JÉSUS
ET LA
DERNIÈRE CÈNE

BRANT PITRE

Jésus et la dernière Cène

Brant Pitre

SOCIÉTÉ D'ÉDITION WILLIAM B. EERDMANS
GRAND RAPIDS, MICHIGAN / CAMBRIDGE, ROYAUME-UNI

© 2015 Brant Pitre Tous droits réservés

Publié en 2015 par
Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
2140 Oak Industrial Drive N.E., Grand Rapids, Michigan 49505 / P.O. Box 163, Cambridge CB3 9PU Royaume-Uni

Imprimé aux États-Unis d'Amérique

Données de catalogage en cours de publication de la Bibliothèque du Congrès

Pitre, Brant James.
Jésus et la Cène / Brant Pitre. pages cm
Comprend des références bibliographiques et un index. ISBN 978-0-8028-4871-0 (pbk. : alk. papier) eISBN 978-1-4674-4404-0 (ePub) eISBN 978-1-4674-4364-7 (Kindle)
1. La Cène du Seigneur. 2. La Cène du Seigneur — Enseignement biblique.
3. Jésus-Christ — Historicité. 4. Jésus-Christ – La judéité.
4. Histoire de l'Église — Église primitive et primitive, vers 30-600.
5. Judaïsme — Histoire — Période post-exilique, 586 av. J.-C.C.–210 A.D.
6. Christianisme et autres religions — le judaïsme.
7. Judaïsme — Relations — Christianisme.
8. Christianisme — Origine. I. Titre.

BV823. P58 2015
232.9′57 — DC23
2015018063

www.eerdmans.com

Pour David Aune, Delbert Burkett,

Amy-Jill Levine, John Meier

et James VanderKam, mes professeurs

Contenu

Préface

Abréviations

1. Le problème de la dernière Cène
   Jésus et le judaïsme
   La compréhension de Jésus
   L'eschatologie de Jésus
   Jésus et la méthode de l'Église primitive

2. Le nouveau Moïse
   Le nouveau Moïse dans le judaïsme primitif
   Le nourrissage de la multitude
   Le sang de l'alliance
   Le pain nouveau de la présence

3. La nouvelle manne
   La manne dans le judaïsme primitif
   Le Notre Père et la manne eschatologique L'enseignement dans la synagogue de Capharnaüm

4. La date de la dernière Cène
   L'apparente contradiction
   L'hypothèse essénienne
   L'hypothèse johannique
   L'hypothèse synoptique
   L'hypothèse de la Pâque

5. La nouvelle Pâque
   La Pâque dans le judaïsme primitif
   Le contexte du temple de la dernière Cène
   Le corps et le sang de l'agneau

6. Le royaume eucharistique de Dieu : le banquet messianique dans le judaïsme primitif
   Manger et boire avec Abraham, Isaac et Jacob Le vœu de Jésus lors de la dernière Cène

7. Conclusion

Bibliographie

Index des auteurs

Index des sujets

Index de la littérature biblique et autre littérature ancienne

Préface

La période de gestation de ce livre a été exceptionnellement longue. Pour mettre les choses en perspective : quand j'ai commencé mes recherches sur Jésus et la Cène, j'étais sur le point de publier ma thèse de doctorat sous forme de livre ; ma femme et moi attendions avec impatience la naissance de notre troisième enfant ; et le nom « Katrina » n'avait absolument aucune signification pour moi. Au moment où j'écris les mots de cette préface, ma fille Hannah approche rapidement de son dixième anniversaire ; La Nouvelle-Orléans (la ville où j'enseigne) approche du dixième anniversaire de l'ouragan Katrina ; et Jésus, la tribulation et la fin de l'exil (mon premier livre) semble avoir été écrit il y a une éternité.

Le retard était dû en partie à l'explosion qui a eu lieu dans la recherche historique sur Jésus au cours de la dernière décennie. Quiconque connaît bien le domaine sait bien qu'il traverse une période remarquable de production prolifique et de flux rapide. Une grande partie de ce qui était autrefois considéré comme réglé – comme l'utilisation du critère critique de l'authenticité – est maintenant considéré comme à saisir. En particulier, les sables de la méthodologie semblent se déplacer si rapidement qu'il peut être quelque peu difficile de trouver et de maintenir son équilibre. Pour ma part, je me suis retrouvé retardé à maintes reprises dans mon travail spécifique sur le thème de la Cène, simplement en essayant de suivre le torrent de publications récentes sur le Jésus historique, le judaïsme primitif (en particulier les études du Temple et du culte), les critères d'authenticité, la méthodologie historique, l'archéologie du premier siècle, ainsi que le domaine connexe des études évangéliques. qui connaît sa propre explosion de nouvelles recherches (le débat sur Q et le problème synoptique, les témoignages oculaires et les études sur la mémoire viennent à l'esprit). Et c'est sans parler de l'abîme épouvantable de la littérature secondaire qui s'est développé autour de la question de la date de la dernière Cène, dans laquelle je suis volontairement descendu et je me suis trouvé incapable d'émerger avant d'avoir fait la paix avec ce que j'espère que les lecteurs considéreront comme une solution nouvelle et convaincante au problème. Quand j'ai commencé, si j'avais su combien de temps ce chapitre particulier prendrait, je soupçonne que j'aurais écrit la préface d'un autre livre, beaucoup plus court.

Cela dit, le voyage en a valu la peine. J'espère que cela a abouti à un livre bien meilleur. Avec cet espoir à l'esprit, il y a un certain nombre de personnes qui méritent des remerciements particuliers pour m'avoir aidé en cours de route. Tout d'abord, je tiens à exprimer ma plus profonde gratitude à Michael Thomson d'Eerdmans, non seulement pour avoir accepté de publier ma deuxième monographie universitaire, mais aussi pour son extraordinaire patience pendant les deux nouveaux emplois, les trois déménagements et les deux maladies majeures (et inattendues) dans ma famille – qui ont tous joué un rôle non négligeable dans le temps prolongé qu'il a fallu pour

écrire le livre. Merci, Michael, pour ton professionnalisme et ton amitié tout au long de ces dix années. Deuxièmement, je suis extrêmement reconnaissant envers mes collègues et amis érudits qui ont lu diverses ébauches ou parties du manuscrit et m'ont offert toutes sortes de commentaires critiques, en particulier Dale Allison, Michael Barber, John Bergsma, Michael Bird, Nathan Eubank, Craig Keener, Matthew Levering, Curtis Mitch, Fr. Isaac Morales, Nicholas Perrin et Jim Seghers. D'une manière particulière, je tiens à remercier Dale Allison et Craig Keener d'avoir pris un temps précieux sur leurs emplois du temps d'écriture sans aucun doute chargés et incroyablement prolifiques pour donner des commentaires et des encouragements inestimables à un jeune érudit qui a fait ses dents en lisant leurs écrits et qui continue d'acheter tout ce qu'ils publient et (au moins d'essayer !) de lire tout ce qu'ils écrivent (bien que la question de savoir si cela est humainement possible avec le commentaire de Craig sur les Actes est ouverte à débat). Troisièmement, la recherche pour ce livre n'aurait pas été possible sans la généreuse subvention qui m'a été fournie par le Centre Saint-Paul pour la théologie biblique alors que j'étais encore sous le choc du bouleversement que l'ouragan Katrina a provoqué dans la ville de la Nouvelle-Orléans et que je ne savais pas exactement d'où viendrait mon prochain chèque de paie.

Je suis particulièrement reconnaissant à Scott Hahn pour sa patience abondante et son soutien indéfectible à ce projet. J'espère qu'il apportera une petite contribution à la mission du Centre Saint-Paul de promouvoir les études bibliques. Quatrièmement, il devrait aller sans dire (mais il faut encore le dire) que je n'aurais pas pu écrire ce livre sans le soutien et les encouragements de ma femme, Elizabeth, et de nos enfants : Morgen, Aidan, Hannah, Marybeth et Lillia. Je promettrais de ne plus jamais écrire un livre aussi long et aussi complexe, mais je soupçonne que vous me connaissez trop bien pour me croire.

Enfin, et ce n'est certainement pas le moins important, je tiens à remercier mes professeurs au fil des ans : Delbert Burkett, pour m'avoir ouvert la porte à la recherche historique sur Jésus ; John Meier, pour m'avoir inspiré à devenir un érudit du Nouveau Testament ; James VanderKam, pour m'avoir plongé dans l'univers étonnant des manuscrits de la mer Morte et du judaïsme du Second Temple ; Amy-Jill Levine, pour à peu près tout ; et David Aune, pour être un Doktorvater vraiment humble et envieusement érudit et, plus encore, mon ami. Je suis certain que vous verrez tous les lacunes de ce livre beaucoup plus clairement que moi (bien que je sois, bien sûr, le seul responsable de celles-ci). Néanmoins, quelles que soient ses forces et sa contribution à l'étude de Jésus, du judaïsme et des origines chrétiennes, cela n'aurait pas été possible sans tout ce que vous m'avez enseigné. C'est donc avec la plus profonde gratitude que je vous dédie ses pages.

BRANT PITRE
16 juillet 2015
Notre-Dame du Mont Carmel

Abréviations

ABD Anchor Bible Dictionary
Bibliothèque de référence biblique ABRL Anchor
L'AGJU travaille sur l'histoire du judaïsme ancien et de l'histoire Urchristentums
AnBib Analecta biblica ArBib Bible araméenne
AYB Anchor Yale Bible
AYBRL Anchor Bibliothèque de référence biblique de Yale
BADG Bauer, Arndt, Gingrich et Danker, Lexique grec-anglais du Nouveau Testament et d'autres littératures chrétiennes primitives, 2e éd.
BBR Bulletin de recherche biblique
BDB Brown, Driver, et Briggs, Un lexique hébreu et anglais de l'Ancien Testament
BECNT Baker Commentaire exégétique sur le Nouveau Testament
BETL Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium
Bavoir biblique
BibInt Interprétation Biblique
Revue biblique BibRev
Revue biblique BRev
BTB Bulletin de théologie biblique
Magazine biblique BZ
BZNW Suppléments à la Revue d'études du Nouveau Testament
CBQ Catholique Biblique Trimestriel
CBQMS Série de monographies trimestrielles bibliques catholiques ConBNT Coniectanea neotestamentica
Revue trimestrielle de l'église CQR
CRINT Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum
CTM Calwer Monographies théologiques EdF Rendements de la recherche
Encyclopédie Jud Judaica
EvQ Evangelical Quarterly
ExpTim Expository Times
FAT Research sur l'Ancien Testament FBBS Facettes Books, série biblique
Greg Gregorianum
Revue Annuelle Hébraïque de HAR
HDR Thèses de Harvard en religion
HSS Études sémitiques de Harvard

Commentaire théologique de HTKNT Herder sur le Nouveau Testament
Revue JBL de littérature biblique
JCT Textes juifs et chrétiens
JJS Journal of Jewish Studies JQR Jewish Quarterly Review
JSHJ Journal pour l'étude du Jésus historique
JSJSup Journal pour l'étude du judaïsme Suppléments
Revue JSNT pour l'étude du Nouveau Testament
JSNTSup Journal pour l'étude des suppléments du Nouveau Testament JSOTSup Journal pour l'étude de l'Ancien Testament Suppléments
Revue JSP pour l'étude des pseudépigraphes
JTS Journal d'études théologiques
L&S Lettre & Esprit
Bibliothèque classique LCL Loeb
LHJS Bibliothèque d'études historiques sur Jésus
LNTS Bibliothèque d'Etudes du Nouveau Testament LO Liturgica Oeninpontana
LS Louvain Etudes
NACSBT NAC Études bibliques et théologiques
NGS Nouvelles études évangéliques
NICNT Nouveau commentaire international sur le Nouveau Testament
NICOT Nouveau Commentaire International sur l'Ancien Testament NIGTC Nouveau Commentaire International sur le Grec Testament
NovT Novum Testamentum
NovTSup Novum Testamentum Suppléments NTAb Traités du Nouveau Testament NTS Études du Nouveau Testament
Outils et études du Nouveau Testament
OJC Orientalia Judaica Christianica
Bibliothèque de l'Ancien Testament OTL
OTP Ancien Testament Pseudepigrapha QD Quaestiones disputatae
RB Revue biblique
Etudes SANT sur l'Ancien et le Nouveau Testament
SBAB Stuttgart Volumes d'essais bibliques
SBF. CMa Studium biblicum Franciscanum — Collection Majeure
SBLABS Société de Littérature Biblique Archéologie et Etudes Bibliques
Série de monographies de la Société de littérature biblique SBLMS
Étude biblique SBS Stuttgarter
SBT Etudes en théologie biblique SJ Studia Judaica
SJT Revue écossaise de théologie

SNTSMS Société d'études du Nouveau Testament Série de monographies
SP Sacra Pagina
DANSE Textes et ouvrages sur l'ère du Nouveau Testament
TDNT Dictionnaire théologique du Nouveau Testament
TGl Théologie et foi
TRENT Traditions des rabbins à l'époque du Nouveau Testament
TS Études théologiques
TSAJ Textes et études sur le judaïsme ancien
TynBul Tyndale Bulletin
VT Vetus Testamentum
Suppléments VTSup Vetus Testamentum
Commentaire biblique de la Parole WBC
WTJ Revue théologique de Westminster
Recherches scientifiques de WUNT sur le Nouveau Testament
ZAW Journal d'études de l'Ancien Testament
Journal ZDPV de l'Association germano-palestinienne
Journal du Nouveau Testament ZNT
ZNW Journal d'études du Nouveau Testament

CHAPITRE 1
Le problème de la dernière Cène

Le problème de la Cène du Seigneur est le problème de la vie de Jésus !

ALBERT SCHWEITZER[1]

Prenez n'importe quelle étude historique majeure de la vie de Jésus, lisez-la attentivement d'un bout à l'autre, et vous y trouverez probablement au moins quatre questions clés :

1. Quelle est la relation entre Jésus et le judaïsme ? C'est la question du contexte historique.
2. Pour qui Jésus pensait-il qu'il était ? Il s'agit de la question de l'auto-identification de Jésus – ou, plus communément, de son auto-identification – compréhension.
3. Qu'est-ce que Jésus s'attendait à ce qu'il se passe à l'avenir ? C'est la question de l'eschatologie de Jésus, dont la discussion a eu tendance à tourner autour de comment et quand il pensait que le royaume de Dieu viendrait.
4. Quelle est la relation entre Jésus et l'Église primitive ? C'est la question des intentions de Jésus , dont la discussion a souvent tourné autour de la question de savoir si ses objectifs ont été atteints, abandonnés ou déformés par l'église émergente.[2]

Au moins depuis le XVIIIe siècle, ces quatre questions ont dominé l'étude historique de Jésus et continuent de jouer un rôle central dans les grands ouvrages sur l'homme de Nazareth.[3] De plus, comme le révèle une étude attentive des hypothèses concurrentes, la manière dont un érudit donné répondra à ces questions constituera dans une large mesure l'une des lignes de démarcation les plus nettes entre ses propositions globales sur l'identité de Jésus et le sens de ce qu'il a fait et dit.

Dans ce livre, j'examinerai ces questions en mettant l'accent sur les paroles et les actes de Jésus lors de la dernière Cène. Plus précisément, je souhaite poser la question suivante et y répondre, de manière approfondie :

1. Les paroles et les actes de Jésus lors de la dernière Cène sont-ils historiquement plausibles dans un contexte juif ? Si oui, qu'entendait Jésus par-là ? Par exemple, en tant que Juif du premier siècle, comment Jésus aurait-il pu prononcer les mots « Ceci est mon corps » ou « Ceci est mon sang », puis ordonner à ses disciples de les consommer ? Si la substance des paroles d'institution est historique, qu'est-ce que Jésus lui-même voulait dire par eux?

2. Qu'est-ce que la dernière Cène révèle sur la compréhension de Jésus ? Par exemple, si la dernière Cène était un signe prophétique du banquet messianique, quelle est l'implication de son action en tant qu'hôte du repas ? Si ses paroles lors de la dernière Cène font effectivement allusion au sacrifice de l'alliance de Moïse et du Serviteur souffrant d'Isaïe, quelles sont les implications sur la façon dont il considérait sa propre mort ?
3. Comment la dernière Cène s'inscrit-elle dans la perspective eschatologique globale de Jésus ? Par exemple, qu'est-ce que ses paroles et ses actions impliquent sur la relation entre la dernière Cène et l'avènement du royaume eschatologique de Dieu ? S'il est historique, comment le commandement de Jésus aux disciples de répéter ses actions s'inscrit-il dans son eschatologie ?
4. Qu'est-ce que la dernière Cène révèle sur les intentions de Jésus envers la communauté de ses disciples ? Par exemple, si les douze disciples sont un signe prophétique de la restauration d'Israël, quelle est la signification de leur présence à la dernière Cène ? Et si c'était historiquement plausible, qu'est-ce que cela signifierait pour Jésus d'avoir lié son propre sang à l'établissement d'une « alliance » ?

Afin de répondre adéquatement à ces questions, au cours de ce livre, nous devrons non seulement examiner les soi-disant « paroles d'institution », mais aussi d'autres paroles et actes attribués à Jésus qui semblent être directement liés à la dernière Cène ou qui y apportent une lumière significative (par exemple, nourrir la multitude, enseignements sur la manne eschatologique, le banquet messianique, etc.).

Comme j'espère le montrer, lorsque la Cène est correctement située dans le contexte de la pratique et de la croyance juives primitives – en particulier ses espoirs pour l'avenir – elle a le pouvoir de fournir des réponses importantes et parfois inattendues à chacune de ces questions. En effet, je dirais que, dans la mesure où la recherche contemporaine sur Jésus n'a pas réussi à intégrer la Cène dans sa reconstruction globale de la vie et de l'enseignement de Jésus – ce qu'elle a souvent fait – elle n'a pas non plus réussi à répondre de manière adéquate aux quatre questions directrices de la quête historique de Jésus. En revanche, lorsque la dernière Cène et les paroles et les actes de Jésus qui s'y rapportent sont situés dans les trois contextes du judaïsme ancien, de sa vie publique et de son ministère, et de l'essor de l'église primitive, ils suggèrent fortement que Jésus se considérait comme le nouveau Moïse qui inaugurerait le nouvel exode tant attendu, mis en mouvement par une nouvelle Pâque. ramener du ciel le miracle de la manne et rassembler les douze tribus d'Israël dans le royaume céleste et eschatologique de Dieu, tout cela au moyen de sa mort sacrificielle et du signe prophétique de sa mort qu'il a accompli lors de la dernière Cène.

Avant d'entrer dans tout cela, cependant, dans ce premier chapitre, nous prendrons quelques instants pour exposer un peu plus en détail comment la dernière Cène est liée aux quatre questions du contexte juif de Jésus, de la compréhension de soi, de la perspective eschatologique et des intentions.

