

## DES UNITÉS « LITTERAIRES » PREÉVANGÉLIQUES RESULTANT D'UNE RELECTURE D'ÉPISODES DE LA VIE DE JÉSUS À LA LUMIÈRE DES GRANDES FÊTES JUÏVES

Christian GRAPPE

**Adreça:** Faculté de Théologie protestante – EA 4378

Université de Strasbourg

9, place de l'Université

F-67084 STRASBOURG cedex

**E-mail:** [grappe@unistra.fr](mailto:grappe@unistra.fr)

### Resum

La hipòtesi defensada en aquesta contribució és la següent: diverses unitats literàries pre-evangèliques podrien haver tingut un *Sitz im Leben* litúrgic. Aquestes trobarien tot el seu sentit en funció d'una relectura dels esdeveniments de la vida de Jesús o de la vida de la primera comunitat jerosolimitana a la llum de les grans festes jueves i de l'espera que li estava associada. Estarien reflectides a la vegada la festa de Pasqua (relat dels sinòptics de la Passió, més concretament en la versió de Marc; alliberament miraculós de la presó de Pere en Ac 12); la festa de les Tendes (relats de la Transfiguració; relats de l'entrada triomfal de Jesús a Jerusalem i l'expulsió dels mercaders del Temple) i la festa de les Setmanes (relat de Pentecosta). Aquesta relectura hauria estat destinada a mostrar que la cadència del temps lligada a aquestes festes de peregrinatge va començar a trobar el seu acompliment amb aquests esdeveniments, entesos com a fundadors.

**Paraules clau:** Escriptures, *Sitz im Leben* litúrgic, Pasqua, Sukkot, Festa de les Setmanes.

### Abstract

*The hypothesis defended here is the following one: various pre-evangelical literary units could have a liturgical Sitz im Leben and find their fullest meaning via a reading of the events of the life of Jesus*

of the early Christian community in Jerusalem in the light of the main Jewish festivals and of the expectations associated with them. The feasts of Passover (cf: the Passion narratives in the Synoptics, especially in Mark; the miraculous liberation of Peter from prison in Acts 12), of Sukkot (cf: the Transfiguration; the triumphal entry of Jesus into Jerusalem and the cleansing of the Temple) and of Weeks (cf: Pentecost) all seem to bear this interpretation out. This reading was intended to show that the expectations connected to these pilgrimage festivals began to find their fulfilment in these events, taken as founding ones.

**Keywords:** *Scriptures, liturgical Sitz im Leben, Passover, Sukkot, Feast of Weeks.*

L'apport de l'école de l'histoire des formes (*Formgeschichte*) a permis une avancée capitale dans le champ des études néotestamentaires. Les travaux pionniers et fondamentaux ont été ici ceux de Karl Ludwig Schmidt,<sup>1</sup> de Martin Dibelius<sup>2</sup> et de Rudolf Bultmann.<sup>3</sup> Ils ont pris en compte le fait que les premières communautés chrétiennes ont constitué les lieux où la mémoire de l'action et de la prédication de Jésus a commencé de se fixer. Les besoins de ces communautés étaient liés eux-mêmes à différents secteurs d'activité (parénèse, catéchèse, controverse, prédication missionnaire, culte...). Et c'est en fonction d'eux qu'a été expliqué le processus d'élaboration de la tradition. Tout cela en prenant en compte une interaction féconde entre l'activité et la prédication fondatrices de Jésus et la relecture qui en a été faite en fonction de situations nouvelles. On est ainsi parti en quête d'unités traditionnelles de taille réduite que peut caractériser leur forme : paroles isolées (*logia*) ; paraboles ; apophtegmes ; récits de miracles ; récits biographiques... Et on a conçu que ces unités ont été ensuite assemblées par les évangélistes, à commencer par Marc, pour rédiger une œuvre à la fois cohérente et continue.

L'accent réside aujourd'hui bien souvent sur la prise en compte de l'unité et de la cohérence de chacun des évangiles, notamment sous l'influence des approches influencées par l'analyse narrative. Il n'en demeure pas moins que les travaux de l'école de l'histoire des formes continuent de fournir un socle indispensable pour quiconque veut se pencher sur la genèse des évangiles et travailler tant sur la question du Jésus de l'histoire que sur l'histoire du mouvement chrétien naissant.

1. Karl Ludwig SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin, Trowitzsch 1919.
2. Martin DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen : Mohr (Siebeck) 1919 (21933).
3. Rudolf BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht 1921 (21931 ; 31957 ; 81970).

Nous ne reviendrons pas ici sur les acquis des travaux de l'école de l'histoire des formes en matière de mise en évidence de micro-unités, qu'il s'agisse de *logia*, de paraboles, d'apophthèmes ou de récits de miracles. Nous nous intéresserons en fait à la possibilité que ce soient constituées des unités spécifiques, qui peuvent englober dans certains cas plusieurs micro-unités narratives, et cela dans un domaine bien particulier : la liturgie. Ce faisant, notre propos n'aura rien de radicalement nouveau. Il consistera en fait à revenir sur une hypothèse fondamentale que les promoteurs de l'école de l'histoire des formes ont proposée en analysant les récits de la Passion et à l'étendre, après l'avoir approfondie, à d'autres récits, certes moins développés que lui, mais qui pourraient avoir revêtu, dans certains cas, une relative ampleur.

Nous partons en fait du constat, établi notamment par Karl Ludwig Schmidt, Martin Dibelius et Rudolf Bultmann, de l'existence d'une exception à la règle selon laquelle on aurait eu affaire généralement à des micro-unités traditionnelles : le récit de la Passion<sup>4</sup>. De manière lapidaire, Schmidt le qualifiait déjà de *lectio continua* ayant eu vocation à être lu pendant le culte.<sup>5</sup> Dès 1921, Bultmann employait à son propos l'expression de légende culturelle (*Kultuslegende*) ou de légende (*Legende*) tout court.<sup>6</sup> Georg Bertram a développé ensuite la thèse selon laquelle le récit de la Passion reposerait sur un ensemble traditionnel fort ancien qui serait né au sein même de l'Église primitive de Jérusalem<sup>7</sup> pour des raisons culturelles.<sup>8</sup> Tout au long de son ouvrage, on rencontre d'ailleurs régulièrement les termes de récit culturel

4. La brève contribution de Karl Ludwig Schmidt, « Die literarische Eigenart der Leidensgeschichte Jesu », *Christliche Welt* 32 (1918) 114-116 (reprise in Meinrad Limbeck [Hg.], *Redaktion und Theologie des Passionsberichtes nach den Synoptikern*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981, 17-20), fait ici office d'œuvre pionnière. Voir aussi M. DIBELIUS, *Formgeschichte*, 1919, 11-12 et 57-58, et surtout, <sup>1</sup>1933, 20-21 et 178-218, ainsi que R. BULTMANN, *Geschichte* 1921, 158-173 ; <sup>2</sup>1931, 282-308.
5. K. L. SCHMIDT, *Christliche Welt* 32 (1918) 115 (= in Meinrad Limbeck (Hg.), *Redaktion und Theologie*, 18 : *Im ganzen Umfang wird man die Leidensgeschichte in einer lectio continua im Gottesdienst vorgelesen haben*).
6. R. BULTMANN, *Geschichte* 1921, respectivement p. 150 et 171. Il envisage par ailleurs un développement de ce récit par amplification progressive d'un noyau traditionnel initial (169-170). Il ajoute, p. 160, que, depuis les travaux d'Albert Eichhorn, *Das Abendmahl im Neuen Testament* (Hefte zur Christlichen Welt 36), Leipzig : Mohr Siebeck 1898, il est avéré que Mc 14,22-25 est en fait une légende culturelle.
7. Georg BERTRAM, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult. Eine formgeschichtliche Untersuchung* (FRLANT 32), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1922, 2 : *Vom Kult der Urgemeinde her haben wir die Passionsberichte unserer Evangelien zu verstehen*.
8. G. BERTRAM, *Leidensgeschichte*, 5 et *passim*.

