre « observer la Loi » et la « parfaire ». Pourtant Jésus dans le Sermon sur la Montagne ne se conduit pas en obéissant, mais en législateur.

Jésus n'est pas venu, selon ses propres paroles, abolir les institutions de l'Ancien Testament ni la Tora elle-même, mais, en réalisant dans sa personne l'attente d'Israël, il vient ordonner, purifier, mener à sa perfection toute cette immense préparation divine à travers les hommes de l'alliance mosaïque. Ceci, avec prudence sans doute, mais aussi avec une liberté, une autonomie qui posent inévitablement la question de sa conscience messianique [48]. Personne d'ailleurs ne s'y trompait : on était stupéfait de son enseignement, car « il enseignait comme un homme qui a autorité, et non pas comme leurs scribes » (Mc 1, 22 par.).

3. Le peuple

Parler de peuple élu dans le cadre de la pensée juive, c'est exprimer un concept essentiellement ethnique et, au moins en espérance, national. Il serait parfaitement injuste de parler ici de racisme, car, comme l'affirme la Bible elle-même, la grandeur et les privilèges d'Israël ne reposent nullement sur quelque qualité intrinsèque au peuple : « Sache aujourd'hui, dit Dieu dans le Deutéronome (9, 6), que ce n'est pas la rectitude de ta conduite qui te vaut de recevoir du Seigneur ton Dieu cet heureux pays pour domaine, car tu es un peuple à la nuque raide ! » Encore moins pourrait-il être question de valeur profane antérieure à toute entreprise divine historique. Ethnique et nationale, l'idée de peuple est, dans le Judaïsme, tout aussi bien théologique, fondée qu'elle est sur l'initiative purement gratuite du Dieu de l'alliance [49]. Elle est encore indissociable d'une vie morale : corollairement à l'engagement divin de conduire son peuple au salut, l'alliance exige l'accord d'Israël avec le vouloir divin. Etre membre du peuple élu n'est pas de tout repos : « Je n'ai connu que vous de toutes les familles de la terre, aussi vous visiterai-je pour vos iniquités » (Am 3, 2).

De plus, l'Ancien Testament entrevoit une conséquence ultérieure de l'élection d'Israël : un dépassement vers le reste de l'humanité. Dieu, confessé comme le créateur de l'univers et des hommes en général, laisse entendre qu'il veut les sauver tous. Insinuée dans plusieurs données du Pentateuque, l'idée se trouve le plus clairement exprimée dans quelques passages prophétiques, ainsi que dans les livres de Ruth et de Jonas. Israël ou quelque figure transcendante deviennent ainsi la « lumière des Nations » (Is 42, 6 ; 49, 6). Avec l'un des auteurs

48. Cfr C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'A.T.*, p. 244.

49. C'est ce que n'a pas suffisamment mis en lumière G. Baum, *The Jews and the Gospel*, Westminster-Londres, 1961, p. 133 : l'auteur a tort de distinguer le principe selon lequel la grâce du Christ serait conférée aux Juifs de celui qui gouverne la justification des Gentils : dans le premier cas, la fidélité divine aux promesses patriarcales, dans le second, la miséricorde gratuite de Dieu. A l'origine des promesses et de l'alliance il n'y a que pure miséricorde.

complémentaires du livre d'Isaïe un sommet est atteint : « Ce jour-là, Israël, le troisième avec l'Egypte et Assur, sera béni au milieu de la terre. Le Seigneur Sabaot le bénira en disant : Bénis soient mon peuple d'Egypte, Assur l'œuvre de mes mains, et Israël mon héritage » (Is 19, 24-25) [50].

*
* *

La dégénérescence religieuse et morale d'Israël au temps de Jésus a souvent été outrée à plaisir [51]. Il est exagéré de considérer le Judaïsme de l'époque comme abâtardi, vivant de ritualisme extérieur, oublieux de la religion du cœur, ayant rétréci alliance et promesses aux dimensions politiques. L'Evangile lui-même n'a pas écarté le souvenir de beaux témoignages contraires, comme ce scribe qui interroge Jésus sur le premier de tous les commandements et qui, convaincu avec le Maître du primat du commandement d'amour, s'entend féliciter par lui : « Tu n'es pas loin du Royaume de Dieu ! » (Mc 12, 28-34) [52]. Pareillement Luc évoque au début de son œuvre ce que pouvait être une humble et fidèle piété sacerdotale.

Et de fait il serait injuste de nier l'existence d'une vraie sainteté, même dans les milieux officiels. Certes les rabbins ont été parfois, et hors de l'Evangile, l'objet de jugements sévères [53], mais on ne saurait leur refuser l'exemple du zèle, de la fidélité, de l'amour de Dieu et de ses volontés, de l'humilité même [54] ; les louanges qui leur sont adressées, où l'hyperbole aura joué tout autant que dans les genres voisins de l'hagiographie chrétienne, ne peuvent manquer d'un fondement réel [55]. Le personnage de Rabbi Aqiba [56], authentique martyr et

50. Cfr A. Feuillet, *Un sommet religieux de l'A.T. L'oracle d'Isaïe XIX (16-25) sur la conversion de l'Egypte*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 39, 1951, pp. 65-87.

51. Cfr J. Isaac, *Jésus et Israël*, pp. 75-76, où l'on pourra lire quelques-unes des appréciations défavorables émanant de noms connus, protestants ou catholiques.

52. Mt et Lc présentent le scribe sous un jour défavorable : il survient pour « embarrasser » Jésus. Luc a toutefois oublié de supprimer l'approbation finale : « Tu as bien répondu ! Fais cela et tu vivras ! » (10, 28). C'est Marc qui rapporte ici la donnée primitive : cfr notre étude de ce dialogue dans *Rev. Bibl.*, 68, 1961, pp. 481-489.

