NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

96 N° 6 1974

La mort du Christ et le voile du temple selon Marc

Paul LAMARCHE (s.j.)

p. 583 - 599

https://www.nrt.be/fr/articles/la-mort-du-christ-et-le-voile-du-temple-selon-marc-1203

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La mort du Christ et le voile du temple

SELON MARC

Dans l'Evangile de Marc la mention du voile du temple qui se déchire est située de telle sorte qu'elle doit nécessairement retenir l'attention. Comme chez *Mt,* elle est placée juste après la mort du Christ ; mais, n'étant pas accompagnée de la description des signes eschatologiques qui dans le premier évangile ébranlent l'univers, cette déchirure du voile apparaît chez Marc avec une valeur particulière. Sur ce point les exégètes seraient facilement d'accord, mais dès qu'il s'agit de préciser le sens exact de cette déchirure beaucoup d'opinions diverses se font jour. Après les avoir examinées, nous essaierons à notre tour de déchiffrer la signification de cette image, ce qui nous amènera à mieux voir comment Marc a compris la mort du Christ.

I. — Le voile déchiré

Au lieu de suivre l'ordre chronologique pour exposer toutes les opinions relatives au voile déchiré, il semble préférable de les classer tout de suite selon leur orientation principale [1]. De même, dans les références et citations qui suivent, les allusions concernent non seulement Marc, mais aussi Matthieu. En effet les auteurs anciens ne se sont pas toujours préoccupés des perspectives propres à chaque évangéliste.

a) Certains auteurs se sont demandé si le temple personnalisé [2] ou identifié

---

1. Nous avons emprunté plusieurs références, citations et traductions aux articles d'A. PELLETIER, *La tradition synoptique du « voile déchiré » à la lumière des réalités archéologiques,* dans *RSR* 46 (1958) 161-180 ; et M. DE JONGE, *Het motief van het gescheurde voorhangsel van de tempel in een aantal vroegchristelijke geschriften,* dans *Nederl. Theol. Tijdschrift* 21 (1966-67) 257-276. Cette étude doit aussi beaucoup à plusieurs groupes de travail qui nous ont aidé à faire des recherches sur ce point.

2. Un des textes les plus suggestifs est celui de Cyrille d'Alexandrie commentant *Jn 19,* 30 : *In Joann. Ev.,* lib. XII (*PG* 74, 676) ; après avoir commenté le geste de Caïphe qui déchire ses vêtements, il ajoute : « le temple divin lui aussi s'est conformé à cet usage qui avait cours parmi eux, en déchirant son rideau comme un vêtement, au moment où notre Sauveur venait de rendre l'âme ... Tout cela s'accomplissait de tout point par une vertu divine, pour nous montrer que prenaient le deuil Israël et le saint Temple lui-même » (cité et traduit par A. PELLETIER, *art. cit.* 164 s.)

à l'ange de Yahweh [3] ne voulait pas ainsi manifester son indignation et exprimer le deuil en déchirant ce qui lui sert de vêtement. Cette image saisissante servirait de contrepoint visuel à celle du Grand Prêtre déchirant ses tuniques et criant au blasphème (*14,* 63 s.).

En poursuivant la recherche dans ce sens on pourrait se demander si cette image ne serait pas alors à rapprocher de la mention des ténèbres (*15,* 33). Ainsi le deuil indigné serait exprimé en parallèle par la Nature et par le Temple, c'est-à-dire par le Dieu créateur du monde et par le Dieu d'Israël. Devant ces signes le Centurion et le lecteur sont amenés à penser que cet homme en croix, loin d'être un réprouvé, est au contraire un fils de Dieu. Cette hypothèse, intéressante et profonde, a cependant contre elle le fait que Marc, au lieu de réunir la mention des ténèbres et la description du voile déchiré, les a nettement distinguées et séparées. C'est pourquoi il nous faut chercher des explications plus conformes au texte de Marc.

b) On s'est demandé si l'insistance concernant la déchirure (« Il se déchira en deux, du haut en bas ») ne serait pas une manière de suggérer une destruction totale et irrémédiable, celle du temple lui-même. Cette interprétation irait assez bien dans le sens de Marc qui plusieurs fois annonce cette destruction (*13,* 1-2 ; *14,* 58 ; *15,* 29) [4].

Prenant appui sur cette hypothèse et voyant dans ce verset la réalisation symbolique de la première partie de la prophétie attribuée au Christ (*14,* 58 ; *15,* 29), quelques auteurs discernent dans notre verset une allusion discrète à la seconde partie de cette même prophétie, c'est-à-dire à la résurrection du Christ [5].

c) Dans le même sens, mais en donnant à cette destruction du temple toute sa portée spirituelle, on a souvent interprété ce verset comme l'annonce de la désécration du sanctuaire ancien, c'est-à-dire comme l'annonce de l'abrogation de l'ancienne alliance et de son culte [6].

C'est dans la ligne de cette interprétation que les anciens évoquent parfois l'ange de Yahweh qui dans sa fuite, en sortant du temple, déchire le voile [7].

---

3. C'est l'opinion de Méliton (IIe s.) qui écrivait : « le peuple ne mettant pas en pièces (ses vêtements), ce fut l'ange qui se déchira » (*Sur la Pâque,* 98, *SC* 123, pp. 118 s., trad. O. Perler). Parmi les auteurs qui expriment des idées similaires à celles de Cyrille et Méliton, on pourrait citer le *Protévangile de Jacques* 23, 3 (de manière allusive) ; *Ps. Clem. Recogn.* I, 41, 3 (*CGS* 51, p. 32) ; le Ps. Cyprien, *Adv. Judaeos* 4 ; Eznik de Kolb, *De Deo* 358 (*Patr. Orient.* 28, 664) ; Proclus de Constantinople (*PG* 65, 785).

4. C'est l'interprétation qu'en donne Goguel (*Jésus,* 2e éd., 1950, p. 452) : « Le détail du voile déchiré paraît devoir être interprété comme un prodige symbolique. C'est une prophétie de la destruction du Temple ». — Les amplifications de l'évangile selon les Hébreux, telles qu'elles sont rapportées par Jérôme, *ad Hed.,* ep. 120, 8, 1, vont dans le même sens. Ce thème, mêlé à d'autres comme la fuite des anges et la désécration, se retrouve chez Eusèbe (*PG* 24, 605) et Chrysostome (*PG* 49, 397).

5. Voir Lohmeyer dans son commentaire de 1937.

6. « C'est comme une désécration du sanctuaire ancien au profit d'un Temple nouveau et spirituel », écrit Lagrange. « Le voile fendu de haut en bas est le signe sensible que le culte de la Loi ancienne est périmé, que les sacrifices du Vieux Testament sont désormais vidés de leur signification. Figures et promesses font place à la réalité », déclare de son côté Huby. On trouverait des thèmes voisins chez Pirot et Taylor. Mais déjà Chrysostome (*PG* 49, 397) avait retenu cette idée en l'accompagnant d'autres considérations, ainsi que Théodoret de Cyr (*PG* 81, 1481).