Jésus et le judaïsme

La première question qui se pose à nous est celle du contexte juif de Jésus. Comment les récits de la dernière Cène s'inscrivent-ils dans le contexte du judaïsme du premier siècle ? Leur contenu de base est-il historiquement plausible ? Si c'est le cas, qu'auraient-ils pu signifier dans le contexte juif de Jésus ? Lorsque nous examinons ces questions à la lumière des études récentes sur Jésus, quelque chose comme un paradoxe émerge.

Le Jésus juif

D'une part, de nos jours, il est presque universellement reconnu par les érudits que Jésus de Nazareth est né, a vécu et est mort juif. Peut-être plus que tout autre principe de la recherche contemporaine sur Jésus, l'identité juive de Jésus a suscité une large acceptation et représente un consensus virtuel. Considérez, par exemple, les déclarations remarquablement catégoriques de plusieurs érudits éminents :

> C'est avec . . . Le judaïsme, le judaïsme du premier siècle de notre ère, que nous devons mener à bien à travers la tâche de trouver le Jésus historique.[4]
>
> Pratiquement personne aujourd'hui ne conteste ou n'a de raison de contester que Jésus était un Juif de Galilée.[5]
>
> L'une des activités caractéristiques de la dernière phase de
>
> La recherche sur le Jésus de l'histoire, à savoir la soi-disant Troisième Quête, a été la tentative sérieuse de situer Jésus dans le judaïsme du premier siècle de notre ère, pour chercher un Jésus qui serait plausible dans son contexte juif.[6]
>
> Jésus devait avoir un sens dans son propre contexte, et son contexte est celui de la Galilée et de la Judée. Jésus ne peut pas être pleinement compris à moins d'être compris à travers les yeux des Juifs du premier siècle et entendu à travers les oreilles juives du premier siècle. Pour comprendre l'impact de Jésus dans son propre contexte – pourquoi certains ont choisi de le suivre, d'autres de le rejeter, et d'autres encore de chercher sa mort – il faut comprendre ce contexte.[7]
>
> Toute tentative de construire une image historique de Jésus de Nazareth devrait et doit commencer par le fait qu'il était un Juif du premier siècle opérant dans un milieu du premier siècle.[8]
>
> S'il y a un gain durable de la soi-disant troisième quête, c'est bien celui martelé par des érudits comme Geza Vermes et E. P. Sanders : Jésus d'abord, en dernier et seulement un Juif.[9]
>
> Si [Jésus] a sa place quelque part dans l'histoire, c'est dans l'histoire du judaïsme du premier siècle.[10]

Bien sûr, les érudits continuent de débattre de ce que signifie exactement dire que Jésus était « juif » et à quoi ressemblait le judaïsme à l'époque de Jésus.[11] Néanmoins, le même point général est soulevé par de nombreux titres récents, qui s'efforcent de souligner que le Jésus de l'histoire est sans équivoque un Jésus juif.[12] En bref,

l'importance de l'identité et du contexte juifs de Jésus est devenue l'une de ces occasions extrêmement rares où pratiquement tout le monde dans le domaine érudit s'accorde sur une conclusion fondamentale et la considère comme établie.

Le problème de la dernière Cène

Cela dit, il n'est pas du tout évident de voir comment le Jésus juif du consensus scientifique peut être réconcilié avec ce que l'on pourrait appeler le « Jésus eucharistique » – c'est-à-dire le Jésus décrit dans les paroles d'institution rapportées dans les Évangiles synoptiques et Paul, ainsi que dans les éléments sans doute eucharistiques du discours dans la synagogue de Capharnaüm attribués à Jésus dans l'Évangile de Jean.

Comme on le sait, selon les quatre récits des paroles et des actes de Jésus lors de la dernière Cène – y compris ce qui est généralement considéré comme le récit le plus ancien de 1 Corinthiens – Jésus a identifié le pain et le vin de son dernier repas avec son propre corps et son propre sang, mais a également commandé à ses disciples de les manger et de les boire (Matthieu 26:26-28 ; Marc 14:22-25 ; Luc 22:19-20 ; 1 Corinthiens 11:23-25). Selon l'Évangile de Jean, Jésus a dit quelque chose de très similaire alors qu'il enseignait dans la synagogue juive de Capharnaüm, lorsqu'il a déclaré qu'il était nécessaire de manger la chair et de boire le sang du Fils de l'homme – qu'il identifie comme la vraie nourriture et la vraie boisson – afin de participer à la résurrection des morts et à la vie éternelle (Jean 6:53-54).

> Le problème avec ces preuves est qu'elles contrastent fortement avec les directives expresses des Écritures juives. En effet, selon la Torah de Moïse, il était absolument interdit à quiconque de consommer du sang :
>
> Tout ce qui bouge et qui vit sera pour vous de la nourriture.
>
> Seulement, tu ne mangeras pas la chair avec sa vie, c'est-à-dire son sang. (Genèse 9:3-4)[13]
>
> Si quelqu'un dans la maison d'Israël ou parmi l'étranger qui séjourne au milieu d'eux mange du sang, je tournerai ma face contre celui qui mange du sang, et je le retrancherai du milieu de son peuple. Car la vie de la chair est dans le sang ; et je vous l'ai donné sur l'autel pour faire l'expiation pour vos âmes ; Car c'est le sang qui fait l'expiation, à cause de sa vie. C'est pourquoi j'ai dit au peuple d'Israël : Aucun d'entre vous ne mangera de sang, et aucun étranger qui séjourne parmi vous ne mangera de sang. (Lévitique 17:10-12)
>
> Vous pouvez abattre et manger de la chair dans n'importe laquelle de vos villes, autant que vous le désirez. Seulement, tu ne mangeras pas le sang; Tu la répandras sur la terre comme de l'eau. (Dt 12:15-16)

De toute évidence, le commandement biblique contre la consommation de sang était grave. Toute transgression de cette loi signifierait être « retranché » de Dieu et du peuple d'Israël. Notez également que la loi a une portée universelle : la Torah ordonne que non seulement les Israélites évitent la consommation de sang, mais aussi les « étrangers » païens vivant parmi eux.

À la lumière de ces preuves, un problème fondamental se pose. Si pour les besoins de l'argumentation, nous supposons que la substance des paroles de Jésus concernant le fait de manger son corps et de boire du sang est historique, alors comment aurait-il, en tant que Juif de première génération, pu ordonner à ses disciples de manger sa chair et de boire son sang ? S'il le faisait, cela n'impliquerait-il pas d'enfreindre explicitement les commandements répétés de la Torah contre la consommation de sang ? C'est précisément cette tension entre la Torah juive et les paroles eucharistiques attribuées à Jésus qui conduit Geza Vermes à affirmer :

> L'imagerie de manger le corps d'un homme et surtout de boire son sang... , même après avoir tenu compte du langage métaphorique, frappe une note totalement étrangère dans un cadre culturel juif palestinien (cf. Jean 6.52). Avec leur tabou de sang profondément enraciné, les auditeurs de Jésus auraient été submergés de nausée en entendant de telles paroles.[14]

Dans le même ordre d'idées, un autre érudit juif majeur, Joseph Klausner, écrit :

> Il est tout à fait impossible d'admettre que Jésus aurait dit à ses disciples qu'ils devaient manger de son corps et boire de son sang, « le sang de la nouvelle alliance qui a été versé pour beaucoup ». Boire du sang, même s'il s'agissait d'un symbole, n'aurait pu que susciter l'horreur dans l'esprit de ces simples Juifs galiléens.[15]

Notez deux points sur les points de vue de Vermes et de Klausner. Tout d'abord, les deux s'accordent à dire qu'il n'y a tout simplement aucun moyen de concilier le tabou juif contre la consommation de sang avec le commandement de Jésus pour ses disciples de manger sa chair et de boire son sang lors de la dernière Cène. Les mots d'institution sont donc historiquement « impossibles ». Deuxièmement – et c'est significatif – les deux sont également d'accord pour dire que même si Jésus n'avait voulu dire ces mots que métaphoriquement, comme l'ont soutenu de nombreux interprètes chrétiens depuis la Réforme protestante, dans un ancien contexte juif, un tel commandement aurait été complètement répugnant. De ce point de vue, il n'y a aucun moyen de réconcilier les récits du Jésus juif et du Jésus de la Cène. Par conséquent, puisque la judéité de Jésus ne peut être remise en question, ce sont les paroles d'institution qui doivent être rejetées comme non historiques.

Il convient de noter que cette tension entre le Jésus juif et le Jésus eucharistique s'est fait sentir dès le tout début de la quête moderne, et continue d'être présente dans les études de Jésus et de la dernière Cène. Par exemple, déjà au XVIIIe siècle, Hermann Samuel Reimarus trouvait impossible de concilier les récits de la Cène avec son portrait de Jésus en tant que révolutionnaire juif. En conséquence, Reimarus a été forcé d'insister – contre le témoignage de toutes les preuves existantes – que Jésus a célébré la dernière Cène « sans la moindre altération » du repas ordinaire de la Pâque juive. En effet, Reimarus affirme que « l'on ne peut pas voir qu'il a omis ou changé quoi que ce soit qui était habituel pour ce repas ».[16] Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il s'agit d'une interprétation discutable des données. Au contraire, s'il y a une chose qui est certaine, c'est que les quatre récits de la dernière Cène s'accordent à dire que Jésus a identifié le pain et le vin du repas avec son propre corps et son propre sang, et qu'une telle identification n'était certainement pas une pratique juive habituelle de la Pâque (cf. Mt 26, 26-28 ; Marc 14:22-24 ; Luc 22:19-20 ; 1 Corinthiens

11:23-25). Cependant, l'affirmation de Reimarus aide à faire valoir un point important : dès les premiers jours de la quête moderne, afin de maintenir l'hypothèse que Jésus était entièrement juif, les érudits ont été contraints d'expliquer les paroles eucharistiques. Dans la figure de Reimarus, la quête commence par une tendance à rejeter les paroles surprenantes de Jésus lors de la dernière Cène comme « accessoires ».[17]

Beaucoup plus récemment, cette tension entre le Jésus juif et le Jésus eucharistique se manifeste d'une autre manière : des études entières de la Cène qui ne prêtent presque aucune attention à l'Ancien Testament et au judaïsme du Second Temple.[18] Par exemple, on cherche en vain dans la récente monographie de Jens Schröter sur la Cène une discussion détaillée du contexte juif primitif des images du sang, de l'alliance, de la Pâque, du sacrifice, du royaume de Dieu, etc.[19] Il n'est peut-être pas surprenant que Schröter finisse par conclure que les paroles d'institution, à la seule exception du vœu de Jésus de ne pas boire dans le royaume (Marc 14:25), ne proviennent probablement pas de Jésus, mais de l'église primitive (à laquelle il a consacré toute son attention).[20]

En somme, il reste une tension indéniable entre Jésus juif et le Jésus de la Cène – une tension qui n'est parfois pas affrontée de front. Si la substance des paroles eucharistiques rapportées dans les Évangiles et dans Paul est historique, alors comment Jésus aurait-il pu ordonner à ses disciples de manger son corps et de boire son sang – même s'il ne l'entendait que symboliquement ? En un mot, comment réconcilie-t-on le Jésus juif et le Jésus eucharistique ?

La compréhension de Jésus

Lorsque nous passons de la question du contexte de Jésus à la question de sa compréhension de lui-même, la Cène nous présente encore un autre paradoxe. D'une part, une grande partie de l'érudition biblique moderne sur Jésus conclut que nous manquons de preuves solides qu'il se considérait lui-même comme le messie ou qu'il n'ait jamais prétendu l'être. D'un autre côté, si les paroles de l'institution lors de la dernière Cène sont fondamentalement historiques, alors il est assez difficile de les concilier avec un Jésus qui ne se considérait pas comme autre chose qu'un simple enseignant ou prophète juif.

Le dogme de Jésus non messianique

Dans son étude massive de la mort de Jésus, Raymond Brown a décrit l'idée que « ni Jésus ni ses disciples ne pensaient qu'il était le Messie » comme un « dogme de l'érudition critique moderne ».[21] À peu près à la même époque, Martin Hengel a utilisé un langage tout aussi fort : « Aujourd'hui, le Jésus non messianique est presque devenu un dogme parmi de nombreux érudits du Nouveau Testament. »[22]

Certes, il y a de nombreux érudits qui ont avancé des arguments en faveur d'une sorte de compréhension de soi messianique de la part du Jésus historique.[23] En effet, à la fin de sa vie, même Rudolf Bultmann est revenu sur son affirmation antérieure

selon laquelle Jésus se considérait simplement comme un rabbin et a conclu que Jésus apparaissait comme un prophète messianique dont la proclamation « implique une christologie ».[24] Néanmoins, il n'en demeure pas moins vrai que de nombreux ouvrages savants et introductions au Nouveau Testament reflètent l'hypothèse qu'il n'existe aucune preuve historiquement fiable que Jésus se considérait lui-même comme le messie juif.

Pour les besoins de ce livre, une caractéristique clé de ce dogme est la conviction que Jésus n'a attribué aucune signification rédemptrice ou salvatrice à sa mort.[25] Considérez les remarques suivantes tirées d'ouvrages récents sur Jésus :

> L'inauthenticité [de la description que Jésus fait de sa mort comme une « rançon pour beaucoup »] découle du fait que c'est le « Christ ressuscité » qui parle.[26]

> On ne sait pas exactement pourquoi Jésus est allé à Jérusalem avec ses disciples. Un théologien, bien sûr, pourrait dire que c'était pour mourir pour les péchés du monde. Ce point de vue, cependant, est basé sur les paroles de l'Évangile. qui ne peuvent pas passer le critère de la dissemblance, en ce sens qu'ils dépeignent Jésus comme étant pleinement conscient des détails de son propre destin.[27]

> Il n'est pas historiquement impossible que Jésus ait été bizarre. Mais l'idée qu'il a comploté sa propre mort rédemptrice le rend étrange à n'importe quel siècle et plonge tout le drame dans sa psyché intérieure particulière. Les autres choses que nous savons de lui font de lui un visionnaire raisonnable du premier siècle. Nous devrions être guidés par eux.[28]

L'articulation la plus influente de ce point de vue vient peut-être de Rudolf Bultmann, qui a écrit :

> Le plus grand embarras dans la tentative de reconstruire un portrait de Jésus est le fait que nous ne pouvons pas savoir comment Jésus a compris sa fin, sa mort. Il est symptomatique qu'il soit pratiquement universellement admis qu'il comprenait cela comme la conclusion organique ou nécessaire de son activité. Mais comment le savons-nous, alors que les prophéties de la passion doivent être comprises par la recherche critique comme *vaticinia ex* finalement ? . . . Ce qui est certain, c'est qu'il a simplement été crucifié par les Romains, et qu'il a donc subi la mort d'un criminel politique. Cette mort peut difficilement être comprise comme une conséquence inhérente et nécessaire de son activité ; elle a plutôt eu lieu parce que son activité a été interprétée à tort comme une activité politique. Dans ce cas, cela aurait été – historiquement parlant – un destin dénué de sens. Nous ne pouvons pas nous voiler la possibilité qu'il ait subi un effondrement.[29]

L'impact du point de vue de Bultmann sur la question historique de la compréhension de soi de Jésus est difficile à surestimer. Comme je l'ai montré ailleurs, de tels sentiments ont conduit à une situation dans laquelle de nombreux érudits influents sur Jésus ne considèrent même pas qu'il est nécessaire de discuter des preuves que Jésus considérait sa mort comme rédemptrice, et encore moins de fournir des arguments pour expliquer pourquoi ces preuves devraient être considérées comme non historiques.[30] Comme je l'ai dit plus haut, bien que ce ne soit certainement pas le cas de toutes les études sur Jésus, c'est assez répandu pour que l'étude complète la plus récente de Jésus et de sa mort tire la conclusion suivante : « Beaucoup d'érudits, peut-

être une majorité aujourd'hui, pensent que Jésus était innocent, qu'il était juste, que sa mort a été magnifiquement exemplaire, et/ou qu'il est mort à la suite de sa revendication personnelle et de sa mission, mais que sa mort n'a pas été entreprise (consciemment et délibérément) comme une expiation.[31]

Il semble donc que le « dogme » du Jésus non messianique – et son corollaire, le dogme du Jésus non rédempteur – soit devenu une sorte d'hypothèse dans l'esprit de nombreux érudits contemporains.

Le problème des mots d'interprétation

Un problème majeur avec ce dogme est que si les paroles d'interprétation attribuées à Jésus lors de la dernière Cène sont fondamentalement historiques, alors il est assez difficile de les concilier avec le Jésus non messianique.

Une fois de plus, dans les trois récits synoptiques des paroles de Jésus lors de la dernière Cène, il s'identifie spécifiquement au « Fils de l'homme » dont la mort est prophétisée dans les Écritures juives (Matthieu 26:24 ; Marc 14:21 ; Luc 22:22). Bien que la signification exacte de l'utilisation du « Fils de l'homme » par Jésus continue d'être débattue, l'expression elle-même continue d'être largement considérée comme un indicateur positif de l'historicité. Si, comme le soutiennent certains érudits (et je l'ai soutenu ailleurs), le Fils de l'Homme est en fait une figure messianique dans Daniel et que Jésus se voyait lui-même comme cette figure, alors ce lien fort entre la dernière Cène et la compréhension de Jésus lui-même en tant que Fils de l'Homme pose un sérieux problème pour le dogme du Jésus non messianique.[32] Ce qui est peut-être encore plus frappant, c'est que, dans les quatre récits de la dernière Cène, Jésus identifie le vin du repas avec son propre « sang » qui établira une nouvelle « alliance » entre Dieu et son peuple (Mt 26, 28 ; Marc 14:24 ; Luc 22:20 ; 1 Corinthiens 11:25). Malgré d'importantes différences de vocabulaire, de même, dans les quatre récits, Jésus utilise le langage du sacrifice pour décrire son sang comme étant offert pour les autres (Matthieu 26:28 ; Marc 14:24 ; Luc 22:20 ; 1 Corinthiens 11:25). Comme nous le verrons dans les chapitres suivants, de nombreux érudits ont identifié dans ces récits des allusions au « sang de l'alliance » établi par Moïse (Exode 24:8), à la « nouvelle alliance » dont parlaient les prophètes (Jr 31:31), ainsi qu'à la mort sacrificielle du serviteur souffrant qui s'offre lui-même pour « la multitude » (Isaïe 53:12).[33]

Maintenant, si Jésus se voyait seulement comme un rabbin, un prophète ou quoi que ce soit de moins que le rédempteur messianique (qu'il se voyait comme plus qu'un messie est encore une autre question), alors nous ne devrions pas nous attendre à le trouver en train de dire et de faire le genre de choses que les preuves prétendent qu'il a dites et faites lors de son dernier repas. Inversement, si les paroles eucharistiques d'interprétation sont fondamentalement historiques, alors elles prennent tout leur sens sur les lèvres d'un Jésus qui se considérait comme le libérateur messianique d'Israël, quelqu'un dont la mort inaugurerait d'une certaine manière l'ère de la rédemption attendue par de nombreux Juifs et dont parlaient les prophètes.