53. Telle cette recommandation attribuée à R. Eliézer : « Chauffe-toi au feu des sages, mais fais attention à leurs charbons, de peur de te brûler ; car morsure de chacal est leur morsure, et piqûre de scorpion, leur piqûre, et sifflement de serpent, leur sifflement, et toutes leurs paroles sont comme des charbons ardents » (*Abot* 2, 10). Des hommes ont dû souffrir des rabbis, de leur dureté, de leur refus de contradiction.

54. « Avec la mort de Rabbi (= Juda le Prince) a cessé l'humilité et la mort du péché » (*Soṭa* 9, 15). « R. Méir disait : aie peu d'occupation et occupe-toi de la Tora, et sois humble devant tous les hommes » (*Abot* 4, 9), et R. Yohanan ben Zakkay : « Si tu as beaucoup travaillé la Tora, n'en aie aucune prétention : car c'est pour cela que tu as été créé » (*Abot* 2, 9).

55. Cfr J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, I, Paris, 1934, p. 278.

56. Cfr P. Benoit, *Rabbi Aqiba ben Joseph, sage et héros du Judaïsme*,

figure de proue du Judaïsme au début du second siècle, est encore là pour le confirmer.

De même dans le monde sacerdotal ne saurait-on réduire la religion à un ritualisme purement extérieur. Sans doute y était-on assez éloigné des prophètes, pour qui « lavez-vous, purifiez-vous » signifiait, non prendre un bain rituel, mais « cesser de faire le mal » et « apprendre à faire le bien » (Is 1, 16-17). Mais les prescriptions concernant la pureté lévitique étaient onéreuses et exigeaient de véritables sacrifices de la part de ceux qui y étaient soumis, notamment en matière de mariage. L'on est en droit de déplorer dans cette religion du Temple un culte d'institutions, destinées sans doute à glorifier Dieu, mais qu'on a fini par chérir et entretenir pour elles-mêmes, pour la sécurité de leur splendeur inaltérable, parce qu'on craint aussi que le moindre changement du cérémonial n'attire le malheur [57]. Il est vrai encore que les familles pontificales, par leurs intrigues politiques, leur manque de scrupule, leur mainmise sur les finances, ne peuvent être blanchies d'une mauvaise réputation qu'attestent les sources juives elles-mêmes [58]. Mais on ne peut contester la grandeur religieuse de cette piété sacerdotale, sérieuse, exigeante ; rien n'autorise à accuser les multiples ministres du Temple de pur formalisme, encore moins de charlatanisme ou d'imposture semi-consciente à but lucratif, à douter de la droiture de leur intention.

Au vrai, tout ceci était appelé à prendre fin, et pour les rédacteurs de la Mishna et du Talmud, qui consignèrent par écrit les détails de la liturgie du Temple, celle-ci n'était qu'un souvenir un peu idéalisé du passé et un rêve pour l'avenir. Car la période déjà commencée lorsque paraît Jésus est une ère de crise, si grave qu'elle transformera pour les siècles la vie du Judaïsme.

Cette crise au dénouement tragique répète une expérience antérieure du peuple élu, alors que, écrasé et insignifiant sous les grands empires, se pose à lui le problème de sa destinée et de la validité de l'alliance. Tout Israélite, et non seulement les Zélotes, violents rénovateurs de l'attitude maccabéenne, se scandalise d'un état de choses apparemment inconciliable avec sa foi, est prêt à accueillir le libérateur : « Seigneur, est-ce en ces temps-ci que tu vas restaurer la royauté en Israël ? » (Act 1, 6).

---

dans *Rev. Bibl.*, 54, 1947, pp. 54-89, et dans *Exégèse et théologie*, II, Paris, 1961, pp. 340-379.

57. Avant le rite de l'Expiation, des vieillards étaient délégués pour lire devant le grand prêtre toute la liturgie du jour, et l'avertissaient : « Seigneur, grand prêtre, lis toi-même à haute voix, de peur que tu oublies ou que tu n'aies pas appris » ; et la veille au soir, les mêmes anciens lui disaient solennellement : « Nous t'adjurons, au nom de Celui qui a fait habiter son Nom en ce lieu, de ne pas changer un mot de ce que nous t'avons dit » (*Yoma* 1, 3. 5).

58. Voir l'étude du texte célèbre de *Pes.* 57 a (Bar.) et *Tos. Men.* XIII, 21, dans J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, II, B, p. 56.

Dans cet esprit il n'y avait guère de place pour un véritable universalisme, à l'heure même où fleurissait le prosélytisme. Cette pratique très active, s'efforçant de faciliter aux païens la conversion en allant jusqu'à simplifier certaines exigences rituelles, reste une propagande ethnique, nationale, centripète. Le προσήλυτος est étymologiquement celui qui « s'approche » [59], qui consent à se faire Juif [60], qui n'apporte de son milieu et de sa vie première rien d'étranger, aucune nouveauté déroutante. Le prosélyte est celui qui, loin de troubler la vie interne et close du Judaïsme, s'y assimile, et c'est la condition de son entrée dans le peuple élu. En tant que non-Juif d'origine, il n'a aucun intérêt.

Mais qu'est alors Israël face aux païens ?

