

Mort et souffrance dans la Bible

Mourir dans l'amour

La perspective d'ensemble du congrès invite à préciser le titre « Mort et souffrance dans la Bible » en concentrant le propos sur le moment de la mort, la souffrance étant simplement ici un corollaire et non un élément principal de la réflexion. Définir la vision biblique de la mort, et plus spécifiquement de la disposition du sujet en cet instant final est la pointe de la réflexion sur la fin de vie et son accompagnement. Notre thèse est que la mort du Christ non seulement transforme la mort, mais donne à l'homme la capacité de vivre la mort comme un acte d'amour. Socrate, par son attitude libre face à sa mort, a su lui donner un sens : obéir à sa conscience. Cependant, cette mort trouve son achèvement en elle-même. Elle a, tout au plus, une valeur exemplaire. Le chrétien, grâce au Christ, peut faire de celle-ci un acte éminent de charité.

Notre réflexion comporte trois points. Premièrement, s'interroger sur le moment de la mort dans la Sainte Ecriture implique tout d'abord de comprendre le sens de la mort dans la Révélation biblique. Pour cela, il est nécessaire de saisir comment est perçue la vie, la mort se définissant tout d'abord par opposition à celle-ci. Deuxièmement, nous verrons comment la mort est vécue dans l'Ancien Testament et comment elle pouvait être déjà habitée par les sujets. Nous verrons différents types de morts : les morts naturelles, les suicides et les martyrs. Troisièmement, la nouveauté apportée par la mort du Christ sur la Croix retiendra notre attention. Nous observerons d'abord ce que les évangiles nous disent sur la mort du Christ, puis nous verrons comment saint Paul traduit cette nouveauté dans la vie chrétienne.

I. La signification de la mort

1.1 La vie don de Dieu

La vie est présentée à travers toute l'Ecriture comme le don de Dieu. Elle est perçue essentiellement à travers la présence du *nepesh*, le souffle, fréquemment associé aussi au sang. Le récit de la Création illustre comment la *nepesh* est le fruit de l'action divine. Dieu souffle dans les narines de l'homme un « souffle de vie » (*nismat hajjim*) et il devient « âme vivante » (*nepesh hajjiâ*) (Gn 2,7)¹. Cette vision est reprise plus particulièrement dans le législation autour du sang. Celui-ci ne doit pas être consommé « car le sang c'est l'âme » (Dt 12,23) et la vie n'appartient qu'à Dieu. Le sang est versé sur l'autel en expiation « car c'est le sang qui expie pour une vie (*nepesh*). » (Lv 17,11) L'offrande de sa vie (*nepesh*) en sacrifice expiatoire faite par le serviteur souffrant sous entend cette effusion du sang (Is 53,10.12).

¹ Concernant ces notions anthropologiques on aura intérêt à consulter les ouvrages suivants qui ont permis l'élaboration de cette partie : A. SAND, *Psyche*, in H. BALZ - G. SCHNEIDER (ed.), *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, Ed. Paideia, Brescia, 1998 – H. SEEBAS, *Nepesh*, in G. J. BOTTERWECK - H. RINGGREN (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Ed. Eerdmans, Grand Rapids, 1977 – H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Ed. Queriniana, Brescia, 2002² – C. WESTERMANN, *nepesh 'soul'*, in E. JENNI - C. WESTERMANN (ed.) *Theological Lexicon of the Old Testament*, ed. Hendrickson, Peabody, 1997 ; J.B. EDART, « anima » ; « corpo », *Dizionario di Temi Teologici Biblici*, Milano, san Paolo, à paraître.

Cette interdiction de boire le sang s'étend à toute l'humanité (Gn 9,4) illustrant ainsi la valeur universelle de la vie. Dieu demandera compte du sang de chacun, c'est à dire de l'âme de l'homme (Gn 9,5), car il a été créé à son image. C'est pourquoi « qui verse le sang de l'homme, par l'homme aura son sang versé. » (Gn 9,6) La loi du Talion développe cela. Au sang pour sang répond la vie (*nepesh*) pour vie (*nepesh*) (Ex 21,23s). « Si un homme frappe un être humain, il devra mourir. » (Lv 24,17) Même la *nepesh* d'un animal doit être compensée financièrement en vertu du principe « vie pour vie » (Lv 24,18.21).

Mais, la vie est un don de Dieu caractérisé par un appel à la liberté, symbolisé par les deux arbres dans le jardin et l'interdit de manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. La liberté est le corrélatif logique du don de la vie, œuvre majeure de Dieu. Cette vie est caractérisée comme étant à l'image de Dieu, elle n'a donc pas son référentiel en elle-même. La reconnaissance de son « être don », et donc le renoncement à en disposer de manière autonome, est la condition de son épanouissement. La vie est libre participation gratuite au don du Dieu transcendant. La continuité de la vie après le péché illustre encore plus fortement combien elle est un don gratuit de Dieu.

Le commandement de Dieu, ne pas manger du fruit de l'arbre de la connaissance, est la condition pour recevoir ce don et en « vivre ». Nous avons ici l'intégration de l'éthique dans la conception même de la vie, donnée fondamentale de la pensée biblique. La Loi d'Israël est présentée comme la voie pour la vie : « 13,14 ; 16,22 ». Il est identifié à celui qui craint le Seigneur (Pr 14,27).

1.2 La mort fruit du péché

Plusieurs conséquences résultent du péché des origines. La première est une conséquence directe, inhérente au péché : l'apparition de la peur. Les autres sont expression du jugement divin : la pénibilité du travail, la douleur dans l'accouchement, la dénaturation du rapport entre l'homme et la femme, la durée limitée des jours et l'expulsion du jardin d'Eden. Elles illustrent la condition de la créature coupée de son Créateur.

Le premier élément est la découverte de la nudité et de la honte liée à celle-ci (Gn 2,25). Cela va au delà de la question de la pudeur. La honte est l'expérience du mal (Is 54,4). La nudité en Israël n'est pas d'abord liée à la question de la pudeur. Elle représente avant tout l'absence de défense face à l'autre ou la défaite (Am 2,16). Adam et Eve découvrent qu'ils sont sans défense l'un vis-à-vis de l'autre, possibilité qu'ils refusent en se couvrant d'un pagne. Ils dissimulent ce qui symbolise leur faiblesse l'un par rapport à l'autre. Avant même que Dieu n'apparaissent, l'homme et la femme deviennent donc une menace l'un envers l'autre. La mort est déjà entrée, d'une certaine manière, dans leur relation. Ensuite, lorsque Adam s'explique avec Dieu, il affirme : « j'ai eu peur (*yara'*) et je me suis caché. » (Gn 3,8). Se cacher illustre la tentative de se soustraire à la menace en se rendant inaccessible à celle-ci. Avoir peur ou honte exprime donc d'une certaine manière le fait d'être soumis à la mort (Ps 44,8 : « tu couvrais nos ennemis de honte »).² L'homme découvre donc que le péché qu'il a commis l'expose à la mort. A l'introduction de la mort dans la relation entre lui et la femme correspond la mort dans sa relation avec Dieu.

La mort est le lieu originaire de la peur car elle est destruction du corps. Dieu n'est plus perçu comme source de la vie, mais comme une menace pour celle-ci. Cette peur enlève à l'homme sa liberté. Suite au péché des origines, l'humanité entière est habitée par cette peur de la mort.

² B. COSTACURTA, *La vita minacciata, Il tema della paura nelle Bibbia Ebraica*, Analecta Biblica 119, Roma, PIB, 1988, pp. 94-123.

Le jugement divin ne fait que traduire cet état de fait dans la vie de l'homme. La rupture de communion avec Dieu livre l'homme à son être créature et le prive des dons divins, la vie exceptée. Cela s'exprime à travers trois dimensions : le travail, le rapport entre l'homme et la femme et l'enfantement. Ce sont les relations avec le jardin (le travail), entre l'homme et la femme et avec la vie qui sont touchées (l'enfantement). Le travail est ce par quoi l'homme (masculin) ressemble à Dieu. Cette réalité est désormais marquée par la souffrance, expression de la nouvelle disharmonie avec la création. De même la maternité est la réalité la plus typique de la femme. Par celle-ci, elle participe au don de la vie réalisé par le Créateur. Or, désormais, ce lien à la vie est aussi marqué par la souffrance. L'accouchement devient même le lieu de la peur pour la femme (Jr 4,31), car elle peut mourir. Cette souffrance devient un obstacle entre le désir de vivre et sa réalisation. Elle est anticipation de la mort. Elle touche la question du sens de la vie et devient une possible remise en cause du désir de vivre³.

La dernière conséquence est la mort spirituelle. Dieu conduit l'homme hors du jardin d'Eden, expression symbolique de la communion avec lui. La mort est alors comprise non comme un état biologique, mais comme une réalité spirituelle caractérisée par l'absence de relation avec Dieu. Cette vision de la mort comme séparation d'avec Dieu marque tout l'Ancien Testament. Elle apparaît clairement comme la sanction du péché. Ben Sira l'affirme clairement : « C'est par la femme que le péché a commencé, et c'est à cause d'elle que tous nous mourons. » (Sir 25,24 (vulg. 33))

Les sages insisteront pour dire que Dieu n'a pas créé la mort (Sg 1,13-15). Ben Sira souligne la bonté de la création et l'origine humaine du mal. « Dieu n'a pas fait la mort ; il ne se réjouit pas de la perte des vivants... Oui, Dieu a créé l'homme pour l'immortalité, il en a fait une image de sa propre nature ; c'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde ; ils en feront l'expérience ceux qui lui appartiennent. » (Sg 1,13 ; 2,23-24 ; cf aussi 39,25-27 ; 42,22.25 ; 15,11-16). Il est intéressant de noter que le Livre de la Sagesse tout comme Ezéchiel (36,26-27 ; 37,14) ne distingue pas mort physique et spirituelle⁴. Le juste ne meurt qu'en apparence alors que l'impie est déjà dans l'état de mort. Les impies appellent la mort « du geste et de la voix ». (Sg 1,16)

1.3 Théologie de la mort

Nous avons vu que la vie est un don de Dieu manifesté à travers la présence du souffle (la *nepesh*). A la mort, la *nepesh* est exhalée (Jr 15,9), versée comme un liquide (Is 53,12), images conséquentes du lien entre la vie physique, le sang et le souffle, signes de cette vie. La *nepesh* elle-même peut connaître la mort (Nb 23,10 ; Jg 16,30 ; Jon 4,8). « Il n'exempta pas leur *nepesh* de la mort. » (Ps 78,50). Mais il ne s'agit pas d'un anéantissement de l'âme⁵. Celle-ci descend dans les profondeurs de l'abîme (Ps 49,16 ; Pr 23,14). Elle va à l'Hades (Sg 16,14). Dans la mort, Dieu qui ne peut plus être louer (Ps 88,11 ; Is 38,18s.).

³ La domination de l'homme sur la femme n'entre pas directement dans notre réflexion sur la mort, c'est pourquoi nous ne la traitons pas dans notre texte. Nous noterons simplement que cette expérience anthropologique de la dissymétrie du rapport de l'homme et de la femme devient source de tension et non de communion. Cf. B. OGNIBENI, *Dominare la moglie, a proposito di Gn 3,16*, Roma, PUL, 2002.

⁴ A. FEUILLET, « Mort du Christ et mort du chrétien d'après les épîtres pauliniennes », *Revue Biblique* 66 (1959) p. 484.

⁵ Ce terme ne doit pas être compris ici dans le sens dogmatique. Le concept biblique de *nepesh* prépare le développement qui conduira à l'élaboration de celui d'âme, mais il ne lui est pas strictement identique. Il s'agit ici du principe vital. Cf. J.B. EDART, « anima », *Dizionario di Temi Teologici Biblici*, Milano, san Paolo, à paraître, ad loc..

L'âme au Shéol est séparée de Dieu. Les morts habitent le silence (Ps 94,17 ; 115,17). Si l'homme disparaît et n'est plus (Job 7,8), s'il ne peut même pas être retrouvé par Dieu (7,21), c'est parce qu'il est désormais au Shéol, lieu par excellence de l'absence de Dieu, de l'oubli de Dieu (Ps 6,6). « Ce n'est pas le shéol qui te loue, ni la mort qui te célèbre. Ils n'espèrent plus ta fidélité, ceux qui descendent dans la fosse. Le vivant lui te rend grâce comme moi aujourd'hui. » (Is 38,18)

II. La mort de l'homme

La mort est souvent présente dans l'Ancien Testament. Elle peut être le fruit d'un accident, d'un acte violent (meurtre, combat). Elle peut être un châtement divin, elle est aussi la conclusion de la vieillesse. Certaines morts sont subies sans que le sujet puisse s'approprier sa mort. D'autres, au contraire, témoignent d'un engagement de la personne dans cette étape ultime de son existence. Réfléchissant sur l'acte de mourir, il nous apparaît particulièrement intéressant de voir quelle signification la mort a pu recevoir des sujets qui ont pu y être confrontés dans une certaine liberté et conscience. Cela concerne deux groupes de personnages : ceux qui meurent « rassasiés de jours » et ceux qui sont tués ou se tuent en raison d'une cause supérieure.