Cette tension entre le dogme de Jésus non messianique et les preuves dans les récits de la dernière Cène est manifeste dans le travail des érudits qui nient que Jésus

se soit considéré comme le messie et/ou qu'il ait attribué une signification rédemptrice à sa mort.[34] Considérez les conclusions suivantes de divers érudits :

> Tous les textes qui traitent de la dernière Cène de Jésus reflètent les préoccupations liturgiques des fêtes festives des différentes églises. Aucun texte ne rapporte l'événement historique. Les paroles de l'institution [...] [sont] des réminiscences d'Isaïe 53:12, mais Jésus n'a pas pu parler de cette façon. Lorsque nous examinons le message de Jésus ailleurs, nous ne trouvons nulle part la suggestion que l'acceptation gracieuse de Dieu envers les perdus dépendait de quelque manière que ce soit du sacrifice de la propre vie de Jésus.[35]
>
> S'il est certain que, selon les récits de Paul et de Marc (il en est probablement de même pour les récits de Matthieu et de Luc), Jésus a célébré avec ses disciples le premier repas du Seigneur, au cours duquel il leur a distribué son corps et son sang et au cours duquel ils ont mangé son corps et bu son sang symboliquement, Vraiment, ou de quelque manière que ce soit, il est tout aussi certain que l'institution de la Cène ainsi décrite n'est pas historique. [Car] il n'avait rien dit sur l'effet salvateur de sa mort ou même de sa résurrection. Seule l'attente de Jésus du futur royaume de Dieu se trouve au centre, et non Jésus en tant que sauveur.[36]
>
> Selon ces récits [de la dernière Cène], il a dit à ses disciples que les pains sans levain étaient (ou représentaient) son corps qui serait rompu, et que la coupe de vin était (ou représentait) son sang qui serait versé (Marc 14:22-25 ; Matthieu 26:26-29 ; Luc 22:15-20 ; 1 Corinthiens 11:23-26). Il est très difficile de savoir si cette « institution » de la Cène est historique. D'une part, il est attesté à maintes reprises par des sources indépendantes, même si elles ne sont pas d'accord sur les mots précis qui ont été prononcés. Et l'une de ces sources, Paul, qui prétendait connaître des gens qui étaient là à l'époque, écrivait seulement vingt ans après l'événement. D'autre part, les récits semblent si fortement « christianisés » avec la doctrine de l'effet salvateur de la mort de Jésus (une doctrine qui s'est développée, bien sûr, après sa mort), qu'il est difficile de savoir ici ce qu'est l'histoire et ce qui est théologie ultérieure.[37]

Bien qu'il y ait beaucoup à dire sur les arguments utilisés ici, pour notre propos, le point principal est le suivant : dans les trois citations, l'historicité des paroles d'interprétation de la dernière Cène est rejetée, non pas à cause d'une preuve du contraire, mais à cause de l'hypothèse que Jésus n'a pas vu sa mort comme rédemptrice. À cet égard, la dernière citation de Bart Erhman est particulièrement révélatrice. D'une part, selon ses propres critères d'historicité, les paroles d'interprétation devraient passer haut la main, puisqu'elles sont quadruplement attestées, et qu'il considère le récit de Paul comme les premières paroles de Jésus enregistrées.[38] D'autre part, lorsqu'Ehrman est confronté à l'évidence dans les récits de la Cène que Jésus considérait sa mort comme rédemptrice, il rejette rapidement les critères mêmes d'authenticité qu'il utilise dans d'autres cas pour établir l'historicité d'une parole ou d'un acte donné, jetant ainsi le doute sur les paroles de l'interprétation. En effet, il ne semble pas envisager la possibilité que la raison pour laquelle les paroles de l'interprétation sont si solidement attestées puisse être que l'idée que la mort de Jésus a eu une « signification salvatrice » remonte à l'homme lui-même.

En somme, il est assez courant de nos jours de supposer que Jésus ne se considérait pas comme le messie et, a fortiori, ne voyait pas sa mort comme rédemptrice.

Cependant, il est très difficile de voir comment de telles conclusions peuvent être conciliées avec les paroles et les actes de Jésus lors de la dernière Cène. À la lumière de cette situation, nous nous trouvons devant un autre dilemme historique : est-il possible de réconcilier le Jésus non musulman et le Jésus de la dernière Cène ? Ou l'un d'entre eux est-il dans l'erreur ? Si oui, lequel ?

L'eschatologie de Jésus

Une troisième question concerne la relation entre les récits de la dernière Cène et les attentes eschatologiques de Jésus. D'une part, l'une des thèses les plus influentes du XXe siècle est que la proclamation du royaume de Dieu par Jésus doit être comprise à la lumière des anciennes croyances juives sur la fin de l'histoire, le jugement dernier, la destruction et le renouvellement de la création. D'autre part, ce qui passe souvent inaperçu, c'est combien il s'est avéré difficile d'intégrer les paroles d'institution dans le portrait de Jésus en tant que prophète apocalyptique de la fin de l'histoire.[39]

Le Jésus apocalyptique et la fin de l'histoire

L'influence omniprésente d'une vision apocalyptique de Jésus est généralement attribuée au célèbre livre d'Albert Schweitzer, La Quête du Jésus historique (1906).[40] Dans le sillage des travaux de Schweitzer, il est devenu largement admis que les attentes de Jésus étaient caractérisées par ce que Schweitzer appelait « l'eschatologie approfondie » (en allemand *konsequente Eschatologie*).[41] C'est dans cette perspective que Jésus a agi avec la conviction que la fin du monde actuel était imminente et qu'elle coïnciderait avec l'avènement du royaume de Dieu. Selon les propres mots de Schweitzer, Jésus « pensait que la fin était proche ».[42] Par conséquent, il attendait « la venue immédiate des dernières choses » – c'est-à-dire la tribulation finale, le jugement dernier, la résurrection des morts, etc. – en même temps que « la venue du nouveau monde surnaturel ».[43]

En effet, pour Schweitzer, Jésus ne s'attendait pas seulement à ce que la fin ait lieu bientôt, il a également agi sur cette attente en allant à Jérusalem pour mourir et ainsi forcer la venue du royaume à avoir lieu. Considérez la célèbre description de Schweitzer sur la façon dont Jésus a compris sa mort en gardant à l'esprit les récits de la dernière Cène :

> Il y a un silence tout autour. Le Baptiste apparaît et s'écrie : « Repentez-vous, car le Royaume des cieux est proche. » Peu de temps après, Jésus vient et, sachant qu'il est le Fils de l'homme qui vient, il saisit la roue du monde pour le mettre en marche dans cette dernière révolution qui doit clore toute l'histoire ordinaire. Il refuse de se retourner, et il se jette sur lui. Puis il tourne ; et l'écrase. Au lieu d'introduire les conditions eschatologiques, Il les a détruites. La roue roule en avant, et le corps mutilé de l'homme incommensurablement grand, qui était assez fort pour se considérer comme le chef spirituel de l'humanité et pour plier l'histoire à son dessein, s'y accroche encore. C'est sa victoire et son règne.[44]

Pour ce qui nous intéresse ici, ce qui est significatif dans cette citation, c'est que le Jésus de Schweitzer ne regarde pas au-delà de sa propre mort précisément parce qu'il l'a vue comme l'événement qui « mettrait fin à toute l'histoire ordinaire ». Par conséquent, pour Schweitzer, Jésus ne s'attendait pas à ce que ses disciples continuent l'œuvre de son ministère public après sa mort : « [Les disciples] ne sont pas des aides [de Jésus] dans l'œuvre d'enseignement ; nous ne les voyons jamais dans cette capacité, et Il ne les a pas préparés à poursuivre cette œuvre après Sa mort.[45] Pour Schweitzer, Jésus était donc un prophète eschatologique au sens le plus strict du terme : il proclamait et attendait que la fin de l'histoire ordinaire coïncide avec sa propre disparition.

Dans le sillage du travail de Schweitzer, la vision de Jésus comme un prophète apocalyptique de la fin imminente du monde est rapidement devenue largement acceptée par un large secteur des études du Nouveau Testament.[46] Maintes et maintes fois, dans des livres influents sur Jésus, nous trouvons des conclusions telles que celle-ci :

> La génération de Jésus... Décédé. Ils ont tous goûté à la mort. Et ce n'est pas le royaume de Dieu qui est venu, mais les moqueurs qui demandent : Où est la promesse de sa venue ? Car toutes choses demeurent telles qu'elles étaient depuis le commencement de la création. Jésus, le prophète millénariste, comme tous les prophètes millénaristes, avait tort.[47]

> Jésus semble avoir anticipé que la venue du jugement de Dieu, qui devait être apportée par le Fils de l'homme dans un acte cosmique de destruction et de salut, était imminente. Cela peut arriver à tout moment. Mais cela se produirait certainement au sein de sa propre génération.[48]

> Le grand événement dont Jésus était convaincu

> ne s'est pas matérialisé de son vivant.[49]

> Nous n'avons pas de parole de Jésus qui reporte la fin dans un avenir lointain. Cela soulève une question extrêmement sérieuse : ne devons-nous pas admettre que l'attente de Jésus d'une fin imminente n'a pas été satisfaite ? L'honnêteté et l'exigence de la véracité nous obligent à répondre « Oui ». Jésus s'attendait à ce que la fin arrive bientôt.[50]

> [Jésus attendait] le salut non pas d'un changement miraculeux des conditions historiques (c'est-à-dire politiques et sociales), mais d'une catastrophe cosmique qui éliminera toutes les conditions du monde actuel tel qu'il est.[51]

De tels exemples pourraient être facilement multipliés. Certes, il y a des voix qui disent le contraire.[52] Néanmoins, si l'on considère l'érudition moderne dans son ensemble, il semble que le Jésus de Schweitzer – le Jésus apocalyptique de la fin imminente de l'histoire – ait convaincu beaucoup de gens et laissé une marque indélébile sur la manière dont la conception eschatologique de Jésus est conçue.

Le problème des mots d'institution

Un problème sérieux avec l'hypothèse de Jésus en tant que prophète apocalyptique de la fin imminente de l'histoire est que les érudits qui adoptent ce point de vue ont

beaucoup de mal à donner un sens aux paroles d'institution rapportées dans nos premiers récits de la dernière Cène. Dans ces paroles, Jésus regarde apparemment au-delà de sa propre souffrance et de sa mort imminentes, d'au moins deux manières. Tout d'abord, comme nous l'avons déjà mentionné, dans les quatre récits de la dernière Cène, il parle de son propre « sang » comme établissant une nouvelle « alliance » entre Dieu et son peuple (Matthieu 26:28 ; Marc 14:24 ; Luc 22:20 ; 1 Corinthiens 11:25). Deuxièmement, et c'est tout aussi important, il ordonne aux disciples de répéter ses actions en « souvenir » de lui (Luc 22:19-20 ; 1 Corinthiens 11:23-25).[53] Pris ensemble, ces passages peuvent être décrits avec précision comme des paroles d'institution, dans lesquelles Jésus ordonne aux disciples de répéter un rituel particulier en son absence et après sa mort.

À la lumière de tels textes, T. Francis Glasson, l'un des critiques les plus virulents de la reconstruction de Schweitzer au XXe siècle, plaide contre le Jésus apocalyptique de la fin immédiate dans son petit mais significatif livre, Jésus et la fin du monde.[54] Premièrement, Glasson soutient que le commandement de répéter ses actions lors de la dernière Cène implique que Jésus ne s'attendait pas à ce que la fin de l'histoire coïncide avec sa mort :

> Pendant soixante-dix ans, on nous a dit que Jésus n'aurait pas pu envisager l'Église parce que sa vision de l'avenir ne laissait aucun intervalle de temps pendant lequel une telle communauté pouvait fonctionner. Pourtant, les preuves . . . montre certainement qu'il comptait sur la continuation de l'histoire humaine après sa mort. Les mots « Faites-le en mémoire de moi » apparaissent deux fois dans le plus ancien récit que nous ayons, 1 Corinthiens 11:24 et 25. Quelle que soit l'interprétation que l'on donne aux paroles, elles sont incompatibles avec l'idée que Jésus s'attendait à ce que le monde prenne fin immédiatement après sa crucifixion.[55]

Deuxièmement, et peut-être encore plus important, Glasson souligne également que les paroles de Jésus sur l'établissement d'une nouvelle « alliance » dans son sang ne montrent pas seulement qu'il ne pensait pas que le monde se terminerait immédiatement. Lorsqu'elle est interprétée à la lumière de l'Écriture juive, une telle affirmation présuppose que l'ère de la nouvelle alliance de Jésus durerait un certain temps, et pas seulement une courte période :

> [Même un] « court intervalle » ne semble pas rendre justice à la conception d'une nouvelle alliance et à la période pendant laquelle elle s'appliquerait. Les mots « mon sang de l'alliance » (Marc 14:24) et « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang » (1 Corinthiens 11:25) remontent, comme nous le rappellent les commentateurs, à Exode 24. . . . Jésus savait que l'alliance du Sinaï avait été instituée plusieurs siècles auparavant. Est-il concevable qu'il n'ait envisagé qu'un « court intervalle » avant le Jugement dernier et un nouveau monde surnaturel ? . . . Quand Jésus, dans la chambre haute, s'est référé à cela [l'alliance], il n'a certainement pas pu penser en même temps qu'un royaume catastrophique était imminent, mettant fin à l'histoire et déclenchant la résurrection des morts, le jugement dernier, un ciel et une terre nouveaux. Cela n'a tout simplement pas de sens. Judas était parti, et Jésus savait que, selon toute probabilité, il n'avait probablement pas beaucoup d'heures à vivre. La nouvelle alliance devait-elle s'appliquer pour quelques heures seulement, ou quelques jours, ou un « court intervalle » ? [56]

C'est un argument puissant, qui, à ma connaissance, n'a jamais été réfuté par les défenseurs de la reconstruction de Schweitzer. Si Jésus pensait vraiment que la fin du monde coïnciderait avec sa mort, ou même qu'elle aurait lieu quelques jours plus tard, alors ce serait un non-sens – surtout dans un contexte juif – pour lui de comparer ses actions à l'alliance établie par Moïse au Sinaï, qui avait duré bien plus de mille ans. En revanche, une fois que nous nous débarrassons de l'idée que Jésus s'attendait à la fin immédiate du monde et que nous envisageons la possibilité qu'il s'attendait à ce que l'histoire se poursuive après sa mort – alors ses commandements de répéter ses actions en mémoire de lui et son établissement d'une nouvelle alliance sont logiques. S'il y avait le moindre doute sur les problèmes causés par les paroles d'institution pour l'hypothèse de Jésus en tant que prophète apocalyptique de la fin immédiate, il est frappant de noter comment, au cours du siècle dernier, les défenseurs érudits de l'hypothèse de Schweitzer ignorent systématiquement les paroles d'institution dans leur reconstruction de l'eschatologie de Jésus.[57] Par exemple, dans le célèbre ouvrage de Schweitzer, *La Quête du Jésus historique*, il rejette les mots d'institution en une seule phrase.

> Les images mystérieuses qu'il a utilisées au moment de la diffusion concernant la signification expiatoire de sa mort ne touchent pas à l'essence de la célébration, ce ne sont que des discours qui l'accompagnent.[58]

Remarquez ici que Schweitzer ne soutient pas que les mots de l'institution sont non historiques – les preuves pour eux sont trop fortes pour cela – il les rejette simplement comme insignifiants, ne touchant pas à l'« essence » de la Cène.

Dans le même ordre d'idées, le travail d'E. P. Sanders, qui suit la reconstruction fondamentale de Schweitzer de Jésus en tant que prophète eschatologique juif pour qui « la fin était proche ».[59] Remarquablement, en ce qui concerne la dernière Cène, Sanders conclut qu'il est « presque aussi certain » en termes de plausibilité historique de l'acte de purification du Temple par Jésus, qu'il considère comme certain.[60] Cependant, alors que Sanders consacre deux longs chapitres aux paroles et aux actes de Jésus concernant le Temple, il ignore complètement la Cène et n'explique jamais comment les paroles de l'institution peuvent être conciliées avec sa reconstruction globale de l'eschatologie de Jésus.[61]

Enfin, mais non des moindres, il y a l'œuvre de Dale Allison, l'un des défenseurs les plus brillants et les plus persistants du Jésus apocalyptique de Schweitzer. Dans son étude la plus complète à ce jour, Allison plaide avec force en faveur de Jésus en tant que prophète apocalyptique de la fin immédiate du monde.[62] Néanmoins, malgré le fait que des concepts eschatologiques tels que le royaume de Dieu et le Fils de l'homme sont au premier plan et au centre des récits de la dernière Cène (Matthieu 26:24-29 ; Marc 14:21-25 ; Luc 22:14-22), le lecteur cherchera en vain dans la reconstitution d'Allison une discussion détaillée des mots de l'institution.[63] En effet, dans ses nombreux écrits sur Jésus et l'eschatologie, Allison n'explique jamais comment les mots d'institution s'intègrent ou non dans sa reconstruction globale de l'eschatologie de Jésus.[64]

En bref, il semble que le Jésus apocalyptique de la fin immédiate de l'histoire se soit avéré très difficile à concilier avec le Jésus de la dernière Cène. C'est une situation intéressante. Étant donné l'importance dans la recherche de Jésus de la question de ses attentes eschatologiques, il semble que toute reconstruction digne de ce nom de l'eschatologie de Jésus ne doit pas manquer de tenir compte de ses paroles et de ses actes lors de la dernière Cène. Certes, les mots d'institution peuvent être rejetés comme non historiques ; ils peuvent être réinterprétés pour s'adapter à une eschatologie imminente ; Mais ils ne doivent pas être simplement ignorés.

Par conséquent, l'exploration de la relation entre la dernière Cène et l'eschatologie de Jésus sera l'un des principaux objectifs de ce livre. En effet, presque chacun des chapitres suivants sera lié d'une manière ou d'une autre à une espérance juive particulière pour l'avenir : l'attente d'un nouveau Moïse, d'une nouvelle alliance, d'une Pâque eschatologique, du banquet messianique, du rassemblement des tribus perdues d'Israël et de la venue du royaume de Dieu. Comme j'espère le démontrer, une étude attentive de l'eschatologie juive ancienne, loin de justifier le rejet des mots d'institution, a le pouvoir d'offrir quelques correctifs importants au portrait influent de Schweitzer, ainsi que des réponses importantes à la question épineuse de savoir quels étaient exactement les espoirs de Jésus pour l'avenir.