(*Kulterzählung*),<sup>9</sup> mais aussi d'histoire cultuelle (*Kultgeschichte*)<sup>10</sup> et de légende cultuelle (*Kultlegende*),<sup>11</sup> que ce soit à propos du récit dans sa totalité ou bien des unités qui le composent. On voit même apparaître sous sa plume le concept d'étiologie, à propos du dernier repas et du lavement des pieds qu'il conçoit respectivement en tant que récit et histoire cultuels à caractère étiologique,<sup>12</sup> c'est-à-dire en tant que tradition élaborées en fonction même des besoins cultuels et liturgiques de la communauté.<sup>13</sup> On peut ajouter que Bertram, convaincu que les rites et les fêtes ont une force créatrice d'histoire,<sup>14</sup> s'avérait extrêmement audacieux et critique. Il estimait en effet qu'il est impossible de connaître tant le jour où Jésus a célébré son dernier repas que le jour de sa mort<sup>15</sup> et considérait que cette dernière avait été associée à la Pâque en fonction de considérations cultuelles. C'est la mise en œuvre d'une typologie pascalle, présente déjà dans la formulation d'1 Corinthiens 5,7 (« Le Christ, notre Pâque, a été immolé »), qui aurait amené à affirmer que cette mort avait eu lieu dans un contexte pascal. Cela permettrait d'expliquer tant la chronologie synoptique, qui fait valoir que le dernier repas de Jésus a revêtu un caractère pascal, que la chronologie johannique, qui suppose qu'il est mort à l'heure de l'immolation des agneaux au Temple.<sup>16</sup>

Indépendamment de ce dernier aspect, que nous laisserons provisoirement de côté pour y revenir un peu plus loin, la thèse de Bertram a été reprise et affinée de diverses manières. C'est ainsi que Gottfried Schille a suggéré que se soit développée très tôt, à Jérusalem, une commémoration des événements relatifs à la Passion qui se serait organisée autour de trois pôles. Il y aurait eu d'abord une anamnèse de la dernière nuit de Jésus sans doute liée à une agape annuelle (Mc 14,18-72). Il y aurait eu ensuite une liturgie scandée par les trois heures de la prière juive pour le rappel de la Crucifixion (Mc 15,2-41). Il y aurait eu enfin une célébration au matin de Pâques, qui aurait pu comporter une visite au tombeau de Jésus (Mc 15,42-16,8).<sup>17</sup>

9. Ibidem, 18 ; 21 ; 25 ; 30-31 ; 33 ; 49 ; 72 ; 84 ; 87 ; 96 ; 99 ; 100.

10. Ibidem, 41 ; 96.

11. Ibidem, 18.

12. Ibidem, 30-31 (*ätiologische Kulterzählung*) ; 41 (*ätiologische Kultgeschichte*).

13. M. DIBELIUS, *Formgeschichte*, 1933, 101-102, est de ceux qui ont repris à leur compte les concepts de légende cultuelle étiologique pour qualifier le récit de la Passion de Jésus.

14. G. BERTRAM, *Leidensgeschichte*, 31 : *Riten und Feste haben geschichtsbildende Kraft*. Bertram s'appuie ici sur Eduard SCHWARTZ, « Osterbetrachtungen », *ZNW* 7 (1903) 1-33 [ici, 22].

15. G. BERTRAM, *Leidensgeschichte*, 31-32.

16. Ibid., 32, n. 1.

17. Gottfried SCHILLE, « Das Leiden des Herrn. Die evangelische Passionstradition und ihr "Sitz im Leben" », *ZThK* 52 (1955) 161-205.

Étienne Trocmé a repris à son tour cette proposition.<sup>18</sup> Nous l’avons également défendue.<sup>19</sup>

Il nous a semblé à cet égard que le problème posé par la discordance entre la chronologie respective des évangiles synoptiques et de leur homologue johannique, que Bertram résout de façon radicale, pourrait illustrer la pertinence d’une telle hypothèse. De fait, sans adopter un scepticisme aussi radical que celui de Bertram et d’un certain nombre de ses devanciers,<sup>20</sup> on admet généralement —et c’est là un avis que nous partageons—, que le calendrier johannique est plus vraisemblable que le calendrier marcier.<sup>21</sup> De solides arguments peuvent être apportés en faveur de ce point de vue. La chronologie synoptique n’est pas sans soulever de graves difficultés historiques en faisant mourir Jésus le jour même de la fête de la Pâque, le 15 Nisan, qui avait valeur de sabbat. On se représente mal comment le Sanhédrin aurait pu, ce jour-là, se réunir et engager une procédure judiciaire, qui plus est en matière criminelle ; et cela d’autant plus que le traité *Sanhédrin* de la Mishna proscrit expressément une telle éventualité.<sup>22</sup> Quant à l’amnistie pascale,

18. Étienne TROCMÉ, *The Passion as Liturgy*. Sans discuter cette hypothèse, Gerd THEISSEN, *Lokal-kolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 8), Freiburg (Schweiz) – Göttingen : Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht 1989, 177-211, défend lui aussi l’origine jérusalémite du récit de la Passion. Il en situe l’émergence durant le règne d’Hérode Agrippa II (41-44), juste après la crise qu’avait suscitée Caligula en souhaitant que sa statue soit érigée dans le sanctuaire (39-41). Le récit aurait été élaboré par une communauté qui se savait menacée par les réserves qu’elle avait manifestées jusque-là à l’endroit du Temple, réserves qui pouvaient la rendre particulièrement vulnérable, au moment même où, aux yeux du peuple et des autorités, Dieu venait de se porter au secours du Temple en évitant une profanation que tous avaient redoutée. Ainsi s’expliquerait notamment l’anonymat qui entoure certains protagonistes du récit, que leur attitude compromettrait gravement (Mc 14, 47-51). Raymond E. BROWN, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels. Volume One* (The Anchor Bible Reference Library), New York : Doubleday 1994, 51, souligne, tout en laissant la question ouverte, l’intérêt des suggestions de Bertram et de ceux qui lui ont emboîté le pas.
19. Christian GRAPPE, « Essai sur l’arrière-plan pascale du récit de la Passion », *RHPR* 65 (1985) 105-125.
20. G. BERTRAM, *Leidensgeschichte*, 32, n. 1, cite, à l’appui de sa position, Eduard Schmidt, Eduard Meyer, Walter Bauer et Alfred Loisy.
21. Voir notamment à ce sujet John P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Volume One : The Roots of the Problem and the Person* (The Anchor Bible Reference Library), New York : Doubleday 1991, 386-401, et Gerd THEISSEN – Annette MERZ, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*, London : SCM Press 1998, 157-159.
22. *Mishna Sanhédrin* 4,1 : « Les jugements civils peuvent se terminer le même jour, soit pour gracier, soit pour condamner ; les jugements criminels peuvent se terminer le même jour pour gracier, mais le lendemain, pour condamner : aussi bien on ne juge pas la veille soit du sabbat, soit d’un jour de fête » (traduction Joseph BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l’intelligence du Nouveau Testament*, Roma : Pontificio

dont il est question dans l'ensemble de la tradition évangélique (Mc 15,6-15 et //), elle n'a elle-même de sens que si le prisonnier était libéré pour être en mesure de s'associer au repas pascal.<sup>23</sup> Par ailleurs, le témoignage convergent des sources rabbiniques,<sup>24</sup> de Paul (1Co 5,7 : « Le Christ, notre Pâque, a été immolé »)<sup>25</sup> et de nombreux écrits chrétiens des deux premiers siècles<sup>26</sup> plaide en faveur de la chronologie johannique et invite à penser que Jésus n'est pas mort le 15 Nisan, mais la veille, peut-être à l'heure de l'immolation des agneaux au Temple.<sup>27</sup>

En tenant compte de ces données et en se reportant aux récits synoptiques de la dernière nuit de Jésus —et plus particulièrement au plus ancien d'entre eux, le récit marcien—, il convient, nous semble-t-il, d'observer que les faits se succèdent, à partir de Mc 14,18, en correspondance assez étroite avec le déroulement de la Pâque juive, et de ce qui fut sans doute la première Pâque chrétienne, la Pâque quartodécimane.

Avant de poursuivre, il pourra être utile d'effectuer un bref rappel au sujet de cette dernière.