2.1 La mort dans la vieillesse

Si la mort est présentée en Gn 3 comme le fruit du péché, les hagiographes témoignent que toutes les morts ne se valent pas. Elles revêtent différentes significations en fonction du moment et des circonstances où la personne trépassé. L'homme meurt naturellement vieux. Une mort après une vie pleine et heureuse est signe de bénédiction : « Puis Abraham expira : il mourut dans une heureuse vieillesse, âgé et comblé. » (Gn 25,8). La bénédiction de Dieu se manifeste selon le prophète Isaïe dans l'absence de mort prématurée et dans l'accomplissement de toutes les vies : « Il n'y aura plus là de nourrisson emporté en quelques jours, ni de vieillard qui n'accomplisse pas ses jours ; le plus jeune, en effet, mourra centenaire, et le plus malchanceux, c'est centenaire aussi qu'il deviendra moins que rien. » (Is 65,20)

Au contraire, la mort dans la jeunesse, ou après une vie malheureuse, est perçue comme un malheur et la conséquence du péché. A Elie est annoncé que « dans ta maison, il n'y aura jamais plus de vieillard. » (1 Sm 2,31), sanction imposée suite à son péché. Eliphaz rappelle à Job cette règle fondamentale : « Ils [les hommes pervers] furent emportés avant le temps ; leurs fondations, c'est un fleuve qui s'écoule. » (Job 22,16) Cette corrélation entre mort précoce et péché est la conséquence logique du lien entre la Loi et la vie. La Loi est donnée pour protéger la vie. Transgresser la Loi expose le pécheur à la fragilité de l'existence. Alors que Salomon demande un cœur sage pour gouverner son peuple, en réponse Dieu lui accorde non seulement cette sagesse, mais aussi un prolongement de ses jours dans la mesure où il garde les lois et les commandements du Seigneur (1 R 3,14).

L'Écriture nous présente différentes figures de personnages au soir de leur existence terrestre. Le récit de ces morts porte non sur l'évènement de la mort en elle-même, mais sur l'attitude du mourant et ses dernières paroles.

Le premier de ces personnages est Jacob (Gn 48,1-22). Sa fin étant annoncée à son fils Joseph, celui-ci vient le voir avec ses fils, Ephraïm et Manassé. Jacob fait alors l'effort de s'asseoir sur le bord de son lit (Gn 48,2) et prend la parole. Il accueille les enfants sur ses

genoux, marquant ainsi leur adoption, et les bénit. Cette bénédiction est faite en désaccord avec le droit qui aurait voulu que l'aîné soit béni par la droite et le cadet par la gauche, mais Jacob annonce les changements à venir et la bénédiction particulière dont sera favorisé Ephraïm. La réaction de Joseph et l'insistance de Jacob confirme le caractère intentionnel de son acte. De même, il réunit tous ses fils pour leur annoncer ce qui leur arrivera dans l'avenir (Gn 49,1). Son discours achevé, « il ramena ses pieds dans le lit, il expira et fut réuni aux siens » (Gn 49,33). Le mouvement physique sert visiblement d'inclusion avec Gn 48,42 et souligne combien cette mort, bien qu'inévitable, est pleinement assumée.

Nous retrouvons le même motif avec la mort de Moïse (Dt 31-33). Comme Jacob, Moïse parle aux siens avant sa mort dont il a été averti par Dieu. Il bénit les douze tribus ainsi que Josué. Ses paroles ont le pouvoir de donner forme au futur. De même pour Josué, alors que celui-ci est « avancé en âge » (Jos 23,1), il convoque tout Israël pour lui transmettre un ultime enseignement sur les temps à venir. S'il s'en va « aujourd'hui sur le chemin de tout le monde » (Jos 23,14), ce n'est pas sans constater que toutes les promesses ont été accomplies et en annonçant que Dieu réalisera toutes ses menaces si le peuple est infidèle. Là aussi la mort est un moment de vérité ultime où le passé est contemplé et l'avenir annoncé. De même, David (1 R 2,1), à la fin de son existence, rappelle à son fils Salomon la promesse reçue (1 R 2,4) et les conditions de son accomplissement. Il évoque aussi les crimes subis et la sanction qui doit frapper les coupables (1 R 2,5-9).

Nous pouvons relever que ces hommes ne subissent pas leur mort, mais elle se révèle à chaque fois être un moment extrêmement riche où se révèle le sens de l'existence du mourant qui évoque l'œuvre de Dieu en sa vie. La mort n'est alors plus subie, mais l'homme peut consentir à celle-ci⁶. Plus encore, ces morts sont ouvertes sur l'avenir et deviennent le lieu d'une bénédiction pour l'entourage. D'une certaine manière, elles sont dépassées, si ce n'est pas la survie du corps, du moins par la bénédiction ou la promesse de Dieu qui passe du patriarche ou du roi à ses descendants.

2.2 La mort face à la souffrance

Face à la souffrance, mourir peut devenir désirable. Deux personnages expriment cela : Job et Jérémie. La révolte va alors au delà de la peur. La mort est l'expression de la contradiction perçue par l'homme entre le visage du Dieu révélé et son expérience personnelle. Se pose la question du sens de l'existence et de la justesse de la souffrance. L'homme en vient à désirer ne plus vivre et aspire au néant. Cela s'exprime soit vis-à-vis de l'origine (la naissance : Jr 20,14-18 ; Job 3,2-23) soit l'aspiration à atteindre le terme de l'existence (tentation de suicide : Job 7,15).

Le Livre de Job revêt une place centrale dans cette réflexion sur la souffrance et la mort dans l'Écriture. Il pose de la manière la plus aiguë possible la question de la souffrance en des termes tout à fait modernes puisque même le suicide est présenté comme une éventualité. L'auteur reprend un questionnement présent dès les civilisations sumériennes et akkadiennes, deux mille ans avant Job⁷. A partir d'un vieux conte, l'auteur du 5^{ème} siècle développe une réflexion sur la souffrance du juste et, à travers elle, sur la souffrance de toute vie humaine.

La souffrance de Job touche toutes les dimensions de la personne. Elle est physique (19,20 ; 30,17.27.28.30), psychique (30,16.27 ; 7,3 ; 9,26), affective (abandon des amis :

⁶ E. JÜNGEL, *Morte [Tod]*, Queriniana, Brescia, p. 94.

⁷ Pour une présentation des récits mésopotamiens voir J. LEVEQUE, « Le thème du juste souffrant en Mésopotamie et la problématique du livre de Job », in *Job ou le drame de la foi*, M. GILBERT et F. MIES (ed.) *Lectio Divina*, Paris, Cerf, 2007, p. 37-51.

6,15 ; 19,2.5) et spirituelle (origine divine de sa souffrance : 6,4.10 ; 22,10). Elle est donc expérimentée tant dans la personne que dans ses relations humaines ou dans son rapport avec Dieu.

Trois sens de la souffrance sont proposés : 1/ une conception mécanique de la rétribution (sens des visiteurs) ; 2/ une cause actuelle (sens proposé par Job), mais qui conduit au désespoir et à défigurer Dieu sur qui sont projetées les constructions d'un cœur malade ; 3/ la transcendance de Dieu est au delà de toute norme créée. Dieu poursuit un dessein cohérent dans le monde malgré l'apparente contradiction de la souffrance (sens proposé par l'auteur dans la théophanie).

Le livre se conclut sur le silence de Job, non un mutisme de désespoir, mais « un assentiment de tout l'être, l'hommage suprême d'un homme libre à la liberté de Dieu. »⁸ Job, dans sa révolte, s'était mis à la place de Dieu. Il se jugeait norme de l'histoire et du monde. Placé face à la création, il peut entrer dans le mystère en reprenant sa place de créature dépendant entièrement du Créateur.

Le bonheur de l'épilogue, manifesté ultimement par la mort paisible de Job rassasié de jours, n'apparaît plus alors comme un droit légitimé par une vie irréprochable, mais comme le don gracieux de Dieu⁹. Job a reconnu à Dieu le droit d'envoyer la souffrance, Dieu prouve qu'il peut aussi donner la félicité.

2.3 La mort choisie

Si la mort est habituellement accueillie comme venant de Dieu, certains personnages de l'histoire d'Israël choisissent de mourir soit en se donnant la mort (seul ou en sollicitant l'aide d'un autre), soit en renonçant à vivre face à une menace directe. Le seul cas de véritable suicide évoqué dans l'Ancien Testament est la mort d'Ahitophel (2 Sm 17,23). Les autres cas sont des guerriers qui se donnent la mort pour échapper à une mort infamante : Abiméleq (Jg 9,54), le roi Saül (1 Sm 31,1-13), le roi Zimri (1 R 16,18) et Samson (Jg 16,28s). Ce dernier se distingue des autres en ce qu'il se sacrifie pour tuer des Philistins. Le cas emblématique d'une mort choisie face à une menace directe est le martyr, abondamment présent dans le livre des Maccabées. Nous pouvons évoquer Eléazar (2 Mac 6,19-20), les sept frères et leur mère (2 Mac 7), qui refusent de parjurer et meurent sous la torture, et Razis (2 Mac 14,37-46).

1/ Le suicide

Ahitophel est un des conseillers d'Absalom. Il se suicide car son conseil n'a pas été suivi par Absalom. Sa mort est évoquée extrêmement brièvement : « quant à Ahitophel, lorsqu'il vit que son conseil n'était pas suivi, il sella son âne et se mit en route pour aller chez lui dans sa ville. Il mit ordre à sa maison, puis il s'étrangla et mourut. On l'ensevelit dans le tombeau de son père. » (2 Sm 17,23) Cette mort entre dans un cadre narratif plus large. Ahitophel avait donné un bon conseil à Absalom qui aurait permis à celui-ci de capturer David; mais le rédacteur précise en 17,14 que « Yahvé avait décidé de faire échouer le plan habile d'Ahitophel, afin d'amener le malheur sur Absalom. » Cette mort signe donc l'échec d'Absalom et la maîtrise divine totale sur le sort du fils de David dont la mort est ainsi annoncée. Aucun jugement moral sur ce suicide n'est formulé, cela n'étant pas demandé par l'économie rédactionnelle centrée sur l'action divine. Toutefois, s'il n'avait pas eu de signification négative, il n'aurait pas eu de raison d'être évoqué. C'est son caractère déshonorant qui justifie sa présence dans le récit.

2/ La mort du guerrier

⁸ *Ibidem*, p. 194.

⁹ J. LEVEQUE, « L'épilogue du livre de Job », *Job*, p. 171.

1 Sm 31 est la suite de 1 Sm 28 où Saül est venu consulter la nécromancienne. Saül est confronté aux Philistins à Gelboé. Nous sommes dans un ensemble formé par 1 Sm 27 à 2 Sm 5, dont le thème est la transition de Saül à David. Le but de ces chapitres est de faire l'éloge de David en le dégageant totalement de la mort de Saül et de ses fils. Depuis le 1 Sm 22, David passe son temps à fuir devant le roi, épargnant celui-ci à plusieurs reprises. Le récit de 1 Sm 28-31 démontre que la mort de Saül n'est que le châtement de ses crimes commis. 1 Sm 29-30 met en évidence comment David réussit à ne pas entrer en conflit avec Saül et n'a aucune responsabilité dans sa mort alors qu'il se trouve du côté des Philistins, ayant été accueilli par ceux-ci pour échapper à Saül.