7. Voir Tertullien, *Adv. Marcionem* 4, 42 (*PL* 2, 465) : « Scissum est et templi velum angeli eruptione, derelinquentis filiam Sionis ».

d) Mais voici une autre hypothèse qui interprète l'image d'une manière positive. Puisque le voile du temple cachait et préservait la transcendance de Yahweh, déchirer ce voile, c'est révéler aux hommes les mystères de Dieu [8].

e) Si le voile qui empêchait d'entrer dans le temple est déchiré, tout homme, le païen comme le Juif, peut maintenant pénétrer dans la demeure de Dieu [9]. Rattachée à cette interprétation, l'idée d'une communication nouvelle établie entre la terre et le ciel pourrait transparaître dans ce verset [10]. Dans ce sens on souligne souvent le parallélisme qui pourrait exister entre la scène du baptême (avec les cieux déchirés et l'instauration d'une communication descendante) et l'événement de la croix (avec le voile symbolisant la voûte céleste qui se déchire, et l'inauguration d'une communication ascendante). D'ailleurs, sous cette forme, ce thème a trouvé un développement caractéristique dans l'épître aux Hébreux : il nous est donné de « pénétrer au-delà du voile, là où est entré pour nous, en précurseur, Jésus... » (*He 6,* 19-20), lui qui est « ministre du vrai sanctuaire et de la véritable tente, dressés par le Seigneur, et non par un homme » (*He 8,* 2).

f) Prolongeant l'interprétation précédente, une explication un peu différente pourrait s'appuyer sur certains passages de l'épître aux Hébreux. Le voile serait la chair même du Christ. En effet, celui-ci « a inauguré pour nous une voie, nouvelle et vivante, à travers le voile, c'est-à-dire sa chair » (*He 10,* 20). On sait comment cette épître insiste sur l'accès ainsi ouvert pour entrer dans le Saint des Saints, c'est-à-dire auprès du Père, en passant par la première partie du sanctuaire qui est le Christ glorieux [11] : celui-ci en effet, « traversant la tente plus grande et plus parfaite, qui n'est pas faite de main d'homme,

---

8. Selon l'une des interprétations d'EPHREM, dans son commentaire du *Diatessaron* (21, 6 ; *SC* 121, trad. LELOIR), « les signes ayant vu l'agneau qu'ils avaient si souvent signifié déchirèrent le voile et sortirent à sa rencontre ». De même pour JÉRÔME (*ad Hed.,* ep. 120, 8, 2, éd. Budé, trad. J. LABOURT), « tous les mystères de la Loi furent dévoilés ; au lieu d'être tenus cachés comme auparavant, ils furent livrés à tous les gentils » (= *PL* 22, 992 = *CSEL* 55, 490). Cette explication se retrouve chez beaucoup d'auteurs : ORIGÈNE (*Tractatus in Matth.* 36 = *PG* 13, 927 = *GCS* 11, 285), AMBROISE (*PL* 15, 1532), AUGUSTIN (*Lib. de Pec. Orig., PL* 10, 400), la *Catena in Mattheum* (POUSSINES-CORDIER, *Symbolarum in Mt.,* t. II, à *Mt 27,* 41-44 : Isidore). THOMAS D'AQUIN insiste sur cette explication (*Comm. in Mt., 27*) et de nos jours Eta Linnemann souligne avec force la valeur de cette interprétation (*Studien zur Passionsgeschichte,* 1970).

9. Très nettement CYRILLE D'ALEXANDRIE propose cette explication : « Le déchirement du rideau ouvre le Saint des Saints à ceux que la foi au Christ a justifiés, et Dieu, en quelque sorte, montre le Saint des Saints à ceux qui en sont dignes, afin que désormais, sans que rien les en empêche, puissent accourir jusque dans la partie la plus intime de la tente ceux qui suivent les traces du Christ » (*Comm. in Mt 27,* 41 = *PG* 72, 468, cité et traduit par A. PELLETIER, dans *RSR* 46 (1958) 164). D'une manière ou d'une autre cette idée se retrouve chez beaucoup de commentateurs modernes : Josef Schmid, Schweizer, Nineham, Moule. Voir aussi C. H. DODD, *The Apostolic Preaching* ... 1936, p. 61 ; et MCKELVEY, *The New Temple,* 1969, p. 73.

10. On sait comment ce voile, orné de représentations sidérales (cf. FLAVIUS JOSÈPHE, *Bell. Jud.* V, 210-211), était censé séparer de la terre la demeure céleste de Dieu.

11. Voir sur ce point A. VANHOYE, *« Par la tente plus grande et plus parfaite... » (He. 9, 11)*, dans *Bib.* 46 (1965) 1-28. Pour les traductions des textes bibliques nous avons parfois utilisé Vanhoye (He), Dhorme, Osty, la *B.J.*, la *TOB*.

c'est-à-dire qui n'est pas de cette création-ci, entra une fois pour toutes dans le sanctuaire... » (*He 9,* 11-12).

Toutes ces interprétations sont profondes, elles s'appuient toutes sur des indices sérieux, et chacune possède des défenseurs remarquables. Il n'est donc pas facile de choisir entre elles ; cependant nous allons essayer de retrouver l'idée exprimée par le texte de Marc.

Il faut d'abord écarter un double malentendu. En lisant ce texte on pourrait être tenté de tourner son regard intérieur vers le temple et d'imaginer quelque événement historique ou légendaire qui aurait provoqué la déchirure du voile [12]. On se demande alors s'il s'agit du voile extérieur ou intérieur. Pour nous qui essayons d'interpréter Marc, c'est un faux problème : sans vouloir minimiser les aspects historiques de la passion, il faut d'abord déterminer la portée littéraire du texte et s'en tenir à ce qu'il nous dit. Si l'on compare entre eux les récits de Marc et de Matthieu, on constate ceci : selon le premier évangile, l'imagination du lecteur est invitée à se représenter le temple avec sa signification cosmique et à voir l'univers entier déchiré au moment de la mort du Christ. Chez Marc rien de tel. L'image du voile est livrée brutalement, sans explication, sans accompagnement, et elle est étroitement insérée dans une scène qui se passe entièrement au Calvaire. Tout se passe comme si l'imagination du lecteur n'avait pas à quitter un seul instant le Christ en croix. C'est comme en surimpression sur la croix que doit apparaître un voile qui se déchire [13]. Il y a comme une identification entre le Christ et le temple, de telle sorte que sa mort est sentie, visualisée, comprise comme une déchirure [14], avec tout ce que cette image, quand il s'agit du sanctuaire divin, peut comporter de sens profonds et divers.

En effet, toute image, et c'est la supériorité de cette forme d'expression sur les autres, peut suggérer en même temps plusieurs idées. Bien plus, toute grande image, spécialement les images élémentaires, comporte ordinairement un double aspect négatif et positif : le feu détruit et purifie, l'eau engloutit et fertilise. En recourant comme il l'a fait à une représentation qui touche à ce qu'il y a de plus sacré en Israël et dont le symbolisme nous renvoie aussi bien au cosmos qu'à Dieu et à son Messie, Marc, nous semble-t-il, a mis en œuvre cette image fondamentale avec tout ce qu'elle pouvait

---

12. Voir p.ex. LIGHTFOOT, *The Gospel Message of St. Mark,* 1950, p. 55 : « For a single instant... we are transplanted from Golgotha to the Temple area, and then back again to Golgotha ».