R. Yohanan ben Torta, au début du II[e] siècle, ne se faisait pas d'illusion sur l'issue du dernier soulèvement de 132-135, lorsqu'il déclarait à R. Aqiba [61] : « L'herbe poussera de tes mâchoires, avant que le Fils de David ne soit venu » [62]. Il n'était pas plus enthousiaste lorsqu'il s'agissait de porter un jugement sur l'ensemble de la génération précédente : « Pourquoi Shilo fut-elle détruite ? A cause du mépris qu'on y avait des saints sacrifices. Pourquoi Jérusalem en sa première construction fut-elle détruite ? A cause de l'idolâtrie, de la fornication et de l'homicide qui s'opéraient en son sein. Mais durant la seconde construction, nous savons d'eux (les Israélites) qu'ils s'appliquaient à l'étude de la Tora et s'acquittaient des dîmes avec soin. Pourquoi donc furent-ils exilés ? Parce qu'ils aimaient l'argent et se haïssaient l'un l'autre » [63].

On aurait tort de s'appuyer trop facilement sur les écrits de Qumrân pour confirmer ce dernier trait. Comme l'a bien fait ressortir E. F. Sutcliffe [64], la « haine » théologique des sectaires n'est pas une haine

---

59. Dans le vocabulaire rabbinique les verbes employés sont significatifs : *qibbél* (recevoir), *qarab taḥat kanfê hashshekînah* (s'approcher [pour se mettre] sous les ailes de la Shekinah), *niknas labberît* (être introduit dans l'alliance). Sur un vocabulaire analogue utilisé pour l'initiation dans la secte de Qumrân, cfr M. Delcor, *Le vocabulaire juridique, cultuel et mystique de l'« initiation » dans la secte de Qumrân,* dans *Qumran-Probleme. Vorträge des Leipziger-Symposions über Qumran-Probleme,* Berlin, 1961, pp. 118-123.

60. Le « petit traité » extra-canonique *Gérim* (prosélytes), postérieur toutefois à l'époque qui nous occupe, commence par ces paroles : « Celui qui voudrait passer au Judaïsme ne doit pas être reçu sans précautions. On doit lui demander : Pourquoi veux-tu *devenir Juif* ? Tu vois bien pourtant comment ce *peuple,* plus que tous les autres, est abaissé, opprimé, humilié, comment maladies et souffrances affligent les Juifs, (tu vois) qu'ils conduisent au tombeau leurs enfants et petits-enfants, et même qu'ils sont mis à mort, à cause de la circoncision, du baptême et de toutes les autres prescriptions » (cité d'après W. Foerster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte,* I, 1959[2], p. 141).

61. Aqiba tint, comme on sait, Bar Kokeba, le chef malheureux de la dernière révolte, pour le Messie et lui appliqua l'oracle de Balaam (Num 24, 17) : « Une étoile (*kôkab*) est sortie de Jacob ».

62. *Eka R.* II, 2 ; *j. Taan.* IV, 68 d, 50-51.

63. *Tos. Men.* 13, 22 (533).

64. *Hatred at Qumran,* dans *Rev. de Qumrân,* 2, 1959-60, pp. 345-355.

privée, souhaitant ou opérant le mal d'ennemis personnels, mais celle que, dans la ligne de l'Ancien Testament, l'on voue à ce qu'on estime être l'iniquité, dans l'attente du jugement de Dieu. Il est aussi vrai cependant que la communauté se considère comme le seul et unique Israël fidèle à l'alliance et héritier des promesses, d'autre part comme l'exécutrice du châtiment final : d'après « la Règle de la Guerre », non seulement tous les non-Juifs, mais encore les Juifs « transgresseurs de l'alliance » (1 QM 1, 2), identifiés aux « Fils de Ténèbres », seront méthodiquement massacrés par les « Fils de Lumière », c'est-à-dire les membres de la secte.

Avant même que la situation atteigne le paroxysme rencontré par les troupes de Titus à la veille de la ruine de l'an 70, on ne peut nier une évidence : Israël palestinien offre le spectacle d'une désunion généralisée, de groupes s'anathématisant réciproquement au nom de Dieu. Les Actes des Apôtres (23, 6-10) en particulier nous ont conservé le souvenir des querelles entre Pharisiens et Sadducéens, que Paul sut utiliser à son avantage. Les occasions ne manquaient pas qui suscitaient de nouveaux heurts, et l'aversion pour le haut sacerdoce s'exprime, nous l'avons vu, dans les écrits rabbiniques, né d'un Judaïsme essentiellement pharisien, le seul qui survécut au Temple. Il ressort encore plus clairement des évangiles que scribes et Pharisiens écrasaient d'un mépris tenace le reste du peuple, la majorité. « Cette racaille qui ne connaît pas la Loi » (Jn 7, 49), négligente envers dîmes et pureté rituelle, ces *ʿammê haʾarès* n'appartiennent pas véritablement à Israël selon l'élite religieuse. Mépris et séparation totale, telle était la consigne pour tout *habér* pharisien vis-à-vis de ces gens qui le leur rendaient bien [65].

*
* *

Jésus s'est montré d'une sévérité particulière envers le prosélytisme juif (Mt 23, 15) : un jugement porté en réalité moins sur le prosélytisme lui-même que sur le peuple élu, comme si Jésus disait : « Le seul résultat de votre activité missionnaire, c'est de corrompre les païens convertis et d'en faire des fils du diable qui vous dépassent encore en méchanceté » [66]. Nous retrouverons bientôt d'autres paroles du même genre. Pour sa part, Jésus n'entreprendra rien dans le sens du prosélytisme à l'égard des païens et limitera son activité évangélisatrice à Israël. L'Eglise chrétienne n'a pu créer cet épisode de la Syro-phénicienne, avec ces phrases si dures de Jésus : « Je n'ai été

65. Il devient banal de citer ce témoignage du Talmud (*Pes.* 49 b) : « Lorsque j'étais un *ʿam haʾarès*, déclarait R. Aqiba, je pensais : Si j'avais un élève des docteurs (en mon pouvoir), je voudrais le mordre comme un âne ! Ses élèves lui dirent : Rabbi, dis : comme un chien ! Il leur répondit : Celui-ci (l'âne) mord et brise les os ; celui-là (le chien) mord sans briser les os ».