La composition du récit de la mort de Saül cherche à décrédibiliser une ultime fois celui-ci afin de rehausser la figure de David. Saül, effrayé par l'armée des Philistins, consulte une nécromancienne pour évoquer le prophète Samuel à peine décédé (1 Sm 25,1). Celui-ci annonce à Saül sa condamnation par Dieu et sa mort prochaine (1 Sm 28,19). La réaction immédiate du roi est la peur : « Aussitôt Saül tomba à terre de tout son long, il était terrifié par les paroles de Samuel. » (1 Sm 28,20) Le lendemain, lors du combat, Saül, se voyant menacé directement, ses fils étant déjà tombés, demande à son écuyer de le tuer pour éviter que les incirconcis ne se jouent de lui (1 Sm 31,4). L'écuyer refuse, alors Saül se jette sur son épée et meurt. Comment comprendre cette mort ? Le cadre narratif la présente comme étant l'accomplissement de l'oracle reçu par Samuel. Cette mort était voulu par Dieu en châtement de la désobéissance de Saül. Les circonstances précises de la mort évoquent une autre mort, celle d'Abiméleq, fils de Gédéon. Celui-ci s'était arrogé le titre royal. Son entreprise échoue au pied d'une tour, où il est écrasé sous une pierre meulière jetée par une femme. Voulant éviter la honte de mourir sous le coup d'une femme, Abiméleq demande à son écuyer de le tuer. Celui-ci obéit (Jg 9,50-55). Cette mort apparaît comme la condamnation de la prétention d'Abiméleq au titre royal. Le parallèle étroit entre les deux morts, la honte d'une mort infamante, l'ordre donné à l'écuyer et la fin du règne, permet de voir ici la même raison dans la mise en scène. Il s'agit de nier à Saül sa prétention au titre royal au moment même de sa mort¹⁰. Le fait que Saül se soit donné la mort n'est pas pris en considération. Confronté à une mort inévitable, le roi choisit une modalité qui lui évitera une humiliation supplémentaire.

3/ Les martyrs

2 Mac nous présente trois récits de martyrs. Ces récits entrent dans la perspective de l'auteur de 2 Mac qui souhaite raviver le sentiment d'appartenance des juifs d'Alexandrie à une même communauté. L'auteur souligne l'importance du Temple, de l'observance de la Loi et de la prière. Les martyrs d'Eléazar, de la mère et de ses sept fils attirent de nouveau la grâce divine sur le peuple pécheur (7,37s. ; 8,1-5.27). Ils permettent les victoires de Juda sur Antiochus IV e la consécration du Temple. De même, la défaite finale du persécuteur Nicanor et la libération de Jérusalem n'auront lieu qu'après le martyr de Razis (14,37-46)¹¹.

Eléazar est caractérisé en 2 Mac 6,18 par son lien à la Loi, son grand âge et la noblesse de son apparence, signe de sa connaissance de la Loi : ses cheveux sont blanchis dans le labeur et non simplement dans le fait des années¹². Il refuse de goûter aux viandes interdites qu'on veut lui faire avaler de force. Sa résolution va jusqu'à refuser même de feindre de manger des viandes interdites. Celle-ci est dite « digne... de la sainte législation établie par Dieu même. » (6,23) Il est conscient devoir « laisser aux jeunes le noble exemple d'une belle mort, volontaire et généreuse, pour les vénérables et saintes lois. » (6,28) Le récit est entièrement construit pour souligner l'attachement à la Loi comme cause du martyr. Le choix

¹⁰ J. CAZEAUX, *Saül, David, Salomon, La royauté et le destin d'Israël*, Lectio Divina, Paris, le Cerf, 2003, p. 156.

¹¹ *Introduzione all'Antico Testamento*, ed. E. ZENGER [Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart, Kohlhammer, 2004⁵], ed. italiana a cura di F. DALLA VECCHIA, Brescia, Queriniana, 2005, p. 492.

¹² F.M. ABEL, *Le livre des Maccabées*, Etudes Bibliques, Paris, Gabalda, 1949², p. 367.

résolu de préférer la mort par le supplice de la roue est magnifié et justifié car il est la réponse à une nécessité supérieure : la sainteté de la Loi de Dieu. La liberté d'Eléazar est mise en évidence par la possibilité répétée pour celui-ci d'échapper à la mort et par la parole même du vieillard sur la roue du supplice : « Au Seigneur... il est manifeste que, pouvant échapper à la mort... » (6,30)

Nous retrouvons la même vision dans le récit du martyr des sept frères et de leur mère (2 Mac 7). La foi en la résurrection est ici clairement proclamée et justifie la persévérance dans le respect de la Loi. La volonté de ne pas enfreindre celle-ci est réaffirmée par chacun des martyrs. Cet épisode héroïque met en lumière comment l'espérance en la vie éternelle et en la résurrection peut conduire au choix de la mort par fidélité à Dieu. C'est aussi l'occasion, à travers les paroles d'encouragement de la mère à ses fils persécutés, de rappeler la foi biblique en l'origine divine de la vie humaine (2 Mac 7,22-23). Deux remarques nous semblent intéressantes. Premièrement, plusieurs des fils meurent en menaçant le roi de la vengeance divine exercée dans l'éternité par la damnation (7,9.14.17.19.34-35). Leurs ultimes paroles expriment leur espérance en Dieu, mais aussi leur haine du persécuteur : « scélérat que tu es » (7,9) ; « Pour toi, prends patience et tu verras sa grande puissance, comme il te tourmentera toi et ta race » (7,17) ; « mais toi, ô impie et le plus infect de tous les hommes, ne t'élève pas sans raison. » (7,34). Deuxièmement, conformément à la théologie de ce livre, le dernier attribue à leur mort une vertu rédemptrice : « Puisse enfin s'arrêter sur moi et sur mes frères la colère du Tout-Puissant justement déchaînée sur toute notre race ! » (7,38). Ces deux éléments seront intéressants à rappeler lors de notre étude de la mort du Christ.

La mort de Razis (2 Mac 14) est à situer dans le contexte historique de la persécution de Nikanor contre les juifs. Une première lecture rapide donne l'impression d'un suicide fort semblable à celui de Saül. Une attention à la stratégie narrative permet de voir que, contrairement au roi d'Israël dont la modalité de la mort contribuait à le dévaloriser, notre récit est construit de manière à mettre en valeur la grandeur de Razis et de son attachement à la Loi.

Il est présenté comme « zélé pour ses concitoyens, jouissant d'un excellent renom et qu'on appelait Père des Juifs à cause de son affection pour eux. » (2 Mac 14,37) Il a même été inculpé de Judaïsme dans les premiers temps de la révolte. Le roi envoie cinq cent soldats pour l'arrêter. La disproportion de ce nombre indique l'importance de ce personnage. Le roi devait s'attendre à ce que d'autres juifs prennent la défense de ce sage d'Israël. Le verset 41 décrit l'assaut contre la tour où est réfugié Razis. Il apparaît clairement qu'il n'a plus d'issue possible lorsqu'il décide d'attenter à sa vie en se donnant un coup d'épée. Le narrateur commente ce geste en affirmant : « il choisit noblement de mourir plutôt que de tomber entre des mains criminelles et de subir des outrages indignes de sa noblesse. » (14,42) Son coup manqué, il court « allègrement » en haut de la muraille d'où il se précipite. Le narrateur souligne l'ardeur de Razis, échappé une nouvelle fois à la mort, et son courage qui le font traverser la foule en courant, alors qu'il est gravement blessé, pour s'arracher les entrailles qu'il jette sur la foule, avant de se jeter dans le vide depuis un escarpement et mourir. Le v. 46 explicite le fait que Razis est animé par l'espérance en la résurrection : « il s'arrache les entrailles et, les prenant à deux mains, il les projeta sur la foule, en priant le maître de la vie et de l'esprit de les lui rendre un jour. Ce fut ainsi qu'il mourut. » Il ne s'agit pas d'un suicide à proprement parler, mais du choix de mourir pour éviter une mort indigne. De quelle dignité parle-t-on précisément ? Cette noblesse est un motif religieux. 2 Mac 14,37 identifie la grandeur de Razis avec sa foi juive. Sa mort est un choix positif pour éviter que ne soit portée atteinte à sa noblesse, c'est à dire à sa foi. La dignité ici n'est donc pas une dignité subjective, mais objective. Craignait-il de renier sa foi sous la torture, ou que la Loi soit tournée en dérision à travers les traitements qui lui seraient infligés ? Nous ne pouvons rien en savoir,

mais il apparaît clairement que sa mort est une forme de martyre car elle est la conséquence de sa foi.

III. La mort du Christ et du chrétien

Jésus face à sa mort

Il est impossible d'affronter cette thématique sans prendre en considération le débat autour de la conscience du Christ. Que ce soient les annonces de sa Passion ou sa conscience lors de son agonie, nombreuses sont les remises en question des exégètes. Certains limitent la connaissance que Jésus pouvait avoir de sa mort aux capacités normales d'un homme confronté à un contexte conflictuel¹³. Les présupposés philosophiques ou théologiques fondant ces positions n'ont plus besoin d'être soulignés; ils en viennent même à nier des principes méthodologiques élémentaires. Ils résultent souvent d'un a priori négatif vis-à-vis de toute manifestation du surnaturel en raison d'un positivisme historique radical. Le divin est alors exclu de l'humanité. Brown note très justement que « l'historicité n'est pas déterminée par ce que nous estimons possible ou probable, mais par l'antiquité et la fiabilité des indices ; et aussi loin que l'on remonte, Jésus a laissé le souvenir de quelqu'un disposant de pouvoirs extraordinaires. »¹⁴ Il conclut, à propos des événements de la Passion, qu'une certaine prescience était possible et qu'elle « était très largement attribuée à Jésus. »¹⁵ En mettant en valeur cette connaissance du Christ, les évangélistes ont souligné la liberté de son engagement dans la volonté du Père. Au delà de la vision historiciste nécessairement stérile théologiquement, nous considérerons ces différents textes comme révélateurs de la personne du Christ et de son mystère¹⁶. Cela ne nous empêchera pas d'intégrer aussi les perspectives rédactionnelles propres à chaque évangile.

La mort du Christ est le moment ultime de sa mission sur terre. Plusieurs paroles du Christ durant sa vie publique illustrent le sens de cet événement et la manière dont il le percevait. Pour comprendre comment le Christ put affronter la mort, il est utile de s'arrêter tout d'abord sur les différentes paroles par lesquelles il évoque son départ : les annonces de la Passion, « Ma vie nul ne la prend, c'est moi qui la donne » (Jn 10,17-18) et le verset introductif à la Passion dans l'Évangile de Jean (13,1). Puis, dans un second temps, il convient de regarder les paroles dites et les gestes posés par le Christ dans sa Passion et, plus particulièrement, au moment de sa mort : sa prière à Gethsémani (Mt 26,39 et parallèles), son arrestation, sa mort sur la Croix.

¹³ Les travaux du *Jesus Seminar* sont emblématiques de cette tendance.

¹⁴ R.E. BROWN, *La Mort du Messie, encyclopédie de la Passion du Christ [The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave : A commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels 1994]*, Paris, Bayard, 2005, p. 1615.

¹⁵ R.E. BROWN, *La Mort*, p. 1637.

¹⁶ Pour une réflexion plus approfondie sur l'accès à Jésus par les évangiles nous ne pouvons que renvoyer à l'avant propos de BENOIT XVI/J. RATZINGER, *Jésus de Nazareth*, Paris, éditeur, 2007, pp. 7-27.

1/ Les paroles du Christ dans sa vie publique

La connaissance du projet divin

A plusieurs reprises le Christ annonce sa passion. Elle apparaît comme une nécessité dans l'économie du Salut. Il nous paraît intéressant de développer ce point pour illustrer quelle perception le Christ avait de la croix et de la mort.

Un premier groupe de textes est formé par toutes les allusions de Jésus à sa mort¹⁷. Aucun de ces textes n'est en soi suffisant pour affirmer une prescience de Jésus, mais leur accumulation est un facteur qui doit être pris en compte en sa faveur, particulièrement si l'on considère qu'elles se concentrent sur la fin du ministère de Jésus. Nous avons là un indice positif de leur historicité. En effet, il est logique que la tension entre Jésus et ses ennemis croisse au fur et à mesure que sa prédication se déploie¹⁸.

Le deuxième groupe de textes est formé par les trois annonces de la Passion¹⁹. Nous pouvons leur joindre les trois annonces en Jean²⁰. Brown note l'impossibilité pour la critique rédactionnelle d'identifier ce qui peut être attribué avec certitude à Jésus²¹, ni même de dire s'il y a une ou trois annonces. Quoi qu'il en soit, tous les évangiles concordent pour reconnaître que le Christ a annoncé sa Passion. Cette annonce comporte deux points importants : le recours à la figure du Fils de l'homme (Dn 7) et au Serviteur souffrant (Is 53), l'annonce de la résurrection²².