13. MCKELVEY, *The New Temple,* p. 73, propose une interprétation similaire.

14. C'est ce que semble aussi suggérer le beau texte suivant tiré d'une ancienne homélie pascale (PS. CHRYSOSTOME, *PG* 59, 744) : « Velum templi scissum est, cum Christo patiens indicansque verum summum sacerdotem cae-

avoir de charge négative et positive : un voile qui se déchire de haut en bas, c'est en même temps une destruction irrémédiable et une ouverture décisive.

D'un simple point de vue littéraire il s'agit d'une image grandiose et inépuisable. Parmi la richesse de ses harmoniques, quelques traits dominent ; nous allons essayer de les entrevoir en commençant par ce qu'il y a de plus négatif.

La mort du Christ a d'abord été ressentie comme un échec du Messie devant le refus des hommes : « ... le monde ne l'a pas connu..., les siens ne l'ont pas accueilli » (*Jn 1,* 10-11). Et ici il n'est pas question pour les hommes d'imiter Adam et Eve, qui cherchaient des excuses en rejetant l'un sur l'autre l'essentiel de la culpabilité. Les Romains n'ont pas à rejeter sur les Juifs la responsabilité de ce refus, ni réciproquement. Tous les hommes, rassemblés dans la double catégorie du païen et du Juif, ont repoussé le Christ.

Il est trop facile de dire de manière immédiate que la croix était la volonté de Dieu. En parlant ainsi on est sûr de passer à côté de la réalité et de méconnaître la profondeur de la révélation. La croix c'est d'abord et avant tout le libre refus des hommes. L'envoyé de Dieu, venu pour sauver, est repoussé, chassé, anéanti. Or ce qui est admirable, c'est que Jésus, assez puissant pour s'imposer aux forces de la maladie, pour dompter la nature déchaînée et pour chasser les esprits du mal, ne veuille rien entreprendre pour résister aux hommes. Au lieu de s'imposer, au lieu d'utiliser toute sa puissance, l'envoyé de Dieu se livre, pieds et poings liés, aux hommes. Il s'anéantit devant eux. Voilà le Christ dans sa passion. L'attitude kénotique de Jésus, c'est-à-dire son abaissement et son anéantissement (cf. *Ph 2, 7*), nous révèle en profondeur l'être du Fils de Dieu, et puisque Jésus est l'image parfaite de son Père, elle nous révèle en même temps un nouveau visage de Dieu. Il faudrait être bien aveugle pour croire que les évangiles se contentent de révéler l'homme à lui-même sans rien dire sur Dieu. Sans doute Jésus ne nous a-t-il pas livré de nouvelle définition conceptuelle sur son Père, et cependant quelle révélation plus profonde pouvions-nous attendre concernant Jésus et son Père ? Aussi bien, de peur peut-être que les chrétiens n'en abusent, préférons-nous écarter ce scandale d'un Dieu si kénotique. Jusqu'à la mort du Christ il y avait un voile qui empêchait de voir Dieu dans la splendeur de sa faiblesse, voile qui empêchait de pénétrer dans le Saint des Saints [15], voile sur la tête de Moïse et sur le cœur des non-chrétiens (*2 Co 3,* 14-18), voile qui empêchait les persécuteurs de Jésus de voir sur son visage

15. Reprenant une idée biblique, le gnostique Théodote disait : « Le Lieu est de feu... il a un voile afin que les éléments « pneumatiques » ne soient pas consumés par sa vue » (*SC 23*, extr. 38, trad. F. SAGNARD).

l'étonnante et scandaleuse impuissance de Dieu face à la mauvaise volonté des hommes [16].

Peut-être en écho avec le voile des outrages, notre image du voile du temple annonce-t-elle la grande révélation : dans la mort du Christ la vérité de Dieu se dévoile aux yeux de tous.

Partis de l'aspect négatif de l'image nous avons été entraînés à considérer sa valeur positive. On peut renouveler l'expérience, en analysant les autres éléments de signification propres à cette image.

Le Messie était la promesse vivante, le temple personnifié, où Dieu se rendait présent. Le Messie mis à mort, déchiré, c'est par le fait même la promesse déchirée, l'alliance anéantie [17], le temple détruit (peu importe ce que deviendra le temple matériel, c'est maintenant sur la croix que le temple véritable, comme signe d'alliance entre Dieu et l'homme, se trouve détruit). Cependant il fallait la destruction des apparences matérielles et charnelles, la disparition de tout ce qui était fait de main d'homme, pour que s'établisse entre Dieu et l'homme un régime nouveau. Le voile qui représente le ciel se déchire pour livrer passage à Jésus ainsi qu'à tous ceux qui par la foi sont unis à lui. Constitué en un temple nouveau, qui n'est pas fait de main d'homme, c'est-à-dire qui appartient à la création nouvelle (cf. *He 9,* 11), le Christ donne accès au Père. Cependant cette nouvelle réalité n'est donnée ici qu'en image ; il faudra nécessairement la résurrection du Christ, sa glorification, sa session près du Père, pour que s'accomplisse en vérité le mystère inauguré à la croix.

---

16. Il s'agit de la scène des outrages en *Mc 14,* 65. A travers la complexité du récit actuel on discerne la description d'un jeu dérisoire ; mais en nous présentant ce « jeu », Marc — consciemment ou non, peu importe — a mis de côté un élément nécessaire à sa compréhension. On pose bien un voile sur la tête du Christ, on le frappe, on lui dit : fais le prophète ; mais sur quoi le Christ doit-il prophétiser ? Marc ne le dit pas. En omettant « dis-nous qui t'a frappé », le texte semble nous inviter à ne pas essayer de reconstituer la scène, mais à voir plus loin et à contempler dans le Christ outragé celui qui est par excellence le Prophète. Curieusement, par un procédé analogue, mais en omettant un autre élément (le voile sur la tête), le texte de Matthieu nous oriente vers la même interprétation.

Sans doute le Christ dans sa passion est-il comparable au Prophète d'*Is 53,* au Serviteur Souffrant, mais il n'y a aucune raison de se limiter à cette figure prophétique. Le Christ est le Prophète, celui qui parle au nom de Dieu, qui le révèle et qui annonce le salut. Ainsi Jésus frappé, maltraité, se laissant outrager, voilà l'image parfaite du Père ; et cette révélation en acte, éclairant d'une lumière nouvelle les relations entre Dieu et l'homme, annonce et rend possible le salut. Aussi bien cette révélation est-elle à ce point déconcertante qu'il ne faut pas s'étonner si, après dix-neuf siècles de christianisme, elle se trouve encore enfouie et cachée derrière le digne revêtement d'un enseignement sur Dieu, souvent plus philosophique, moral et religieux que véritablement chrétien.

17. On peut dire que l'ancienne alliance était caractérisée par une contradiction interne : le but qui y était révélé était juste, les moyens pour y parvenir étaient inadéquats.

Voila tout ce qui est contenu dans cette image du voile qui se déchire. Seul cet ensemble théologique peut, en effet, donner une cohérence à la diversité des allusions de Marc concernant le Christ et le temple. Et par rapport aux diverses interprétations du voile proposées par les Pères de l'Eglise et les exégètes modernes, on s'aperçoit que notre manière dialectique et dynamique de sentir l'image permet d'intégrer toutes ces explications (sauf peut-être la première). Au lieu d'avoir à choisir entre elles ou de les juxtaposer, il est possible de les unifier dans le jaillissement de cette image. Mais pour compléter notre recherche, il importe de montrer que cette manière de voir s'appuie également sur l'analyse du récit concernant la mort du Christ.