Jésus et l'Église primitive

La quatrième et dernière question concerne la question des intentions de Jésus et de l'origine de l'église primitive. D'une part, contrairement à la croyance chrétienne populaire, de nombreux érudits concluent que Jésus lui-même n'avait pas l'intention de fonder une église. En effet, toute discussion sur une telle intention de sa part est généralement considérée comme anachronique. Par exemple, le célèbre texte dans lequel Jésus parle de construire son « assemblée » ou « église » sur Pierre (Matthieu 16:18-19) est largement ignoré ou considéré comme non historique par la plupart des ouvrages sur Jésus.

D'autre part, plusieurs érudits ont soutenu que les paroles eucharistiques de l'institution, lorsqu'elles sont placées dans le contexte des anciens espoirs juifs pour la restauration d'Israël, révèlent une intention de la part de Jésus à la fois de remplacer le culte du Temple de Jérusalem par son propre repas sacrificiel et, de cette façon, de commencer une nouvelle communauté. De ce point de vue, on peut faire valoir qu'à la dernière Cène, Jésus s'est vu fonder un nouveau culte, centré sur le sacrifice de son propre corps et de son propre sang qui établirait une nouvelle « alliance ».

La question de Jésus et de l'Église

La première de ces deux positions – que Jésus n'avait pas l'intention de fonder une sorte de communauté durable et qu'il est anachronique de parler de lui instituant l'Église – est largement attestée. En 1902, il a trouvé sa formulation classique dans l'œuvre du bibliste français Alfred Loisy, qui a conclu:

> Il est certain, par exemple, que Jésus n'a pas systématisé d'avance la constitution de l'Église comme celle d'un gouvernement établi sur la terre et destiné à durer pendant une longue série de siècles. Jésus a prédit le et c'est l'Église qui est venue.[65]

Bien que cette dernière ligne ait souvent été sortie de son contexte, elle est devenue au cours du XXe siècle une manière influente de résumer la discontinuité entre les intentions du Jésus historique et les effets réels de son ministère. En effet, de nombreuses études récentes, si tant est qu'elles abordent la question de Jésus et de l'Église, déclarent souvent – généralement en termes non équivoques – qu'il n'avait pas l'intention de fonder une sorte de communauté qui vivrait après sa mort. Considérez, par exemple, les déclarations suivantes concernant Jésus et l'institution d'une *ekklēsia* :

> Il y a des doutes très sérieux quant à savoir si le Jésus historique lui-même a vraiment prononcé ces paroles [à Pierre au sujet de la construction de l'église]. Ce n'est pas seulement parce qu'ils n'ont pas d'équivalent dans les autres évangiles, et parce que c'est le seul endroit dans toute la tradition synoptique où le mot « *ekklēsia* » apparaît dans le sens de l'Église dans son ensemble. Mais l'authenticité du passage de Matthieu XVI est mise en doute principalement parce qu'il n'est pas facilement compatible avec la proclamation de Jésus de la venue imminente du royaume de Dieu.[66]
>
> Qu'on le répète une dernière fois, si [Jésus] voulait dire et croyait ce qu'il prêchait... à savoir, que le Royaume éternel de Dieu était vraiment proche, il n'aurait tout simplement pas pu envisager l'idée de fonder et de mettre en mouvement une société organisée destinée à durer pour les siècles à venir.[67]
>
> [*E*]*kklēsia* dans Matthieu 16:18 vient de l'usage de l'église primitive, et non du Jésus historique. Il est difficile d'imaginer un tel usage dans la bouche du Jésus historique.[68]
>
> Jésus ne peut pas avoir prononcé ces paroles [dans Matthieu 16:18-19] car il n'a pas fondé d'église.[69]
>
> Dans deux passages célèbres de Matthieu, il est rapporté que Jésus parle de son *ekklēsia*. Les deux passages sont probablement rédactionnels et indicatifs de développements ultérieurs.[70]

Il devrait être clair, à partir de déclarations comme celles-ci, que de nombreux érudits bibliques modernes, même ceux qui sont par ailleurs disposés à affirmer que de nombreuses paroles de Jésus dans les évangiles synoptiques sont historiquement fiables, rejettent l'historicité de la preuve que Jésus avait l'intention de fonder une église de quelque nature que ce soit. Notons en particulier les deux dernières citations, dans lesquelles le rejet de l'idée que Jésus a institué une communauté quelconque est directement basé sur l'idée qu'il attendait la venue imminente du royaume de Dieu (à la Loisy).

En effet, de nombreux livres récents sur le Jésus historique montrent leur allégeance à l'idée que Jésus n'avait pas l'intention de fonder une église en ignorant simplement la question. C'est en vain que l'on cherche dans les index d'un nombre remarquable d'ouvrages majeurs sur Jésus une discussion sur la question de savoir s'il avait l'intention ou non de fonder une communauté à la suite de sa mort.[71] Comme toujours, il y a des exceptions ;[72] Mais il reste un manque remarquable de

conversation sur le sujet dans la plupart des ouvrages. L'implication de cette lacune est qu'il n'est pas nécessaire de discuter les preuves que Jésus a pu avoir l'intention de fonder une église, car l'hypothèse qu'il n'avait pas besoin d'être défendue ou expliquée n'a pas besoin d'être défendue ou expliquée. Main dans la main avec le Jésus apocalyptique de la fin imminente de l'histoire, le Jésus non ecclésial semble également avoir largement gagné la journée.

Le problème des paroles cultuelles de Jésus

L'un des problèmes de ce point de vue est qu'il ne prend pas au sérieux les preuves des intentions de Jésus implicites dans les récits de la dernière Cène. Par exemple, dans les quatre récits, Jésus parle explicitement d'une « alliance » centrée sur le sacrifice de son propre sang, et non sur les sacrifices de l'alliance du Temple de Jérusalem (Matthieu 26:28 ; Marc 14:24 ; Luc 22:20 ; 1 Corinthiens 11:25). De plus, dans les récits synoptiques, cette alliance n'est pas établie avec n'importe qui, mais avec « les douze » disciples, qui représentent le noyau d'un nouvel Israël lié par le sang de Jésus, plutôt que par le sang de Jacob le patriarche (Mt 26, 20 ; Marc 14:17 ; Luc 22:14, 28-30).[73]

À la lumière de ces preuves, un certain nombre d'études au cours du siècle dernier ont conclu que Jésus avait effectivement l'intention d'établir une nouvelle alliance dans son propre sang et une nouvelle communauté dans la personne des douze disciples. Bien que les articulations suivantes soient longues, elles méritent d'être citées dans leur intégralité :

> Si Jésus comprenait sa messianité dans le sens de Daniel 7, cela ouvrirait de nouvelles perspectives lorsque nous considérerons la nature et l'importance de sa fondation de l'église. Car le Fils de l'homme en Daniel n'est pas un simple individu : il est le représentant du « peuple des saints du Très-Haut » et s'est donné pour tâche de faire de ce peuple de Dieu, l' *ekklēsia*, une réalité. De ce point de vue, on peut démontrer que la soi-disant institution de la Cène du Seigneur est la fondation formelle de l'Église.[74]
>
> La parole décisive pour le lien entre le message d'un Messie crucifié et le Peuple de Dieu reconstitué se trouve dans les paroles d'institution lors de la dernière Cène, et en particulier dans l'utilisation du mot *diathēkē* [« alliance »]. . . . Si nous pouvons chercher un moment où le nouvel Israël a été constitué, ce serait dans l'acte de Jésus lors de la dernière Cène.[75]
>
> À l'époque de Jésus, les sectaires de Qumrân se considéraient comme le peuple de la nouvelle alliance. L'idée d'une alliance comme charte fondatrice (pour ainsi dire) du peuple de Dieu était donc très vivante à l'époque, et il ne peut y avoir aucun doute sur ce que Jésus avait à l'esprit lorsqu'il invita ses disciples à boire à la coupe de l'alliance : il les installait formellement comme membres fondateurs du nouveau peuple de Dieu.[76]
>
> Par le commandement « Faites ceci » (Luc 22, 19 ; cf. 1 Co 11, 25), il a ordonné la continuation de cette communion en son absence et l'a dotée d'un acte social et cultuel distinctif. Ce devait être le facteur d'unification visible d'une communauté qui resterait autrement dispersée dans tout Israël. Jusqu'au rassemblement définitif des sauvés

> à la fin des temps, les objectifs de Jésus s'incarneraient dans cette communauté, à la fois le reste et les prémices de l'Israël messianique.[77]
>
> Les douze disciples étaient probablement considérés par Jésus comme le noyau du peuple de Dieu restauré dans un sens eschatologique. Le choix des douze a eu lieu pendant le ministère galiléen de Jésus. Ce qu'il est intéressant de noter maintenant, c'est que la constitution définitive de ce nouveau peuple de Dieu a été faite de manière proleptique lors de la dernière Cène.[78]
>
> L'action symbolique contre le culte du temple a été complétée par l'action symbolique de Jésus lors de la dernière Cène en fondant un culte, bien qu'il n'ait pas eu l'intention de fonder un culte qui durerait dans le temps. Il voulait simplement remplacer provisoirement le culte du temple devenu obsolète : Jésus offre aux disciples un remplacement du culte officiel auquel ils ne pouvaient plus participer, ou qui ne leur apporterait pas le salut – jusqu'à ce qu'un nouveau temple vienne. Ce « substitut » était un repas simple. Selon une nouvelle interprétation, la dernière Cène devient un substitut au culte du temple – un gage de manger et de boire dans le royaume de Dieu qui va bientôt se lever.[79]

Trois aspects de ces propositions méritent d'être soulignés.

Tout d'abord, la question de la compréhension de Jésus et la question de ses intentions sont inextricablement liées l'une à l'autre.[80] En effet, si Jésus se considérait comme le chef messianique d'Israël, l'une de ses tâches principales serait de rassembler la communauté eschatologique. Deuxièmement, dans la mesure où la Cène était destinée à fonctionner comme un facteur d'unification entre les douze disciples, elle aurait pour effet de créer une communauté eschatologique. En d'autres termes, la dernière Cène n'est pas seulement un signe de la restauration d'Israël, mais, dans une certaine mesure, le moyen même par lequel Jésus unifie la communauté de disciples qui existerait en son absence.[81] Troisièmement, la présence du langage d'une « alliance » lors de la dernière Cène est implicitement, mais indéniablement, d'ordre culturel. Dans un contexte juif, un tel langage aurait d'énormes implications. En effet, comme un certain nombre d'érudits l'ont suggéré récemment, lorsque la démonstration de Jésus dans le Temple et la Cène sont prises ensemble, ils peuvent suggérer qu'il avait l'intention de remplacer le culte expiatoire du Temple de Jérusalem par le culte expiatoire de son propre sacrifice, incarné dans l'eucharistie.[82] En somme, le Jésus messianique, en tant que chef d'une communauté, et le Jésus eucharistique, en tant que fondateur d'un rite cultuel, conduisent directement au Jésus ecclésial, fondateur d'une communauté unifiée par sa direction et son alliance.

En effet, si l'une des suggestions énumérées ci-dessus est correcte, alors les actions de Jésus lors de la dernière Cène ne s'accordent pas bien avec l'image trop simpliste (mais assez courante) d'un prophète eschatologique qui n'avait pas l'intention d'établir une communauté qui lui survivrait. Au contraire, lorsque les paroles et les actes de Jésus sont interprétés dans le contexte du judaïsme ancien, on peut faire valoir qu'il n'a pas seulement attendu la restauration eschatologique du peuple d'Israël, mais qu'il a délibérément établi le noyau d'un nouvel Israël précisément par le biais de la dernière Cène. À tout le moins, la question des intentions de Jésus ne peut pas être simplement tranchée sur la base d'une évaluation des paroles de Jésus à Pierre à

Césarée de Philippe ; les récits de la dernière Cène doivent être pris en compte. Comme l'a dit A. J. B. Higgins dans son étude de la Cène du Seigneur :

> Le clivage d'opinion sur la question de savoir si Jésus a ou non « fondé » l'Église a sa contrepartie dans le débat sur l'origine de l'Eucharistie. A-t-elle été délibérément « instituée » par Jésus lui-même, ou s'agit-il d'un développement naturel et peut-être inévitable qui a commencé dans les premiers jours de l'Église, mais que Jésus n'avait ni prévu ni voulu ? Ces deux questions de l'Église et de l'Eucharistie sont inséparablement liées, de même qu'il est impossible d'isoler Israël et la Pâque l'une de l'autre.[83]

En d'autres termes, si Jésus a effectivement institué un nouveau rituel cultuel à accomplir après sa mort, par ses douze disciples, comme signe d'une nouvelle alliance avec le nouvel Israël, alors, à un certain niveau, il doit également avoir envisagé une communauté qui accomplirait le rituel. Et s'il avait vraiment l'intention de remplacer le culte du Temple de Jérusalem par le banquet sacrificiel du royaume de Dieu à venir, alors toute la question de l'opposition entre le royaume et l'église posée par Loisy au début du siècle doit être réexaminée. En bref, si ce que Jésus a voulu pour ses disciples est important, alors la quête du Jésus historique doit accorder une attention sérieuse à la question de ce qu'il a fait et dit – et donc, ce qu'il avait l'intention – lors de la dernière Cène. Comme l'a dit Albert Schweitzer : « Le problème de la Cène du Seigneur est le problème de la vie de Jésus ! »[84]

Mode de procédure

S'il y a bien un aspect de la quête historique de Jésus qui est actuellement dans un état de mutation remarquable, c'est bien la question de la méthode. Au cours des dernières décennies, la méthodologie de la recherche sur Jésus est devenue un domaine d'étude à part entière, le nombre de publications sur ce sujet ne montrant aucun signe de ralentissement.[85] En effet, toute une série de questions fondamentales pour la méthodologie de la recherche sur Jésus – telles que le genre littéraire des Évangiles[86], leur relation avec la mémoire vivante et le témoignage des témoins oculaires[87], le problème synoptique et l'existence de « Q »[88], la question de savoir si l'Évangile de Jean doit être utilisé comme source, [89] pour n'en citer que quelques-uns – ne peuvent plus être considérés comme établis, mais font l'objet d'un débat animé et d'un nombre croissant de points de vue savants concurrents.

Il y a surtout le débat actuel sur la validité des critères critiques de forme de l'authenticité historique. D'une part, de nombreux chercheurs dans le domaine de la recherche sur Jésus continuent d'utiliser les critères d'authenticité historique qui ont découlé de la critique de la forme, de la source et de la rédaction du XXe siècle – c'est-à-dire l'attestation multiple, l'embarras, la cohérence et la dissemblance – dans leurs reconstructions de la vie et de la mission de Jésus.[90] D'autre part, on reconnaît une marée montante (il reste à voir si elle atteindra ou non) d'autres chercheurs qui émettent des critiques sérieuses de certains ou de tous les critères « traditionnels » d'authenticité.[91] Ces études appellent à ce que les méthodes d'authentification historique, aujourd'hui standard, soient radicalement révisées ou, dans certains cas, complètement abandonnées. D'autres chercheurs encore s'efforcent de se tenir quelque peu à

l'écart de la mêlée méthodologique, que ce soit en élaborant leurs propres critères distinctifs d'authentification historique – tels que la « double similitude »[92] ou « tradition caractéristique et distinctive »[93] – ou en préférant adopter une approche plus pragmatique et éviter de restreindre la recherche par des « règles strictes prédéterminées ».[94]

Au milieu de tant de désaccords sur les fondamentaux, la modestie et la prudence semblent de mise, à plusieurs titres. Tout d'abord, étant donné les critiques puissantes de la forme traditionnelle du critère de l'authenticité dans les discussions récentes, il semble imprudent de continuer simplement à les utiliser comme s'il n'y avait pas de problèmes sérieux.[95] Deuxièmement, étant donné les débats récents sur le problème synoptique et l'existence de la source « Q », il semble également très imprudent de fonder des conclusions historiques sur Jésus sur une source particulière – une solution critique à la question de la relation littéraire entre les Évangiles. C'est particulièrement vrai si l'on considère que des chercheurs tels que Joseph Fitzmyer jugent le problème synoptique « pratiquement insoluble »[96] et que E. P. Sanders tire la conclusion quelque peu choquante que l'hypothèse des deux hypothèses est non seulement problématique mais « la moins satisfaisante » de « toutes les solutions ».[97] Troisièmement, comme Albert Schweitzer l'a souligné il y a plus de cent ans, le problème synoptique est bien sûr « une question littéraire » sur les relations entre les Évangiles, une question qui est méthodologiquement incapable de répondre au « problème historique » de savoir si Jésus a fait ou dit l'une des choses rapportées dans les Évangiles.[98] En d'autres termes, quelle que soit la solution littéraire que l'on adopte au problème, il nous reste la question historique de la plausibilité ou de l'invraisemblance des preuves, à laquelle on ne peut tout simplement pas répondre en recourant à des théories sur les relations littéraires entre les documents. Enfin, étant donné le scepticisme croissant quant à la possibilité de reconstruire la « forme originale » d'une parole ou d'un acte de Jésus, il semble illogique de fonder des conclusions historiques sur des reconstructions savantes des paroles et des actes de Jésus plutôt que sur les preuves existantes dans les Évangiles. De telles reconstitutions, aussi brillamment argumentées soient-elles, sont toujours hypothétiques et n'existent que dans l'imagination du savant qui les propose. En revanche, les preuves dans les Évangiles, aussi complexes et difficiles soient-elles, sont les seules données véritablement historiques que nous possédons.

La méthode de E. P. Sanders

Avec toutes ces mises en garde à l'esprit, comment doit-on procéder ? Compte tenu de l'état actuel des choses, j'ai choisi de modeler mon approche ici sur la méthode exposée par E. P. Sanders dans son ouvrage à juste titre célèbre, *Jésus et le judaïsme.* Bien que l'étude de Sanders ne soit pas exempte de problèmes et d'incohérences méthodologiques, elle reste à mon avis (et de l'avis de beaucoup d'autres) l'une des contributions les plus brillantes et les plus durables à l'étude historique de Jésus. Dans sa section sur la « méthode de procéder », Sanders anticipe non seulement bon nombre des critiques récentes des critères critiques de l'authenticité critiques de la

forme, mais, contrairement à certaines études récentes, suggère une approche alternative raisonnable :

> Quels que soient les critères utilisés pour tester les paroles, les érudits doivent toujours aller au-delà des paroles elles-mêmes vers un contexte plus large qu'un résumé de leur contenu s'ils veulent aborder des questions historiques sur Jésus. La reconstruction historique exigeant que les données s'insèrent dans un contexte, l'établissement d'un contexte sûr, ou d'un cadre d'interprétation, devient crucial. Il y a essentiellement trois types d'informations qui fournissent de l'aide dans cette entreprise : (1) des faits sur Jésus tels que ceux décrits ci-dessus ; (2) la connaissance de l'issue de sa vie et de son enseignement ; (3) la connaissance du judaïsme du premier siècle.[100]

Notez que pour Sanders, contrairement aux critères traditionnels de critique de forme, ces trois ensembles d'informations ne fonctionnent pas de manière isolée. Au contraire, chacun d'entre eux constitue des indicateurs importants qui doivent être utilisés en tandem avec les autres.