Le Christ se désigne comme le Fils de l'homme, allusion à la mystérieuse figure de Dn 7, être céleste semblant être une incarnation de la Gloire (Ez 1) ou de la Sagesse divines (Pr 8,22-31 ; Si 24). Cette expression est très certainement du Christ lui-même : il est le seul à l'employer dans tous les évangiles, les autres auteurs du Nouveau Testament ne la reprenant pas (sauf Ac 7,36 et Ap 1,13 ; 14,14). Par cet usage, Jésus atteste à mots couverts qu'il est le Messie, tout en attestant de sa transcendance. Le Fils de l'homme a le pouvoir de remettre les péchés. Il est maître du sabbat. Il n'apparaît pas clairement comme le Messie, fils de David, figure messianique attendue à cette époque. A partir de la confession de Césarée, cette figure du Fils de l'homme est associée à celle du serviteur souffrant dans les trois annonces de la Passion. Le Fils de l'homme est livré (*paradidotai*) aux mains des pécheurs, tout comme le serviteur (Is 53,6.12)²³. Feuillet note justement que « cet enseignement nouveau qui assigne un pareil destin douloureux au Fils de l'homme transcendant et glorieux de Daniel est profondément paradoxal et tout à fait inattendu ; c'est en vain qu'on lui a cherché des correspondants dans le judaïsme. »²⁴ Cela milite très fortement en faveur de l'attribution de

¹⁷ Mc 2,20 ; 9,12 ; 12,7-8 ; 14,8.21.27-28 ; Mt 9,15 ; 17,12b ; 21,38-30 ; 26,2.12.24.31-32 ; Lc 5,35 ; 12,50 ; 13,33. 17,25 ; 20,14-15 ; 22,22. Les références soulignées indiquent les paroles incluses dans le récit de la Passion.

¹⁸ R.E. BROWN, *La mort*, p. 1622.

¹⁹ Mc 8,31 ; 9,31 ; 10,33-34.38.45 ; Mt 16,21 ; 17,22b-23 ; 20,18-19.22.28 ; Lc 9,22 ; 9,44 ; 18,31b-33. Présentation des opinions sur leur origine par P.J., MAARTENS, « The Son of Man as a Composite Metaphor in Mark 14 :62 », in *a South African Perspective on the New Testament*, J.H. PETZER et al. Ed. (Mélanges B.M. METZGER, Leiden, Brill, 1986) pp. 76-98.

²⁰ Jn 3,14 ; 8,28 ; 12,34.

²¹ R.E. BROWN, *La mort*, p. 1637.

²² Nous suivons ici A. FEUILLET, « Les trois prophéties de la Passion et de la Résurrection », *Revue Thomiste* 63, 1968, pp. 51-74.

²³ Nous rejoignons ici la question de la conscience que Jésus pouvait avoir du sens de sa mort. Certains auteurs pensent que Jésus s'attendait à sa mort sans en percevoir la valeur rédemptrice pour toute l'humanité. Cette position ne peut être que la conséquence logique d'une lecture positiviste excluant a priori tout ce que l'exégète juge, de son point de vue, incompatible avec la rationalité humaine. Les textes affirment clairement que Jésus avait conscience du sens de sa mort. Cf. P. BENOIT, « Jésus et le Serviteur de Dieu » in *Jésus aux origines de la christologie*, Louvain – Gembloux, 1975, pp. 111-140.

²⁴ A. FEUILLET, *L'agonie de Gethsémani*, Paris, Gabalda, 1977, p. 120.

ces paroles au Christ. La discrétion des allusions scripturaires appuie cela, un travail rédactionnel aurait cité de manière plus explicite comme cela se vérifie fréquemment en Mt par exemple.

L'annonce de la résurrection est aussi un élément important en faveur de l'historicité de ces paroles. En effet, ni le messianisme traditionnel, fruit de la prophétie de Nathan, ni la doctrine apocalyptique ne contiennent cette idée. Ce ne peut être le fruit de la communauté primitive qui aura recours au Ps 16 pour évoquer la résurrection (cf. Ac 2,22-32 ; 13,34-35), proposant une lecture typologique de ce psaume et montrant ainsi l'accomplissement des Ecritures par le Christ. Jésus peut s'être appuyé sur la fin de la prophétie du Serviteur souffrant : « il verra la lumière et sera comblé »²⁵. La lumière désigne la vie (Job 3,16.20 ; 33,28-30 ; Ps 49,19-20 ; Qo 11,7). De même, l'exaltation du Serviteur en Is 52,13 pouvait être lue comme une annonce du relèvement après la mort. Le Livre de la Sagesse parle de l'exaltation du juste persécuté en employant le *stêsetai* (Sg 5,1.15-26) qui n'est pas sans évoquer le *anistasthai* des prophéties synoptiques de la résurrection du Christ. L'annonce de la Résurrection, dans la logique du recours à Is 53, témoigne de l'originalité de ces prophéties de la Passion.

De ces différents éléments nous pouvons conclure que le Christ savait quelle serait l'issue de son existence et quel était le plan divin. Cette connaissance ne permet pas de considérer la condamnation à mort comme accidentelle. Le Christ était engagé en pleine connaissance de cause dans ce processus mortel, sa description anticipée de sa Passion et l'annonce de sa résurrection l'attestent.

Cette conscience du Christ face à son destin est placée face à sa nécessité qui semble remettre en cause la liberté du Christ. « Il faut (*dei*) que le Fils de l'homme souffre beaucoup... » (Mc 8,31 et parallèles). Mt (17,22) et Lc (9,44) disent que le Fils de l'homme doit (*mellei*) être livré. Comment articuler cette nécessité avec la liberté du Fils ? Cette expression apparaît pour la première fois dans un texte apocalyptique (Dn 2,28.29.45). Dans ce contexte, elle traduit la foi en la domination de Dieu sur l'histoire. Il dirige celle-ci pour permettre l'accomplissement de son dessein de salut. Ces événements sont inéluctables sans remettre en cause la liberté de la personne. La Passion est une nécessité dans le plan divin, il est donc normal qu'elle soit introduite par cet « *il faut* » apocalyptique. Dans l'apocalyptique, « *il faut* » introduit le jugement du monde réalisé à travers les catastrophes cosmiques caractéristiques de la fin des jours et d'interventions divines judiciaires. A cette étape succède alors une paix stable et définitive. Similairement, la Passion, introduite par cet « *il faut* », précède la Résurrection, paix définitive. La Passion n'est donc pas un échec du plan divin, mais l'intervention divine décisive pour la réalisation du salut. Cette nécessité transparaît dans la nécessité de l'accomplissement des Ecritures (par exemple Lc 24,26-27). La nécessité se situe non au niveau de la liberté du Christ, qui reste entière, mais au niveau de l'accomplissement du plan divin exprimé par les prophètes.

« *Ma vie nul ne la prend, c'est moi qui la donne* »

Ce verset de Jn 10,17-18 illustre la liberté totale du Christ fruit de son amour pour le Père. L'étude du contexte immédiat et l'analyse philologique permettent de souligner que le Christ a choisi de mourir.

Ces versets sont un petit commentaire des versets 11 et 15. « je dépose ma vie pour la reprendre ». « Déposer sa vie » (*tithêmi tèn psychên mou*) est typique de Jn. Cette expression signifie « offrir sa vie » et ne peut être comprise autrement²⁶. Le don de sa vie en sacrifice et

²⁵ Nous suivons le texte grec confirmé par 1QIs^a, « lumière » étant absent du texte hébreu.

²⁶ R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, II. [*Das Johannesevangelium*, II., Freiburg, Herder, 1971], Commentario teologico del Nuovo Testamento, Brescia, Paideia, 1977, p. 494. J. LAGRANGE traduit « offre sa vie », introduisant une connotation sacrificielle (M.J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Jean*, Etudes Bibliques,

sa résurrection sont pour le Christ l'accomplissement du commandement du Père. L'expression « *pour la reprendre* » n'est pas un affaiblissement du don fait par le Christ. Dans la théologie de Jean, la Passion, la mort, la Résurrection et l'Ascension constituent l'unique acte du salut qui conduit au Père²⁷. De la même manière, en 12,24, le grain meurt pour ressusciter. Jésus reprend sa vie lui-même (et non le Père qui le ressuscite comme dans la phraséologie du Nouveau Testament) parce que le Père et le Fils possèdent le même pouvoir (10,28-30). Cette capacité à reprendre sa vie répond à son obéissance au Père, exprimant ainsi la réciprocité de leur amour. « Les deux idées sont indissolublement unies entre elles et positionnées dialectiquement l'une face à l'autre. Obéissance et pouvoir du Fils ne s'excluent pas, mais sont unis l'un à l'autre de par la communion du Fils avec le Père. »²⁸ La Résurrection fait aussi partie de la mission confiée par le Père à Jésus (v. 18c).

En fait, la liberté de Jésus se manifeste avant tout dans cette capacité à reprendre sa vie. Le verset 18 se concentre sur ce point exprimé dans un parallélisme antithétique. Il commence par affirmer négativement que personne ne peut lui enlever la vie pour ensuite affirmer positivement qu'il a le pouvoir de la déposer et de la reprendre. La liberté du Fils est reçue du Père (cf. 8,36). Le don de la vie est donc déjà un pouvoir (*exousia*). Jésus est libre face à la mort. Mais son réel pouvoir est cette capacité à reprendre sa vie de la même manière qu'il l'a donnée. La construction stylistique exprime le fait que la mort et la résurrection de Jésus ne sont qu'un événement unique dont le Fils a la capacité.²⁹

Introduction à la Passion

« Avant la fête de la Pâque, Jésus, sachant (*eidôs*) que son heure était venue de passer de ce monde au Père, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à la fin [sens temporel] (autre traduction : « jusqu'au bout » [sens qualitatif]). » (Jn 13,1)

La connaissance porte sur l'heure. La Potterie souligne que la connaissance divine de Jésus est fortement marquée pour cette heure précise : il « sait » que l'heure est là (13,1), mais aussi « que le Père lui avait tout remis entre les mains et qu'il était venu de Dieu et retournait à Dieu » (13,4). Il sait, au moment de son arrestation, « tout ce qui devait lui arriver » (18,4). Sur la croix, il « savait » que tout était consommé (19,28)³⁰. La connaissance de Jésus est exprimée avec *oida*, verbe traduisant la connaissance absolue, certaine³¹. Ce n'est pas une connaissance acquise, progressive, signifiée normalement par *ginôskô*.

La deuxième partie du verset lie cette connaissance à l'acte d'aimer « jusqu'à la fin ». Le premier verbe aimer, au participe, considère l'amour déjà manifesté à travers tout le ministère de la vie publique. Le second verbe, à l'aoriste, indique « un acte défini, un don circonstancié dont les préparations et la réalisation vont être désormais décrites. »³² la précision « jusqu'au bout », *eis telos*, hapax johannique, a, originellement, un sens temporel. Mais la particularité de cette fin, la mort en croix, invite à interpréter cette expression en un

Paris, Gabalda, 1925, p. 279). De même A. FEUILLET « Deux références évangéliques cachées au Serviteur martyrisé (Is 52,13-53,12) », *Nouvelle Revue de Théologie* 106 (1984), p. 561, en raison de l'allusion cachée à Is 53,10 : « *Si posuerit (sacrificium) pro peccato animam suam* » (traduction de la Vulgate). Cette mort est clairement sacrificielle, ce qui justifie la traduction de « poser » par « offrir ».

²⁷ R.E. BROWN, *The Gospel according to John (i-xii)*, New York, Doubleday, 1966, p. 399.

²⁸ R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, p. 501.

²⁹ *Ibidem*, p. 502-503.

³⁰ I. DE LA POTTERIE, « *Oida* et *ginôskô*, les deux modes de la connaissance dans le quatrième évangile », *Biblica* 40 (1959) pp. 716-717.

³¹ *Ibidem*, p. 715.

³² C. SPICQ, « Note d'Exégèse Johannique, la charité est amour manifeste », *Revue Biblique* 65 (1958), pp. 361-362.

sens qualitatif³³. Ce qui suit est la plus grande preuve d'amour qui puisse être donnée par Jésus.

Cette introduction, non seulement illustre la connaissance et la liberté du Christ, mais témoigne du fait que le Christ donne un sens à sa Passion dans laquelle il entre résolument : elle est le plus grand acte de charité possible. La mort en croix sera l'expression paroxystique et ultime de cette charité. L'acte de mourir sera, pour le Christ, l'expression la plus parfaite de son amour pour l'homme. Maritain commentant Jn 10,18 traduit cela en des termes qui méritent d'être rapportés ici. Il va même plus loin, en voyant dans l'amour lui-même la cause de la mort sur la Croix, cet amour provoquant la séparation de l'âme et du corps :

« Et cet holocauste, le Christ le veut *par amour*, par amour pour son Père et par amour pour les hommes. Il n'y a pas de plus grand amour. A ce moment la charité du Christ qui est encore *viator* franchit l'abîme qui sépare le fini de l'infini, elle est portée au degré de perfection suprême et indépassable (asymptotique) où se trouve la charité du Christ comme *comprehensor*, elle *devient infinie dans son ordre* ; c'est l'amour au plus haut degré concevable en une nature créée ... mais cette fois en un ravissement de l'âme en Dieu si total et si puissant que la nature humaine ne peut pas le supporter, et qu'il arrache l'âme au corps. Autrement dit c'est par une extase d'amour que le Christ est mort sur la Croix, au comble de la liberté du vouloir, et a remis son âme entre les mains du Père. »³⁴

2/ les gestes et paroles du Christ en sa Passion

La prière de Gethsémani

C'est à Gethsémani que se manifeste avec le plus de force la liberté du Christ dans le don de sa vie. C'est le moment de la décision, du non retour en arrière. Cette heure est particulièrement importante pour notre réflexion car, si les textes précédents illustraient aussi la liberté de Jésus dans le don de sa vie, ceux qui relatent sa prière en la nuit de son agonie font état de son angoisse, émotion caractérisant l'humanité pécheresse confrontée à la mort. Le Christ à Gethsémani est donc particulièrement proche de tout homme car, confronté directement à la mort, il expérimente tout le drame de la condition humaine. C'est ici que transparait avec le plus de force sa liberté humaine, c'est ici que nous pouvons le plus aisément nous identifier à lui.