66. J. Jeremias, *Jésus et les païens*, Neuchâtel-Paris, 1956, p. 14.

envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël... Il ne sied pas de prendre le pain des enfants pour le jeter aux petits chiens » (Mt 15, 21-28 ; cfr Mc 7, 24-30). De même pour cet envoi missionnaire, de sonorité si étrange dans l'évangile éminemment universaliste de Matthieu : « Ne prenez pas le chemin des païens... mais allez vers les brebis perdues de la maison d'Israël » (Mt 10, 5-6). Jésus n'entend pas bouleverser le concept fondamental de l'élection. Né du peuple de l'alliance, il vient à lui sans contester ses privilèges, de même qu'il ne déclare pas l'abolition de la Tora ni ne prêche contre le Temple.

Mais ce n'est pas pour se maintenir dans l'attitude négative de ceux vers qui il se sait envoyé.

Il se refuse d'abord à tout geste de caractère zélote, à toute forme d'insurrection ou de messianisme temporel [67], se distinguant ainsi de tant de prophètes-condottieri qui surgirent à l'époque (Mc 13, 22 ; Mt 24, 26 ; Act 5, 36). Si, humainement parlant, il finit mal comme eux, et s'il fut même préféré à l'un d'eux [68], ce n'est pas, en réalité et malgré la mauvaise foi (Lc 23, 2), pour les mêmes raisons, car son « zèle » est ailleurs (Jn 2, 17).

Bien plus, nulle trace chez lui de haine ni de mépris envers le non-Juif. Pas même envers les Samaritains, qu'il considère pourtant, lui aussi [69], comme des « étrangers » (Lc 17, 18). Il les croit capables de bonté, lui qui dans l'apologue de Lc 10, 29-37 s'inspire du bel exemple rapporté en 2 Chroniques 28, 9-15 [70] pour souligner le primat aux yeux de Dieu de la vie morale et de la charité sur la pureté lévitique [71] et l'appartenance ethnique.

67. Telle est la signification de l'entrée messianique de Jésus à Jérusalem monté sur un âne, conformément à Zach 9, 9. L'âne n'est signe ni de pauvreté ni d'humilité. L'évocation de Zacharie peut se référer à un antique rituel d'intronisation (1 Rois 1, 34. 38) ; en tout cas l'âne est la monture princière des anciens temps (Jug 5, 10 ; 10, 4 ; 12, 14 ; 2 Sam 19, 27, et surtout Gen 49, 11, texte messianique qui a dû inspirer le Deutéro-Zacharie). Mais le contexte de Zach (v. 10 a) annonce la suppression de la charrerie et des chevaux de guerre ; de plus la note universaliste, amorcée par Zach 9, 10 b, se retrouve en Mc 11, 17. Certains critiques ont interprété l'application par Jésus aux contemporains de la formule jérémienne « caverne de brigands » comme une attaque antizélote : cfr G. W. Buchanan, *Mark 11, 14-19 : Brigands in the Temple,* dans *The Hebrew Union College Annual,* 30, 1951, pp. 169-177 ; du même, *An Additional Note to Mark 11, 14-19 : Brigands in the Temple,* ibid., 31, 1960, pp. 103-105 ; C. Roth, *The Zealots in the War of 66-70,* dans *Journ. of Sem. Studies,* 4, 1939, pp. 332-355 ; du même, *a.c.,* dans *Nov. Test.,* 4, 1960, pp. 176-177.

68. Barabbas était un émeutier (Mc 15, 7), sans qu'on soit en droit d'y voir une manière de prophète, encore moins un « candidat à la messianité » : cfr J. Blinzler, *Barabbas was a Robber,* dans *Scripture,* 8, 1956, pp. 115-119. Le terme λῃστής dont le désigne Jn 18, 40, est constant chez Josèphe pour exprimer les extrémistes de la politique antiromaine.

69. Hérétiques et schismatiques, les Samaritains étaient mis par les Juifs sur le même plan que les païens (Sir 50, 25-26 ; Josèphe, *Ant.,* XI, 341 ; XII, 257). On leur donnera plus tard le nom de Kuthéens (*kûtîm*), celui d'une des populations jadis importée en Samarie par les Assyriens (2 Rois 17, 24).

70. Cfr Fr. H. Wilkinson, *Oded : Prototype of the Good Samaritan,* dans *Exp. Times,* 69, 1957, p. 94.

71. Cfr J. Mann, *Jesus and the Sadducean Priests, Luke 10, 25-37,* dans

Qu'en est-il d'une évangélisation universelle après son départ de ce monde ? On ne peut tenir pour historique tous les éléments de la mission finale du premier évangile. Toutefois, avec A. Vögtle [72], l'on croira raisonnable d'admettre à l'origine quelque germe dont le texte mentionné serait le développement et qu'appuierait Lc 24, 44-49. Mais, plus clairement encore, lorsque Jésus déclare, à propos de la femme de Béthanie, « partout où sera proclamé cet évangile dans le monde entier, on redira aussi à sa mémoire ce qu'elle vient de faire » (Mc 14, 9 par.), il peut bien s'agir d'une bonne tradition historique [73]. Jésus aura donc envisagé un débordement de son œuvre au-delà des frontières d'Israël, après que lui-même aura « donné sa vie en rançon pour la multitude » (Mc 10, 45 par. ; cfr 14, 24 par.).