- 
- Istituto Biblico 1955, 506). Josef BLINZLER, *Le procès de Jésus*. Traduit de l'allemand par G. Daubie, Paris, 1962, 104, faisait déjà valoir cet argument.
23. Josef BLINZLER, *Le procès de Jésus*, 105-106, étaye cet argument, repris notamment par John P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Volume One*, 400 et Gerd THEISSEN – Annette MERZ, *The Historical Jesus*, 158, à partir de *Mishna Pesachim* 8,6 : « pour celui qui a reçu l'assurance qu'on le fera sortir de prison, on peut immoler » (traduction Joseph Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, 211).
24. *Talmud de Babylone, Sanhédrin* 43a : « La tradition rapporte : la veille (du sabbat, et la veille) de la Pâque, on a pendu Jésus de Nazareth. Un héraut marcha devant lui quarante jours : il sera lapidé parce qu'il a pratiqué la magie et la subversion et a égaré Israël. Que tous ceux qui connaissent le moyen de justifier ses actes viennent et témoignent pour lui. Mais on ne trouva personne qui témoignât pour lui et on le pendit la veille de la Pâque ». Ce texte, une *baraïta*, nous paraît bien avoir trait au Jésus des évangiles.
25. On peut certes envisager que cette formulation kérygmatisée ait influencé le récit johannique ou sa source et ait conduit à raconter que Jésus avait été crucifié précisément à l'heure où les agneaux étaient immolés au Temple, comme le font Gerd THEISSEN – Annette MERZ, *The Historical Jesus*, 158. Cela rend compte du fait que le récit johannique est lui-même le fruit d'une relecture dont il est inutile de rappeler l'ampleur, mais n'invalide pas le fait qu'il pourrait être plus proche de la réalité historique en relatant que Jésus n'est pas mort le jour de la Pâque.
26. *Évangile de Pierre* 5 ; *Didascalie syriaque* 21 ; *Acta Pilati* B. XI, 2 ; Apollinaire d'Hiérapolis, *Fragment sur la Pâque* ; Hippolyte, selon deux passages du *Peri Pascha* et du *Syntagma adversus omnes haereses* ; Clément d'Alexandrie, *Peri Pascha*.
27. On ne peut néanmoins exclure la possibilité que ce cadre horaire, qui est celui que suppose le quatrième évangile, ait été déterminé par la tradition ancienne enclose en *1 Corinthiens* 5,7. Cela n'empêche pas, selon nous, que Jésus soit, selon toute vraisemblance, mort au moment de la Pâque et que, si relecture il y a eu en fonction de la fête et de sa liturgie, elle ait été encouragée par cette coïncidence de date.

On sait que, à la fin du second siècle de notre ère, une célèbre controverse opposa l'évêque de Rome Victor, défenseur de la Pâque romaine qui allait l'emporter, aux tenants de la Pâque quartodécimane,<sup>28</sup> qui continuaient de célébrer leur fête en même temps que les juifs. On s'accorde à penser aujourd'hui que l'usage des quartodécimans s'inscrivait en fait dans la ligne de celui de la communauté primitive. Il peut être reconstitué à partir des sources quartodécimanes<sup>29</sup> qui nous sont parvenues et présente de nombreuses correspondances avec le rituel juif.<sup>30</sup> Les deux célébrations étaient concomitantes et conduisaient du 14 Nisan au soir au 15 Nisan à 3 heures du matin, c'est-à-dire au chant du coq. Elles magnifiaient l'une et l'autre la libération et le salut.<sup>31</sup> Le texte d'Exode 12 était lu et commenté dans les deux cas, une place étant faite à l'explication du motif de l'agneau pascal —avec toutefois, du côté quartodéciman, une insistance sur le fait que l'agneau désigne le Christ.<sup>32</sup> Le thème de la nuit de veille était accentué et l'attente d'une parousie pascale<sup>33</sup> paraît avoir été liée tout particulièrement au milieu de la nuit.<sup>34</sup>

Forts de ces données, revenons au récit marcieu de la dernière nuit de Jésus. Dans un premier temps, le soir est consacré à la Cène dans laquelle on découvre sans peine une allusion au repas pascal des premiers chrétiens (Mc 14,22-25). C'est en chantant des hymnes, qui peuvent évoquer les psaumes du *hallel* qui étaient entonnés lors de la Pâque juive,<sup>35</sup> que les disciples se

28. Eusèbe de Césarée, *Historia ecclesiastica* V, 23-25.

29. Les principales sont *Epistula Apostolorum* 15, l'*Homélie sur la Pâque du Pseudo Hippolyte*, la *Démonstration sur la Pâque d'Aphraate* et l'*Homélie sur la Pâque* de Mélicon de Sardes.

30. Ces correspondances ont été étudiées notamment par Bernhard LOHSE, *Das Passafest der Quartodecimaner* (Beiträge zur Förderung der christlichen Theologie. 2. Reihe. Sammlung wissenschaftlicher Monographien 54), Gütersloh : Mohn 1953, surtout 119-120.

31. On comparera ici *Mishna Pesahim* 10, 5, et Mélicon de Sardes, *Sur la Pâque*, 68.

32. Mélicon de Sardes, *Sur la Pâque*, 68-69.

33. Nous renverrons, d'un côté, au poème des quatre nuits (*Targum Neofiti* d'Ex 12,42) et, de l'autre, à Jérôme, *Commentaire de l'Évangile de Matthieu*, 4, 25, 6

34. Ce point paraît attesté par le fait que la tradition rabbinique fixe ce terme à la consommation de la Pâque (*Mishna Zebahim* 5,8 ; *Mishna Pesahim* 10,9 ; *Mekhilta* Ex 12,8 ; *Targum du pseudo-Jonathan* d'Ex 12,8 (Tj I) ; *Targum du pseudo-Jonathan* de Dt 16,6 (Tj I)), contrairement au texte biblique qui l'autorisait jusqu'au matin (Ex 12,10), et par un détail que fournit Flavius Josèphe (*AJ*, XVII, 29), à savoir qu'on ouvrait les portes du Temple à ce moment précis, usage qu'il faut sans doute rattacher, avec R. Le DÉAUT, *La Nuit pascale*, 288, à l'idée d'une apparition du Messie lors de la nuit pascale.

35. Ce point est largement reconnu par les commentateurs. Ainsi, déjà, G. BERTRAM, *Leidensgeschichte*, 31, n. 6, et encore, notamment, Morna D. HOOKER, *The Gospel according to Saint Mark* (Black's New Testament Commentaries), Peabody : Hendrickson, 1991, 344 ; Étienne TROCÈME, *L'Évangile selon Marc* (Commentaire du Nouveau Testament II. Nouvelle série), Genève : Labor et Fides 2000, 343 ; Craig E. EVANS, *Mark 8 :27-16,20* (Word Biblical Commentary

rendent ensuite au mont des Oliviers (Mc 14,26). Là, le cœur de la nuit est ensuite voué à l'attente. C'est ce qu'atteste l'exhortation à la vigilance qu'adresse Jésus à ses disciples à Gethsémané (Mc 14,34.38 : « veillez! »). Enfin, le récit s'étire jusqu'au chant du coq (Mc 14,66-72), fin de la troisième veille de la nuit, mais aussi de la vigile pascale, et terme ultime de l'attente de la venue nocturne du Messie (cf. Mc 13,35). Le tournant qui se produit entre Mc 14,42 et 43 s'avère également significatif. Le thème de l'heure, qui sous-tend la péricope de Gethsémané tout entière, paraît prendre ici une dimension particulière puisque celle, tragique, du Fils de l'Homme survient (Mc 14,41) au moment même où l'on attendait sa parousie glorieuse. Ainsi, entre annonce et réalisation des promesses, le récit primitif soulignait-il sans doute l'union paradoxale du Crucifié et du Ressuscité. Enfin, la comparution de Jésus devant le Sanhédrin (Mc 14,53-65) pourrait avoir été transférée à dessein, et en forçant un peu les faits, lors de la nuit pascale pour permettre au Nazaréen d'annoncer en toute solennité son retour attendu à cette occasion (Mc 14,62).

Les correspondances avec le déroulement de la fête juive de la Pâque sont frappantes. Cela étant, par-delà ces correspondances, apparaissent aussi des différences : le repas, censé être un repas pascal, est consommé sans agneau ; au moment, à l'heure, où était attendue la venue du Messie, le Fils de l'Homme est livré, mais c'est pour annoncer, dans la foulée, son retour glorieux et le faire précisément au cours de la nuit pascale, pendant laquelle il était attendu. Le sens vient ici de la différence, parce que c'est dans cette différence que s'instillent la relecture chrétienne et, notamment, la christologie. Désormais, Jésus remplace l'agneau et, par delà sa passion tragique, c'est lui dont il convient d'attendre le retour en gloire. Un retour que le récit lui permet de l'annoncer solennellement, en prolongeant la nuit pascale par l'interrogatoire devant le Sanhédrin.