« Abba, Père, tout t'est possible : éloigne de moi cette coupe. Mais non pas ce que moi je veux, mais ce que toi tu veux. » (Mt 26,39 ; Mc 14,36 ; Lc 22,42).

Il ne nous appartient pas ici de rendre compte de tous les détails de sa prière et de ses circonstances. L'apparente hésitation du Christ est le point qui doit retenir notre attention, car c'est là que se manifeste la liberté du Christ en cette heure. La difficulté est liée au fait que, à plusieurs reprises, Jésus a exprimé sa conscience de la nécessité de la Passion (Mc 8,31 ; 9,31 ; 10,33-34 ; Jn 10,18 ; 14,31). Or, il semble hésiter devant l'épreuve !

L'objet de sa prière est l'éloignement de la coupe, demande subordonnée à une condition plus large : que la volonté du Père advienne avant toute chose. Cette coupe renvoie d'abord à la coupe de la dernière Cène, annonce des souffrances de sa Passion. C'est la coupe proposée à Jacques et Jean (Mt 20,22). Cette coupe renvoie aussi à la coupe de la colère évoquée dans l'Ancien Testament (Jr 25,15-29 ; 49,12 ; Is 51,17-22 ; Ez 23,33 et Ps 75,9) et dans l'Apocalypse (Ap 14,10 ; 15,7 ; 16,19 ; 18,6), Jésus étant le serviteur qui accepte de prendre sur lui le châtement que les hommes méritaient³⁵. Buvant la coupe, le Christ accepte

³³ C. SPICQ indique quelques manuscrits de 113 av. J.-C. où ce sens qualitatif est aussi présent. *Op. cit.*, p. 362, note 1.

³⁴ cf. J. MARITAIN, *De la Grâce et de l'Humanité de Jésus*, œuvres complètes, vol. 12, Fribourg – Paris, Ed. Universitaires – Ed. saint Paul, 1992, p. 1170-1171. Italiques dans le texte.

³⁵ Il n'est pas nécessaire d'opposer les deux interprétations qui ne s'excluent pas nécessairement. R.E. BROWN,

d'affronter la mort en tant qu'elle est signe du péché, donc de la séparation d'avec Dieu. Boire la coupe conduit à entrer dans la solitude du pécheur.

La solitude du Fils à ce moment là n'est pas psychologique. Il expérimente dans son humanité la solitude de l'homme marqué par le péché et coupé de Dieu. La mort est le moment et le lieu ultime de cette solitude. Pour vaincre la mort, le Christ doit affronter celle-ci dans toute sa réalité spirituelle³⁶. Blaise Pascal est sensible à cette solitude particulière en cette heure lorsqu'il affirme « Jésus cherche de la compagnie et du soulagement de la part des hommes. Cela est unique en toute sa vie, ce me semble. »³⁷

Trois figures de l'Ancien Testament éclairent la nature de cette solitude et le sens de l'épreuve du Christ³⁸ : Jonas, Elie et le Serviteur d'Isaïe. Jonas est aussi accablé de tristesse et souhaite la mort : « oui j'ai bien raison d'être fâché à mort » (Jon 4,9). Elie, accablé, désire la mort. Un ange vient alors le reconforter (1 R 19,4-5). Chacun de ces prophètes est découragé face à l'apparente inutilité de ses efforts. Is 49,3-4 propose un parallèle plus intéressant encore. Le Serviteur souligne le contraste entre la promesse divine « il m'a dit : « tu es mon serviteur, Israël, toi en qui je me glorifierai » » et l'insuccès de son entreprise : « et moi j'ai dit : « c'est en vain que j'ai peiné, pour rien, pour du vent j'ai usé mes forces ». » Le contraste entre l'ampleur du prix à payer et une apparente inutilité dont le Christ pourrait prendre conscience à ce moment là, tel pourrait être la cause de la prière de Jésus.

L'objet de la tentation à laquelle le Christ est confronté, par contraste, met en relief l'engagement total de sa liberté. « Puissante est la souffrance quand elle est aussi volontaire que le péché ! », dit Violaine à Mara³⁹. Seul un engagement radical de la liberté humaine du Fils de l'homme pouvait arracher l'humanité au péché.

L'arrestation à Gethsémani

L'arrestation est la première étape de la Passion; le Christ se soumet à l'action humaine. Matthieu et Luc composent leur récit en trois étapes : le baiser de Juda (Mt 26,47-50 // Lc 22,47-48) ; le coup de glaive (Mt 26,51-54 // Lc 22,49-51) ; l'adresse à la foule (Mt 26,55-56 // Lc 22,52-53). Marc retient uniquement la première (14,43-47) et troisième étape (14,48-51), le coup de glaive étant intégré dans la première étape. Jean propose une version spécifique (Jn 18,1-10), cohérente avec sa christologie.

En Mt et Lc, la réaction de Jésus au baiser de Juda permet d'affirmer que Jésus avait connaissance des intentions criminelles de ce dernier. Chez Mt, cette connaissance transparaît dans l'ironie sous entendue dans l'emploi de *hetairos* « ami, compagnon ». Mt l'emploie à deux autres reprises : dans le récit des ouvriers de la dernière heure (Mt 20,13) et dans la parabole du banquet des noces (Mt 22,12). Dans chacun de ces textes, celui qui parle a bien agi. Son interlocuteur aurait du, en réponse à cette action bonne, témoigner d'une attitude amicale. Or, il ne le fait pas. Ainsi en est-il aussi avec Juda⁴⁰. L'expression associée, « ce pour quoi tu es ici », indique que Jésus sait pourquoi Judas est là⁴¹. L'heure n'est plus à

dans *La mort*, commence par nier cette interprétation (p. 210), pour ensuite reconnaître que « on peut retrouver chez Marc une partie de la connotation classique de la coupe de la colère ou du châtement, non parce que Jésus serait l'objet de la colère, mais parce que sa mort aura lieu dans le contexte apocalyptique du grand combat des derniers temps. » (p. 211). Il n'envisage pas le parallèle avec le serviteur souffrant qui favorise l'identification à la coupe de la colère divine.

³⁶ X. LEON-DUFOUR suggère que la tristesse du Christ vient du fait que Jésus « va mourir sans avoir pu effectivement établir le règne de Dieu sur la terre. » Cette conclusion est la conséquence logique de la lecture historique, de la négation de toute prescience du Christ par rapport à sa mort et à son sens. *Face à la mort, Jésus et Paul*, coll. Parole de Dieu, Paris, Seuil, 1979, p. 142.

³⁷ BLAISE PASCAL, *Œuvres Complètes, Pensées*, 736 [87], coll. La Pléiade, Paris, Gallimard, 2005, p. 1312.

³⁸ Nous rejoignons sur ce point FEUILLET, *L'agonie*, p. 211.

³⁹ P. CLAUDEL, *L'Annonce faite à Marie*, Paris, Gallimard, 1938, p. 136.

⁴⁰ A. FEUILLET, *L'agonie*, p. 305.

⁴¹ S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, Roma, Dehoniane, p. 627.

l'hypocrisie et au mensonge. Il faut passer aux actes. Mt suggère ainsi que Jésus est maître de la situation.

Jésus, en Lc, sait aussi quel est le sens du baiser : « Juda c'est par un baiser que tu livres le Fils de l'homme. » (Lc 22,48) La référence au « Fils de l'homme » est cohérente avec les annonces lucaniennes de la Passion (9,44 ;18,31-33) et à la phrase du dernier repas (22,22, « selon ce qui a été fixé »), évoquant ainsi le caractère inéluctable de ce que Judas est en train de faire. Le Jésus de Luc est entré résolument dans le projet divin. Il situe la trahison de Juda dans cette perspective.

Jn rapporte une version très différente de l'arrestation. Jésus va au devant de la troupe et du traître. Il sort du jardin, prenant l'initiative de parler le premier. La présence de Juda est attestée, mais Jn ne rapporte pas de baiser. Le récit est construit de manière à mettre en évidence l'identité divine de Jésus et son entière liberté.

Jésus demande « Qui cherchez vous ? » Tout au long de l'Evangile de Jean, les Juifs ont cherché Jésus pour le tuer, sans réussir⁴². Cette quête trouve enfin son aboutissement parce que Jésus le permet. La double réponse des interlocuteurs, « Jésus de Nazareth », alterne avec celle de Jésus : « Je suis » (« *ego eimi* »). La chute des opposants à l'énoncé de cette réponse illustre que nous avons ici la manifestation du nom divin. Tomber est une réaction attestée fréquemment lors de la révélation divine (Dn 2,46 ; 8,18 ; Ap 1,17). Les ennemis de Dieu reculent et tombent à terre (Ps 56,10 (9) ; Ps 27,2 ; Ps 35,4). Jusque là personne n'a pu mettre la main sur Jésus et l'arrêter, même les gardes envoyés à cette fin (Jn 7,30.44-46 ; 8,20b.59 ; 10,39). La troupe n'a de pouvoir que celui donné par Jésus. Jésus à Pilate dira : « Tu n'as aucun pouvoir s'il ne t'a été donné d'en haut. » (Jn 19,11). Cette autorité de Jésus lors de son arrestation est manifestée ultimement dans sa réaction face à la tentative de Pierre de défendre son maître : « la coupe que m'a donnée le Père, ne la boirai-je pas ? » Jésus invite l'apôtre à entrer dans sa logique de don et de fidélité à la volonté du Père⁴³.

La mort de Judas

La mort de Judas est en marge du récit de la Passion. Elle est pour nous l'occasion de revenir brièvement sur la question du suicide dans l'Écriture. Nous avons vu la figure d'Ahitophel et comment ce suicide était un moyen littéraire de discréditer la figure d'Absalom relativement à David. Nous retrouvons ici le verbe *apagchesthai* (« se pendre ») qui n'apparaît qu'en 2 S 17,23 et Tb 3,10. Cette mort est commentée négativement en Ac 1,20 par une citation du Ps 69,26 : « Que son enclos devienne désert et qu'il ne se trouve personne pour y habiter. » Indépendamment de Matthieu, Luc atteste que le suicide de Judas est un déshonneur pour lui et l'expression d'un jugement de Dieu à son égard.

Cette attitude négative vis-à-vis du suicide se retrouve dans le judaïsme. Josèphe Flavius⁴⁴ rapporte la prise de Iotapata, où il fut capturé par les romains. Certains défenseurs suggèrent le suicide plutôt que la reddition. Josèphe s'élève contre cette proposition :

« C'est qu'il est noble, dira-t-on, de se donner la mort soi-même. Bien au contraire, c'est ignoble à mon sens, car pour ma part je regarde comme le dernier des lâches le capitaine de bord qui, par crainte du mauvais temps, coule délibérément son navire avant la tempête. Mais surtout le suicide est contraire à la nature de tous les vivants sans exception, et à l'égard de Dieu qui nous a créés, c'est une impiété. »

Selon lui, les suicidés connaissent un Hadès plus sombre et Dieu châtie leur descendance. Les corps doivent rester « sans sépulture jusqu'au coucher du soleil, alors qu'on

⁴² Jn 5,18 ; 7,1.11.19.20.25.30.34 ; 8,21.37.40 ; 10,39 ; 11,8.

⁴³ R. FABRIS, *Giovanni*, Roma, Borla, 2003² p. 696.

⁴⁴ FLAVIUS JOSEPHE, *Guerre des Juifs*, livres II-III, texte établi et traduit par A. Pelletier, Paris, Les Belles Lettres, 1980, III, 368-369, p. 165.

regarde comme une chose normale de faire des funérailles même à des ennemis. » Jugement ultime : « d'autres peuples », nécessairement païens, ont « prescrit d'amputer les cadavres de pareilles gens de leur main droite, qu'ils ont armée contre eux-mêmes. C'est dans la pensée que, de cette façon, comme le corps s'est montré étranger à l'âme, la main aussi le soit au corps. »⁴⁵

La tradition juive reprendra cette répugnance vis à vis du suicide. On ne déchire pas ses vêtements pour eux, on ne se rase pas la tête, on ne se lamente pas publiquement⁴⁶. Ahitophel n'a pas de part dans le monde à venir⁴⁷.