Considérons désormais Jésus face à la situation interne du Judaïsme, et disons d'abord qu'aucun des groupes qui le composent et le divisent ne peut le revendiquer comme sien. Ceci est aussi vrai des partis dirigeants que des *'ammê ha'arès*. Ces derniers forment, sans aucun doute, la grande partie des foules, et les pauvres, infirmes, publicains et pécheurs ont eu les préférences de Jésus, témoin et organe de l'infinie miséricorde de Dieu. Mais sur le terrain religieux, nulle inféodation chez lui à quelque groupe que ce soit. Il apparaît investi d'une tout autre mission : dans la conscience d'un mandat personnel et supérieur, il vient annoncer le Règne de Dieu, accorder le pardon, appeler à la conversion du cœur dans la foi à sa parole, à la vraie justice ; il vient, messager et porteur de tout cela, maître original et définitif, rappeler à Israël les exigences fondamentales de l'alliance, au-delà des conceptions particulières et des traditions humaines. Il ne rejette pas le primat d'Israël, bien au contraire. Mais il en rappelle les conditions essentielles, et, à la suite des prophètes, ne se prive pas de critiquer ce qui, selon lui, voudrait s'y substituer. Peu lui importent écoles et théories : il ne veut, pour lui et pour les autres, que le pur vouloir divin. Déjà le Baptiste disait : « Ne vous avisez pas de dire en vous-mêmes : Nous avons pour père Abraham ! » (Mt 3, 8 par.). Jésus reprend cette pensée, selon le quatrième évangile : « Si vous étiez enfants d'Abraham, vous feriez les œuvres d'Abraham » (8, 39). Comme tel groupe se considère comme seuls fils d'Abraham, l'unique Israël authentique, Jésus déclare : « Malheur à vous qui acquittez la dîme de la menthe, du fenouil et du cumin, après avoir négligé les points les plus graves de la Loi : la justice, la miséricorde et la bonne foi ! » (Mt 23, 23).

Jewish Quart. Rev. N.S., 6, 1915-6, pp. 415-422. Cadavre apparent, le malheureux devait absolument être évité pour ne pas rendre impur le ministre du culte.

72. *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen*, dans *Sacra Pagina*, II, Paris-Gembloux, 1959, p. 289.

73. L'essai d'explication de J. Jeremias (*Jésus et les païens*, pp. 17-18), refusant à ce logion, qu'il tient pour primitif, une portée universaliste, paraît une échappatoire et le point faible d'une démonstration par ailleurs convaincante.

Nous connaissons les résultats. Bien avant que l'Eglise naissante ait eu à s'affronter à Israël et à rompre avec lui, l'œuvre de Jésus au milieu de son peuple s'est soldée par un échec. En stylisant l'opposition des « Juifs » à Jésus, Jean n'est pas pour autant allé à l'encontre de l'histoire de ce qui s'est déroulé alors en Palestine.

Nous n'avons pas à revenir sur le débat avec les Sadducéens, analysé plus haut. Disons ici que nous ne possédons aucune certitude, d'après l'Evangile, au sujet d'une rencontre de Jésus avec les Esséniens, de sorte qu'il ait eu à se prononcer sur leur vie et leur doctrine. Il en est tout autrement du milieu scribes et Pharisiens. Mêlée à la vie du pays, alors que les sectaires séjournaient à l'écart, séparés localement comme religieusement, cette élite du Judaïsme pouvait voir et entendre Jésus, s'adjoindre aux foules qui l'entouraient (Mc 2, 6 par. ; 3, 22 ; 7, 1 ; 9, 14 ; 12, 28 ; Mt 12, 38 ; Lc 6, 7 ; 15, 2). Comment douter ici de l'historicité d'une dissension, puis d'une rupture ? P. Winter [74] affirme que le conflit n'a pas éclaté entre Jésus et les Pharisiens, mais entre l'Eglise primitive et des éléments centraux du Judaïsme, à l'heure où le christianisme prenait figure de religion distincte. Un tel jugement ne va pas seulement contre l'évidence évangélique, il s'oppose à une étude critique des textes : la stylisation opérée par leurs auteurs et par la tradition chrétienne avant eux, de sorte que « scribes et Pharisiens » deviennent mécaniquement synonymes d'ennemis de Jésus, est instructive. Cela, joint à d'autres indices [75], montre que les rédacteurs des évangiles sont assez loin de ces distinctions au sein d'Israël palestinien. D'où tiennent-ils cette terminologie et pourquoi ne parlent-ils pas plus simplement des « Juifs », comme le fait habituellement Jean, ce qui, de toute façon, risquait d'être mieux compris des lecteurs ? S'ils ne savaient guère qui étaient en réalité scribes et Pharisiens, comment seraient-ils ici l'écho d'autre chose que d'une tradition ancienne s'imposant à eux et qu'ils adaptent à leurs propres conflits avec le Judaïsme de la diaspora ?

Mais l'auditoire le plus fréquent de Jésus est la foule. En plusieurs passages, les récits évangéliques se sont complus à en faire une sorte de « chœur » [76], chargé de réagir, en les approuvant, aux paroles et actes de Jésus (Mc 2, 12 par. ; 7, 37 ; 12, 27 b ; Mt 7, 28 ; 12, 23 par. ; 15, 31 ; Lc 7, 16 ; 9, 43 ; 13, 17). Mais sa présence historique autour de Jésus ne peut être contestée. On y trouve surtout des pauvres, des ignorants, des publicains aux gains douteux, des femmes de mauvaise réputation, des pécheurs de toute sorte, des méprisés, des proscrits.