II. — Le récit de la mort du Christ

SELON MARC

En lisant ce récit, on est frappé par plusieurs effets littéraires. Sans doute le texte laisse-t-il entrevoir une histoire des traditions assez complexe [18], cependant dans son état actuel il est très dépouillé. Non seulement il est impossible de trouver en surcharge quelques théologies semblables à celles qui se sont développées dans la suite

---

18. Sur ce point voir les recherches de J. SCHREIBER, *Theologie des Vertrauens,* 1967 ; IDEM, *Die Markuspassion,* 1969 ; G. SCHNEIDER, *Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas,* 1969 ; E. LINNEMANN, *Studien zur Passionsgeschichte,* 1970 ; G. SCHNEIDER, *Das Problem einer vorkanonischen Passionserzählung,* dans *BZ* 16 (1972) 222-224. — Que Marc se soit servi d'un récit déjà existant pour le développer, le compléter, l'adapter, ou bien qu'à partir d'unités indépendantes il ait lui-même composé ce récit, l'histoire de ces traditions apparaît complexe, et même sans doute plus difficile à reconstituer que les essais actuels ne le donneraient à penser. P.ex. volontiers nous aurions retenu l'idée selon laquelle le cri du verset 34 serait un doublet anticipant le cri primitif du verset 37. Ce doublet servirait à introduire un développement où se trouve révélée la signification de ce cri unique (cf. le procédé similaire de *Lc 23,* 46), ce qui aurait entraîné un nouveau complément avec la méprise entre « Eloï » et « Elie ». Cette opinion, sous des formes diverses, est très courante chez les auteurs modernes (vg. Weiss, Bultmann, Schreiber, Linnemann). Cependant on est gêné de trouver au milieu de ces versets relatifs à la méprise une allusion au geste de quelqu'un qui donne à boire au Christ. Car cette tradition concernant la soif de Jésus et le geste de quelqu'un qui lui donne à boire paraît être très archaïque, puisqu'on la retrouve sous des formes très différentes en *Mc-Mt, Lc* et *Jn.* Evidemment l'accroissement du récit décrivant la mort du Christ aurait pu se faire en utilisant des traditions anciennes, mais en ce qui concerne ce geste, plus circonstanciel que théologique, on ne voit pas très bien comment il aurait pu survivre dans une tradition indépendante. Il paraît plus vraisemblable de le rattacher tout de suite à un récit plus court que les nôtres, mais déjà constitué (cf. p.ex. Taylor, Schweizer). Cet exemple de discussion montre à quel point il est difficile de procéder avec certitude à une reconstitution de l'histoire de ce récit. Les recherches sont à poursuivre.

des temps, mais on n'y rencontre même pas l'éclairage eschatologique ou glorieux du premier ou du quatrième évangile [19].

On pourrait, en effet, imaginer beaucoup de manières différentes de rapporter la mort du Christ : présentation solennelle qui soulignerait la grandeur de l'événement, présentation liturgique en fonction de son prolongement eucharistique, présentation eschatologique, présentation morale qui nous donnerait en exemple l'attitude du Christ, présentation théologique suggérant telle ou telle interprétation de cette mort. Marc a préféré, semble-t-il, le plus grand dépouillement littéraire. Pourquoi ? On peut en donner plusieurs raisons. En refusant toute transposition eschatologique ou merveilleuse, en décrivant avec la plus grande simplicité la mort du Christ [20], à tel point qu'à première vue elle ressemble à la mort de n'importe quel condamné, Marc nous la présente comme l'archétype de la mort de tout homme. Ce récit est comme un miroir où chaque lecteur peut rencontrer sa propre mort ; en même temps il souligne de manière brutale la véritable humanité du Fils de Dieu.

En effet, le dépouillement du récit exprime de manière littéraire l'abaissement kénotique du Christ. Abandonné de tous, nu, sans puissance ni gloire, affronté à la difficile solitude de la souffrance et de la mort, il épuise ses dernières forces dans le dépouillement. Il n'a plus rien à lui, sa vie même lui est ôtée, alors que manifestement il n'a pas fini d'accomplir sa tâche messianique. La solitude de Jésus est soulignée par plusieurs notations : auprès de lui il n'est personne pour l'aider ; les quelques femmes qui se tiennent à distance ne seront mentionnées qu'après sa mort. Pour le moment aucun disciple, aucun apôtre n'est présent. Les passants l'injurient, ainsi que les deux brigands crucifiés avec lui (*15, 27. 32*). L'homme qui lui donne à boire a-t-il pitié de lui ? Selon Matthieu, oui sans doute, mais selon Marc c'est ce même personnage qui raille Jésus (*15,* 36). Cette solitude souligne la souffrance du Christ. Cependant elle a aussi une valeur positive théologique : c'est Jésus seul qui sauve. Cette solitude est portée au plus haut point par la citation du *Ps 22*. Sans doute est-il impossible d'interpréter cette parole comme un cri de désespoir, car on ne voit pas comment Marc aurait pu prêter au Christ un tel sentiment ; mais le second évangile nous

---

19. Sans doute trouve-t-on divers éléments théologiques, comme p.ex. des allusions au Serviteur Souffrant, au roi-pasteur de Zacharie, à l'heure, etc., mais on ne voit pas comment on pourrait à partir de là reconstituer une synthèse cohérente. Au contraire, le thème du temple permet de rassembler et d'unifier la plupart des éléments théologiques du texte.

20. Ainsi pour décrire le dernier souffle du Christ, Marc emploie un mot relativement banal. A la rigueur on peut voir dans ce verbe le point de départ des développements plus élaborés et plus théologiques qu'on rencontre en *Mt* et en *Jn,* et on peut se demander si Marc n'a pas voulu insinuer que Jésus en mourant accomplit un acte librement accepté.

ayant habitués à des descriptions ambiguës et ambivalentes, il serait sans doute vraisemblable d'y voir en même temps un cri d'angoisse et un geste de confiance.

Les moqueries constituent un autre élément qui accentue la souffrance et la solitude du Christ. En même temps elles sont pour lui la dernière tentation messianique : « le Messie, le roi d'Israël, qu'il descende maintenant de la croix, pour que nous voyions et que nous croyions ! » Les scribes et les grands prêtres sont sans doute sincères, et il aurait suffit que le Christ fasse le geste demandé pour que certains esprits religieux, reconnaissant en Jésus l'envoyé et l'image de la divinité classique, lui accordent leur confiance. Si les contemporains de Jésus se sont heurtés à lui et l'ont refusé, ce n'est pas seulement parce qu'il semblait revendiquer une situation divine en pardonnant les péchés, en jugeant la loi, en affirmant un lien unique avec son Père, mais parce que tout en suggérant cela il ne correspondait pas à l'idée qu'on se faisait de Dieu : au lieu de combattre les pécheurs, il les absout ; il est une menace pour la loi et le temple ; juste au moment où il avoue être le Fils de Dieu il se laisse bafouer. Ici encore sur la croix, à la demande profondément religieuse des scribes et des grands prêtres, le Christ répond par l'anéantissement de l'impuissance et de la mort.