La mort de Jésus

L'épisode final de la Passion dans les synoptiques est marqué par la dernière parole (Lc 23,46) ou cri sur la Croix (Mt 27,46 ; Mc 15,34). Ils nous permettent de comprendre comment les évangélistes ont perçu ce moment. La spécificité du récit de Jean (Jn 19,28-30) nous invite à le considérer indépendamment.

+ Les évangiles synoptiques

Seuls Marc et Matthieu rapportent le cri de Jésus sur la Croix. « Eloï, Eloï⁴⁸, lema sabachtani ». Ce cri dramatique ne rentre pas dans la perspective de la figure de Jésus chez Luc, lui donnant un aspect trop dramatique non cohérent avec le Christ souverain décrit tout au long de son évangile. L'interprétation de ce passage a souvent conduit à atténuer son caractère tragique. Les paroles étant les premiers mots du Ps 22, les interprètes se focalisent sur la louange de la dernière partie du psaume pour adoucir la violence des premiers termes.

Or, il est important de conserver à ce cri toute sa force pour bien comprendre sa signification. Le cri de Jésus a différents sens complémentaires les uns des autres. Il exprime le drame de la Passion vécu depuis la nuit de Gethsémani et il fait le lien avec cette agonie. Le combat commencé au Jardin s'achève sur la croix. Ce cri fait écho à l'abandon des disciples. « Son « pourquoi » est celui de quelqu'un qui a touché le fond de l'abîme et se sent cerné par le pouvoir des ténèbres. »⁴⁹ Le tragique est souligné par deux détails. C'est l'unique fois dans les évangiles où Jésus appelle son Père « Dieu ». Il a invoqué celui-ci trois fois dans son agonie en l'appelant « Père ». Le silence obtenu en retour le conduit à rejoindre l'humanité dans son ignorance de la figure de Dieu et emploie le vocable commun à tous les hommes. Le deuxième détail est uniquement en Mc. Jésus emploie l'araméen, sa langue maternelle, signe de sa détresse extrême.

Ce cri est aussi le début du Ps 22. Ce psaume exprime le cri du juste qui, persécuté, se tourne vers Dieu son unique espérance. Jésus est donc décrit comme le juste qui, oppressé par ses ennemis, invoque le secours divin. Cette identification entre Jésus et le juste est confirmée par l'éponge vinaigrée qui lui est présentée. Le juste se voit offrir, dans le Ps 69,22, du vinaigre alors qu'il a soif. Cette invocation n'est donc pas l'expression d'un désespoir, mais au contraire, c'est le signe à la fois de la détresse et de la confiance de Jésus. Cette confiance est aussi suggérée par l'emploi du pronom possessif de la première personne du singulier : *mon* Dieu⁵⁰. En Mt, la réponse de Dieu intervient aussitôt après la mort à travers le tremblement de terre, signe divin dans l'apocalyptique (Ap 8,5 ; 16,18-19), l'ouverture des tombeaux et la déchirure du voile du temple. Cette réponse divine suscite la foi du centurion et des soldats présents qui reconnaissent l'identité de Jésus, Messie, précisément au moment

⁴⁵ *Ibidem*, III, 375-378, p. 166-167.

⁴⁶ *T. Semahot* ('Ebel Rabbati) 2.

⁴⁷ *Mishna, Sanhédrin*, 10,2.

⁴⁸ Nous donnons ici le texte de Mc. Mt reprend la forme hébraïque, plus proche du Ps 22,2 : « Eli, Eli ».

⁴⁹ R. BROWN, *La mort*, p. 1150

⁵⁰ X.-LEON-DUFOUR, *Face à la mort*, p. 149.

où celui-ci semble abandonné du Père. En Mc, la manière dont Jésus meurt suffit au centurion pour proclamer sa foi⁵¹.

Lc 23,46 situe aussi la mort de Jésus dans un contexte apocalyptique. Les ténèbres et la déchirure du voile juste avant la mort de Jésus, manifestent le jugement de Dieu sur ceux qui ont raillé Jésus en 23,35b-39. Luc, dans sa description de la mort de Jésus, souligne la maîtrise de ce dernier jusqu'au bout. Jésus ne « crie » pas (*boan* en Mt et Mc), mais il « dit » (*phonein*). Luc choisit le Ps 31,6 en modifiant un peu la formulation de la LXX : le verbe passe du futur au présent et « Père » est intégré dans la citation. On a, comme en Ps 22, le thème de la libération du juste de ses ennemis, mais exprimé sans le tragique du cri de Mt et Mc.

Les scribes et les pharisiens ont cherché à mettre la main sur Jésus (20,19 ; 22,53). Jésus a annoncé que le Fils de l'homme serait « livré » (*paradidonai*) aux mains des pécheurs (9,44 ; voir 24,7). La mort est le moment où Jésus dit qu'il remet (*paradidonai*) entre les mains du Père son esprit⁵².

+ Saint Jean

« Ensuite, sachant que tout était achevé (*tetelestai*) afin que l'Écriture fut accomplie, Jésus dit : j'ai soif. Il y avait là un vase rempli de vinaigre. Ils y plongèrent une éponge qu'ils fixèrent à une tige d'hysope, ils l'approchèrent de sa bouche. Jésus dit : « Tout est achevé (*tetelestai*). » Il baissa la tête et rendit l'esprit. »

Nous sommes dans la même dynamique qu'en Jn 10,17-18 et 13,1. Le participe présent du verbe savoir assure au lecteur, dans un moment crucial, que le Christ garde la maîtrise sur les déroulement de l'action. La triple affirmation d'accomplissement témoignent de l'insistance de Jean à montrer que Jésus meurt après avoir achevé sa mission. Cependant, nous relevons une particularité intéressante. L'emploi de *teleioun* en Jn 19, 28a.30a pour parler de l'accomplissement de l'Écriture est unique en Jn. Il utilise habituellement *pleroun* (12,38 ; 13,18 ; 15,25 ; 17,12 ; 19,24). *Teleioun* forme une inclusion avec *telos* employé en 13,1. La mort sur la Croix est l'expression de cet amour « jusqu'au bout ».

Suivant les études, cet accomplissement peut s'entendre soit uniquement de ce qui précède⁵³, l'épisode avec Marie et le disciple bien aimé, soit aussi de ce qui suit⁵⁴. Dans le premier cas, la reprise de *teleioun* met en évidence : « j'ai soif » et « il rendit l'esprit », expressions mises en parallèle. La réaction des soldats est alors une incompréhension, attitude présente à plusieurs reprises en Jn (Nicodème en Jn 3, la Samaritaine en Jn 4), prélude à une révélation plus profonde. La remise de l'Esprit apparaît alors comme une explicitation de la soif de Jésus. Le verbe *dipsô*, « avoir soif », a toujours, une fois exceptée, un sens spirituel. En Jn 7,37-38, la soif est l'expression d'un désir fruit de la foi en Jésus. Les fleuves d'eau vive qui désaltèrent désignent l'Esprit Saint non encore donné, le Christ n'ayant pas été

⁵¹ Par « manière de mourir », nous considérons les paroles du Christ et non le fait qu'il pousse un grand cri juste avant de mourir. L'absence des signes eschatologiques, ténèbres exceptées, est vraisemblablement dû à la stratégie narrative de Mc et à la fonction assumée par le centurion dans son évangile. Les manifestations apocalyptiques n'entraient pas dans sa perspective. Elles n'avaient donc aucune raison d'être présentes. La confession de foi du centurion est d'autant plus mise en relief.

⁵² R.E. BROWN, *la mort*, p. 1074. L'acte même de mourir est décrit avec le verbe *ekpnein* chez Mc et Lc. Ce verbe a une connotation neutre et signifie simplement expirer. Mt utilise *aphienai* (« laisser aller, rendre, lâcher ») terme utilisé de manière neutre dans la LXX pour mourir (Gn 35,18 ; 1 Esdras 4,21) « Matthieu se contente donc peut-être de dire que Jésus lâche sa force vitale ou son dernier souffle, acte résigné qui consiste à ne plus opposer de résistance, même si cela ne transmet pas exactement l'image d'une mort volontaire. » (p. 1189) Aucune conclusion particulière, à partir de ces deux verbes, nous semble possible sur la nature de la mort de Jésus.

⁵³ C. BAMPFYLDE, « John XIX, 28. A case for a different translation? », *Novum Testamentum* 11 (1969), pp. 247-260, repris par I. DE LA POTTERIE, *La Passion de Jésus selon l'évangile de Jean*, coll. Lire la Bible 73, Paris, Cerf, 1986, p. 150.

⁵⁴ R.E. BROWN, *La mort*, p. 1178.

glorifié, c'est à dire élevé de terre sur la croix. La convergence avec la Passion est significative. Cet usage spirituel de *dipsô* doit être associé à un autre mécanisme johannique : le renversement des situations. Saint Augustin exprime cela merveilleusement en commentant la rencontre avec la Samaritaine : « Celui qui, avant, *demandait* à boire, avait soif de la foi de cette femme. Il *demande* à boire, et il promet de *donner* à boire. Il éprouve un besoin, comme quelqu'un qui s'attend à recevoir, mais il est dans l'abondance, comme quelqu'un qui peut rassasier. »⁵⁵ Le renversement des rapports se produit aussi à la croix. De « j'ai soif », le texte passe à « il donna l'Esprit. » Se réalise ainsi la promesse de Jn 16,7 : « Si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas à vous. » La soif de Jésus, au delà de la réalité physique vraisemblable, est l'expression de sa venue de l'Esprit Saint pour que l'histoire du salut se poursuive. Cela est confirmé par l'expression « donner l'esprit » (*paradidômi to pneuma*). Aucune récurrence de cette expression, dans le sens de mourir, ne se rencontre dans l'Antiquité. Il est donc légitime de penser que Jean a voulu signifier un sens autre que la signification matérielle immédiate de ces termes. Jean, comme avec Nicodème (3,1-24), joue sur la polysémie de *pneuma* (« vent », « souffle », « haleine », « esprit »). Jésus a maintes fois annoncé la venue de l'Esprit, en soulignant la nécessité (Jn 14,26 ; 16,7.13). A sa mort, il ouvre le temps de la venue de l'Esprit.

Dans le second cas, « j'ai soif » est compris comme une allusion première au Ps 22,16⁵⁶ et une référence secondaire possible au Ps 69,22 à travers la réaction des soldats. L'hysope, plante normalement incapable de supporter une éponge, serait une allusion à l'agneau pascal (Ex 12,22). Le jugement à midi, heure du début du sacrifice des agneaux et les os non brisés (Ex12,10.46) seraient d'autres indices en faveur de cette allusion. La mort sur la Croix serait ainsi interprétée comme l'accomplissement de la prophétie de Jean Baptiste qui désignait Jésus comme « l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » (Jn 1,29). Par ce « j'ai soif », Jésus achèverait ainsi l'œuvre confiée par le Père. Cela expliquerait aussi la précision de Jn selon laquelle Jésus boit le vinaigre, détail non indiqué par les autres évangélistes. En 18,11 Jésus déclare vouloir boire la coupe. Ayant absorbé le vinaigre, il a été au bout de son engagement pris au début de la Passion. Le Verbe fait chair est devenu l'agneau de Dieu. C'est ce que « c'est fini » illustrerait. « En tant qu' « agneau de Dieu », il a enlevé le péché du monde, accomplissant ainsi le rôle de l'agneau pascal dans la théologie de l'Ancien Testament »⁵⁷. Brown, en lisant Jn 19,30 en parallèle avec Jn 7,37-39, voit aussi une allusion au don de l'Esprit Saint dans l'expression « il remit l'Esprit ». Toutefois, il ne lie pas directement ce don à l'identification de Jésus à l'agneau de Dieu.

Dans ces deux interprétations, la mort de Jésus est montrée comme l'accomplissement ultime de sa mission confiée par le Père. La mort n'apparaît pas simplement comme un élément extérieur à la volonté du Père. Elle en est l'expression achevée, le plus grand témoignage de charité. La première interprétation souligne combien le don de l'Esprit est le fruit de la mort du Christ. Il a soif de voir l'Esprit répandu dans les cœurs afin que le salut se réalise.

⁵⁵ AUGUSTIN, *Traité sur Saint Jean*, 15,11-12 (PL 35,1514).