On s'est pressé autour de Jésus. Mais dans quel but ? Les foules évangéliques ont pu être comparées à celles de nos pèlerinages chré-

74. *On the Trial of Jesus*, p. 120.
75. Cfr supra, p. 678, n. 13.
76. R. Meyer, dans *Theol. Wört. z. N.T.*, 5, p. 586.

tiens [77]..., attirées qu'elles étaient plus par l'espoir de bienfaits d'ordre temporel que par la soif de vérité et de salut. Ces privilégiés messianiques — bienheureux les pauvres ! — n'ont pas été l'objet de la tendresse miséricordieuse de Jésus pour être laissés à l'abandon, à la misère religieuse et morale, auxquels les condamne le mépris des dirigeants. Jésus, qui ne vient pas sauver les justes, mais les pécheurs, fait entendre aux foules, troupeau sans pasteur, l'appel à la conversion, essence de sa mission et de son message. Or, qu'en a-t-il été de la réponse attendue ? Les privilégiés n'ont pas ouï que des paroles de réconfort, mais des phrases comme « si vous ne vous convertissez, vous périrez tous de même » (Lc 13, 3). Le ton laisse entendre que l'attitude et la réaction des foules en face de Jésus n'ont pas été aussi uniformes qu'une lecture rapide des évangiles pourrait le faire croire. Nous savons qu'elles étaient divisées au sujet de la personnalité de Jésus (Mc 8, 27-28 par.), mais surtout lui-même, dans sa façon de les interpeller, révèle quel genre d'accueil les foules d'Israël lui réservèrent historiquement. C'est devant elles qu'il s'écrie, à la demande d'un miracle : « Engeance incrédule ! Jusqu'à quand serai-je parmi vous ? Jusqu'à quand devrai-je vous supporter ? » (Mc 9, 14. 19 par.). C'est dans le même cadre qu'il faut situer les invectives contre les villes du Lac, au sujet desquelles Loisy [78] écrivait qu'il ne leur est pas reproché de n'avoir pas fourni au Maître « de nombreux auditeurs, mais de n'avoir pas fait pénitence ». Refus massif et sans doute progressif de « cette génération », Israël eschatologique incrédule [79], auquel Jésus tiendra désormais le langage menaçant des prophètes et annoncera la catastrophe temporelle.

Echec lamentable et tragique, que n'entamera pas le triomphe passager des Rameaux et que parachèveront les clameurs du peuple chez l'imprudent Pilate [80]. Ces foules n'étaient ni meilleures ni pires que les autres foules, c'était la même infirmité collective qu'une technique séculaire s'entend à manœuvrer.

Qu'est-il demeuré de l'œuvre de Jésus parmi les siens, lors du drame qui consomma cet échec ? Le petit cercle des intimes lui-même ne résista pas à la suprême épreuve. Par cette sobre information, une de celles que la communauté chrétienne, pleine de vénération pour les Apôtres, risque le moins d'avoir inventées, l'Evangile nous communi-

77. L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde*, II, Paris, 1961, p. 125.
78. *Les Evangiles synoptiques*, I, Ceffonds-Paris, 1907, p. 861.
79. Cfr notre développement, dans *Rev. Bibl.*, 68, 1961, pp. 328-329. L'évolution dont est l'objet l'expression « cette génération » dans les évangiles semble bien indiquer un endurcissement progressif des foules dans leur incrédulité.
80. Sur ce problème historique et psychologique, cfr J. Blinzler, *Le procès de Jésus*, Tours, 1962, pp. 339-346 : manœuvre des chefs, déception du peuple (qui comprenait certainement des pèlerins galiléens) dans ses rêves de messianisme temporel, condamnation de Jésus par l'instance suprême autochtone, tout cela a dû jouer ici. Pilate commit une « impardonnable faute de tactique » en consultant une population surexcitée et en discutant avec elle.

que le fait sans réticence : « Et, l'abandonnant, ils s'enfuirent tous » (Mc 14, 50).

L'expérience de la Résurrection et le don de l'Esprit rétablit, comme on sait, cette infime partie d'Israël dans sa fidélité et sa mission. Avec ceux qui s'adjoignirent à eux, malgré les hommes, se réalisa le plan de Dieu : Israël illuminant les Nations pour ne former avec elles qu'un seul peuple dans le sang du Christ, conformément à la doctrine du N.T. et tout particulièrement de l'Epître aux Ephésiens (2, 11-22).

Mais le reste, la masse du peuple juif ?

Les chrétiens confessent que Dieu, un jour, selon la grâce des antiques et infrangibles promesses, mènera Israël incrédule à Jésus-Christ. Car Israël selon la chair n'a pas, dans la sotériologie chrétienne, une simple valeur d'anticipation ou de préparation, mais demeure une réalité toujours actuelle et un objet d'espérance. Le peuple juif ne saurait se contenter, dans la théologie chrétienne, d'une subdivision du chapitre traitant de l'humanité située hors de l'Eglise visible [81], mais il y occupe de droit une place à part de tout autre peuple et de toute autre religion. Déjà le plan divin, qui était qu'Israël fût la « lumière des Nations » pour inclure le monde entier dans la nouvelle alliance, ne visait pas à l'annihiler, mais à le grandir. Aujourd'hui la rupture entre les Juifs et celui que les chrétiens reconnaissent comme le Messie n'est que temporaire. Israël reste le premier dans la dilection divine, « chéri à cause de ses pères » (Rom 11, 28), olivier franc dont la sève vivifia jadis la gentilité croyante (11. 24). L'alliance n'a pas été supprimée ; on ne peut même dire qu'elle ait été déplacée. Elle atteindra son but, fixé dès l'origine. Toujours vivante et active, elle prépare, pour le réaliser, le salut de tout Israël et des hommes sincères avec lui.