Cependant les moqueries, chez Marc, comme nous l'avons vu à propos des outrages, révèlent les plus profondes vérités sur Jésus. En négatif ou en creux ils disent la vérité ; bien plus, c'est à cause d'elles que la vérité se réalise. En posant une couronne d'épines sur la tête de Jésus (*15,* 17), en le présentant comme le roi des Juifs (*15,* 26), en affirmant qu'il en a sauvé d'autres et qu'il ne peut se sauver lui-même (*15,* 31), en rappelant qu'il prétendait rebâtir le temple en trois jours (*15,* 29), les ennemis du Christ ne croient pas si bien dire. L'effet littéraire en est saisissant, et théologiquement nous voyons le mal se transmuer en bien, la fausseté en vérité. C'est d'ailleurs avec ce regard qu'il faut comprendre la mort du Christ : ce qui est le plus grand crime de l'homme devient la plus grande victoire de Dieu.

Au milieu de ce récit dont la théologie la plus profonde est à chercher au niveau de sa simplicité, quelques éléments plus symboliques émergent. Nous avons déjà étudié la déchirure du voile qui souligne la mort de Jésus. Sans relation immédiate avec cette déchirure, du moins chez Marc, un autre phénomène, l'obscurité, accompagne la passion du Christ en croix. Elle crée l'atmosphère et sert sans doute de rappel très discret des prophéties eschatologiques (cf. *Am 8,* 9 et *Jl 3,* 4 cité par *Ac 2,* 20). En même temps dans ce récit le mot « heure » revient assez souvent comme une obsession ou un leitmotiv (*15,* 25, 33a, 33b, 34). Parce que ce mot

est assez souvent employé dans l'Ecriture avec un sens théologique et à cause de son lien ici avec la mort du Christ, il est difficile de ne pas voir dans cette répétition une allusion à l'heure eschatologique, ou plus précisément la volonté d'identifier l'heure eschatologique avec ce moment particulier de l'histoire humaine, qui d'une manière étonnante a constitué un instant décisif pour l'arrivée du règne de Dieu.

Un autre élément symbolique et théologique est sans doute à chercher derrière la citation du *Ps 22* et l'allusion à Elie. Ce passage présente plusieurs difficultés : est-il possible de reconstituer l'histoire de cette tradition, et en particulier comment celle-ci a-t-elle pu rapporter la confusion entre elōì (aram. 'elāhî) et Elías (hébr. 'ēlîyāhû ou aram. 'elîyāh) ? Enfin cette confusion est-elle attribuée à des soldats romains ou à des Juifs ? Dans le premier cas on voit mal un païen faisant allusion à Elie ; dans le second cas on a de la peine à imaginer qu'un Juif ne puisse reconnaître immédiatement les premiers mots du *Ps 22*. Marc n'a pas voulu préciser l'identité de ces hommes, qui peuvent aussi bien être des soldats romains que les scribes et grands prêtres mentionnés dans le verset 31. De toute façon la confusion est inexplicable. Matthieu, qui a choisi (comme le Targum) de donner pour le début du *Ps 22* un texte hybride ('ēlî en hébreu et le reste en araméen), ne permet pas beaucoup plus facilement de passer de 'ēlî à 'ēlîyāhû ou à 'elîyāh. Est-ce Matthieu qui aurait modifié la tradition plus ancienne de Marc... parce qu'il la jugeait invraisemblable ? Si c'est Matthieu qui est primitif, pourquoi Marc aurait-il rendu encore plus difficile à accepter une confusion déjà inexplicable ? Bref, aucun des deux évangélistes ne paraît se soucier de la vraisemblance du récit.

Pour sortir de cette impasse on pourrait penser qu'il ne s'agit pas ici d'une confusion, mais d'une ultime moquerie [21]. Cette hypothèse correspond bien à l'ensemble du passage où les moqueries abondent, mais puisque celles-ci sont ordinairement pour Marc une manière d'exprimer les vérités les plus profondes, quel est donc le sens caché de cette allusion à Elie ? La question est d'autant plus importante qu'Elie est ici mentionné deux fois [22] et cela juste au moment précis de la mort du Christ, c'est-à-dire à un moment où l'évangéliste et le lecteur devraient avoir d'autres préoccupations qu'Elie !

En fait le thème d'Elie, qui parcourt tout l'évangile de Marc, pourrait constituer l'une des clefs théologiques de cet écrit. Jean-

---

21. Voir p.ex. E. R. MARTINEZ, *The Gospel Accounts on the Death of Jesus*, 1970.

22. « Certains de ceux qui étaient là disaient, en l'entendant : Voilà qu'il appelle Elie ! Quelqu'un courut, emplit une éponge de vinaigre et la fixant au bout du roseau, il lui présenta à boire en disant : attendez, voyons si Elie va venir le descendre de là ! » (*15*, 35-36).

Baptiste le Précurseur, qui remplit le rôle d'Elie, n'a-t-il pas indiqué par son martyre la route que devait suivre Jésus ? Et puisque d'après Malachie (*3,* 1. 23) Elie doit préparer l'entrée du Seigneur dans son temple [23], ainsi par sa mort Jean-Baptiste a préparé l'entrée de Jésus dans le temple céleste près de son Père. Cette idée est prolongée par la description du rideau du temple qui se déchire, justement pour laisser pénétrer dans le temple véritable Jésus et tous ceux qui sont unis à lui.

Annoncée ici par ces allusions, l'entrée glorieuse de Jésus près de son Père se réalise en *16,* 19 : « Le Seigneur Jésus... fut enlevé au ciel et s'assit à la droite de Dieu » [24]. Il accomplit alors ce qui était préfiguré par l'enlèvement d'Elie [25]. Jésus, glorieusement ressuscité, devient alors lui-même le nouveau temple, non fait de main d'homme, rebâti en trois jours. Ainsi tout l'évangile de Marc est-il traversé par deux thèmes qui s'entrecroisent, se renforcent et s'unifient, l'un concernant Elie (*1,* 2 et tout ce qui provient de Jean-Baptiste précurseur ; *6,* 15 ; *9,* 4-5 ; *9,* 11-13 ; *15,* 35-36 ; *16,* 19), l'autre le temple (*11,* 15-18 ; *13,* 1-32 ; *14,* 58 ; *15,* 29 ; *15,* 38).

Cependant toutes ces allusions vétérotestamentaires à Elie et au temple, loin de nous renvoyer à du déjà connu, servent seulement à exprimer de manière perceptible la nouveauté qui transparaît dans la mort de Jésus. Comme nous l'avons vu, Marc ne tente pas de « récupérer » cette mort en la rattachant à des valeurs déjà connues, par exemple aux sacrifices de l'Ancien Testament, à la figure du Serviteur de Yahweh, au modèle du Juste souffrant, pas même à Elie, ni au Temple. Il nous met d'abord et avant tout en face d'un événement incomparable et unique. Les allusions qu'on peut rencontrer ne doivent pas distraire l'attention ou rabaisser l'événement.