⁵⁶ X. LEON-DUFOUR rapporte une hypothèse permettant de comprendre historiquement la genèse des différentes versions des dernières paroles de Jésus en croix. H. SAHLIN (*Biblica* 33 (1946), p. 62-63) et T. BOMAN (« Das letzte Wort Jesu », *Studia Theologica* 17 (1963), p. 103-119) ont proposé une hypothèse digne de considération. La rétroversion en araméen de « Elie, viens ! », cri que certains auditeurs ont cru entendre, est *Elia' ta'*. Jésus aurait pu crier en hébreu *Eli 'atta*, « Mon Dieu, c'est toi ! », la confusion étant alors parfaitement possible avec l'expression en araméen de même sonorité. L'expression hébraïque se trouve six fois dans l'Écriture : Is 44,17 ; Ps 22.31.63.118.140. Les Ps 22, 31 et 63 sont précisément les trois psaumes en arrière fond des cris de Jésus respectivement en Mc, Lc et Jn. Jésus a donc très bien pu proclamer cette parole qui atteste non seulement de sa confiance en son Père, mais, plus profondément, que l'alliance avec Dieu n'est pas rompue malgré les apparences. *Face à la mort*, p. 160-161.

⁵⁷ R.E. BROWN, *La mort*, p. 1185.

Chacun des évangiles apporte un éclairage spécifique sur la mort de Jésus. Mt et Mc en soulignent le caractère tragique. Jésus, figure emblématique du Juste devant Dieu, meurt dans un état d'abandon complet. La détresse du Christ est soulignée par l'invocation du Père comme Dieu et l'emploi de l'araméen en Mc. Cependant, cette déréliction est accompagnée d'une confiance indéfectible. La confession des soldats romains et du centurion en sont le fruit immédiat, illustrant le premier fruit de l'offrande du Christ sur la Croix. Les manifestations apocalyptiques annoncent la nouvelle ère : la fin des temps est arrivée. La mort de Jésus en Lc exprime à la fois son abandon confiant en son Père, mais aussi sa pleine acceptation et conformité au dessein de salut voulu par celui-ci. Jésus donne à l'acte de mourir la valeur d'une remise de soi au Père⁵⁸. Cette mort peut être donnée en exemple pour les disciples du Christ. La mort d'Etienne sera décrite dans les mêmes termes (Ac 7,59-60). Justin, dans son *Dialogue avec Tryphon*, considère aussi cette mort comme modèle à imiter⁵⁹. Saint Jean n'insiste pas du tout sur le caractère dramatique du supplice de la croix. Il met en lumière la mort du Christ comme accomplissement de la volonté du Père destiné à permettre le don de l'Esprit Saint. La remise de l'Esprit d'amour est le fruit de l'amour du Fils pour les hommes vécu jusqu'au bout, jusqu'à son paroxysme.

Le chrétien

Notre réflexion ne peut faire l'économie de la théologie paulinienne. Elle développe la vision chrétienne de la mort en lien avec la Pâques du Christ. Il ne saurait être question de développer ici toute la théologie sur la mort en saint Paul⁶⁰. Nous en ferons une synthèse rapide, indispensable pour ensuite aborder ce qui est spécifique à l'acte de mourir. Deux passages sont, à juste titre, habituellement retenus par les exégètes : 2 Co 5,1-10 et Ph 1,22-24. Dans le premier, saint Paul est amené à évoquer comment le chrétien envisage la mort (2 Co 5,6-8). Dans le second, confronté lui-même à la mort, il témoigne de transformation opérée par le Christ (Ph 1,22-24).

1/ La mort en saint Paul

Saint Paul reprend des éléments traditionnels de la théologie sapientielle de la mort qu'il articule avec la nouveauté du Christ. La mort est le fruit direct du péché (Rm 5,12-14)⁶¹, elle est le « salaire du péché » (Rm 6,23). Nous avons là un écho de Sg 2,24. La mort physique est le signe de la mort spirituelle de l'homme. Cette mort est personnifiée (Rm 5,14-21). Elle a le pouvoir de soumettre l'homme. Elle sera le dernier ennemi abattu par le Christ (1 Co 15,54-55).

Le Christ, en s'identifiant à l'humanité et acceptant de vivre la mort physique, détache celle-ci de la mort spirituelle. La mort physique change alors de signification. Elle devient le moyen d'accéder à Dieu et à la résurrection. Cette mort, signe de l'amour de Dieu pour l'homme pécheur (Rm 5,6-8), arrache celui-ci à l'emprise du péché et le réconcilie avec Dieu (2 Co 5,19-20). Le Christ, juste acceptant le châtement de l'injustice, meurt pour nos péchés et au péché en notre lieu et place (Rm 6,10). Nouvel Adam, c'est toute l'humanité qui, mourant en lui (1 Co 15,22), échappe au pouvoir du péché et à la mort spirituelle.

⁵⁸ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca, commento esegetico e teologico*, Roma, Città Nuova Editrice, 2001³, p. 987.

⁵⁹ JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, n° 105.

⁶⁰ Voir par exemple les belles études de X. LEON-DUFOUR, *Face à la mort*, A. FEUILLET, « Mort du Christ et mort du chrétien d'après les épîtres pauliniennes », *Revue Biblique* 66 (1959), pp. 481-513 sur lesquelles nous nous appuyons pour cette partie. Voir aussi J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Brescia, Paideia, 1999, pp. 144-147.

⁶¹ Pour l'interprétation de ce passage cf. S. LYONNET, « Le sens de eph'ô en Rm 5,12 et l'exégèse des Pères grecs », *Biblica* 36 (1955), pp. 436-456.

Cette participation à la mort du Christ est réalisée par le baptême (Rm 6,3-6). Un renversement se produit. Ce n'est plus simplement sa mort qui est semblable à la notre, c'est notre mort qui devient semblable à la sienne (Rm 6,5). La mort est redéfinie à partir de la personne du Christ. Mourant et ressuscitant avec le Christ par le baptême, nous sommes unis au Christ mort au péché et vivant à Dieu. La mort physique n'est pas supprimée, elle est transformée. La mort du Christ est la manifestation suprême de son amour (Rm 5,8 ; Ga 2,20). Il permet aux hommes d'entrer dans ce même mouvement de charité en vivant eux mêmes la mort de cette manière-là (2 Co 5,14-15).

Mort au péché, échappant à son pouvoir, le chrétien est donc appelé à vivre la même mort que Jésus, c'est-à-dire de la même manière, comme un acte d'amour. C'est ainsi que toutes les épreuves sont perçues par saint Paul comme une mort anticipée en même temps qu'un prolongement de celle de Jésus : « je meurs chaque jour », écrit l'Apôtre aux Corinthiens (1 Co 15,31). Saint Paul exprime le désir d'être toujours plus « conforme au Christ dans sa mort » (Ph 3,10). Sa vie est appelée à être un sacrifice spirituel (Rm 12,1), prolongement du sacrifice du Christ. L'Apôtre a conscience de souffrir les « tribulations du Christ » (Col 1,24). Cette expression ne renvoie pas aux souffrances du Christ à la Passion, mais aux épreuves de l'Apôtre⁶². Elles sont dites du Christ parce que celui-ci vit en Paul et prolonge en lui sa mort vivifiante. Le chrétien est « crucifié avec le Christ » (Ga 2,19).

Il est celui qui a commencé à mourir avec le Christ. Tel est le 2 Tm 2,11-12 : « si nous commençons à mourir avec Lui⁶³, avec Lui nous vivrons. » Le baptême, en nous libérant du péché, nous donne de pouvoir, avec le Christ, mourir progressivement par amour, jusqu'à l'union complète au soir de notre existence terrestre. Feuillet conclut avec justesse : « On pressent déjà à partir de là qu'un tel homme ne meurt pas de la même façon que quelqu'un qui a refusé le Christ »⁶⁴.

Il est nécessaire d'apporter ici quelques précisions sur l'expression « endormis par (*dia*) le Christ » rencontrée en 1 Th 4,14 et « endormis dans (*en*) le Christ » en 1 Co 15,18. Il était fréquent dans le monde gréco-latin d'employer cet euphémisme pour désigner la mort⁶⁵ et les auteurs du Nouveau Testament ont aussi recours à cette expression⁶⁶. La mort est alors comprise comme un sommeil⁶⁷. « Endormis par le Christ » est une formule inhabituelle dont le sens est très discuté⁶⁸. L'ordre des termes et l'incongruité que provoquerait le rattachement de « par le Christ » à ce qui suit, nous aurions alors « amener (les morts) par Jésus avec lui », nous conduit à préférer le rattachement de *dia* *Iêsou* à ce qui précède, le participe *tous koimêthentas* (« ceux qui sont endormis ») de faire dépendre « par le Christ » de « endormis » (*koimêthentas*). « Par le Christ » peut alors être compris comme une formule elliptique. « Mourir par Jésus » peut alors être compris comme « en passant par lui en tant que médiateur des biens du salut. » Cela implique la confession de foi⁶⁹. Cette expression est alors complétée

⁶² Sens exigé par l'ordre des mots de la phrase grecque : « ce qui manque aux tribulations du Christ en ma chair » et non « ce qui manque en ma chair aux tribulations du Christ ». J.N. ALETTI, *Saint Paul, Épître aux Colossiens*, Etudes Bibliques NS n°20, Paris, Gabalda, 1993, p. 135.

⁶³ Improprement traduit « si nous mourrons avec Lui ». L'aoriste est inchoatif, il signifie le début d'une action qui se prolonge.

⁶⁴ A. FEUILLET, « Mort du Christ, mort du chrétien », p. 495.

⁶⁵ Voir par exemple HOMÈRE, *Illiade* 11, 241 ; CALLIMAQUE *Ep.* 11,2 ; SOPHOCLE, *Electre*, 509. Dans la tradition juive voir *Test. Juda* 26,4 ; *Test. Joseph* 20,4 ; *Test. Zabulon* 10,6.

⁶⁶ Mt 27,52 ; Jn 11,11-12 ; Ac 7,60 ; 13,36 ; 1 Co 7,39 ; 11,30 ; 15,6.18.20.51 ; 1 Th 4,14.15 ; 2 P 3,4

⁶⁷ De nombreux auteurs, souvent protestants, voient dans l'usage de cette expression un indice en faveur de la négation de la survie d'un principe spirituel personnel après la mort. C'est une interprétation abusive. Théodoret voyait là un réconfort pour l'auditeur, le réveil suivant logiquement l'endormissement (PG 82,648).

⁶⁸ Pour un exposé complet de toutes les propositions voir E. BEST, *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*, BNTC, London, Black, 1977², p. 188s.

⁶⁹ Avec S. LEGASSE, *Les épîtres de saint Paul aux Thessaloniciens*, coll. Lectio Divina commentaires 7, Paris, Cerf, 1999, p. 252-253.

par 1 Th 4,16 « les morts dans le Christ » (*hoi nekroi en Christô*), le pouvoir de salut du Christ continuant de s'exercer sur les morts. Sans permettre de préciser la nature de l'état immédiatement après la mort, ces expressions indiquent que le chrétien, dans sa mort, est appelé à être uni au Christ. L'expression en 1 Co 15,18 ne dit pas autre chose⁷⁰.

2/ Paul face à la mort

Deux passages nous permettent de comprendre comment Paul concevait la proximité immédiate de la mort : 2 Co 5,1-10 et Ph 1,21-25.

En 2 Co 5⁷¹, Paul expose l'attitude de tout chrétien face à la mort. En des termes métaphoriques, l'Apôtre évoque la mort (« notre maison terrestre vient à être détruite ») et la transformation alors vécue. Nous avons une demeure éternelle qui nous attend dans le ciel. Paul emploie une expression inhabituelle : « l'édifice de la tente » (*en oikôi tês skênês*). L'unique parallèle se retrouve en 1 Cr 9, 23 et désigne la tente du témoignage : *en oikôi kuriou* (la maison du Seigneur), *en oikôi tês skênês* (la maison de la tente). Cette proximité permet de penser que Paul, en 1 Co 5,1, a voulu se référer à notre corps comme temple. Cette hypothèse est d'autant plus intéressante, si nous considérons Mc 14,58 où apparaît l'expression « non faite de main d'homme » (*acheiropoiêton*) pour désigner le sanctuaire définitif : « Je détruirai (*katalusô*) ce Sanctuaire fait de main d'homme et, en trois jours, j'en rebâtirai (*oikodomêsô*) un autre qui ne sera pas fait de main d'homme (*acheiropoiêton*). » Dans la littérature apocalyptique, les réalités éternelles et célestes sont les réalités eschatologiques définitives, appelées à se substituer aux ébauches du passé (Dn 12,2; Hen 9,15). Paul applique au corps du chrétien les paroles du Christ au sujet du temple. Cette usage est cohérent avec 1 Co 6,19-20 et 2 Cor 6,16. Cette dernière citation est particulièrement intéressante parce que Paul fait référence à Lv 26,11-12⁷² et Ez 37,27⁷³, montrant ainsi qu'il applique aux chrétiens ce que l'Ancien Testament disait du sanctuaire de Jérusalem.