L'hypothèse qui nous semble se recommander dès lors, quant au développement des traditions relatives à la Passion, est la suivante. À l'origine, les premiers chrétiens faisaient mémoire du dernier repas de leur Maître, la nuit où il fut livré (1Co 11,23), et de sa mort survenue, très peu de temps avant la Pâque, vraisemblablement le 14 Nisan, peut-être même à l'heure de l'immolation des agneaux au Temple (1Co 5,7 ; Jn 19,14.29.31-36). Ils furent ame-

---

34B), Nashville : Thomas Nelson Publishers 2001, 399 ; Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc* (Commentaire biblique : Nouveau Testament 2), Paris : Cerf 2004, 532 ; Peter DSCHULNIGG, *Das Markusevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2), Stuttgart : Kohlhammer 2007, 368.

nés, à partir de là, à confesser que Jésus était le véritable agneau pascal. Tel serait le stade le plus ancien de la tradition, attesté chez Paul et transmis encore par Jean. Toutefois, très tôt, la communauté primitive de Jérusalem aurait été conduite à affirmer sa propre identité non seulement dans des formules kérygmiques mais encore à travers sa liturgie. Tout en continuant à fêter la Pâque à la même date que les autres partis juifs, exception faite des esséniens qui suivaient un autre calendrier, elle se serait alors livrée à la transposition narrative de son énoncé kérygmique initial. Désormais, elle célébrerait la Pâque sans agneau et décrirait le dernier repas de Jésus comme un repas pascal, mais dont seraient étrangement absents certains éléments caractéristiques du rituel juif. Elle relirait également les événements ayant précédé et suivi l'arrestation du Nazaréen à la lumière de la liturgie qu'elle observait lors de la vigile pascale.

Pareille hypothèse d'une relecture des événements à la lumière de la liturgie nous paraît rendre fort bien compte de la coexistence des chronologies johannique et synoptique et expliquer comment on a pu passer de l'une à l'autre. Sans avoir la radicalité de celle de Bertram, elle renoue avec une intuition qui avait été la sienne, à savoir que l'on a pu être amené à relire les événements en fonction même de la liturgie et pour les besoins de cette liturgie.

Il se pourrait d'ailleurs que la liturgie pascale ait déteint aussi sur d'autres unités traditionnelles. C'est ainsi qu'August Strobel<sup>36</sup> a montré, de manière convaincante nous semble-t-il, combien l'arrière-plan de la vigile pascale et de l'attente qui l'accompagnait permet de mieux comprendre les traditions néotestamentaires relatives à la survenue nocturne de la parousie (Mt 24,43-44 ; 24,45-51 ; 25,1-13 ; Mc 13,33-37 ; Lc 12,35-40 ; 17,20-37 ; Jq 5,7-11...).<sup>37</sup> On sait, à partir des sources en notre possession et notamment du targum d'Exode 12,42, dont la forme conservée par le *Neofiti* a fait l'objet d'une étude magistrale par Roger Le Déaut,<sup>38</sup> que cette fête juive se caractérisait par une attente eschatologique fervente. Cette attente persévérante —le traité *Pesa-*

36. August STROBEL, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2ff* (Supplement to *Novum Testamentum* 2), Leiden – Köln 1961.

37. Selon lui, tous ces passages s'expliqueraient par l'idéologie qui s'est développée à partir d'Ex 12,42 et de la nuit de veille. Leur *Sitz im Leben* serait en fait un rituel de la Pâque au cours duquel les croyants se préparaient à la venue du Messie. Dans cette perspective, il convenait de veiller et de se tenir prêt à partir à la rencontre de l'Époux afin d'être admis aux noces.

38. Roger LE DÉAUT, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42* (Analecta Biblica 42), Roma : Pontificio Istituto Biblico 1963.

*him* de la Mishna nous apprend qu'il fallait veiller et ne point s'endormir—<sup>39</sup> était liée plus particulièrement à la minuit. C'est ainsi que le repas, dont Ex 12,10 stipulait qu'il pouvait être pris jusqu'au matin, devait désormais être consommé avant le milieu de la nuit.<sup>40</sup> Quant aux portes du Temple, le témoignage de Josèphe nous apprend incidemment qu'elles étaient ouvertes à partir de cette heure-là, puisque des Samaritains profitèrent de cette opportunité pour entrer nuitamment dans le sanctuaire et le profaner en y répandant des ossements humains.<sup>41</sup> Tous ces éléments témoignent en faveur d'une vive attente qui culminait au milieu de la nuit. Les paraboles qui supposent une survenue nocturne de la parousie, et plus particulièrement celle des dix vierges, qui va jusqu'à mettre en scène cette attente, pourraient s'expliquer ainsi du fait que les premiers chrétiens auraient, à leur tour, fait leur cette attente, tout en la réinterprétant en fonction du retour du Christ.

On aurait affaire ainsi à des micro-récits, paraboliques en l'occurrence, qui pourraient porter eux aussi la marque de la liturgie pascale, autrement que ne le feraient les récits de la Passion. Cela étant, comme ils ne consistent pas en la relecture d'événement liés au ministère de Jésus, ils n'entrent pas directement dans ce qui constitue ici notre champ d'investigation.

Tournons à présent notre regard vers une autre fête qui pourrait avoir également laissé sa trace à l'arrière-plan de récits relatifs à Jésus qui se trouvent dans nos évangiles synoptiques, la fête des Tentés.

Harald Riesenfeld a ainsi, dans une monographie qui a fait date, proposé que le récit de la Transfiguration s'éclaire à la lumière de *Sukkôt*.<sup>42</sup> Une attente eschatologique forte caractérisait aussi cette fête en milieu juif. C'est ce qu'illustre déjà Zacharie 14, qui situe la venue finale du Seigneur lors de la fête des Tentés (Za 14,16-19). Ésaïe 4,5-6 montre de son côté que l'image de

39. *Mishna Pesahim*, 10,8.

40. *Ibid.*, 10,9 ; *Zebarim* 5,8.

41. Flavius Josèphe, *Antiquités Juives* XVIII,29-30.

42. Harald RIESENFELD, *Jésus transfiguré. L'arrière-plan du récit évangélique de la Transfiguration de Notre-Seigneur* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsalensis 16), Lund – Kobenhavn : Munksgaard, 1947. L'hypothèse qu'il a défendue avait déjà été proposée par George H. BOOBYER, *St. Mark and the Transfiguration Story*, Edinburgh : T & T Clark, 1942, 76-79. Elle a été reprise à leur compte par différents auteurs, parmi lesquels Heinrich BALTENSWELER, *Die Verklärung Jesu : Historisches Ereignis und synoptische Berichte* (ATHANT 33), Zürich : Zwingli Verlag 1959, 43-51. Nous l'avons également défendue dans notre ouvrage *D'un Temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem* (Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses 71), Paris : PUF 1992, 164-172. On y trouvera, à la note 2 de la p. 165, une liste complémentaire de références auxquelles on pourra ajouter Ernst LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1957 (1937), 176.

la *sukka* pouvait être employée pour décrire comment la gloire du Seigneur viendrait protéger son peuple à l’horizon dernier. Dans ce cadre, la proposition de Pierre de construire trois tentes, respectivement pour Jésus et pour Moïse et Élie, qui sont apparus sur la montagne pour s’entretenir avec lui, s’avère moins incongrue que ne le veut l’auteur de l’Évangile selon Marc (Mc 9,5), suivi en l’occurrence par celui de l’Évangile selon Luc (Lc 9,33). Elle pourrait signaler que, pour Pierre, la fin des temps —pour laquelle le retour d’Élie était attendu—<sup>43</sup> est survenue, et qu’il souhaite marquer cet événement. Toutefois, dans le mouvement même du récit, son projet est rendu dérisoire par l’arrivée de la nuée (Mc 9,6), d’autant que le targum de Lévitique 23,42-43 montre que, dans la tradition juive, les huttes ou les tentes de la pérégrination au désert ont été assimilées aux nuées de la gloire de la *Shekinah*.<sup>44</sup> On peut penser ainsi, toujours sur l’arrière-plan de la fête des Tentes, que « le projet de Pierre de construire des tentes est rendu dérisoire par l’arrivée de la nuée qui représente elle-même la Tente tant attendue ».<sup>45</sup> C’est là une lecture possible du texte, tout à fait concevable au niveau traditionnel. De fait, dans la dynamique de l’Évangile selon Marc —et donc au stade rédactionnel—, l’initiative de Pierre se trouve aussi discréditée pour une autre raison : elle court-circuite l’horizon de la Passion, perspective que Jésus vient de fixer aux disciples à Césarée de Philippe (Mc 8,31-33). La voix céleste, qui retentit sur la montagne, contribue à montrer, dans la dynamique du récit marcién, que cette perspective est pleinement conforme au plan divin.<sup>46</sup>