Cette conviction, les chrétiens la doivent principalement à saint Paul. Lui dont l'option religieuse est prise face au Judaïsme et à la Loi, et qui, dans son zèle à célébrer la magnificence du don du Christ, assombrit considérablement une condition dont il s'est lui-même libéré, ne cache pas ses sentiments profonds (Rom 9, 1-5), en même temps qu'il communique le « mystère » que lui apprend l'Ecriture [82] : « Car

---

81. Nous relevons sur ce point dans une chronique du présent Concile (cfr *Informations Catholiques Internationales*, n° 205, 1er déc. 1963, p. 14) un assez curieux nivellement : « Pour certains (évêques), si on parle des Juifs, il faudrait aussi parler des autres non chrétiens, musulmans, par exemple, on encore bouddhistes, confucianistes..., pentecôtistes, francs-maçons... et même des gens qui ont quitté l'Eglise pour l'athéisme ». On ne peut que donner raison à G. Baum (*The Jews and the Gospel*, p. 261) qui écrit qu'« en dépit de son incrédulité dans l'expansion de l'Evangile, les Juifs demeurent en un certain sens le peuple de la prédilection divine ». P. Benoit, dans sa recension du même ouvrage (*Rev. Bibl.*, 71, 1964, p. 89), compare la consécration inaliénable d'Israël à celle du prêtre infidèle à son sacerdoce.

82. Sur le temps de la conversion d'Israël, voir les remarques de P. Benoit, *Rev. Bibl.*, 71, 1964, p. 85.

je ne veux pas, frères, vous laisser ignorer ce mystère, de peur que vous ne vous complaisiez en votre sagesse : une partie d'Israël s'est endurcie jusqu'à ce que soit entrée la totalité des païens, et ainsi tout Israël sera sauvé, comme il est écrit : De Sion viendra le Libérateur, il ôtera les impiétés du milieu de Jacob. Et voici quelle sera mon alliance avec eux lorsque j'enlèverai leurs péchés. Ennemis, il est vrai, selon l'Evangile, à cause de vous, ils sont, selon l'élection, chéris à cause de leurs pères. Car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance » (Rom 11, 25-29). Déjà réalisé, le dessein divin n'atteindra sa plénitude effective que lorsqu'aura cessé toute division.

Mais fallut-il attendre Paul pour que s'exprimât cette ferme espérance ?

Examinons brièvement, en guise de réponse, le fragment Mc 10, 23-27, qui fait suite et sert de commentaire à l'épisode de l'appel du riche. Le centre et la clé de toute la composition Mc 10, 17-31 est une parole de Jésus sur la difficulté pour les riches d'entrer dans le Royaume de Dieu. D'abord vérité d'ordre général, cet énoncé a été traité et dédoublé chez Marc [83], au profit d'un enseignement plus restreint concernant les possessions terrestres comme source de tentation eschatologique. L'évangéliste rejoint ainsi les exhortations à la vigilance du chapitre 13, conformes à l'esprit des plus anciennes épîtres pauliniennes. Mais si l'on considère la question « Qui peut être sauvé ? », et surtout le désarroi des disciples qui l'accompagne, on les trouve étranges dans le contexte actuel, puisque historiquement et comme le proclame d'ailleurs Pierre au v. 28, les disciples ont tout quitté pour suivre Jésus. En réalité l'exclamation dans sa forme première, « Qu'il est difficile d'entrer dans le Royaume de Dieu ! », ainsi conservée au v. 24, n'avait à l'origine pas plus de rapport avec les biens de ce monde qu'avec les autres obstacles détournant l'homme de la foi, condition d'accès au Royaume. L'image du chameau l'accompagnait pour l'illustrer [84], ainsi que la réaction effrayée des disciples et la mise au point de Jésus.

Sous forme impérative, ce qui permet de le rattacher au début de la vie publique (comp. Mc 1, 15), le logion sur la « porte étroite » (Mt 7, 13-14 ; Lc 13, 23-24) met les auditeurs en demeure de se convertir, soulignant la nécessité d'un effort courageux. C'est la même difficulté qu'exprime Jésus en Mc 10, 23-27, mais, cette fois, sous forme de constatation, bien en place à une époque où il se heurte à l'incompréhension du peuple. Dans ce cas la crainte des disciples se

83. Matthieu et Luc ont corrigé les heurts de la version de Mc. On voudra bien, pour le détail de la démonstration, se reporter à une étude à paraître dans un des prochains fascicules de la revue *N.T. Studies*, intitulée « *Jésus a-t-il annoncé la conversion finale d'Israël ?* »

84. Avec, par exemple, ἄνθρωπος, au lieu de πλούσιος, comme le propose N. Walter, *Zur Analyse von Mc 10, 17-21*, dans *Zeitschr. f. die ntl. Wissenschaft*, 53, 1962, p. 210.

comprend sans peine : Qui donc pourra être sauvé ? Qu'en advient-il du salut messianique d'Israël ?