---

23. En *Ml 3,* 1 (« Voici que j'envoie mon Ange ! Il déblayera la route devant moi, et soudain arrivera dans son Temple le Seigneur que vous réclamez et le Roi de l'alliance que vous désirez, voici qu'il arrive, a dit Yahweh des armées »), qui fait écho à *Is 40,* 3, on ignore l'identité de ce messager ; cependant un supplément au livre de Malachie lui donne le nom d'Elie : « Voici que, moi, je vous envoie le prophète Elie avant que vienne le jour de Yahweh, jour grand et terrible. Il ramènera le cœur des pères vers les fils et le cœur des fils vers leurs pères ... » (*Ml 3,* 23-24). On trouve sans doute un écho de cette relecture en *Si 48,* 10. Et c'est bien de cette façon que les auteurs du N.T. l'ont compris. Ainsi Luc (*1,* 17) a réuni *Ml 3,* 1 et *3,* 23-24. De même Matthieu (*11,* 10), après avoir cité *Ml 3,* 1, parle d'Elie en l'identifiant avec Jean-Baptiste (*Mt 11,* 11-14). Par ailleurs on peut constater qu'à l'époque du N.T. il n'était pas rare de mettre Elie en relation avec l'ère messianique : peut-être *Hen. Éth.* 90, 31 à la lumière de 89, 52 ; *4 Esd.* 6, 26 ; et un peu plus tard Justin, *Dial.* 8, 4 ; 49, 1.

24. L'inauthenticité de la finale de Marc ne doit pas faire oublier que ce passage appartient en fait maintenant à cet écrit qu'il faut traiter dans sa totalité.

25. La description de l'« ascension » reprend les termes de l'enlèvement d'Elie : *2 R 2,* 11 ; *Si 48,* 9 ; *1 Macc 2,* 58.

Elles servent seulement à mieux percevoir la signification originale et unique de cette mort.

III. — La mort du Christ comme événement unique

Ce point est tellement important qu'il convient d'étendre le débat afin d'exorciser, si c'est possible, les tentatives toujours renaissantes de ramener cette mort à du déjà connu et d'interpréter non seulement Marc, mais l'ensemble du Nouveau Testament selon des catégories anciennes.

En effet, pour expliquer le sens de la mort du Christ, de nombreux exégètes pensent trouver dans le Nouveau Testament une interprétation dans laquelle se mêlent des représentations sacrificielles et une théorie de la satisfaction : le Christ est la victime dont le sang expie nos fautes ; il porte à notre place le péché du monde, et en prenant sur lui le châtiment du péché, la mort, il nous en délivre. Cette interprétation, que nous avons prise presque mot pour mot sous la plume d'un exégète célèbre, beaucoup d'auteurs [26] l'attribuent au Nouveau Testament. Elle semble véhiculer des idées très profondes sous une formulation archaïque et inadéquate à notre temps. Alors on cherche à l'expliquer et à l'adapter, soit en naviguant au plus près de ces formules, soit plus librement en les réinterprétant, par exemple en insistant exclusivement sur l'exemple que le Christ nous a laissé en se sacrifiant volontairement pour la cause de Dieu et des hommes, ou bien en voyant à travers cette mort, telle que l'Esprit nous l'a décrite dans l'Ecriture Sainte, le geste de Dieu qui pardonne, aime et provoque notre liberté.

Cependant il faut se demander si l'interprétation exégétique qui est à la base des théologies sotériologiques correspond réellement à la pensée du Nouveau Testament, spécialement de Marc. Sans doute est-il inévitable que les auteurs du Nouveau Testament aient employé le mode de penser de leur époque, et quand ce mode de penser devient inassimilable, il suffit de le constater et de procéder, critères en main, à un déchiffrement. Mais quel fut, sur le point qui nous occupe, leur mode de penser ? Est-ce qu'on ne va pas trop vite en parlant immédiatement à propos de ces textes de véritables catégories de pensée ?

Que le Nouveau Testament, à propos de la mort du Christ, fasse allusion au sacrifice et à la satisfaction, certes personne ne peut le nier. Il suffit de rappeler quelques textes, comme la tradition kérygmatique de *1 Co 15,* 3 : « Le Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures » ; *Rm 3,* 25 : « Dieu a exposé le Christ Jésus, instrument de propitiation par son propre sang moyennant la foi » ; *Col 1,* 20 : par le Christ Dieu s'est plu « à réconcilier tous les êtres pour lui, en faisant la paix par le sang de sa croix » ; *Ep 5,* 2 : « Le Christ... s'est livré pour nous, s'offrant à Dieu en sacrifice d'agréable odeur » ; *He 9,* 12 : « Le Christ... avec son propre sang, nous ayant acquis une rédemption éternelle », etc.

26. Il semble inutile de donner des références. Elles seraient trop nombreuses.

Et déjà dans les évangiles se dessine le mouvement vers cette interprétation de la mort du Christ. Qu'on pense par exemple aux allusions relatives au Serviteur Souffrant, spécialement à *Mc 10,* 45 : « Le Fils de l'homme est venu... pour donner sa vie en rançon pour une multitude ».

Cependant les choses ne sont pas aussi simples qu'on pourrait le croire. Avant de prendre quelqu'un au pied de la lettre, il faudrait quand même se demander sur quel registre il s'exprime [27]. Plutôt que de genres littéraires au sens strict, parlons ici de genres de pensée ou de niveaux de pensée, qu'il importe de déceler malgré l'ambiguïté des formulations et malgré l'absence de caractéristiques littéraires (est-ce pour ces raisons qu'on passe si facilement à côté du problème et qu'on se laisse entraîner à des erreurs d'appréciation ?).

Par exemple, depuis longtemps, et souvent encore de nos jours, on fait un remarquable contresens en voulant interpréter l'épître aux Hébreux selon les catégories de l'Ancien Testament. A chaque instant sans doute l'auteur se réfère-t-il à l'ancien temple, aux sacrifices de la Loi, au sacerdoce lévitique, et il serait tentant de croire que l'auteur comprend la mort du Christ et son action salvatrice à l'intérieur de ces catégories. En réalité l'auteur a conscience des différences ; il connaît l'aspect unique et incomparable de la mort du Christ. Il ne réduit pas celle-ci aux catégories anciennes, mais il se sert des catégories habituelles à ses interlocuteurs pour leur faire comprendre que leur attente a été comblée au-delà du prévisible, par la mort du Christ et sa situation près du Père. Et ce sont les catégories de l'Ancien Testament qui doivent se mettre en mouvement pour s'aligner sur celles du Nouveau.

Toutes proportions gardées, on peut se demander si on ne fait pas un contresens similaire quand on prend au pied de la lettre certaines formulations de Paul ou de Marc, comme s'il s'agissait d'énonciations appartenant à un registre théologique bien défini, correspondant à l'Ancien Testament. Quand on s'engage dans cette voie on accumule les difficultés et les incohérences.