L’entrée de Jésus à Jérusalem a donné lieu aussi à une lecture sur l’arrière-plan de la fête des Tentes.<sup>47</sup> Il faut dire que les parallèles sont nombreux

43. Mt 3,23-24 (TM) // 3,22-23 (LXX).

44. Targum Neofiti : « Pendant sept jours vous demeurerez dans des huttes ; tous les indigènes en Israël demeureront dans des huttes, afin que vos générations sachent que J’ai fait demeurer les enfants d’Israël dans les nuées de la gloire de ma *Shekinah*, sous l’image de huttes, au temps où Je les fis sortir, libérés, du pays d’Égypte » (traduction Roger Le Déaut). Les italiques signalent des termes propres au targum. Ils représentent, en l’occurrence, autant d’ajouts par rapport au texte biblique.

45. Ch. GRAPPE, *D’un Temple à l’autre*, 166-167.

46. Telle est une lecture possible, au niveau rédactionnel, du « écoutez-le » de Mc 9,7, par delà l’allusion vraisemblable, au stade de la tradition, à Dt 18,15 (ainsi notamment C. FOCANT, *L’évangile selon Marc*, 336, et, par un autre raisonnement, Armand PUIG I TÀRRECH, « The Glory on the Mountain : The Episode of the Transfiguration of Jesus », *New Testament Studies* 58 [2012] 151-172).

47. Ainsi déjà Robert M. GRANT, « The Coming of the Kingdom », *Journal of Biblical Literature* 67, (1948) 297-303 ; Thomas W. MANSON, « The Cleansing of the Temple », *Bulletin of the John Rylands Library* 33 (1950) 271-282 ; Jean DANIÉLOU, « Les Quatre-Temps de septembre et la Fête des Tabernacles », *Maison-Dieu* 46 (1956) 117-125 ; Cecil ROTH, « The Cleansing of the Temple and Za XIV 21 », *Novum Testamentum* 4 (1960) 174-181 ; Jan van GOUDOEVER, *Fêtes*

entre les récits synoptiques et le chapitre 14 de Zacharie, que nous avons déjà évoqué brièvement. Ce chapitre annonce que, lors de la venue du Seigneur (Za 14,1), que les versets 16 à 19 permettent, rappelons-le, d'associer plus particulièrement à la fête des Tentes, ses pieds se poseront sur le mont des Oliviers (Za 14,4). Le récit conduit ensuite le lecteur à Jérusalem et culmine avec l'annonce d'un rapport nouveau à la sainteté dans la ville du Temple, toute réalité profane se trouvant désormais sanctifiée (Za 14,20-21).<sup>48</sup> Il s'achève par cette prophétie : « Il n'y aura plus de marchand dans la Maison du Seigneur, le tout-puissant, en ce jour-là ».<sup>49</sup>

L'analogie entre le mouvement qui se dessine ainsi et celui que l'on observe en Mc 11,1-19 est surprenante et le parallélisme devient plus frappant encore quand on prend également en compte les échos possibles à la fête des Tentes que contiennent le récit marcieen et ses parallèles.

La mention du mont des Oliviers, en Mc 11,1 et //, évoque le lieu où les pieds du Seigneur doivent se poser (Za 14,4). La dénomination *ho kurios* est précisément appliquée à Jésus (Mc 11,3 // Mt 21,3) et c'est là sa seule occurrence, précédée de l'article et en lien avec sa personne, dans les deux premiers évangiles. L'escorte du Nazaréen fait retentir les versets 25 et 26 du Psaume 118, versets dont la Mishna nous indique que le premier jouait un rôle majeur dans le rituel de la fête de *Sukkot*, puisque la foule, munie du *lulab*, exprimait à travers lui une espérance à connotation assurément messianique.<sup>50</sup> Les accompagnateurs de Jésus sont équipés de branchages (Mc 11,8 et //), identifiés comme étant des palmes en Jn 12,13 (« Ils prirent des branches de palmier et sortirent à sa rencontre. Ils criaient : "Hosanna ! Béni soit celui qui vient, le roi d'Israël" »). L'intervention de Jésus au Temple prend enfin un singulier relief à la lumière de Za 14 puisqu'il en exclut les marchands, créant une situation similaire à celle sur laquelle débouche tout

---

*et calendriers bibliques*. Troisième édition revue et augmentée. Traduit de l'anglais par Maris-Luc Kerremans. Préface par C. A. Rijk (Théologie historique 7), Paris : Beauchesne et ses fils 1967 (1961). Plus récemment, voir notamment Bruce CHILTON, « Jesus, Levitical Purity, and the Development of Primitive Christianity », in Rolf RENDTORFF – Robert A. KUGLER (eds.), *The Book of Leviticus, with the assistance of Sarah Smith Barthel* (Vetus Testamentum, Supplements 93), Leiden : Brill 2003, 367-368.

48. On trouvera une analyse très intéressante de la façon dont Za 14,16-21 envisage l'expansion de la sainteté chez Karl William WEYDE, *The Appointed Festivals of YHWH* (Forschungen zum Alten Testament. 2. Reihe 4), Tübingen : Mohr Siebeck 2004, 229-233. Il voit dans l'idée d'une sainteté embrassant toutes choses (*all-embracing holiness*) la combinaison de diverses traditions dont on trouve la trace en Ex 28,36-39, Ps 99 et Jr 31,38-40.

49. Za 14,21.

50. *Mishna* 4,5.

ce chapitre. Les allusions à Za 14 jettent ainsi un pont entre l’entrée messianique de Jésus à Jérusalem et son intervention dans le sanctuaire et peuvent inviter à comprendre les deux épisodes en fonction de la fête d’automne. Entre temps, la malédiction du figuier stérile (Mc 11,12-14) est elle aussi bien mieux en situation à l’automne que, comme c’est le cas chez Marc, peu de temps avant la Pâque. De fait, la saison des figues bat son plein en Palestine d’août à octobre, les plus précoces ne pouvant parvenir à maturation qu’à la fin mai.<sup>51</sup> Ainsi, dans le cadre qui leur est assigné, les propos de Jésus créent-ils une difficulté qui a été résolue, dans le second évangile, par l’adjonction de la glose qui conclut le verset 13 en venant préciser que ce n’était pas le temps des figues.<sup>52</sup>

Cela suggère, nous semble-t-il, que la tradition sous-jacente au récit marcion a compris l’entrée de Jésus à Jérusalem et son intervention au Temple en fonction de la fête des Tentés, que ces événements aient coïncidé avec cette fête, ce qui est possible,<sup>53</sup> ou non. Elle faisait apparaître que Jésus, en s’en prenant à ceux qui exerçaient une fonction de médiation indispensable en vue de la célébration du culte, ne voulait pas tant manifester contre leur présence qu’attester une autre présence, celle du Royaume de Dieu dont l’irruption eschatologique rendait désormais vaine la médiation sacrificielle. Il attestait l’avènement des temps de la fin, temps où la sainteté était promise à se communiquer à chacun et à imprégner tout lieu, et elle le faisait à la lumière de l’attente liée à l’un des temps liturgiques les plus chargés d’espérance eschatologique, la fête des Tentés.<sup>54</sup>

Nous sommes ainsi en présence de récits des évangiles synoptiques qui traitent d’épisodes de la vie de Jésus et qui peuvent se comprendre sur l’arrière-plan des deux plus grandes fêtes de pèlerinage, la fête de la Pâque et la fête des Tentés. Il ne nous semble pas qu’il y en ait, en revanche, qui s’éclaireraient à la lumière de la troisième fête de pèlerinage, la fête des Semaines. Il suffit pourtant de se tourner vers les *Actes des Apôtres* pour combler ce manque. L’acte officiel de naissance de la communauté jérusalémite correspond

51. Ainsi déjà Th. W. MANSON, *BJRL* 33 (1950) 277-278.

52. En ce sens Charles W. F. SMITH, « No Time for Figs », *Journal of Biblical Literature* 79 (1960) 318.

53. Pareille hypothèse était déjà formulée par Thomas W. MANSON, *BJRL* 33 (1950) 278. Il concluait, à partir de sa lecture de Mc 11,1-25, que l’expulsion des marchands du Temple avait eu lieu six mois avant la Crucifixion, soit lors de la dernière fête de pèlerinage l’ayant précédée.