On a déjà fait remarquer que l'assertion finale, « Tout est possible à Dieu », est un emprunt à Gen 18, 14, rapprochement dont on ne peut percevoir la densité qu'au stade primitif de notre texte, alors sans lien avec le problème de la richesse. Ce recours à la puissance de Dieu, capable de réaliser son plan de salut quelque obstacle que suscitent les créatures, a une histoire et celle-ci s'ouvre dans le cadre des promesses patriarcales, à l'aurore même du peuple élu. « Y a-t-il rien d'impossible à Dieu ? » (LXX : μὴ ἀδυνατεῖ παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα ;) demande le Seigneur à Abraham, confirmant ainsi l'annonce d'une descendance contre le doute de Sara [85]. C'est ce que reprend à son compte Paul dans l'Epître aux Romains, cette fois à propos du salut final d'Israël : « Dieu n'a pas rejeté le peuple que d'avance il a discerné » (11, 2), et « ses dons sont sans repentance » (11, 29) ; il « est bien assez puissant » (δυνατὸς γάρ ἐστιν) pour greffer à nouveau les branches naturelles sur leur propre olivier (11, 23).

Sans être aussi explicite que Paul, Jésus rappelle en Mc 10, 23. 25-27 la même puissance de Dieu (πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ) et invoque la promesse jadis faite à Abraham. Comment ne pas admettre qu'ici, en un temps où retentissent des phrases de menace et de condamnation, se renouvelle le paradoxe du premier et plus fondamental « échec » divin (Gen 3) ? Jésus, qui enregistre le refus des hommes, en l'espèce de la masse d'Israël, Jésus qui annonce le châtiment, fait simultanément briller la lumière de la réconciliation et du salut.

Conclusions

a) L'entreprise qui voudrait enclore Jésus et sa doctrine dans les catégories du Judaïsme ambiant, comme celle qui l'en dissocierait en tout mènent à une impasse, pour peu qu'on ait soin d'utiliser sans préjugé les documents évangéliques. Insertion et irréductibilité, telle fut l'attitude de Jésus de Nazareth en regard de la religion de son peuple.

b) Bien qu'acceptant ce qui fait la base de la piété juive, sans même définir son rôle et son message en contradiction avec les systèmes et mouvements religieux qu'il rencontre, Jésus, par son autonomie, a été mené à un échec historique. Attachée à ses structures ou à l'immédiat, la masse des Juifs palestiniens l'a trouvé gênant, inutile, nuisible. Il n'a d'ailleurs nullement cherché à lui plaire : conscient d'un message à transmettre, d'un témoignage à rendre, il s'y attache pour eux-mêmes, dans la liberté que lui confère la certitude de son unité avec Dieu.

85. La même parole est reprise en Lc 1, 37, où, à propos de l'âge avancé d'Elisabeth, l'Ange déclare à Marie que « rien n'est impossible à Dieu ».

c) L'ambiguïté même de la conduite de Jésus face aux institutions et croyances du Judaïsme offre à l'Eglise une précieuse leçon. Elle lui apprend que Dieu aime et accepte les hommes, au point de départ, tels qu'ils sont, et qu'il n'aime pas détruire. Il s'honore lui-même, il nous demande de lui rendre cette gloire, en admettant, au cours de toute œuvre de salut, qu'il n'y a de mauvais et de stérile que le péché, qu'évangéliser ne veut pas dire anéantir, mais d'abord comprendre, puis purifier, enrichir, ouvrir.

Mais retenons encore que Dieu parle en Jésus-Christ d'une manière absolument originale, et que cette originalité ne va pas sans quelque dérangement pour les hommes. Seul le croyant peut parvenir à surmonter gêne et scandale. Scandale pour les Juifs, folie pour les Grecs, telle fut, telle continue d'être la Révélation en Jésus. Juifs, Grecs et beaucoup d'autres veulent une parole de Dieu qui coïncide avec leur cadre de pensée, avec leur mode de vivre. Or la Révélation ne peut assurer cette coïncidence, car « mes pensées ne sont pas vos pensées et mes voies ne sont pas vos voies » (Is 55, 8). Refuser à Dieu le droit d'être inédit, c'est s'enfoncer dans l'humain, s'embourber dans le faillible, déchoir dans les liens de la servitude. L'accepter, c'est entrer dans les longues mais sûres demeures de l'humainement inconcevable.

d) A l'endroit des fils d'Israël, le chrétien n'osera juger quiconque, lui qui est conscient de ses propres infidélités. Il sait d'autre part que le salut des Juifs pris individuellement dépend de l'amour de Dieu pour tout homme sincère. Il sait aussi, sur le plan collectif, que l'Ecriture s'est plue elle-même à atténuer la responsabilité d'Israël d'antan en regard de la mort du Christ (Lc 23, 34 ; Act 3, 17). Drame si misérablement humain, cette mort ne fournit pourtant aucun appui à une aversion qui a toujours été et demeure antichrétienne. Aujourd'hui moins que jamais le chrétien ne pourra se désintéresser d'un retour d'Israël à Jésus-Christ, élément essentiel de la sotériologie révélée ; plus qu'autrefois il écartera le moyen d'une propagande indiscrète et inefficace, d'une persuasion contraignante. A la suite de Paul et, croyons-nous, de Jésus lui-même, il laissera agir la « puissance de Dieu ». Il sait qu'au jour fixé, au terme de tant de douloureux sentiers, se produira la totale et définitive rencontre.

S'il est toutefois une possibilité de rapprochement, on peut penser qu'elle se trouve dans une étude commune et loyale de la figure historique de Jésus de Nazareth, « lui qui (déjà) des deux n'a fait qu'un peuple » (Eph 2, 14). Un tel effort parallèle et des échanges serviront à préparer, hâteront peut-être l'octroi de ce que nous croyons être la plus grande grâce.

Toulouse (France) S. LÉGASSE, O.F.M.Cap.
33 Avenue Jean Rieux