Plus loin dans le livre, Sanders affine cette perspicacité en une importante déclaration de la méthode historique dans la recherche sur Jésus (que j'ai pris la liberté d'énumérer) :

> La seule façon de procéder dans la recherche du Jésus historique est de proposer des hypothèses basées sur les preuves et de les évaluer à la lumière de la façon dont elles rendent compte de manière satisfaisante [1] du matériel des Évangiles, tout en faisant de Jésus [2] une figure crédible dans la Palestine du premier siècle et [3] le fondateur d'un mouvement qui a pris naissance dans l'Église.[101] Il y a trois arguments implicites en faveur de l'historicité intégrés dans ces lignes. Cette approche à trois contextes est, à mon avis, l'une des principales raisons pour lesquelles l'étude de Sanders a eu une telle influence en tant qu'hypothèse historique sur Jésus et, sur de nombreux points, a résisté à l'épreuve du temps. Bien qu'il ne s'agisse pas d'un livre sur la méthodologie, l'une des conclusions que j'espère démontrer au cours de ce livre, alors que nous pesons les divers arguments savants pour et contre l'historicité des diverses paroles et actes de Jésus, est que les trois types d'arguments de Sanders – contrairement à certains des critères traditionnels de l'authenticité – sont implicitement à l'œuvre dans pratiquement toutes les études historiques de Jésus. En effet, comme je le documenterai au cours de notre étude, ces trois arguments sont souvent les véritables raisons pour lesquelles les chercheurs concluent pour ou contre l'historicité de paroles ou d'actes particuliers.
>
> En effet, étant donné les critiques récentes (et tranchantes) des critères critiques de la forme de l'attestation multiple, de l'embarras, de la dissemblance, etc., il convient de souligner ici que les arguments historiques de la plausibilité contextuelle juive, de la cohérence avec les preuves globales des Évangiles et des effets au sein de l'Église primitive sont même utilisés par les critiques les plus virulents des « critères d'authenticité » traditionnels – tels que Dale Allison, Chris Keith et Anthony Le Donne – lorsqu'ils tirent des conclusions historiques sur Jésus.[102] Cependant, afin d'y voir clair, nous devrons prendre quelques instants pour examiner chacun des arguments implicites de Sanders, étoffer leurs implications et voir comment ils sont déjà matériellement (sinon formellement) utilisés dans un corpus remarquablement diversifié d'études sur Jésus.

1. Plausibilité contextuelle

D'abord et avant tout, selon Sanders, toute hypothèse doit faire de Jésus « une figure crédible dans la Palestine du premier siècle ».[103] Ces mots impliquent ce que nous pourrions appeler un argument de plausibilité contextuelle, avec un accent particulier sur son contexte juif. Elle peut être formulée comme suit : si les preuves concernant Jésus sont compatibles ou crédibles dans son contexte juif du premier siècle, alors c'est un argument important en faveur de son historicité.

Bien que je suive Sanders dans ma formulation, il va sans dire que l'argument de la plausibilité contextuelle est opérationnel dans presque tous les travaux récents sur Jésus, bien qu'il prenne différentes formes. Pour ne prendre que quelques exemples, considérons les affirmations suivantes :

> Nos premières sources primaires sont unanimes et sans ambiguïté pour placer Jésus dans le contexte du judaïsme du premier siècle. Il s'ensuit que notre image de Jésus devrait être compréhensible dans ce cadre culturel, et, de plus, lorsqu'une information sur Jésus ou sur ceux qui étaient présents pendant le ministère historique ne s'y trouve que s'y rapporte , c'est un argument fort en faveur de son historicité.[104]

> Je suis d'accord [avec Sanders] que nous devrions procéder par enlèvement – c'est-à-dire par déduction à la meilleure explication, toujours à la recherche d'un Jésus qui donne le meilleur sens aux faits disponibles et à ce que nous savons autrement du judaïsme et du christianisme naissant.[105]

> Une considération plus générale, connue sous le nom de « plausibilité historique », est particulièrement importante. Notre connaissance du judaïsme du premier siècle s'est rapidement accrue au cours des dernières décennies. Puisqu'il est maintenant possible de placer Jésus dans ce contexte avec beaucoup plus de confiance, les traditions de Jésus qui peuvent être plausiblement liées à ce contexte peuvent être acceptées.[106]

> Ce qui est plausiblement « juif » jouit d'un haut degré de plausibilité historique en ce qu'il remonte au Jésus historique. Au moins, le matériel « authentique » de Jésus doit être un matériel qui, au sens le plus large, peut être intégré dans l'image multiforme du judaïsme de son temps. C'est ce que nous appelons la « plausibilité contextuelle juive ».[107]

> Quand quelque chose peut être perçu comme crédible (bien que peut-être profondément subversif) dans le judaïsme du premier siècle... il y a une forte possibilité que nous soyons en contact avec l'histoire authentique de Jésus.[108]

> Du matériel qui est cohérent avec ce que nous savons de l'circonstances historiques . . . devrait être prioritaire.[109]

De tels sentiments savants pourraient être multipliés.[110] Pour ce qui importe, ce qui importe, c'est que l'argument de la plausibilité contextuelle, même s'il n'est parfois pas explicitement formulé, est en fait un facteur déterminant majeur dans la façon dont une grande partie de la recherche contemporaine sur Jésus évalue la plausibilité historique des preuves dans les Évangiles. En effet, c'est précisément le fait que la

reconstruction par Sanders des vues de Jésus sur le Temple de Jérusalem était considérée comme compatible avec l'eschatologie de la restauration juive précoce qui a fait de son hypothèse une contribution convaincante et durable au domaine de la recherche sur Jésus.

Cela dit, cet argument souffre de plusieurs faiblesses. D'une part, son utilité en tant qu'outil est limitée par le fait que les preuves que nous avons de ce qu'était le judaïsme à l'époque de Jésus sont limitées. Nous ne savons pas tout ce qu'il y a à savoir sur le judaïsme à l'époque de Jésus, et il y a maintenant et il y aura toujours des lacunes majeures dans nos connaissances. Par exemple, la découverte des manuscrits de la mer Morte dans les années 1940 a eu un effet direct sur les jugements des érudits sur la plausibilité historique des critiques de Jésus à l'égard du Temple, l'établissement d'une communauté de disciples unis par une nouvelle « alliance » et le rassemblement de douze disciples autour de lui pour symboliser la restauration d'Israël. Avant la découverte des rouleaux, la plausibilité historique de tels éléments dans les évangiles était beaucoup plus facile à rejeter parce que nous manquions de preuves de courants aussi étonnamment similaires dans le judaïsme du premier siècle que les rouleaux ont fournis.

De plus, bien que rarement noté, l'argument de la plausibilité contextuelle juive dépend également extrêmement de la familiarité réelle d'un érudit donné avec les anciennes preuves juives. Ce qui semble invraisemblable à un érudit qui ignore un aspect de la pratique et de la croyance juives anciennes peut sembler éminemment plausible à un autre qui est plus familier avec les preuves juives, ou vice versa. En effet, même cette familiarité elle-même dépendra des jugements des érudits sur les sources juives qui sont pertinentes et / ou admissibles pour l'étude de Jésus, et sur les sources trop éloignées pour être utiles. Pour cette raison, dans les pages suivantes, nous devrons passer beaucoup de temps à citer d'anciennes sources juives afin de voir comment et si les paroles et les actes de Jésus dans les Évangiles peuvent être plausiblement situés dans un cadre juif ancien. (Cela rendra le livre plus long, mais espérons-le, plus informatif et intéressant.)

De plus, comme nous le verrons, cet argument doit être contrebalancé par le fait que Jésus était une figure individuelle dans son paysage contemporain, qui a fait et dit des choses qui, bien qu'elles auraient eu un sens dans un contexte juif, étaient en même temps inhabituelles et même choquantes.[112] Si l'on se fie aux Évangiles, c'est qu'il a dit et fait des choses qui étaient assez distinctives pour faire de lui un personnage majeur et mémorable et assez dangereux pour être crucifié au cours du processus.

Enfin, comme indiqué ci-dessus, dans le travail de Sanders et d'autres, la plausibilité contextuelle ne fonctionne pas comme un « critère » qui peut être utilisé isolément (par exemple, « si c'est juif, alors c'est de Jésus »). Au contraire, il devrait être utilisé en tandem avec les deux autres ensembles d'informations : d'autres preuves sur Jésus et les effets au sein de l'église primitive.

2. Cohérence avec d'autres preuves concernant Jésus

Deuxièmement, selon Sanders, toute hypothèse sur Jésus doit fournir un « compte rendu satisfaisant du matériel des Évangiles ».[113] Ces paroles impliquent un deuxième argument – l'argument de la cohérence avec d'autres preuves concernant Jésus. Cet argument peut être formulé comme suit : si une parole ou un acte particulier attribué à Jésus est à la fois plausible dans le contexte et cohérent avec ou éclaire d'autres preuves du premier siècle sur Jésus, alors c'est aussi un argument important en faveur de son historicité.

C'est, bien sûr, un principe standard de l'historiographie de viser à construire un compte rendu fondamentalement cohérent des paroles et des actes d'un personnage historique donné. Par conséquent, l'argument de la cohérence est facilement documenté dans les travaux d'autres chercheurs que Sanders, à la fois comme un principe de fonctionnement explicite et, plus communément, comme un principe implicite d'évaluation. Pour ne citer que quelques exemples :

> Le critère de la cohérence : tout ce qui est répété sous différentes formes des paroles de Jésus et, de plus, est illustré par les actes de Jésus, doit être historique.[114]
>
> La plausibilité historique exige que nous prenions au sérieux l'ensemble de la vie de Jésus dans le judaïsme du premier siècle.[115]
>
> Certains thèmes, motifs et stratégies rhétoriques reviennent encore et encore dans les sources primaires ; et ce doit être dans ces thèmes, motifs et stratégies rhétoriques – qui, pris ensemble, laissent des impressions distinctes – si c'est quelque part, que nous trouverons la mémoire.[116]
>
> La question sera encore et encore non pas simplement : « Est-ce que tel détail ou ce détail est historiquement plausible / fiable ? », mais « Est-ce que cette histoire ou cet enseignement particulier s'intègre dans une image cohérente et cohérente de la personne qui a rendu l'impact évident dans le tableau plus large ? »[117]
>
> Des éléments qui se reproduisent et qui correspondent les uns aux autres dans des courants indépendants de tradition et de formes (et qui sont donc attestés en grand nombre) peuvent être dus à un effet produit par le Jésus historique.[118]
>
> Du matériel qui correspond à ce que nous savons de... les principaux traits de sa vie [de Jésus] doivent être prioritaires.[119]

Une fois de plus, d'autres exemples pourraient être donnés.[120] Pour l'instant, je souhaite seulement souligner deux caractéristiques importantes et distinctives de mon utilisation de l'argument de la cohérence.

Premièrement, contrairement à certains des érudits cités ci-dessus, je crois qu'il est raisonnable d'appliquer l'argument de la cohérence à la question de la plausibilité historique des enseignements et des actions individuels de Jésus (en gardant toujours à l'esprit que nous ne recherchons pas l' *ipsissima verba ;* voir la discussion ci-dessous). Certains érudits, comme E. P. Sanders lui-même, sont d'avis qu'en règle générale, il est difficile, voire impossible, de tirer des conclusions définitives sur l'historicité d'un enseignement ou d'une action de Jésus ; Nous ne pouvons vraiment avoir une vue d'ensemble.[121] Bien qu'une telle prudence soit compréhensible si l'on accepte

l'hypothèse critique de la forme selon laquelle les Évangiles sont le produit de longues périodes de processus de tradition orale anonymes, il est également possible de renverser ce point. Si Dale Allison a raison et que les Évangiles nous fournissent des « impressions générales » substantiellement fiables de Jésus, alors il est également raisonnable d'explorer s'ils pourraient également nous fournir des comptes rendus « substantiellement fiables » d' enseignements ou d'actions particuliers de Jésus.[122] Il n'est pas nécessaire de souscrire à la vision simpliste selon laquelle nous pouvons « éplucher » les « couches » non historiques des Évangiles pour trouver le noyau « authentique » pour soutenir que les érudits peuvent porter des jugements sur la vérité historique ou la fausseté d'événements ou d'enseignements particuliers de la vie de Jésus.[123]

Deuxièmement, comme je l'ai soutenu ailleurs, contrairement à ces érudits qui considèrent l'argument de la cohérence comme « secondaire » ou supplémentaire, à mon avis, la cohérence est en fait l'un des facteurs les plus importants pour porter des jugements sur l'historicité d'un enseignement ou d'une action donnée de Jésus. Même un examen superficiel de la recherche sur Jésus révèle que les érudits acceptent ou rejettent systématiquement un élément de preuve donné selon qu'il est cohérent avec d'autres données sur Jésus qu'ils acceptent comme historiquement exactes. (Encore une fois, je documenterai cela au fur et à mesure que nous avancerons dans notre étude.) Dans ce livre, je traiterai l'argument de la cohérence comme particulièrement puissant lorsqu'une donnée montre non seulement une cohérence ou une cohérence avec d'autres preuves sur Jésus, mais aussi un pouvoir explicatif en référence à des données qui peuvent sembler obscures ou difficiles.[125] Comme nous le verrons au cours de cette étude, un tel « lien intertextuel » est souvent l'un des moyens les plus utiles d'approfondir notre compréhension du sens que les paroles et les actes de Jésus auraient pu avoir dans le contexte général de son ministère public.

L'argument de la cohérence, bien sûr, a aussi ses faiblesses.[126] Premièrement, selon la façon dont on l'emploie, elle dépend plus ou moins de la vérité historique des autres preuves concernant Jésus qui sont apportées à une question donnée. Si la preuve corroborante citée est substantiellement non historique ou suffisamment déformée pour être trompeuse, alors l'argument perd manifestement de sa force. À la lumière de cette situation, si l'on devait adopter une approche strictement inductive, on serait forcé de se retrouver dans la position difficile de devoir argumenter pour la plausibilité historique de chaque élément de données sur Jésus avant de pouvoir tirer des conclusions sur la cohérence ou non d'un autre élément de preuve. Inutile de dire qu'une telle approche serait non seulement fastidieuse, mais qu'elle ne tiendrait finalement pas compte du fait que, dans la recherche historique, une telle logique strictement inductive est non seulement inutile, mais probablement impossible.[127] De plus, comme pour la plausibilité contextuelle juive, l'argument de la cohérence est, bien sûr, inévitablement subjectif dans son application. Ce qui semble cohérent à un interprète sur la base de son évaluation de l'ensemble des preuves concernant Jésus, peut sembler incompatible à un autre, qui a une image globale différente.[128] Cependant, cet élément subjectif fait simplement partie de la nature provisoire de toute argumentation historique et sert une fois de plus à nous rappeler les limites de ce que la raison

humaine peut démontrer et le fait que l'argumentation historique concerne différents niveaux de probabilité. D'une certaine manière, la dimension subjective de la cohérence peut même être bénéfique et servir de contrepoids au positivisme historique.[129] Une fois de plus, même certains critiques du critère d'authenticité admettent que « la cohérence est un principe nécessaire et inévitable » de l'argumentation historique et qu'une certaine forme de celle-ci fournit « un outil utile pour nous guider vers la construction du récit le plus plausible ».[130] En effet, en dépit de ces problèmes, il n'y a sans doute aucune étude de Jésus – et peut-être aucun ouvrage de bonne historiographie – qui n 'utilise pas une forme d'argument fondé sur la cohérence comme outil pour tirer des conclusions sur les données.

Néanmoins, afin de compenser ces faiblesses autant que possible, dans ce qui suit, j'essaierai toujours de donner un échantillon judicieux de preuves sur Jésus lorsque je plaide en faveur de la cohérence, afin qu'elle ne dépende pas de l'historicité d'une parole ou d'un acte en particulier. Comme le dit Sanders :

> La méthode qui est de plus en plus suivie, et celle qu'il semble nécessaire de suivre en écrivant sur Jésus, consiste à construire des hypothèses qui, d'une part, reposent sur des matériaux généralement considérés comme fiables sans que, d'autre part, elles soient totalement dépendantes de l'authenticité d'une péricope donnée.[131]

De plus, lorsque je traite de la question de la cohérence, j'essaierai toujours d'expliquer exactement comment je pense qu'un élément de preuve est cohérent avec un autre, plutôt que de simplement affirmer que c'est le cas. Encore une fois, cela donnera lieu à des discussions un peu plus longues sur la plausibilité historique que ce que l'on trouve dans d'autres ouvrages sur Jésus. Cependant, de cette façon, le lecteur sera libre d'évaluer les explications données. En dernière analyse, lorsqu'il s'agit de l'argument de la cohérence, comme le souligne Sanders, « Le lecteur devront juger de la qualité des preuves.[132]

3. Plausibilité des effets dans le christianisme primitif

Troisièmement et enfin, selon Sanders, toute hypothèse historique solide doit également dépeindre Jésus comme « le fondateur d'une mouvement qui s'est concrétisé dans l'Église ».[133] Ces paroles impliquent un troisième argument – l'argument de la plausibilité des effets au sein de l'Église primitive. Elle peut être formulée comme suit : si une parole ou un acte attribué à Jésus est plausible dans le contexte, cohérent avec d'autres preuves concernant Jésus, et continu avec ou fournissant une cause plausible pour la pratique et la croyance de l'église primitive, alors il est raisonnable de conclure que la preuve en question est historique. En d'autres termes, si une parole ou un acte de Jésus non seulement correspond à son contexte historique et à d'autres preuves à son sujet, mais a également le pouvoir d'expliquer pourquoi l'église primitive a agi et cru comme elle l'a fait, alors il est raisonnable de conclure que la parole ou l'acte peut être retracé jusqu'à Jésus.