54. Sur tout cela, voir notre contribution « Jésus, le Temps et les temps. À la lumière de son intervention au Temple », in Christian GRAPPE – Jean-Claude INGELAERE, *Le Temps et les Temps dans les littératures juives et chrétiennes au tournant de notre ère* (Supplement to the Journal for the Study of Judaism 112), Leiden: Brill 2006, 169-182.

en effet avec cette fête, mais il concerne non plus l'itinéraire de Jésus mais l'origine même de la communauté issue de sa proclamation et de son action.

Si, au début de notre ère, la plupart des partis juifs tenaient la fête des Semaines simplement pour une fête agraire venant clore la moisson des blés et, plus largement, des céréales, il y avait un milieu qui faisait exception et qui lui accordait une valeur historique et théologique, comme à la fête de la Pâque ou des Tentes, et plus encore.

Ce milieu célébrait la fête des Semaines —*Shavu'ot* en hébreu— non seulement comme une fête agraire, mais encore, et d'abord, comme une fête des Serments —*Shevu'ot* en hébreu—, le jeu d'assonance existant entre les deux termes *Shavu'ot* et *Shevu'ot* ayant certainement facilité le passage d'une compréhension à une autre. Elle était dès lors conçue comme la fête de l'Alliance de Dieu avec son peuple et du renouvellement de cette Alliance.<sup>55</sup> C'est ainsi que, dans le *Livre des Jubilés*, elle est censée avoir été instituée déjà du temps de Noé, de la manière la plus solennelle, le quinzième jour du troisième mois, selon le calendrier solaire défendu par cet écrit et qui fut repris à Qumrân. Et cette institution a précisément pour but le renouvellement de l'Alliance (*Jubilés* 6,17), alors que d'autres négligent cette solennité essentielle (*Jubilés* 6,18-22). Toutes les alliances et tous les serments dont le *Livre des Jubilés* fait état se trouvent, dès lors, associés à la fête des Semaines. Et c'est à l'occasion de cette fête que les nouveaux adeptes étaient admis solennellement au sein de la Communauté à Qumrân.

Il est frappant de constater, en fonction de ces données, que le récit de la Pentecôte, dans les Actes, célèbre à son tour quelque chose qui relève d'un nouveau départ, d'une nouvelle impulsion donnée par Dieu à l'histoire de la relation à son peuple.

Et, si une lecture du récit est possible en fonction de celui, bien connu, de la Tour de Babel (Genèse 11,1-9), au sens où la confusion des langues, instaurée selon le récit de la Genèse à ce moment-là, se trouve désormais levée, une autre fait aussi sens, en fonction de l'Alliance au Sinaï.<sup>56</sup>

De fait, on peut détecter dans le texte de nombreuses allusions à des développements, de caractère midrashique, relatifs à la conclusion de l'Alliance au Sinaï, et plus particulièrement à Exode 19,16 et 20,18-19. Ces développe-

55. Sur cette question relativement peu étudiée malgré son importance, voir encore Annie Jaubert, *La notion d'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (Patristica Sorbonensia 6), Paris: Seuil 1963.

56. Ainsi, notamment, Jacques DUPONT, « La première Pentecôte chrétienne », *Assemblées du Seigneur* 51 (1963) 43-46.

ments, on peut les trouver déjà dans un traité de Philon d’Alexandrie, philosophe juif contemporain de Jésus, le *De Decalogo*. Le don de la Loi y est décrit de la manière suivante. À partir d’un bruit invisible qui se transforme en un feu flamboyant puis en une voix articulée (§ 33), Dieu réalise un prodige : la flamme se transforme en un langage familier aux auditeurs ; les paroles sont formulées si clairement que l’on a l’impression de les voir plutôt que de les entendre (§ 46). Des traditions ultérieures précisent que la voix divine s’est partagée en soixante-dix langues permettant à chaque peuple d’entendre.<sup>57</sup> À la lumière de telles traditions, nombre de traits du récit des Actes s’éclairent : le bruit (v. 2), les langues de feu (v. 3), le miracle qui permet à chacun d’entendre dans sa propre langue (v. 6).

Le récit de la Pentecôte gagne, nous semble-t-il, à être lu en fonction d’un tel arrière-plan et de telles traditions.<sup>58</sup> Faisant écho à la manifestation de Dieu et au don de la Loi au Sinaï, il laisse entendre qu’une économie nouvelle est de mise et qu’en son sein l’Esprit Saint, par lequel Dieu communique force et puissance à ses témoins, fera désormais office d’instance suprême et décisive.<sup>59</sup>

Le récit de la Pentecôte peut ainsi venir compléter la liste des récits néotestamentaires relatifs à des événements tenus pour essentiels et fondateurs qui nous paraissent s’éclairer à la lumière des grandes fêtes juives de pèlerinage : récit de la Transfiguration ; récit de l’entrée triomphale de Jésus à Jérusalem et de l’expulsion des marchands du Temple ; récit de la Passion. Avec eux, il peut permettre, nous semble-t-il, d’envisager une hypothèse qui pourrait être féconde quant à l’origine de l’ensemble de ces récits. Dans tous ces cas, on aurait affaire, en effet, à une relecture d’événements de la vie de Jésus ou des origines de la communauté à la lumière des grandes fêtes juives et de l’attente qui y était associée. Une relecture qui est destinée à montrer,

57. *Exode Rabba* 5,9 ; 28,6. Sur tous ces points et d’autres rapprochements encore possibles entre Ac 2,1-13 et les traditions relatives à l’alliance sinaïtique, on pourra consulter J. DUPONT, « La première Pentecôte chrétienne », *Assemblées du Seigneur* 51 (1963) 43-46.

58. Ainsi, déjà, Jan van GOUDOEVER, *Fêtes et calendriers bibliques*, p. 258 et 299. Nous avons plus amplement développé cela dans notre contribution, « À la jonction entre Inter et Nouveau Testament : le récit de la Pentecôte », *Cahier Biblique de Foi et Vie* 29 (1990) 19-27. Voir aussi *D’un Temple à l’autre*, 54-57.

59. Dans le même sens, notamment, Georg KRETSCHMAR, « Himmelfahrt und Pfingsten », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 66 (1954-1955) 209-253 (ici, p. 222-229) ; Bent NOACK, « The Day of Pentecost in Jubilees, Qumran and Acts », *Annual of the Swedish Theological Institute* 1 (1962) 73-95 ; Daniel MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1-12)* (Commentaire du Nouveau Testament Va. Deuxième série), Genève : Labor et Fides 2007, 73.

en l'occurrence, que cette attente a commencé de trouver son accomplissement avec ces événements tenus pour fondateurs.

On pourrait avoir affaire ainsi, sur le plan de l'histoire des formes et de la tradition, à un genre littéraire particulier consistant en la relecture d'événements de la vie de Jésus ou de la communauté primitive de Jérusalem à la lumière des grandes fêtes juives. Ce genre littéraire relèverait, au sens large, de ce que Georg Bertram et Martin Dibelius appelaient déjà récits culturels à caractère étiologique ou légendes culturelles étiologiques,<sup>60</sup> mais en réservant pratiquement cette catégorie au récit de la Passion. Il s'agirait ainsi d'étendre le périmètre de cette catégorie de textes dans une perspective déjà esquissée par Gottfried Schille sans qu'elle ait malheureusement connu beaucoup d'écho.<sup>61</sup> Ce dernier a proposé en effet d'appliquer le concept d'étiologie culturelle dans cinq grands champs : le récit de la Passion ;<sup>62</sup> les récits d'épiphanie, parmi lesquels il distingue, par ordre d'apparition, ceux du baptême, de la Transfiguration et de l'enfance ;<sup>63</sup> le récit de la Pentecôte ;<sup>64</sup> les étiologies baptismales, qui pourraient représenter un développement secondaire de l'étiologie épiphanique du baptême ;<sup>65</sup> les étiologies de repas.<sup>66</sup> Il est allé jusqu'à envisager que les récits de la Passion et de la Pentecôte aient été tous deux créés comme substitut des traditions festives juives au sein de l'Église primitive de Jérusalem<sup>67</sup> sans pour autant proposer, nous semble-t-il, une hypothèse aussi cohérente que la nôtre.