Voyons par exemple le logion de Marc sur la rançon. Si on prenait ce texte au pied de la lettre, il faudrait se demander, comme certains Pères

---

27. Cette théologie se retrouve-t-elle dans les épîtres pauliniennes, comme on le prétend trop facilement ? Une analyse plus rigoureuse des niveaux de pensée de Paul permettrait sans doute de comprendre que certaines expressions sorties de leur contexte ne peuvent devenir le fondement rationnel de théories sotériologiques, et nous ne voyons pas comment on a pu croire qu'elles constituaient l'essentiel logique de la position de Paul. Pour celui-ci comme pour nous, quand on exprime la mort du Christ en utilisant les thèmes du sacrifice et de la satisfaction, ce ne peut être qu'en vertu de l'analogie : c'est dire qu'aussitôt après avoir affirmé quelque chose sous cette forme il faut le nier. En même temps il faut l'englober dans une position plus vaste, plus rigoureuse. Mais d'aucune façon il ne faut considérer ces manières de parler comme une pensée isolable, qui pourrait servir de base à une théologie de la mort du Christ : ce serait une fois de plus tomber dans le piège du « fondamentalisme », et ce serait comme si devant une construction on confondait l'architecture et un bas-relief. Celui-ci peut être utile et même nécessaire à l'ensemble, mais il ne participe pas en tant que tel à la structure architectonique. Bref, il ne faut pas confondre dans le discours de Paul les éléments structurés et les éléments structurants. — Dans ce sens voir P. LAMARCHE, *Le Christ est-il mort pour nous ?* dans le dossier théologique collectif : *Annoncer la mort du Seigneur* (Profac, 1971, 25, rue du Plat, Lyon).

l'ont fait, à qui selon Marc cette rançon aurait été payée : au démon ? au Père ? Tout cela est invraisemblable. S'agit-il alors plus simplement d'une allusion à *Is 53* et à d'autres textes de l'Ancien Testament ? C'est sans doute exact, mais d'aucune façon on ne pourrait aligner la mort du Christ sur celle du Serviteur souffrant. D'autant qu'il est curieux de voir à quel point les évangiles, et encore plus nettement Paul, ont éludé toute comparaison explicite entre le Christ et le Serviteur souffrant. En dehors de *Lc 22, 37*, les citations explicites d'*Is 53* apparaissent dans *Mt* à propos non de la mort de Jésus, mais de ses miracles, et dans *Jn* à propos de l'incrédulité des Juifs. Dans les récits de la passion les auteurs procèdent plutôt par allusion, et *Is 53* n'est pas la prophétie la plus souvent citée. Sans doute est-ce avec quelque exagération que Leenhardt a prétendu que le « modèle donné sous les traits du Serviteur souffrant, dans le second Isaïe, ne semble pas avoir joué un très grand rôle dans la formation de la doctrine évangélique des souffrances du Messie. Les allusions qui y sont faites sont trop légères et indirectes pour qu'on puisse faire état d'*Es 53* comme source inspiratrice en cette matière ... L'observation constate l'étonnant laconisme des textes évangéliques, en ce qui regarde la figure du Serviteur souffrant » [28]. Cette position de Leenhardt serait peut-être à nuancer mais elle est loin d'être fausse.

Quand Marc parle de rançon, il s'agit d'une expression saisissante, riche d'allusions, mais c'est une manière de parler qui ne peut avoir sa valeur qu'en étant située sur une toile de fond qui constitue la vraie pensée de l'auteur sur la mort du Christ. Cette pensée, ce n'est pas dans ce logion isolé qu'on peut la trouver, mais plus sûrement dans le récit de la mort du Christ, tel que nous venons de l'étudier.

Il est nécessaire, en effet, de lire l'Ecriture en tenant compte de l'importance de chaque passage et de son niveau d'expression. En même temps il est indispensable d'éviter de mettre dans le texte des opinions plus ou moins récentes et superficielles. En s'efforçant ainsi d'écarter toutes les théories secondaires qui rassurent notre raison et étouffent le mystère essentiel, il faut avoir le courage de s'en tenir à une lecture rigoureuse et oser regarder en face le scandale de cet événement déroutant et inouï.

En particulier, si la croix est bien le lieu où les hommes ont refusé et chassé le Messie, qui se laisse faire sans résister ni s'imposer, nous pouvons découvrir à travers l'image parfaite qu'est le Christ un Dieu faible, sans défense, sans armes ni armure, un Dieu vulnérable, humble et humilié, bien différent de cette entité immuable et impassible que trop souvent nous imaginons. Par la mort du Christ le voile se déchire, le Saint des Saints nous est révélé, et il nous est donné, par la foi du Christ, d'entrer gratuitement dans la demeure et l'intimité du vrai Dieu.

---

28. *Rev. d'Hist. et de Phil. rel.* 37 (1957) 19-20.

IV. — La kénose de Dieu

Partis d'un détail du récit, nous avons été amenés à reconsidérer les points essentiels de la christologie et de la « théologie », et une fois de plus nous sommes conduits à prendre au sérieux la kénose du Christ et la kénose de Dieu.

Après une longue période d'affadissement christologique [29] dont nous ne sommes pas encore sortis, il est intéressant de constater les signes avant-coureurs d'un renouveau en ce domaine. En particulier une sérieuse réflexion sur la kénose du Christ est apparue, non sans tâtonnements, depuis plus d'un siècle dans certains milieux chrétiens. Les recherches contemporaines, parfois encore hésitantes, sont riches de promesses [30].

Cependant, dans la mesure où nous croyons vraiment que Jésus est le Fils de Dieu, l'image parfaite de son Père, nous devons croire que le Christ par son attitude d'abaissement a révélé la kénose de Dieu. Or il est étonnant et douloureux de constater à quel point

---

29. Trop souvent les choses se sont passées comme si la christologie était reléguée au second plan, soit parce qu'on estimait le problème résolu une fois pour toutes et qu'on abandonnait les détails aux subtilités des théologiens, soit parce qu'on se préoccupait davantage des questions relatives à l'existence humaine. Malheureusement une foi chrétienne qui ne s'appuie pas explicitement sur le Christ retombe inévitablement dans un discours idéologique. Par exemple il est impossible de prétendre vivre pour soi et pour l'Eglise une attitude kénotique, si explicitement on ne s'appuie pas sur un Christ kénotique. On peut donc se demander si l'Eglise en affirmant aujourd'hui sa volonté de service n'en restera pas à un niveau superficiel tant que cette attitude ne sera pas enracinée dans une christologie approfondie.

30. Voir par exemple, de Vincent TAYLOR, *La personne du Christ dans le Nouveau Testament*, coll. *Lectio Divina* 57, 1969, trad. J. WINANDY, spécialement pp. 255 à 298. « Dans ces conditions on est certainement en droit de penser que le kénotisme, sous une certaine forme tout au moins, est inéluctable... Le Fils de Dieu n'a pu apparaître ici-bas qu'en acceptant délibérément de se soumettre à une limitation de lui-même. En bref, la christologie sera kénotique ou elle ne sera pas » (pp. 266 s.). Voir aussi Paul EVDOKIMOV, *L'amour fou de Dieu*, 1973, spécialement le premier chapitre, pp. 11-39 ; « La foi est la réponse à cette attitude kénotique (abaissement, voir *Ph 2, 7*) de Dieu ». « C'est le passage de Philippiens 2, 6-11, qui est la clef de voûte et qui parle de la véritable aliénation de Dieu lui-même : Il s'est anéanti lui-même, prenant la forme d'un serviteur ... se rendant obéissant jusqu'à la mort de la croix. La toute-puissance divine s'anéantit librement, renonce à toute puissance, surtout à toute volonté de puissance » (pp. 31. 35). — Parmi beaucoup d'autres références possibles, voici quelques citations de Hans Urs VON BALTHASAR, qui à propos de l'ignorance du Christ écrit dans *La foi du Christ*, 1968 (1er chap. traduit par J. GUILLET) : « Elle appartient à sa kénose, qui lui a fait renoncer à une quantité de prérogatives et de possibilités qui appartenaient de droit au Fils de l'homme en sa condition divine » (p. 30). Dans un autre livre, *L'amour seul est digne de foi*, 1966 (trad. R. GIVORD), il écrit : « C'est justement dans la kénose du Christ (et en elle seule) qu'apparaît le mystère *intime* d'amour de Dieu qui, en lui-même, 'est amour' (*1 Jn 4*, 8) et par conséquent est 'trinitaire' » (p. 110).

le thème de la kénose de Dieu a été si rarement médité, scruté, mis en valeur. Ce sera peut-être l'un des titres de gloire du XXe siècle d'avoir contribué à mettre en lumière cette vérité fondamentale de la révélation [31].