Contrairement aux deux arguments précédents, celui-ci est un peu plus controversé, car il s'oppose directement au critère critique de la forme de l'authenticité basé sur la dissemblance avec l'église primitive.[134] En principe, le critère de la

dissemblance n'était censé être utilisé que pour plaider en faveur de l'historicité des preuves peu susceptibles d'avoir été créées par l'Église primitive. Cependant, dans la pratique, il a souvent été utilisé comme critère d'inauthenticité : toute preuve qui était même vaguement similaire à la pratique et à la croyance de l'église primitive était souvent considérée comme non historique ou du moins trop suspecte pour être traitée comme une preuve de Jésus.[135] Cependant, dans des études plus récentes, il a été reconnu que cette utilisation négative du critère de la dissemblance avec l'Église primitive creuse un fossé trop fort entre Jésus et le mouvement qui l'a suivi.[136] À l'opposé de cette approche critique de la forme, un argument tiré de la plausibilité des effets au sein de l'Église primitive (ou de la continuité avec celle-ci) a commencé à être répété plus fréquemment :

> Le critère de conséquence : tout ce qui explique l'émergence de la tradition de Jésus, le fait que Jésus est le seul maître, la mort de Jésus, ainsi que l'émergence de l'ancienne congrégation et de la première mission chrétienne, doit être historique.[137]

> Il est plus difficile de s'assurer qu'une image de Jésus est « compatible avec le chrétien [...] l'histoire de ses effets », parce que leur traquage est une tâche complexe en soi. Il s'agit toutefois d'une tâche très importante. Nous devons être capables de voir les liens entre le Jésus historique et le mouvement ultérieur qui l'a considéré comme sa figure centrale.[138]

> Une sorte de critère de « similitude » est donc plus en vogue aujourd'hui : ce qui situe Jésus dans le continuum entre le judaïsme contemporain et le mouvement qui en a émergé de lui offre le portrait le plus probable de Jésus.[139]

> Un Jésus qui peut être placé dans le judaïsme primitif mais qui ne peut pas être compris par rapport au christianisme primitif n'est pas plus plausible historiquement qu'un Jésus qui peut être combiné avec le christianisme naissant tout en restant une énigme pour un Juif de son temps. Les deux dimensions doivent recevoir suffisamment d'attention et être expliquées de manière satisfaisante.[140]

> La dernière considération, et peut-être la plus importante de toutes, est l' après-Jésus . C'est tout à l'honneur d'E. P. Sanders d'avoir attiré l'attention sur la question posée en 1925 par l'éminent érudit juif Joseph Klausner : « Comment se fait-il que Jésus ait vécu totalement dans le judaïsme, et pourtant qu'il ait été à l'origine d'un mouvement qui s'est séparé du judaïsme, puisque ex nihilo nihil fit, rien ne vient de rien, Ou plus idiomatiquement, là où il y a de la fumée, il y a du feu.[141]

> Ce que nous savons de Jésus dans son ensemble doit lui permettre d'être reconnu dans son contexte juif contemporain et doit être compatible avec l'histoire chrétienne (canonique et non canonique) de ses effets.[142]

> [L'] objectif est de trouver un noyau indubitable de matériel de Jésus qui est à la fois une expression de son contexte juif et un antécédent qui se trouve dans la continuité avec le christianisme primitif.[143]

> [L]orsque quelque chose peut être perçu comme étant . . . crédible en tant que point de départ implicite (bien que n'étant pas la réplique exacte) de quelque chose dans le christianisme ultérieur, il y a une forte possibilité que nous soyons en contact avec l'histoire authentique de Jésus.[144]

> [I]l faut en déduire en tout cas que, si des matériaux authentiques contraires aux tendances ecclésiastiques ont été conservés, des matériaux authentiques conformes aux tendances ecclésiastiques ont a été a fortiori conservés.[145]

La formulation la plus forte vient peut-être de Sanders lui-même :

> En premier lieu, une bonne hypothèse concernant l'intention de Jésus et sa relation avec le judaïsme devrait répondre au test de [Joseph] Klausner : elle devrait situer Jésus de manière crédible dans le judaïsme et pourtant expliquer pourquoi le mouvement qu'il a initié a finalement rompu avec le judaïsme. Je propose qu'une hypothèse qui offre un lien raisonnable et bien fondé entre Jésus et le mouvement chrétien soit meilleure qu'une hypothèse qui n'offre aucun lien, mais qui fait finalement appel à l'accident.[146]

Il s'agit d'une série remarquable de citations, car elles vont à l'encontre de la manière dont une grande partie de la quête du Jésus historique a évalué les preuves dans les Évangiles. Et pourtant, comme le soulignent ces érudits, il est historiquement logique d'exiger que tout portrait raisonnable de Jésus fasse de son mieux non seulement pour expliquer comment il s'inscrivait dans le judaïsme de son époque, mais aussi comment ses enseignements et ses actions ont donné naissance à la

mouvement chrétien primitif. Sinon, on est forcé de se retrouver dans la position historiquement douteuse de postuler une relation de cause à effet invraisemblable (ou même inexistante) entre Jésus et ses disciples. Comme le dit Sanders : « Il n'y a pas de lien de causalité entre sa vie [c'est-à-dire celle de Jésus], sa mort et le mouvement chrétien [...] est possible, mais n'est pas satisfaisante historiquement. En d'autres termes, l'argument de la plausibilité des effets au sein de l'Église primitive nous oblige à nous rappeler que Jésus ne se tenait pas seulement dans le judaïsme de son époque, il se tenait également aux origines du christianisme primitif. Par conséquent, les deux contextes devraient faire partie de tout portrait historique plausible.

D'autre part, l'argument, comme tous les autres, souffre de plusieurs faiblesses. Une fois de plus, elle est limitée par le fait que nous ne savons pas tout ce qu'il y a à savoir sur l'Église primitive.[148] Non seulement elle se caractérisait par une remarquable diversité, mais bon nombre de ses pratiques et de ses croyances sont entourées de mystère. (Pensez ici à quel point nous savons peu de choses sur les formes exactes que le baptême et l'eucharistie ont prises dans les premières communautés.) Par conséquent, nous devrons souvent travailler avec des données très limitées, et nous rappellerons donc constamment que toutes nos conclusions sont provisoires et sujettes à révision. De plus, dans un cas donné, ce qui constitue exactement des « effets » plausibles au sein de l'Église primitive ne sera pas toujours immédiatement clair. En conséquence, cette approche exigera que nous prenions le temps (encore une fois, dans des limites raisonnables) de comparer soigneusement et de contraster les preuves contenues dans les Évangiles avec ce que nous savons de l'Église primitive et de tenter de tracer (dans la mesure du possible) une trajectoire plausible de développement.[149]

Enfin, il va sans dire que cet argument, tout comme la plausibilité contextuelle et la cohérence avec d'autres preuves concernant Jésus, ne doit pas être utilisé isolément. De cette façon, le danger d'attribuer à Jésus ce qui a été créé par l'Église

primitive peut être compensé en prêtant une attention particulière aux anciennes pratiques et croyances juives. En effet, comme nous le verrons, dans plusieurs cas où des critiques ont allégué que l'église primitive avait dû créer une parole ou un acte de Jésus ou l'avoir déformée au point qu'elle devrait être considérée comme inauthentique, un examen plus approfondi des parallèles juifs et du matériel de Jésus suggère fortement que les preuves en question sont en fait à la fois plausibles dans un contexte juif ancien et cohérentes avec d'autres preuves du premier siècle sur Jésus.[150]

Par exemple, l'utilisation par Sanders de l'argument de la continuité avec l'église primitive est l'une des principales raisons pour lesquelles son hypothèse de base sur la vision eschatologique de Jésus a été largement considérée comme convaincante. En dernière analyse, le portrait d'un Jésus qui attendait et cherchait la restauration eschatologique d'Israël n'a pas seulement un sens dans un contexte juif du premier siècle, il fournit également une bonne explication des croyances et des activités eschatologiques de l'Église primitive. C'est particulièrement vrai de l'activité missionnaire de l'Église parmi les Juifs et les Gentils. En tant que prophète eschatologique,

Jésus a fondé un mouvement axé sur l'accomplissement eschatologique. La fumée eschatologique de l'Église primitive avait son origine dans le « feu » eschatologique de Jésus lui-même.[151]

Enfin, il est important de souligner ici que, contrairement aux critères traditionnels de critique de la forme, l'approche à triple contexte d'E. P. Sanders fonctionne également à l'envers. Pris ensemble, ces trois arguments peuvent également être inversés et utilisés comme raisons contre l'historicité d'une preuve donnée : si les preuves concernant Jésus (1) ne peuvent pas être plausiblement situées dans l'ancien contexte juif dans lequel il vivait (invraisemblance contextuelle) ; (2) est inconciliable avec d'autres données le concernant (incohérence) ; et (3) ne peut pas être situé de manière plausible à l'origine du mouvement auquel sa vie et sa mort ont donné lieu (invraisemblance des effets), il est alors raisonnable de conclure que la preuve en question est substantiellement non historique. Une fois de plus, même un bref coup d'œil à la littérature savante montre que c'est précisément ce genre d'arguments qui sont utilisés tout le temps pour rejeter l'historicité de certains événements et enseignements rapportés dans les Évangiles et dans d'autres littératures du début du premier siècle sur Jésus. Il est important de souligner que les arguments que j'emploie dans cette étude fonctionnent en fait à l'envers, car l'une des critiques les plus importantes des critères critiques de forme de l'attestation multiple, de l'embarras et de la dissemblance est qu'ils ne fonctionnent que dans un seul

— pour authentifier les preuves.[152] En revanche, des outils historiques plus solides devraient pouvoir être utilisés à la fois pour et contre n'importe quel élément de preuve donné, comme le font ces trois indices.

Cela dit, il y a quelques derniers points de méthode qui doivent être expliqués avant de nous tourner vers les preuves elles-mêmes.

L'historicité et la *Substantia Verba Jesu*

Tout d'abord, en ce qui concerne en particulier les paroles de Jésus, il est important d'être précis sur ce que je veux dire quand je parle sur l'« historicité » ou la « plausibilité historique ».

D'une part, il y a des lecteurs des Évangiles qui viennent à eux à la recherche de l' *ipsissima verba Jesu* (les « paroles exactes de Jésus »). Comme l'insiste à juste titre l'érudition contemporaine, il nous est rarement, voire jamais, possible de reconstruire les paroles exactes de Jésus.[153] En effet, comme le montre même une comparaison superficielle des paroles de Jésus dans un résumé de l'Évangile, à de nombreuses reprises, les évangélistes eux-mêmes ne semblent pas disposés à nous donner quoi que ce soit qui ressemble aux paroles exactes de Jésus. L'exemple le plus évident n'est autre que les récits de la dernière Cène elle-même, dans lesquels les paroles de l'institution contiennent des différences évidentes de forme, d'ordre, de détail et de vocabulaire (voir Matthieu 26:28 ; Marc 14:24 ; Luc 22:19-20 ; 1 Corinthiens 11:23-25). À la lumière de ces différences, il devrait aller sans dire que les quatre évangiles ne devraient pas être traités comme des sténographes des enseignements de Jésus, mais comme d'anciennes biographies gréco-romaines, dans lesquelles la vérité historique des paroles de Jésus ne devrait pas être assimilée à l'exactitude dans la forme et le détail. Ce serait le comble de l'ironie si un livre sur la dernière Cène procédait en essayant de récupérer l'*ipsissima verba* alors que ce n'est incontestablement pas ce que les auteurs de l'Évangile (ou, dans ce cas, l'apôtre Paul) ont jamais eu l'intention de nous fournir.

D'autre part, il est beaucoup plus populaire dans le domaine érudit de venir aux Évangiles à la recherche de l'*ipsissima* vox Jesu, une expression parfois utilisée pour se référer au « message fondamental de Jésus » ou au « genre de chose qu'il disait habituellement ou typiquement ».[154] Bien qu'à première vue cette formulation puisse sembler plus utile, après réflexion, elle pose plusieurs problèmes. D'une part, « la voix exacte de Jésus » (*ipsissima vox Jesu*) reflète la préoccupation particulièrement moderne de l' exactitude (*ipse*), et sent donc à la fois le positivisme historique et le fondamentalisme philosophique. De plus, l'accent mis sur la « voix » exacte (vox) de Jésus est précisément une mauvaise emphase. L'image d'une « voix » se prête à se concentrer sur la façon dont quelqu'un sonne (forme), plutôt que sur ce que quelqu'un dit (contenu), car une « voix » peut être complètement dépourvue de substance ou de sens. Cela peut avoir pour conséquence de mettre trop l'accent sur la forme des paroles de Jésus plutôt que sur le contenu. En effet, cela peut expliquer pourquoi tant d'études qui prétendent rechercher l'*ipsissima vox* consacrent tant d'efforts à reconstruire la « forme » primitive ou originale exacte d'une parole donnée (par exemple, les reconstructions de l'« original » du Notre Père).[155] Cependant, pour la recherche historique, on peut faire valoir que ce n'est pas tant la forme de l'enseignement de Jésus qui est la plus importante, mais le contenu ou la substance. (Insister sur ce point n'est pas, bien sûr, séparer complètement les deux, mais les distinguer.) Une fois de plus, même un rapide coup d'œil à n'importe quel Synopsis des Évangiles devrait nous montrer qu'une représentation des formes exactes des paroles de Jésus ne

semble pas avoir été un objectif principal des évangélistes. En revanche, les traditions parallèles dans les Évangiles sont identifiées comme telles précisément parce qu'il y a souvent un chevauchement substantiel dans la substance des mots (verba).[156] C'est bien sûr parce que dans le discours humain, pour le meilleur ou pour le pire, le contenu est inextricablement lié aux mots.

À la lumière de ces considérations, je propose une troisième voie. Dans cette étude, je vais poursuivre ce que j'aimerais appeler la *substantia verba Jesu*, c'est-à-dire la substance des paroles de Jésus.[157] En d'autres termes, je m'intéresse à ce qu'il a dit et fait et à ce que cela aurait pu signifier dans un contexte juif du premier siècle. Par conséquent, chaque fois que je conclus qu'une parole ou une action particulière est historiquement plausible ou historiquement, je ne dis pas que Jésus a dit exactement ces paroles (*ipsissima verba*), ni que le texte « sonne exactement comme Jésus » (*ipsissima vox*). Au lieu de cela, je prétends que la substance ou le contenu fondamental de l'enseignement ou de l'action peut raisonnablement être conclu comme ayant son origine chez lui. C'est ce que j'entends par historique — ni plus, ni moins.[158] Cette focalisation sur la substance des paroles de Jésus dans les Évangiles a plusieurs implications pratiques importantes.

Tout d'abord, le fait de se concentrer sur la *substantia verba Jesu* signifie que je n'essaierai pas de reconstruire une « forme originale » de l'une des paroles de Jésus.[159] Les reconstitutions savantes modernes de ces formes primitives, malgré toute leur ingéniosité et leur savoir, manifestent précisément le souci de l'exactitude et du détail dont les évangélistes du premier siècle ne semblent pas se préoccuper et que je souhaite éviter. En effet, même si de telles reconstructions sont souvent postulées par des érudits qui prétendent qu'ils ne cherchent que le genre de chose que Jésus a dit, elles semblent ironiquement souvent manifester un désir réel de découvrir l'*ipsissima verba.*

Deuxièmement, cela signifie également que je ne passerai pas beaucoup de temps à évaluer les différences de forme et de détail entre les divers récits des paroles ou des actions de Jésus dans les Évangiles – sauf lorsqu'ils ont une incidence directe sur la substance du texte. De telles différences, qui peuvent être très significatives pour les analyses rédactionnelles et critiques des Évangiles, sont beaucoup moins importantes pour la recherche sur Jésus. Contrairement aux approches *ipsissima verba* et *ipsissima vox* décrites ci-dessus, je ne cherche rien à savoir sur l'*ipsissima*. Au lieu de cela, je me concentrerai sur la substance fondamentale de toute parole donnée et tenterai de déterminer ce qu'elle aurait pu signifier dans le contexte historique du judaïsme du premier siècle et de la vie de Jésus. De toute évidence, cela impliquera une certaine dose de réductionnisme, ainsi que des jugements sur ce qui est substantiel et majeur et ce qui est accessoire et mineur par rapport à des données. Je laisse au lecteur le soin de décider dans quelle mesure j'ai réussi à maintenir la discussion centrée sur l'essence des paroles et des actes de Jésus.

Troisièmement et enfin, dans le même ordre d'idées, cette focalisation sur la substance des paroles de Jésus nous obligera à prêter l'attention voulue au récit du premier siècle des paroles et des actes de Jésus qui nous a été donné dans l'Évangile de Jean (par exemple, le discours sur la manne dans la synagogue de Capharnaüm).[160] Une fois de plus, cela s'inscrit dans le cadre d'un courant croissant d'érudition qui

met de plus en plus l'accent sur la nécessité pour la recherche sur Jésus d'accorder une attention suffisante aux preuves concernant Jésus dans le quatrième Évangile.[161] Considérez, par exemple, les paroles de Mark Alan Powell :

> Nous ne sommes même pas proches d'un « consensus émergent », mais nous pouvons au moins dire qu'il y a une « tendance croissante » dans les études sur Jésus vers la reconnaissance du Quatrième Évangile comme une « tradition dissonante » qui non seulement peut être utilisée, mais doit l'être, si l'on ne veut pas donner libre cours à la tradition synoptique d'une manière qui semble de moins en moins critique. Si l'Évangile de Jean n'avait pas été inclus dans le canon, s'il avait été perdu pour l'histoire pour être découvert maintenant, l'impact sur les études historiques de Jésus aurait été révolutionnaire. Imaginer! Un livre sur la vie et les enseignements de Jésus qui est presque aussi ancien que les Évangiles synoptiques, qui prétend être basé en partie sur des témoignages oculaires, qui contient du matériel qui est presque certainement très primitif, qui peut très bien être indépendant des autres Évangiles tout en corroborant ce qu'ils disent en de nombreux points, et cela offre ce qui est finalement une version assez différente (bien que pas totalement incompatible) de l'histoire de Jésus. Les implications d'une telle découverte seraient phénoménales : tous les travaux précédemment écrits sur le Jésus historique seraient jugés obsolètes et toute l'attention de l'érudition se tournerait vers la découverte de ce que cette tradition alternative avait à offrir. Bien sûr, rien de tel ne s'est produit, mais de nombreux érudits semblent dire : « Nous avons un tel livre ; Peut-être ne devrions-nous pas l'ignorer.[162]