Comme le reconnaissait déjà Georg Bertram,<sup>68</sup> c'est au sein de l'Église primitive de Jérusalem qu'il convient, nous semble-t-il, de situer ce phénomène de relecture d'événements tenus pour fondateurs. L'entreprise de relecture qui se serait opérée ainsi pour manifester l'accomplissement de l'attente liée aux grandes fêtes juives nous paraît d'ailleurs ne pas ne s'être limitée aux

60. Voir *supra*, n. 12 et 13. Dans sa présentation, elle aussi fondamentale, Philipp VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die apostolischen Väter* (de Gruyter Lehrbuch), Berlin – New York : de Gruyter 1981, 306 reprend à son compte ce concept.

61. Gottfried SCHILLE, « Zur Frage urchristlicher Kultätologien », *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 10 (1965) 35-54.

62. *Ibid.*, 39-41

63. *Ibid.*, 41-42.

64. *Ibid.*, 42.

65. *Ibid.*, 42-43.

66. *Ibid.*, 43-51.

67. *Ibid.*, 42. Voir aussi, du même auteur, Gottfried SCHILLE, *Anfänge der Kirche. Erwägungen zur apostolischen Frühgeschichte* (Beiträge zur evangelischen Theologie 43), München : Kaiser Verlag 1966, 157.

68. Voir *supra*, note 7.

seuls récits et avoir affecté aussi les énoncés kérygmiques. On ne s’est pas contenté d’affirmer « Le Christ, notre Pâque, a été immolé » (1Co 5,7). On a aussi proclamé, de manière beaucoup plus générale, « Le Christ est mort pour nos péchés » (1Co 15,3) et on a encore fait valoir que ce qui s’était accompli dans le contexte pascal de la crucifixion était venu récapituler, accomplir et subvertir le rituel du *Kippur* tout en s’y substituant. Tel est, nous semble-t-il, la meilleure explication de la tradition, reprise là encore par Paul en Ro 3,25, « lui [le Christ] que Dieu a manifesté *hilastèrion* en son sang du fait de la rémanence des péchés survenus auparavant, au temps de la patience de Dieu ». On se souviendra ici que le terme grec *hilastèrion* traduit généralement l’hébreu *kapporet*, qui désigne le couvercle de l’Arche dans la Bible hébraïque. Le sens de la formule nous paraît être le suivant : Jésus a été manifesté, par sa mort sur la Croix, en tant que *kapporet*, comme le lieu central du sanctuaire eschatologique, c’est-à-dire comme le lieu de l’absolution, de l’épiphanie et de la présence divine ; et cela, en raison du reliquat des péchés accomplis auparavant, au temps de la retenue de Dieu. Ces péchés, jusque-là prorogés, ont été abrogés : le *Kippur* eschatologique a eu lieu le Vendredi Saint.<sup>69</sup> Toute la liturgie —non seulement celle de la Pâque, mais encore celle de *Kippur*, alors même que la Crucifixion a eu lieu à tout autre moment —se trouve ainsi bel et bien à la fois récapitulée, accomplie et subvertie au Golgotha.

Tant sur le plan d’énoncés de type kérygmique que de traditions narratives, la communauté primitive de Jérusalem aurait fait valoir ainsi sa conviction que, en Jésus, se trouvaient récapitulées l’attente et l’espérance d’Israël. Elle se serait dotée ainsi d’une liturgie propre alors que le risque était grand, pour elle, de se trouver dépourvue de liturgie dès lors que des affirmations comme celles que nous venons d’envisager menaçaient, de fait, de l’en priver. Affirmer « Le Christ, notre Pâque a été immolé » aurait pu conduire la communauté à se croiser les bras, à ne plus célébrer la Pâque, du fait que le Christ s’était substitué aux agneaux que l’on immolait, chaque année, au soir du 14 Nisan, au Temple. Relire les événements ayant conduit à la crucifixion de Jésus en les insérant dans le cadre même du rituel pascal pourrait avoir permis à l’Église primitive de Jérusalem de se doter d’une liturgie propre et de la proposer aux pèlerins qui affluaient à l’occasion de la Pâque dans la ville sainte. Faire de même avec d’autres événements de la vie de Jésus ou de

69. Voir en ce sens, Wolfgang KRAUS, *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25-26a* (Wissenschaftlichen Monographien zum Alten und Neuen Testament 66), Neukirchen : Neukirchener Verlag 1991, 163.

la communauté en les relisant à la lumière des autres fêtes de pèlerinage, qu'ils se soient ou non passés exactement à ce moment-là, aurait procédé d'une démarche semblable. Le *Sitz im Leben* d'une telle relecture aurait été ainsi la liturgie de la communauté primitive de Jérusalem, à la fois en fonction de ses besoins propres et en vue de sa prédication missionnaire.

Pareille hypothèse nous semble pouvoir être corroborée par deux autres phénomènes.

1. Comme l'illustre notamment le poème des quatre nuits, que nous a transmis dans sa forme la plus complète le *targum Neofiti* d'Exode 12,42, les grandes fêtes juives ont joué, dans la tradition juive, le rôle d'aimant pour des événements qui n'y étaient pas forcément associés au départ, mais qui prenaient sens à la lumière de ces fêtes ou venaient en illustrer la signification profonde.<sup>70</sup> C'est ainsi que la Création, la promesse faite par Dieu à Abraham d'une descendance et la venue eschatologique du Messie sont associées à la Pâque dans le poème des quatre nuits. Et cela, parce que ces différents événements sont conçus comme illustrant le thème de la libération et du salut tout au long des générations d'Israël. De même, les rabbins et la tradition ultérieure ont-ils fixé au 9 Av la date d'événements funestes ayant frappé le peuple à l'exemple de la première destruction du Temple par Nabuchodonosor.<sup>71</sup> En opérant comme nous l'envisageons, la communauté primitive n'aurait donc pas totalement innové, l'originalité de sa démarche résidant plus particulièrement dans sa nature christologique.

2. Le fait que, au sein du quatrième évangile, les fêtes jouent le rôle que l'on sait et contribuent bien souvent à donner du relief à des actions ou des paroles de Jésus tout en accentuant la portée s'inscrit également dans la ligne de l'argumentation ici proposée.

Pour illustrer notre propos, nous prendrons deux exemples.

Il n'est certainement pas indifférent que la multiplication des pains (Jn 6, 1-15) et la marche sur la mer (Jn 6,16-22) soient situées dans une atmosphère pascale (Jn 6,4), ce qui invite à faire tous les rapprochements qui s'impo-

70. Roger LE DÉAUT, *La Nuit pascale* (voir note 10), 374, relève ainsi que la Pâque a joué le rôle de « centre d'attraction dans la pensée religieuse d'Israël ».

71. Voir sur ce point Robert MARTIN-ACHARD, *Essai biblique sur les fêtes d'Israël*, Genève : Labor et Fides 1974, 126, n. 12.

sent avec la geste de l’Exode, au premier chef, bien sûr, avec la traversée de la mer, mais aussi avec l’épisode de la manne (Jn 6,31-33).

De même les paroles que Jésus prononce lors de la fête des Tentes à Jérusalem en annonçant que, de son sein, couleront des fleuves d’eau vive (Jn 7, 37-38) et en proclamant qu’il est la lumière du monde (Jn 8,12) prennent-elles tout leur relief à partir de cette fête.<sup>72</sup> C’était en effet une célébration de la lumière qui donnait lieu à des libations d’eau pour invoquer la pluie et sans doute plus encore. On attendait en effet que, à l’horizon eschatologique, une source jaillisse du Temple, qui se transformerait en torrent et générerait une fécondité paradisiaque (Ez 47,1-12), prodige dont Za 14,8 situe la réalisation dans le contexte de la fête des Tentes (Za 14,16-18) ! Il se pourrait ainsi que le quatrième évangile confirme, à sa manière, qu’une tradition de relecture de gestes et de paroles de Jésus à la lumière des grandes fêtes juives ait eu cours au sein du mouvement chrétien naissant.<sup>73</sup>

\* \* \*

Si elle devait avoir quelque pertinence, l’hypothèse ainsi formulée ne serait pas sans portée à la fois théologique et christologique.