D'une part, en effet, de divers points de l'horizon chrétien se fait jour une « théologie » renouvelée et critique. Abandonnant les fallacieux présupposés selon lesquels l'idéal pour la divinité serait l'immutabilité, des auteurs aussi divers que K. Rahner, H. U. von Balthasar, H. Mühlen, H. Küng, J. Galot, G. Martelet, J. Moltmann, C. Bruaire, P. Schoonenberg se trouvent d'accord pour voir en Dieu avant tout une absolue liberté, et pour mieux rendre compte du changement qu'est l'incarnation ils parlent volontiers de l'immutabilité dynamique de Dieu, ou bien de sa mutabilité et de son devenir [32].

D'autre part il est facile de constater à quel point l'idée qu'on se fait de Dieu a été inconsciemment contaminée par l'image du roi terrestre, réduite par de fausses conceptions scientifiques qui exilent Dieu au ciel, rendue ennuyeuse et moralisante, vidée de son jaillissement dynamique au profit d'institutions basées sur l'obéissance à la loi, figée et pétrifiée par une fausse théologie naturelle [33]. Le renouveau théologique qui entoure Vatican II a suffisamment dénoncé ces caricatures pour que la route soit en grande partie déblayée, encore que nous soyons loin du but ! En effet, ce n'est pas sans difficulté ni résistance qu'on peut s'avancer dans cette voie, où, prenant au sérieux la révélation que le Christ nous fait de son Père, il paraît légitime et nécessaire de parler de la *kénose de Dieu.*

Sans doute cette expression, qui commence à apparaître dans la théologie contemporaine, est-elle parfois employée pour désigner essentiellement l'abaissement de l'homme-Dieu Jésus. Ainsi faut-il sans doute comprendre certains passages de P. Evdokimov : « ... Dieu accepte d'être refusé, méconnu, rejeté, évacué de sa propre création. Sur la croix, Dieu, contre Dieu, a pris le parti de l'hom-

---

31. Voir par exemple H. Urs von Balthasar, *L'amour seul...*, p. 136, n. 1, où il parle de la dogmatique « comme traduction logique de la kénose d'amour de Dieu ». P. 191 il décrit la « figure kénotique de la révélation » comme « l'apparition dramatique de l'amour trinitaire de Dieu et comme son combat d'amour pour l'homme ».

32. K. Rahner, *Considérations générales sur le Christ*, dans H. Bouëssé et J. J. Latour, *Problèmes actuels de Christologie*, 1965, p. 25 ; H. Urs von Balthasar, *L'amour seul...*, p. 131 ; *La foi du Christ*, pp. 107-108 ; H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes...*, 1969 ; H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, 1970 ; J. Galot, *Vers une nouvelle christologie*, 1971 (surtout p. 67-83) ; G. Martelet, *Teilhard et le Mystère de Dieu*, dans *Sens humain et sens divin* (Fondation et Ass. Teilhard de Chardin, cahier 7), 1971 (surtout pp. 95-102) ; J. Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott*, 1972 ; C. Bruaire, *Au procès de Dieu*, dans *RThPh* (1973) 289-295 ; P. Schoonenberg, *Il est le Dieu des hommes*, 1973.

33. Sur ces diverses critiques voir p.ex. P. Evdokimov, *L'amour fou de Dieu*, pp. 18-20.

me... » [34]. Mais déjà à ce niveau on pressent que la révélation, au-delà des anthropomorphismes de l'incarnation et du langage, nous dit quelque chose de vrai sur Dieu lui-même. C'est donc à juste titre qu'avec P. Evdokimov nous pouvons parler de l'« attitude kénotique de Dieu » [35], spécialement au niveau de la création : « A la formule athée : « Si Dieu existe, l'homme n'est pas libre », la Bible répond : « Si l'homme existe, Dieu n'est plus libre ». L'homme peut dire *non* à Dieu, Dieu ne peut plus dire *non* à l'homme, car selon saint Paul, « il n'y a que *oui* en Dieu » (*2 Co 1,* 19), le *oui* de son alliance que le Christ a redit sur la Croix ... Dieu a créé la « seconde liberté » et il court ce risque suprême d'une liberté qui surgit capable de le mettre lui-même en échec, de l'obliger à descendre dans la mort et dans l'enfer... » [36]. Ainsi à travers la création et la rédemption, c'est l'attitude kénotique de Dieu lui-même que nous découvrons, et à travers la kénose du Christ c'est la kénose du Père qui se révèle [37].

Cette recherche théologique, si l'on veut être fidèle à ce qui est un point essentiel de la révélation, est aussi nécessaire que difficile. Il ne suffit plus, en effet, aujourd'hui de parler de l'amour de Dieu, car malheureusement ce mot dans le langage religieux, comme dans la langue profane, est trop usé. Il faut lui rendre sa vérité, spécialement en utilisant un vocabulaire kénotique pour montrer jusqu'où concrètement va cet amour. Lorsque les auteurs du Nouveau Testament, avec des accents lyriques et enthousiastes, nous décrivent Dieu comme amour, alors que déjà dans l'Ancien Testament Dieu s'est manifesté comme le fiancé et l'époux d'Israël, comme une mère qui ne peut oublier son enfant, c'est sans doute parce qu'ils chargeaient cette expression de tout un contenu nouveau qui ne peut être que kénotique, et qu'il nous faut retrouver.

F 69321 Lyon Cedex 1 Paul LAMARCHE, S.J.
4 montée de Fourvière

---

34. *Ibid.*, p. 31.
35. *Ibid.*
36. *Ibid.*, pp. 32-33. On sait comment cette pensée profonde était déjà une idée importante dans la théologie de Serge Boulgakov.
37. Cf. Joseph MOINGT, *La révélation de Dieu dans la mort du Christ,* dans le dossier théologique collectif *Annoncer la mort du Seigneur* (Profac, 1971), p. 13 : « Nous pouvons dire que l'être de Dieu est « en kénose », qu'il est « kénotique », éternellement en acte de se livrer à d'autres. Nous ne pouvons pas comprendre exactement ce que cela veut dire, car l'être de Dieu est au-delà de toutes nos représentations, mais nous pouvons essayer de comprendre que tel est bien le *mystère* de l'être de Dieu. » — Voir dans le même sens J. MOLTMANN, *Le « Dieu crucifié »,* dans *Concilium* 76 (1973) 27-37 ; et F. VARILLON, *L'humilité de Dieu,* 1974.