Cela dit, je dois souligner ici qu'en étant disposé à examiner certaines des paroles de Jésus dans l'Évangile de Jean, je suis

ce qui n'implique pas qu'il nous fournit l'*ipsissima verba Jesu*, ou même l'*ipsissima vox Jesu* - bien que je m'attende à ce que certains lecteurs supposent que c'est exactement ce que je fais. Ce que je dis plutôt, c'est que si les érudits veulent être méthodologiquement cohérents, alors nous devons être capables d'appliquer les mêmes arguments de plausibilité historique aux paroles et aux actes de Jésus dans l'Évangile de Jean que nous le faisons aux Synoptiques, à Paul ou à toute autre source de matériel sur Jésus. En d'autres termes, malgré leur forme évidemment unique, si dans leur substance, les enseignements et les actions de Jésus dans l'Évangile de Jean sont (1) contextuellement plausibles dans un contexte juif du premier siècle, (2) cohérents avec d'autres preuves fiables sur Jésus, et (3) fournissent une origine plausible pour les croyances de l'église primitive, alors il est raisonnable de conclure qu'elles proviennent de Jésus. De même, s'ils ne sont pas plausibles dans le contexte, cohérents avec d'autres paroles et actes de Jésus, ou plausiblement continus avec l'église primitive, alors il est raisonnable de les rejeter comme non historiques. Ironiquement, en ayant une mesure un peu moins exacte de l'historicité et en nous concentrant sur la *substantia verba Jesu*, nous serons en mesure de jeter le filet historique un peu plus largement que ce n'était souvent le cas dans la recherche synoptique sur Jésus. Cela ouvrira la porte à l'examen de dictons souvent exclus par les chercheurs qui ont tendance à confondre exactitude (*ipse*) et historicité. De cette façon, j'espère offrir un correctif important à la tendance répandue de la recherche sur Jésus à ignorer l'Évangile

de Jean, une tendance que John Meier a appelée à juste titre « la tyrannie du Jésus synoptique ».[163] En effet, on ne peut s'empêcher de se demander si cette tyrannie des Synoptiques dans la recherche sur Jésus n'est pas due au fait que, en dernière analyse, de nombreux érudits recherchent vraiment les paroles exactes de Jésus et, par conséquent, ils continuent à se concentrer presque exclusivement sur la forme qu'elles prennent dans les Évangiles synoptiques.[164]

Interprétation et plausibilité historique

Enfin, contrairement à certaines études sur Jésus, je soutiens qu'un érudit doit d'abord interpréter les preuves dans les Évangiles avant de tirer des conclusions sur la plausibilité historique d'une parole ou d'un acte de Jésus.[165] Une approche similaire est soutenue par les travaux récents de Gerd Theissen et Dagmar Winter. À plusieurs reprises, ils ont fait l'observation importante que « l'interprétation » d'une parole ou d'un acte de Jésus et les conclusions sur l'historicité d'une parole « se conditionnent mutuellement ».[166]

Bien que ce point soit souvent négligé, l'interprétation et la plausibilité historique ne sont pas des questions distinctes, mais sont plutôt inextricablement liées l'une à l'autre :

> La question de l'authenticité est liée à la compréhension du sens du dicton, et vice versa.[167]
>
> Depuis l'époque où l'historicité des traditions de Jésus a été contestée, le fait qu'elles aient été considérées ou non comme historiques a dépendu en grande partie de leur interprétation.[168]
>
> De même, dans le cas d'un « événement », la question n'est pas exclusivement de savoir s'il est historique ou non historique, mais dans quel sens il doit être compris pour le considérer comme historique ou non historique. L'interprétation de sa signification décide de la question de sa facticité.[169]

Il est difficile de surestimer l'importance de ces idées sur la façon dont la recherche sur Jésus devrait se dérouler. Cette approche contraste fortement avec celle des chercheurs qui commencent par appliquer des critères critiques de forme d'authenticité historique, puis procèdent à l'interprétation des données restantes. Au lieu de cela, dans ce travail, ma première étape sera au moins d'essayer d'offrir une interprétation historiquement plausible de toute parole ou acte donné de Jésus avant de porter un jugement sur son historicité. En effet, comment un érudit peut-il décider si un épisode des Évangiles est historiquement plausible ou non sans avoir tenté de le situer dans le contexte historique de Jésus pour voir s'il convient ?

Pourtant, comme nous le verrons maintes et maintes fois au cours de cette étude, à de nombreuses reprises, de nombreux spécialistes de Jésus rejetteront un épisode particulier des Évangiles comme non historique ou invraisemblable avant même d'avoir interprété les preuves dans son contexte. De cette façon, des conclusions historiques sont tirées sur la base de présuppositions et de préjugés souvent non exprimés, en dehors de toute analyse détaillée du passage en question. C'est mettre la

« charrue » historique avant les « bœufs » exégétiques et, à mon avis, c'est l'une des faiblesses les plus graves de nombreux ouvrages érudits sur Jésus. Dans le même ordre d'idées, les érudits concluent souvent que simplement parce qu'un passage des Évangiles peut être interprété de manière plausible dans un contexte chrétien primitif (ou *Sitz im Leben*), le texte ne doit pas provenir de Jésus. Cependant, comme le soulignent Theissen et Winter :

> Il est possible qu'une parole qui a un sens chrétien plausible reçoive un sens plausible différent si elle peut être retracée jusqu'à Jésus. C'est pourquoi, en déclarant une tradition inauthentique, nous devons toujours aussi vérifier si la parole, dans un sens différent, ne peut pas aussi être comprise comme une parole du Jésus historique. Le fait de bien s'intégrer dans le contexte de la chrétienté post-pascale n'exclut pas la possibilité qu'elle s'inscrive également bien dans le contexte du ministère de Jésus.[170] C'est tout à fait vrai, et c'est pourquoi il est si important que l'exégèse historique soit effectuée avant de tirer des conclusions sur l'historicité. Et lorsque ces conclusions sont tirées, nous devons toujours nous rappeler que la plausibilité historique est une conclusion limitée, subordonnée à nos connaissances à l'heure actuelle, et non une « preuve » irréfutable.
>
> Avec tout cela à l'esprit, tournons-nous maintenant vers les preuves, en gardant fermement à l'esprit nos quatre questions fondamentales sur Jésus et la dernière Cène.

---

1. Albert Schweitzer, Le problème de la Cène du Seigneur (trad. A. J. Mattill Jr. ; éd. John Reumann ; Macon, GA : Mercer University Press, 1982 [orig. 1901]), 137.

2. De manière significative, cette dernière question remonte à l'œuvre d'Hermann Samuel Reimarus, aux tout débuts de la quête historique moderne du Jésus historique. Voir Hermann Samuel Reimarus, « The Aims of Jesus and His Disciples », dans ses Fragments (éd. Charles H. Talbert ; trad. Ralph Fraser ; Philadelphie : Forteresse, 1970 [orig. 1774-78]). Plus récemment, voir Ben F. Meyer, The Aims of Jesus (Londres : SCM, 1979).

3. Pour des listes similaires, voir N. T. Wright, Jésus et la victoire de Dieu (Christian Les origines et la question de Dieu, vol. 1 ; Minneapolis : Fortress, 1996), 89-116 ; E. P. Sanders, Jésus et le judaïsme , Philadelphie, Fortress, 1985, p. 1.

4. Maurice Casey, Jésus de Nazareth : le compte rendu d'un historien indépendant de sa vie et de son enseignement (Londres : T. & T. Clark, 2010), 59.

5. Craig S. Keener, Le Jésus historique des Évangiles , Grand Rapids, Eerdmans, 2009, p. 178.

6. Tom Holmén, Jésus du judaïsme au christianisme : approches continues du Jésus historique (éd. Tom Holmen ; LNTS 352 ; Édimbourg : T. & T. Clark, 2007), 1.

7. Amy-Jill Levine, Le Juif incompris : l'Église et le scandale du Jésus juif (San Francisco : HarperCollins, 2006), 20-21.

8. James D. G. Dunn, Jésus se souvient (Christianity in the Making, vol. 1 ; Grand Rapids : Eerdmans, 2003), 86.

9. John P. Meier, Un Juif marginal : repenser le Jésus historique (4 vol. [5e vol. à paraître] ; AYBRL ; New Haven et Londres : Yale University Press, 1991, 1994, 2001, 2009), 4:7.

10. N. T. Wright, Jésus et la victoire de Dieu, p. 91.

11. Voir William Arnal, The Symbolic Jesus : Historical Scholarship, Judaism and the Construction of Contemporary Identity (Sheffield : Equinox, 2005).

12. Par exemple, Martin Hengel et Anna Maria Schwemer, Jésus et le judaïsme (Histoire du christianisme primitif, vol. 1 ; Tübingen : Mohr-Siebeck, 2007) ; John Dominic Crossan, Le Jésus historique : la vie d'un paysan juif méditerranéen (San Francisco : HarperCollins, 1991) ; James H. Charlesworth, Jésus intérieur Le judaïsme : une nouvelle lumière à partir de découvertes archéologiques passionnantes (ABRL ; New York : Doubleday, 1990) ; Geza Vermes, Jésus le Juif : la lecture des évangiles par un historien (Philadelphie : Fortress, 1973).

13. Sauf indication contraire, toutes les traductions des Écritures dans le présent document sont tirées de la Version Standard révisée (RSV).

14. Geza Vermes, La religion de Jésus le Juif (Minneapolis : Fortress, 1993), 16.

15. Joseph Klausner, Jésus de Nazareth : sa vie, son temps et son enseignement (trad.
Herbert Danby ; New York : Macmillan, 1925), 329.

16. Reimarus, Fragments , 118-19.

17. Cf. Reimarus, Fragments , 118.

18. Par exemple, il y a un manque étonnant de discussions sur l'Ancien Testament et les sources juives anciennes chez Rudolf Pesch, Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis (QD 80 ; Fribourg : Herder, 1978), et Helmut Feld, Das verstehen des Abendmahls (EdF 50 ; Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976). En revanche, Hermann Patsch, La Cène et Jésus historique (CTM 1 ; Stuttgart : Calwer, 1972), 17-39, consacre une attention substantielle à l'Ancien Testament et aux premiers parallèles juifs.

19. Jens Schröter, La Cène : interprétations et impulsions chrétiennes primitives pour le présent (SBS 210 ; Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 2006).

20. Schröter, Das Abendmahl, p. 132-33.

21. Raymond E. Brown, La mort du Messie (2 vol. ; ABRL ; New York : Doubleday, 1993), 1:478.

22. Martin Hengel, « Jésus, le Messie d'Israël », dans Studies in Early Christology (Édimbourg : T. & T. Clark, 1995), 16.

23. Plus récemment, voir Dale C. Allison Jr., Constructing Jesus : Memory,

Imagination et histoire (Grand Rapids : Baker Academic, 2010), 221-304 ; Michael F. Bird, êtes-vous celui qui doit venir ? Le Jésus historique et la question messianique (Grand Rapids : Baker Academic, 2009). Moi aussi, j'ai plaidé en faveur de la compréhension messianique de Jésus dans Brant Pitre, Jésus, la Tribulation, et la fin de l'exil (WUNT 2.204 ; Tübingen : Mohr Siebeck ; Grand Rapids : Baker Academic, 2005), 455-514. Voir aussi Wright, Jésus et la victoire de Dieu, p. 477-539 ; Meyer, Les objectifs de Jésus, 178-80.

24. Rudolf Bultmann, « Le kérygme chrétien primitif et l'histoire Jésus », dans Le Jésus historique et le Christ kérygmatique : Essais sur la nouvelle quête du Jésus historique (éd. Carl E. Braaten et Roy A. Harrisville ; Nashville: Abingdon, 1964), p. 28 et 29.

25. Pour une discussion, voir Scot McKnight, Jésus et sa mort : l'historiographie, le Jésus historique et la théorie de l'expiation (Waco, TX : Baylor University Press, 2005), 47-75 ; Dunn, Jésus se souvient, 805-18 ; Brown, La mort du Messie, 2:1468-91 (avec bibliographie).

26. Gerd Lüdemann, Jésus après 2000 ans : ce qu'il a vraiment fait et dit (trad. John Bowden ; Londres : SCM ; Amherst, MA : Prometheus, 2001), 72.

27. Bart Ehrman, Jésus : prophète apocalyptique du nouveau millénaire (New York : Oxford University Press, 1999), 209-10.

28. Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 332-33 (italiques dans l'original).

29. Bultmann, « Le kérygme chrétien primitif et le Jésus historique », p. 22-23.

30. Par exemple, la preuve que Jésus a vu sa mort en tant que Fils de l'homme comme rédemptrice (Matthieu 20:28 ; Marc 10:45) est ignoré dans les reconstitutions suivantes : Karl Jaros, Jesus von Nazareth : Geschichte und Deutung (Mayence : Verlag Philipp von Zabern, 2000) ; Paula Fredriksen, Jésus de Nazareth, roi des Juifs (New York : Vintage, 2000) ; Ehrman, Jésus : Prophète apocalyptique ; Joachim Gnilka, Jésus de Nazareth : message et histoire (trad. Siegfried S. Schatzmann ; Peabody, MA : Hendrickson, 1997) ; Crossan, Le Jésus historique ; Vermes, Jésus le Juif ; Norman Perrin, Redécouvrir l'enseignement de Jésus (New York : Harper & Row, 1967) ; Günther Bornkamm, Jésus de Nazareth (trad. Irene et Fraser McLuskey avec James Robinson ; New York : Harper, 1960). Voir Pitre, Jésus, la Tribulation, et la fin de l'exil, 419.

31. McKnight, Jésus et sa mort, p. 71.

32. Cf. Allison, Construire Jésus, 293-303 ; oiseau, es-tu celui qui doit Venez ?, 78-98 ; Pitre, Jésus, la tribulation et la fin de l'exil, 54-55 ; Delbert Burkett, Le débat sur le fils de l'homme : histoire et évaluation (SNTSMS 107 ; Cambridge : Cambridge University Press, 1999). À la lumière de ces liens, Seyoon Kim soutient que les paroles d'institution peuvent être décrites avec justesse comme « les paroles eucharistiques du Fils de l'homme ». Seyoon Kim, Le Fils de l'homme en tant que Fils de Dieu (WUNT 30 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 1983).

33. Cf. McKnight, Jésus et sa mort, 275-92.

34. Voir, par exemple, Jürgen Becker, Jésus de Nazareth (trad. James E. Crouch ; New York / Berlin : Walter de Gruyter, 1998), 187-97, pour une négation catégorique de la compréhension messianique de Jésus.

35. Becker, Jésus de Nazareth, 340-42.

36. Lüdemann, Jésus après 2000 ans, p. 96-97.

37. Ehrman, Jésus : prophète apocalyptique, 215.

38. Cf. Ehrman, Jésus : prophète apocalyptique, p. 85-96.

39. Voir Brant J. Pitre, « Apocalypticism and Apocalyptic Teaching », dans Dictionary of Jesus and the Gospels (2e éd. ; éd. Joel B. Green, Jeannine K. Brown et Nicholas Perrin ; Downers Grove : IVP Academic, 2013), 23-33.

40. Albert Schweitzer, La quête du Jésus historique : une étude critique de ses progrès de Reimarus à Wrede (trad. William Montgomery ; éd. rév. ; New York : Macmillan, 1968 [orig. 1906]). La traduction anglaise a récemment été révisée et augmentée dans Albert Schweitzer, The Quest of the Historical Jesus : First Complete Edition (trad. William Montgomery, J. R. Coates, Susan Cupitt et John Bowden ; Minneapolis : Forteresse, 2001). Compte tenu de l'impact de la première édition sur la recherche anglophone, dans ce qui suit, les références aux pages (sauf indication contraire) sont celles de la première édition anglaise.

41. Schweitzer, La quête du Jésus historique, 330-97.

42. Schweitzer, La quête du Jésus historique, 395.

43. Schweitzer, La quête du Jésus historique, 365. 44. Paragraphe 44 Schweitzer, La quête du Jésus historique, 371.

45. Schweitzer, La quête du Jésus historique, 371.

46. Sur l'influence de Schweitzer, voir Wright, Jésus et la victoire de Dieu, p. 83-124.

47. Dale C. Allison Jr., Jésus de Nazareth : prophète millénariste (Minneapolis :
Fortress, 1998), 218.

48. Ehrman, Jésus : prophète apocalyptique, p. 161.

49. Geza Vermes, La religion de Jésus le Juif (Minneapolis : Fortress, 1993), 211.

50. Joachim Jérémias, Théologie du Nouveau Testament I. La proclamation de Jésus (trad. John Bowden ; New York : Charles Scribner's Sons ; Londres : SCM, 1971), 139.

51. Rudolf Bultmann, Théologie du Nouveau Testament (2 vol. ; New York : Charles Scribner's Sons, 1951-55), 1:4.

52. Voir Robert J. Millar, éd., The Apocalyptic Jesus : A Debate (Santa Rosa : Polebridge, 2001) ; John Dominic Crossan, Le Jésus historique : la vie d'un

Paysan juif méditerranéen. Pour une analyse très utile, voir aussi Ben Witherington III, Jesus the Seer : The Progress of Prophecy (Peabody, MA : Hendrickson, 1999), 246-92. Ces derniers temps, un certain nombre d'érudits diffèrent de Schweitzer en rejetant comme non historiques les trois passages clés dans lesquels Jésus semble parler de l'avènement imminent du royaume de Dieu (Matthieu 10:23 ; Marc 9:1 ; 13:30 et par.). Avec cette solution, la difficulté de la fin imminente de l'histoire disparaît, bien que le problème de ce que signifie exactement la venue du royaume demeure. Voir, par exemple, Meier, A Marginal Jew, 2:336-48 ; Gnilka Jésus de Nazareth, 147-49 ; Perrin, Redécouvrir l'enseignement de Jésus, 199-202.

53. En traitant la version plus longue des paroles de l'institution dans l'Évangile de Luc comme étant authentique, je suis le travail le plus récent et le plus exhaustif sur le sujet de Bradly S. Billings, Do This in Remembrance of Me : The Disputed Words in the Lukan Institution Narrative (Luc 22:19b-20) : An Historico-Analyse exégétique, théologique et sociologique (Bibliothèque d'études du Nouveau Testament ; Londres : T. & T. Clark, 2006), ainsi que François Bovon, Luc 3 (trad. James Crouch ; Hermeneia ; Minneapolis : Fortress, 2012), 154-55. Voir aussi Eldon Jay Epp, « Les paroles contestées de l'institution eucharistique (Luc 22, 19b-20) : le long et le court de la question », Bib 90 (2009) : 407-16 ; I. Howard Marshall, « La Cène », dans Key Events in the Life of the Historical Jesus (éd. Darrell L. Bock et Robert L. Webb ; WUNT 247 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2009), 529-41 ; Joseph A. Fitzmyer, S.J., L'Évangile selon Luc (AB ; New York : Doubleday, 1983, 1985), 2:1387-89. Étant donné la force et la diversité des manuscrits de Luc qui contiennent la forme longue et la circularité des arguments en faveur de la version courte, cela semble être la position la plus forte.

54. T. F. Glasson, Jésus et la fin du monde (Édimbourg : St. Andrew, 1980). Voir aussi l'important essai, T. Francis Glasson, « Schweitzer's Influence – Blessing or Bane ? » JTS 28 (1977) : 289-302 ; idem, Le second avènement : l'origine de la doctrine du Nouveau Testament (Londres : Epworth, 1963).