Elle contribuerait à illustrer combien l’affirmation de la foi chrétienne trouve ses racines dans l’espérance juive, la relecture d’événements de la vie de Jésus ou de la communauté à la lumière de l’espérance liée aux grandes fêtes juives s’apparentant, en l’occurrence, à celle qui visait à rendre compte de ces événements sous l’angle de l’accomplissement des Écritures. Certes, l’affirmation selon laquelle l’espérance liée aux fêtes, comme les Écritures, trouve son accomplissement en la figure du Christ génère un phénomène

72. À ce propos, voir notamment Annie JAUBERT, *Approches de l’Évangile selon Jean* (Parole de Dieu), Paris: Seuil 1976, 10-16 ; Hakan ULFGARD, *The Story of Sukkot. The Setting, Shaping, and Sequel of the Biblical Feast of Tabernacles* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 34), Tübingen : Mohr Siebeck 1998, 258-261 ; Ruben ZIMMERMANN, *Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 171), Tübingen : Mohr Siebeck 2004, 149-153.

73. La monographie de Peter WICK, *Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 150), Stuttgart : Kohlhammer 2002, ne fait aucune place à la réflexion qui pourrait avoir été conduite au sein même de l’Église primitive de Jérusalem et avoir abouti, dans un cadre liturgique, à l’élaboration du récit de la Passion, sans parler d’éventuelles autres relectures d’épisodes de la vie de Jésus en fonction des grandes fêtes juives. Nous espérons que des essais tels que celui-ci aboutiront à la prise en compte de ce type d’hypothèses.

d'appropriation par les chrétiens de cette espérance. Toutefois, dès lors qu'elle ne relève pas d'une entreprise de confiscation, mais contribue à la reconnaissance d'une commune origine, elle peut mener au dialogue et l'alimenter. Elle pourrait nous inviter aussi à revisiter notre propre liturgie, notamment dans ses rapports à la liturgie juive, en faisant valoir les éléments de continuité dans la proclamation d'une espérance qui a revêtu une forme nouvelle à la lumière des événements de Pâques.

APPENDICE. UNE HYPOTHÈSE QUI POURRAIT RENDRE ENCORE D'AUTRES RÉCITS OU ENSEMBLES NARRATIFS

L'hypothèse que nous avons proposée ne se limite pas forcément aux seuls textes que nous avons évoqués. Nous illustrerons cela à travers différents exemples.

1. On trouve, au chapitre 12 des Actes, un autre épisode qui gagne pour sa part à être compris à la lumière de la fête de la Pâque, dans le contexte de laquelle il est d'ailleurs situé (Ac 12,3-4). Il s'agit de la libération merveilleuse de prison de Pierre. Au fil du récit, les ordres intimés par l'ange à Pierre qu'il vient délivrer évoquent des rubriques bien connues du rituel pascal tel qu'il est présenté en Ex 12. L'injonction de se lever promptement (*anasta en tachei* : Ac 12, 7) fait penser à la hâte dans laquelle le cérémoniel pascal doit être accompli (*méta spoudès* : Ex 12,11), alors que la prescription de mettre ceinture et sandales apparaît dans les deux passages (*zôsai kai hupodèsai* : Ac 12,8 et *periezôsmenai, kai ta hupodêmata* : Ex 12,11). Par ailleurs, le contexte nocturne rapproche les deux textes (*tèi nukti ekeinèi* : Ac 12,6 et *en tè nukti tau-tèi* : Ex 12,12). Enfin, il n'est sans doute pas fortuit que le verbe *patassein* (frapper) soit employé en Ac 12,7 et 23 alors qu'il revient tout au long d'Ex 12 pour désigner l'action du Seigneur à l'encontre de l'Égypte et de ses premiers-nés (Ex 12,12.23.23.27.29). Le récit de la libération merveilleuse de Pierre peut apparaître ainsi comme une libération d'Égypte en raccourci. Sans doute cherchait-il à manifester de la sorte que le Seigneur continuait d'écrire des pages de la geste du salut à travers le présent de la vie de la communauté.<sup>74</sup>

74. Sur ce texte, nous nous permettons de renvoyer à l'étude que nous en avons proposée dans *D'un Temple à l'autre* (cité *supra*, n. 42).

2. Il nous paraît possible que le récit de la confession de Pierre ait été relié, dès un stade très ancien de la tradition, soit encore au sein de l'Église primitive de Jérusalem, à celui de la Transfiguration. Il aurait, dès lors, pu constituer avec lui un diptyque destiné à être lu à la lumière des fêtes d'automne, à savoir respectivement celles du *Kippur* et des Tabernacles, elles-mêmes séparées sur le calendrier par le même intervalle de six jours que celui mentionné à la charnière entre les deux péripécopes en Mc 9,2 // Mt 17,1.<sup>75</sup>

Replacée sur l'arrière-plan de la célébration du *Kippur* et de son rituel, la promesse adressée à Pierre en Mt 16,18-19, qui pourrait en avoir fait partie comme le pensait déjà Bultmann,<sup>76</sup> prend, avec l'ensemble de l'épisode de la confession à Césarée, un singulier relief. La métaphore de la construction eschatologique s'y déploie en effet en fonction du Temple soutenu par le rocher cosmique, l'*eben shetya*, qui jouait un rôle central dans le cérémoniel de la fête.<sup>77</sup> Il est suggéré ainsi que la communauté nouvelle, reposant sur son chef, vient désormais se substituer au sanctuaire (Mt 16,18). Cette communauté se voit investie, à travers Pierre, de prérogatives dévolues jusque-là au grand-prêtre, à savoir celles de pardonner les péchés, ce qu'exprimait, au sein de la tradition, nous semble-t-il, le pouvoir de lier et de délier (Mt 16,19). L'annonce par Jésus de sa Passion, qui suit immédiatement le récit de la confession de Pierre (Mt 16,21-23), prend elle aussi une dimension particulière si l'on opte pour une lecture de la péripécopie à la lumière de la fête du *Kippur*. En effet, l'expiation des péchés supposait le sacrifice. Or, Mt 16,19 étant au futur, le pouvoir de les remettre est conféré à Pierre pour un avenir que paraît conditionner la mort préalable de Jésus (Mt 16,21). Il pourrait être insinué ainsi que cette mort vient non seulement se substituer au sacrifice pascal, dans une perspective attestée notamment en 1Co 5,7, mais aussi au plus important de tous, celui qui avait lieu au dixième jour du mois de *Tishri*, selon une ligne d'interprétation illustrée également par Ro 3,25.<sup>78</sup>

3. Les récits du baptême et de l'épreuve de Jésus au désert obéissent à une séquence que l'on trouve déjà dans la catéchèse que cite Paul en 1Co 10,

75. À ce propos, Ch. GRAPPE, *D'un Temple à l'autre*, 164-172.

76. R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921 157 (et dans toutes les éditions ultérieures).

77. *Mishna Yoma* 5,2.

78. Sur tout cela, Ch. GRAPPE, *D'un Temple à l'autre*, 168-172 et 195-198.

1-13.<sup>79</sup> Elle pourrait être fort ancienne.<sup>80</sup> Il ne nous paraît nullement exclu que l'on puisse trouver, en Mc 1,9-13 et //, le reflet de la compréhension primitive du baptême selon laquelle l'Esprit Saint, reçu par le rite d'eau, confère le pouvoir sur les esprits mauvais.<sup>81</sup> Sans que l'on puisse rattacher cet ensemble traditionnel à une fête particulière, même en considérant que le baptême n'a pas tardé à être administré dans la nuit pascale, on pourrait y trouver un autre exemple d'étiologie culturelle, lié à un aspect essentiel de la liturgie comme pouvait l'être aussi le récit d'institution de la Cène.

79. Le rapprochement a été établi par B. M. F. VAN IERSEL, « *Der Sohn* » in *den synoptischen Jesusworten. Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu ?* (Supplements to Novum Testamentum 3), Leiden : Brill 1961, 165-171 (et surtout 169).

80. En ce sens notamment Oscar Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel – Paris : Delachaux & Niestlé 1958, 240, n. 1.

81. Tel était déjà l'avis d'Otto BÖCHER, *Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 5. Folge, 16), Stuttgart : Kohlhammer 1972, 17. Il fait notamment valoir que c'est déjà là l'interprétation patristique du baptême de Jésus.