Ces éléments conduisent à voir dans la demeure non faite de main d'homme que nous possédons dès maintenant au ciel le corps glorieux du Christ. Pour Paul, notre corps mortel est corruptible. Il vient du premier Adam. Notre corps glorieux vient lui du second Adam, le Christ. Pour cette raison, quand l'Apôtre parle de la résurrection, il n'hésite pas à affirmer qu'elle est œuvre du Père accomplie dans le Fils⁷⁴. La résurrection du Christ préfigure et contient déjà comme en germe celle de tous les chrétiens⁷⁵. Le chrétien, à la mort, est donc intégré dans le corps glorieux du Christ en tant qu'il inclut virtuellement les corps glorieux de tous les chrétiens.

Voilà que le chrétien aspire à revêtir cette habitation et à ne pas être trouvé nu. Etre trouvé nu vient de la tradition philosophique à laquelle Paul emprunte beaucoup de concepts dans ce passage. Cela signifie être dépouillé de son corps par la mort⁷⁶. Le sens de ce verset est : « nous voudrions être transformés sans passer par la mort, recevoir sur notre corps mortel

⁷⁰ JEAN CHRYSOSTOME, « Quant à , " dans le Christ ", cela désigne soit ceux qui sont morts dans la foi soit ceux qui sont morts pour le Christ, ceux qui ont affronté beaucoup de dangers, qui ont supporté des épreuves pénibles, qui ont marché dans la voie étroite. » *Hom. In Ep. Ad Cor.* 39 (PG 61,335) (traduction personnelle).

⁷¹ Nous nous appuyons ici sur l'interprétation de A. FEUILLET, "La demeure céleste et la destinée des Chrétiens, Exégèse de II Cor. 5,1-10 et contribution à l'étude des fondements de l'eschatologie paulinienne", *Revue des Sciences Religieuses* 44 (1956), pp. 161-192 ; 360-402.

⁷² « J'établirai ma demeure au milieu de vous et je ne vous rejetterai pas. Je vivrai au milieu de vous, je serai votre Dieu et vous serez mon peuple »

⁷³ « Je ferai ma demeure au-dessus d'eux, je serai leur Dieu, ils seront mon peuple. »

⁷⁴ 1 Th 4,14 ; 2 Co 4,14.

⁷⁵ Cf. 1 Co 15,21-22.49

⁷⁶ PLATON, *Gorgias*, 524 d ; *Cratyle*, 403 b II, 59. La pointe de ces versets n'est pas la libération de l'âme de la prison du corps, comme le conçoit la tradition philosophique, mais le fait de demeurer avec le Seigneur. Paul n'adopte pas ici une eschatologie hellénisée, il ne fait que recourir, pour des raisons rhétoriques, à certains concepts qu'il n'hésite pas, d'ailleurs, à transformer complètement au passage.

la ressemblance du Christ glorieux, car une fois reçu, nous n'aurons plus à craindre de perdre notre corps et nous serons devenus immortels. »

Saint Paul emploie trois verbes pour décrire l'attitude du chrétien face à cette transformation : « gémir » (*stenazô*) (v. 2.4), « avoir confiance » (*tharreô*) (v. 6.8) et « se complaire, juger bon » (*eudokeô*). Le gémissement n'a donc pas une connotation négative, il est expression du désir. Nous retrouvons le verbe « gémir » en Rm 8,23 dans un contexte eschatologique semblable : « nous gémissons dans l'attente de la rédemption de notre corps » de la même manière que la création gémit. Il s'agit donc d'une expression métaphorique destinée à rendre compte d'un désir ardent ce que confirme l'emploi du verbe « désirer » (*épipotheô*) à la fin du v. 2. Par contraste, ce désir souligne combien la mort n'est pas naturelle à l'homme.

Le deuxième verbe traduit l'attitude face à la mort. Le chrétien attend et désire la résurrection finale, mais sa confiance le pousse, malgré tout, à désirer quitter le corps pour être avec le Seigneur. Cette confiance repose d'abord sur le don des arrhes de l'Esprit Saint. « Donc » (*oun*) au v.6 renvoie au verset précédent. La seconde raison est exprimée au v. 8. Cheminer sur cette terre implique de rester loin du Seigneur. Mourir signifie aller demeurer auprès du Seigneur. Paul évoque ici l'état intermédiaire du croyant après la mort, dans l'attente de la résurrection. L'attitude face à la mort est le fruit de la foi en l'union avec le Christ initiée au baptême, par lequel les arrhes de l'Esprit sont données, poursuivie dès la mort dans l'incorporation au corps ressuscité du Christ et qui trouvera son achèvement lors de la résurrection à la Parousie.

En Ph 1,21-24 saint Paul, emprisonné, fait connaître à ses destinataires l'alternative à laquelle il a été confronté. Il met en scène cette délibération, la narrant au présent accentuant ainsi son caractère dramatique. Son procès peut le conduire à la mort. Selon la défense qu'il mettra en œuvre, il peut favoriser une issue fatale ou, au contraire, espérer retrouver la liberté et œuvrer à nouveau pour l'Évangile. Certains auteurs, motivés par l'alternative vie/mort et l'écho de ces versets dans la littérature philosophique, ont posé la question du suicide. En effet, saint Paul reprend une formulation typique d'un lieu commun des philosophes grecs⁷⁷ : la mort comme un gain. Ce rapprochement est d'autant plus probant que la tradition stoïcienne présente la mort comme un choix possible en certaines circonstances, contrairement à la littérature grecque pour qui la mort est une fuite de la dure condition de notre monde :

« Lorsque plusieurs choses sont selon la nature, son devoir est de rester en vie ; lorsque plusieurs lui sont contraires, ou semblent devoir l'être son devoir est de quitter la vie... Pour l'homme vertueux il n'est pas nécessaire de rester en vie par vertu, pour ceux qui manquent de vertu, il n'est pas nécessaire de rechercher la mort. Et très souvent, il est approprié pour le Sage d'abandonner la vie au moment où il connaît un très grand bonheur, si une occasion le rend possible. Car ils (les stoïciens) pensent que le bonheur, qui est vivre en harmonie avec la nature, est l'opportunité de saisir le moment juste. »⁷⁸

Le philosophe connaît le bonheur lorsqu'il est en harmonie avec la nature. C'est alors, selon les stoïciens, le moment adéquat pour mourir, c'est-à-dire en affrontant la mort avec courage et en l'acceptant⁷⁹. Paul vient d'affirmer au v. 18 qu'il est dans la joie. Le moment de

⁷⁷ L'essentiels des références citées par les commentaires modernes ont été relevées par J.J. WETSTENIUS, *Novum Testamentum cum lectionibus variantibus, nec non commentario pleniore*, II, Amsterdam, Dommeriana, 1752. D.W. PALMER, « To die is gain (Philippians i 21) », *Novum Testamentum* 17 (1975) pp. 203-218 en donne une liste récente à jour. Cf. J.B. EDART, *L'Épître aux Philippiens, Rhétorique et Composition Stylistique*, Etudes Bibliques NS 45, Paris, Gabalda, 2002, pp. 97-102. Le suicide est souvent perçu comme une libération de la condition pénible de l'existence. Les stoïciens motivent le suicide autrement.

⁷⁸ CICERON, *De Fin.* 3,60-61 (traduction personnelle).

⁷⁹ J. LAFFITTE, « Ars Pagana, Ars Christiana moriendi », *Anthropotes* 13/2 (1997) p. 279. Le recours à une formulation en consonance avec la philosophie stoïcienne, très populaire dans cette région à cette époque, a

mourir semble donc tout à fait opportun. Ce serait pour lui l'occasion d'être avec le Christ. Malgré tous ces points communs, l'éventualité du suicide, considéré positivement par la Stoa, n'est pas pertinente ici. Paul raisonne dans le cadre de son procès. L'allusion à l'alternative vie ou mort est dans le prolongement de son espoir de s'exprimer avec pleine assurance. Comme nous l'avons dit, saint Paul peut influencer l'issue du procès par la nature de sa défense et utilise ce fait, connu des Philippiens, pour leur manifester son attachement⁸⁰.

La mort est considérée comme un gain car elle permettrait d'être unie au Christ. Nous retrouvons ici le même jugement positif posé vis-à-vis de la mort qu'en 2 Co 5,8. Là aussi, mourir, même avant la résurrection, permet d'être avec le Christ. Ces versets affirment implicitement la survie de l'âme au delà de la mort physique. Celle-ci est rendue possible par l'union au Christ. Paul rejoint là une position typique de la théologie juive intertestamentaire qui affirme fréquemment que les âmes des justes sont auprès de Dieu⁸¹.

L'attitude de l'Apôtre face à la mort est déterminée par la résurrection du Christ et par l'espérance qu'elle apporte. La mort physique est devenue le chemin d'accès de l'union définitive à Dieu. La perte du corps est un mal temporaire, mais il reste relatif par rapport au gain que représente l'union au Christ. Nous avons l'assurance, après la mort, d'avoir une demeure dans les cieux, le corps glorifié du sauveur. Cette foi est source d'assurance. Paul évoque la tristesse face à l'éventualité, désormais passée, de la mort d'Epaphrodite (Ph 2,27). Elle aurait pour origine non le sort final de ce dernier, mais la séparation d'un ami. Ph 3,10-11 souligne que la mort est le lieu ultime de l'identification au Christ. Saint Paul aspire à être, littéralement, conformé (*summorphizomenos*) à sa mort. Cette étape apparaît comme l'achèvement du processus d'identification commencé au baptême, manifestation suprême de l'agapè qui a valu la vie au monde. La mort du chrétien est, pour saint Paul, le moment de la plus grande communion au Christ.

Conclusion

La perception de la mort dans l'Écriture repose sur un acte de foi premier : la vie est un don de Dieu et elle lui appartient. La mort est le fruit du péché. Elle est le signe de la rupture d'alliance avec Dieu et expression d'un châtement. Elle est le salaire amer du péché. La mort apparaît donc clairement comme une malédiction. Dans cette perspective, mettre un terme à ses jours n'est pas concevable. Cependant, une nuance dans le regard porté sur la mort existe. Événement inévitable de l'existence humaine, elle a une signification différente selon qu'elle intervient tôt ou tard. Avec les patriarches, nous voyons qu'elle peut être aussi assumée et devenir le moment d'une bénédiction pour les générations à venir. Le développement de la théologie sapientielle, avec la foi en l'immortalité, et la question de la mort du juste changent le regard sur la mort. Bien que toujours considérée contraire à la nature humaine, elle commence à être perçue comme une étape transitoire. L'exemple des martyrs de 2 Mac en témoigne abondamment. Il est possible de choisir la mort pour défendre la dignité de la Loi et ne pas offenser Dieu. L'espérance en la résurrection et la distinction entre le sort réservé au juste et à l'injuste dans l'au-delà conduit à relativiser la vie terrestre et la mort.

une fonction rhétorique. Elle soutient le pathos du discours et établit l'ethos de Paul, l'identifiant implicitement au sage parvenu à l'acmé de son existence.

⁸⁰ J.N. ALETTI, *Saint Paul, Épître aux Philippiens*, Etudes Bibliques NS 55, Paris, Gabalda, 2005, p. 91.

⁸¹ Cf. M. GILBERT, « Immortalité ? Résurrection ? Faut-il choisir ? Témoignage du judaïsme ancien », *Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne*, XVIIIe congrès de l'ACFEB (Lyon, Septembre 1999), Paris, Cerf, 2001, pp. 271-297.

La mort du Christ transforme complètement la nature de la mort. Par son acceptation libre et par amour de la volonté du Père, Jésus détruit la mort spirituelle. Il réconcilie l'homme et Dieu. Le Christ assume la mort en tant que séparation de Dieu. Par l'abandon filial entre les mains du Père, il transforme la mort. Il en change radicalement le visage. Chacune des paroles et des gestes du Fils de Dieu illustrent la liberté face à la mort. Cette liberté est fondée dans son amour pour le Père. Le « mourir pour » avec le Christ devient le signe du plus grand amour. Il a transformé la mort en la vivant comme acte d'amour.

Par le baptême nous sommes rendus participants de la mort du Christ. Nous sommes alors objectivement inclus dans la mort du Christ, nouvel Adam. Sa mort est notre mort, c'est pourquoi saint Paul désire être identifié au Christ dans sa mort. Celle-ci devient la porte de la vie. L'acte de la mort devient le moment où s'exprime de la manière la plus forte la dignité de la personne, et ceci quelque soit son âge. La mort est l'instant de l'achèvement ultime où le pécheur, par le Christ, s'offre à Dieu dans un acte d'abandon filiale unique et définitif.