55. Glasson, Jésus et la fin du monde, p. 65-66.

56. Glasson, Jésus et la fin du monde, p. 67-68. N° 57. Cette tendance à minimiser les mots d'institution se retrouve déjà dans l'ouvrage fondateur de Johannes Weiss, Jesus's Proclamation of the Kingdom of God (trad. R. H. Hiers et D. L. Holland ; Philadelphie : Fortress, 1971 [orig. 1892]), 83-84. Pour être juste, il y a des érudits redevables à la vision de Schweitzer qui prêtent attention à la dernière Cène, tels que Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 553 et 563 ; Jérémie, Théologie du Nouveau Testament I, 288-92 ; idem, L'Eucharistie Paroles de Jésus (trad. Norman Perrin ; Londres : SCM ; New York : Charles Scribner's Sons, 1966). Cela dit, même ces érudits n'expliquent pas souvent clairement comment le commandement de répéter les actions de Jésus et l'imagerie d'une nouvelle alliance s'intègrent dans l'image globale de l'eschatologie de Jésus.

58. Schweitzer, La quête du Jésus historique, 380.

59. Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 334. (Pour ses différends avec Schweitzer, voir idem, 327-330.)

60. Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 307.

61. Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 131-33.

62. Allison, Construire Jésus, 31-220.

63. Il consacre un bref paragraphe à la Cène dans Allison, Constructing Jesus, p. 272.

64. Voir par exemple Dale C. Allison Jr., Le Christ historique et le Jésus théologique (Grand Rapids : Eerdmans, 2009) ; idem, « Jésus et la victoire de l'apocalypse », dans Jésus et la restauration d'Israël : une évaluation critique de Jésus et la victoire de Dieu de N. T. Wright (éd. Carey C. Newman ; Downers Grove : IVP, 1999), 126-41 ; idem, Jésus de Nazareth : Prophète millénariste ; idem, « L'eschatologie de Jésus », dans L'Encyclopédie de l'Apocalypticisme, vol. 1 : Les origines de l'Apocalypticisme en Judaïsme et christianisme (éd. John J. Collins ; New York : Continuum, 1998), 267302 ; idem, « Un plaidoyer pour une eschatologie approfondie », JBL (1994) : 651-68.

65. Alfred Loisy, L'Évangile et l'Église (trad. Christopher Home ; Londres: Isbister & Co., 1903), 166.

66. Bornkamm, Jésus de Nazareth, 187.

67. Vermes, La religion de Jésus le Juif, 214.

68. Meier, Un Juif marginal, 232, 233.

69. Lüdemann, Jésus après 2000 ans, p. 198.

70. Dunn, Jésus se souvient, p. 513.

71. Par exemple, dans de nombreuses reconstitutions de la vie de Jésus, le célèbre passage dans lequel Jésus parle de « construire » l'église (ekklēsia) sur le disciple Pierre (Matthieu 16:16-19) est traité presque comme si elle n'existait pas. Les ouvrages majeurs suivants sur Jésus ignorent tout simplement l'évidence que Jésus avait l'intention de « construire » son ekklēsia sur Pierre et ses disciples, laissant le lecteur arriver à sa propre conclusion (négative) : Allison, Construire Jésus ; David R. Flusser, avec R. Steven Notley, Le Sage de Galilée : Redécouvrir le génie de Jésus (Grand Rapids : Eerdmans, 2007) ; Fredriksen, Jésus de Nazareth, roi des Juifs ; Ehrman, Jésus : Prophète apocalyptique ; Sanders, La figure historique de Jésus ; Becker, Jésus de Nazareth ; Allison, Jésus de Nazareth ; Crossan, Le Jésus historique ; Vermes, Jésus le Juif ; Perrin, Redécouvrir l'enseignement de Jésus, etc. D'autres érudits mentionneront brièvement Matthieu 16:16-19 comme la source du renommage de Simon « Pierre », mais rejetteront ou ignoreront les déclarations expresses de Jésus sur la construction de son ekklēsia sur Pierre. Voir, par exemple, Gnilka, Jésus de Nazareth, 186-87 ; Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 146-147 ; Bornkamm, Jésus de Nazareth, 186-87.

72. Voir Michael J. Wilkins, « La déclaration de Pierre concernant l'identité de Jésus à Césarée de Philippe », dans Key Events in the Life of the Historical Jesus (éd. Darrell L. Bock et Robert L. Webb ; WUNT 247 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2009), 292-381 ; Michael F. Bird, Jésus et les origines de la mission des Gentils (LNTS 331 ; Édimbourg : T. & T. Clark, 2007), 155-61.

73. Sur Jésus et la restauration des douze tribus d'Israël, voir Meier, A Marginal Jew, 3:153 ; Allison, Jésus de Nazareth, 101-2 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 300 ; Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 97 ; Jérémie, Nouveau Testament Théologie, 234. Voir aussi Pitre, Jésus, la Tribulation et la fin de l'exil, tout au long.

74. Karl Ludwig Schmidt, L'Église (trad. J. R. Coates ; Londres : SCM, 1950 [orig. 1935]), 39-40. Ici, Schmidt suit F. Kattenbusch, « Der Quellort der Kirchenidee », dans Festgabe von Fachgenossen und Freunde A. von Harnack zum siebzigsten geburtstag dargebracht (Tübingen : Mohr-S iebeck, 1921), 143-72 (esp.
171).

75. R. Newton Flew, Jésus et son Église, Londres, Epworth, 1938, p. 71, 76.

76. C. H. Dodd, Le fondateur du christianisme (Londres : Macmillan, 1970), 96.

77. Ben F. Meyer, Les objectifs de Jésus (Londres : SCM, 1979), 219.

78. Kim Huat Tan, Les traditions de Sion et les objectifs de Jésus (SNTSMS 91 ; Cambridge : Cambridge University Press, 1997), 217.

79. Gerd Theissen et Annette Merz, The Historical Jesus : A Comprehensive Guide (trad. John Bowden ; Minneapolis : Fortress, 1998), 434.

80. Comme le dit ailleurs Schmidt : « La question de savoir si Jésus lui-même a fondé l'Église est vraiment la question de sa messianité. » Schmidt, L'Église, 41.

81. Voir aussi Gerhard Lohfink, Jésus et la communauté (trad. John P. Galvin ; Philadelphie : Forteresse ; New York : Paulist, 1984), 9-12, 23-26 ; Jérémie, Théologie du Nouveau Testament, 167-70.

82. Voir, par exemple, Brant Pitre, « Jésus, le nouveau temple et la nouvelle prêtrise », Lettre et esprit 4 (2008) : 47-83 (en particulier 63-82) ; McKnight, Jésus et sa mort, 32528 ; Jostein Ådna, Jesu Stellung zum Tempel (WUNT 2.119 ; Tübingen : Mohr-Siebeck, 2000) ; idem, « L'action symbolique de Jésus dans le Temple (Marc 11:15-17) : le remplacement du culte sacrificiel par sa mort expiatoire », dans Gemeinde ohne Tempel (éd. Beate Ego, Armin Lange et Peter Pilhofer ; Tübingen : Mohr Siebeck, 1999), 461-73 ; Bruce D. Chilton, Rabbi Jesus, New York, Doubleday, 2000, p. 24857 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 557-63 ; Bruce Chilton, Le Temple de Jésus (University Park : Pennsylvania State University Press, 1992) ; Jacob Neusner, « Les changeurs d'argent dans le temple : l'explication de la Mishna », NTS 35 (1989) : 28790 (ici 290).

83. A. J. B. Higgins, La Cène du Seigneur dans le Nouveau Testament (Chicago : Alec R. Allenson ; Alva : Robert Cunningham and Sons, 1952), 9. Pour des sentiments similaires, voir Vermes, La religion de Jésus le Juif, p. 15 : « L'authenticité historique de l'établissement de l'eucharistie en tant qu'institution permanente dépend non seulement de la question de savoir si le repas était vraiment un repas de la Pâque célébré à la date correcte... mais aussi de la question de savoir si [Jésus] a jamais envisagé la création d'une église durable. » Voir aussi Rudolf Pesch, « Das Abendmahl, Jesu Todesverständnis und die Konstitution der Kirche », dans Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis, p. 112-125.

84. Schweitzer, Le problème de la Cène du Seigneur, 137.

85. Voir en particulier Tom Holmén et Stanley E. Porter, éd., Handbook for the Study of the Historical Jesus (4 vols. ; Leyde : Brill, 2011). Les 1 000 premières pages de ce recueil de 3 500 pages sont entièrement consacrées à des questions de méthodologie.

86. Voir en particulier Richard A. Burridge, « Quels sont les Évangiles ? Une comparaison avec
Biographie gréco-romaine (2e éd. ; Grand Rapids : Eerdmans, 2004). Voir aussi Richard Burridge, « Gospel : Genre », dans Dictionary of Jesus and the Gospels (2e éd. ; éd. Joel B. Green, Jeannine K. Brown et Nicholas Perrin ; Downers Grove : IVP Academic, 2013), 335-42 ; E. W. Klink, L'auditoire des Évangiles : l'origine et la fonction des Évangiles dans le christianisme primitif (LNTS 353 ; Londres : T. et T. Clark, 2010) ; Craig S. Keener, Le Jésus historique des évangiles (Grand Rapids : Eerdmans, 2009), 71-83 ; Graham Stanton, Jésus et l'Évangile (Cambridge : Cambridge University Press, 2004) ; Craig S. Keener, L'Évangile de Jean : un Commentaire (2 vol. ; Peabody, MA : Hendrickson, 2003), 3-52 ; Samuel Byrskog, L'histoire en tant qu'histoire – L'histoire en tant qu'histoire : la tradition évangélique dans le contexte de l'histoire orale ancienne (Boston / Leiden : Brill, 2002) ; L. M. Wills, La quête de l'histoire Gospel : Mark, John, and the Origins of the Gospel Genre (Londres : Routledge, 1997) ; Dirk Frickenschmidt, L'Évangile comme biographie : les quatre évangiles dans le contexte des récits anciens (TANZ 22 ; Tübingen : Francke, 1997). N° 87. Voir Chris Keith, Jesus' Literacy : Scribal Culture and the Teacher from Galilée (LNTS 413 ; LHJS 8 ; Londres : Bloomsbury T. & T. Clark, 2011), 27-70 ; Alan Kirk, « Memory Theory and Jesus Research », dans Handbook for the Study of the Jésus historique (4 vols. ; éd. Tom Holmén et Stanley E. Porter ; Leyde : Brill, 2011), 809-43 ; Robert McKiver, Jésus, la mémoire et les évangiles synoptiques (Atlanta : Society of Biblical Literature, 2011) ; Robert B. Stewart et Gary R. Habermas, éd., Memories of Jesus : A Critical Appraisal of James D. G. Dunn's Jesus Remembered (Nashville : B&H Academic, 2010) ; Anthony Le Donne, Le Jésus historiographique : mémoire, typologie et le fils de David (Waco, TX :

Baylor University Press, 2009), 1-64 ; Alan Kirk et Tom Thatcher, éd., Mémoire, tradition et texte : l'utilisation du passé dans le christianisme primitif (SBLMS ; Atlanta : Société de littérature biblique, 2005) ; Martin Hengel, « Eye-witness Memory and the Writing of the Gospels : Form Criticism, Community Tradition, and the Authority of the Authors », dans The Written Gospel (éd. Markus Bockmuehl et Donald Hagner ; Cambridge : Cambridge University Press, 2005), 70-96 ; Paul Rhodes Eddy et Gregory A. Boyd, La légende de Jésus : un cas pour la fiabilité historique de la Tradition synoptique de Jésus (Grand Rapids : Baker Academic, 2007), 269-454 ; Richard Bauckham, Jésus et les témoins oculaires : les évangiles comme témoignage oculaire (Grand Rapids : Eerdmans, 2006) ; Keener, L'Évangile de Jean, 3-52.

88. Voir Paul Foster, A. Gregory, J. S. Kloppenborg et J. Verheyden, éd., New Studies in the Synoptic Problem : Oxford Conference, avril 2008 ; Essais en l'honneur de Christopher M. Tuckett (BETL 239 ; Louvain : Peeters, 2011) ; Mark Goodacre et Nicholas Perrin, éd., Questioning Q : A Multidimensional Critique (Downers Grove : IVP, 2005) ; Mark Goodacre, The Case Against Q : Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem (Harrisburg, PA : Trinity Press International, 2002) ; E. P. Sanders et Margaret Davies, Studying the Synoptic Gospels (Londres : SCM ; Philadelphie : Trinity Press International, 1989).

89. Voir Paul Foster, « Memory, Orality, and the Fourth Gospel : Three Dead Endsin Historical Jesus Research », JSHJ 10 (2012) : 191-227 ; Paul N. Anderson, Felix Just, S.J., et Tom Thatcher, éd., Jean, Jésus et l'histoire, vol. 1 : Critical Appraisals of Critical Views (Atlanta : Society of Biblical Literature, 2007) ; idem, Jean, Jésus et l'histoire, vol. 2 : Aspects de l'historicité dans le quatrième Évangile (éd. Paul N. Anderson, Felix Just, S.J. et Tom Thatcher ; Atlanta : Société de littérature biblique, 2009). Voir aussi James D. G. Dunn, The Oral Gospel Tradition (Grand Rapids : Eerdmans, 2013), 138-95 ; Richard Horsley et Tom Thatcher, Jean, Jésus et le renouveau d'Israël (Grand Rapids : Eerdmans, 2013) ; Anthony Le Donne et Tom Thatcher, éd., Le quatrième évangile dans la culture médiatique du premier siècle (LNTS 426 ; Londres : T. et T. Clark, 2011) ; Dwight Moody Smith, « La tradition de Jésus dans l'Évangile de Jean », dans Handbook for the Study of the Historical Jesus (4 vol. ; Leyde : Brill, 2011), 3:1997-2040 ; Richard Bauckham, Le témoignage du disciple bien-aimé : récit, histoire et théologie dans l'Évangile de Jean (Grand Rapids : Baker Academic, 2007) ; idem, Jésus et les témoins oculaires (Grand Rapids : Eerdmans, 2008), 358-411 ; Paul N. Anderson, Le quatrième évangile et la quête de Jésus : les fondements modernes reconsidérés (LNTS 321 ; New York : T. et T. Clark, 2006) ; Craig L. Blomberg, « Jean et Jésus », dans Le visage du Nouveau Testament Studies : A Survey of Recent Research (éd. Scot McKnight et Grant R. Osborne ; Grand Rapids : Baker Academic, 2004), 209-26 ; idem, La fiabilité historique de l'Évangile de

Jean : problèmes et commentaires (Downers Grove : IVP, 2001) ; John P. Meier, Un Juif marginal : repenser le Jésus historique (3 vol. ; ABRL ; New York : Doubleday, 1991, 1994, 2001), 1:44-45.

90. Par exemple, John P. Meier, « Méthodologie de base dans la quête du Jésus historique », dans Handbook for the Study of the Historical Jesus (4 vols. ; éd. Tom Holmén et Stanley E. Porter ; Leyde : Brill, 2011), 1:291-331 ; Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 155-58 ; les érudits se sont rassemblés dans Événements clés de la vie du Jésus historique (éd. Darrell L. Bock et Robert L. Webb ; WUNT 247 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2009) ; Meier, Un Juif marginal, 1:167-96. Pour une défense des critères traditionnels, voir Gerd Häfner, "Das Ende der Kriterien ? Jesusforschung angesichts der geschichtstheoretischen Diskussion," in Historiographie und narration fictionnelle : De la constructivité dans la théorie historique et l'exégèse (éd. Knut Backhaus et Gerd Häfner ; Neukirchen-V luyn : Neukirchener Verlag, 2008), 97-103. Pour un historique et une vue d'ensemble, voir Stanley E. Porter, The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research : Previous Discussion and New Proposals (JSNTSup 191 ; Sheffield : Sheffield Academic Press, 2000).

91. Surtout, voyez les essais dans Jésus, les critères et la disparition de l'authenticité (éd. Chris Keith et Anthony Le Donne ; Londres : T. & T. Clark, 2012). Voir aussi
Dale C. Allison, « How to Marginalize the Traditional Criteria of Authenticity », dans The Handbook for the Study of the Historical Jesus (éd. Tom Holmén et Stanley E. Porter, 4 vol. ; Leyde : Brill, 2009), 1:3-30 ; Rafael Rodríguez, « Critères d'authentification : l'utilisation et l'utilisation abusive d'une méthode critique », JSHJ 7 (2009) : 152-67 ; Klaus Berger, « Critères pour des paroles authentiques de Jésus ? » ZNT 1 (1998) : 52-58 ; Allison, Jésus de Nazareth, 1-77. La formulation classique de cette critique des critères remonte à Morna Hooker, « On Using the Wrong Tool », Theology 75 (1972) : 570-81.

92. Wright, Jésus et la victoire de Dieu, p. 131-33.

93. Dunn, Jésus se souvient, 333.

94. Vermes, La religion de Jésus le Juif, 7.

95. Cf. Keener, Le Jésus historique des Évangiles, n. 155.

96. Joseph A. Fitzmyer, S.J., « La priorité de Marc et la source 'Q' dans Luc », dans Jésus et l'espérance de l'homme , Pittsburgh, Pittsburgh Theological Seminary, 1970, p. 13170 (ici p. 132).

97. Sanders et Davies, Étude des évangiles synoptiques, 117.

98. Voir Albert Schweitzer, La quête du Jésus historique : la première intégrale Édition (trad. William Montgomery, J. R. Coates, Susan Cupitt et John Bowden ; Minneapolis : Fortress, 2001), xli.

99. Voir Wright, Jésus et la victoire de Dieu, p. 133.

100. Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 17 (énumération et italiques ajoutés).

101. Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 166-167.

102. Par exemple, Dale Allison, dans son récent essai « Comment marginaliser les critères traditionnels d'authenticité », fait appel aux trois arguments que je propose ci-dessus lorsqu'il tente finalement de présenter des arguments historiques positifs sur Jésus. Il soutient que Jésus devrait être considéré comme un prophète eschatologique précisément parce que cette reconstruction est (1) compatible avec « toute connaissance que nous avons de son monde juif du premier siècle », (2) cohérente avec « toutes les circonstances de sa vie que nous pouvons récupérer avec assurance », et (3) parce qu'un Jésus non eschatologique implique « une discontinuité avec le mouvement d'où il est issu ainsi qu'avec le mouvement qui est sorti de lui ». Voir Allison, « Comment marginaliser les critères traditionnels d'authenticité », p. 26-27. Dans le même ordre d'idées, Chris Keith conclut que Jésus n'était pas un enseignant scribe-litaire (bien que certains de ses contemporains pensaient qu'il l'était), entre autres raisons, parce que (1) « un contexte palestinien du Second Temple favorise la théorie selon laquelle Jésus était un enseignant scribeal-analphabète... », (2) parce qu'il est cohérent avec l'impression générale des Évangiles que « Jésus s'engageait souvent dans une activité qui invitait à l'évaluer vis-à-vis des autorités connues des scribes lettrés » (citant un certain nombre de Des textes évangéliques dans lesquels Jésus s'engage dans les autorités de la littérature scribale), sur cette base Keith suppose que « Jésus a fait au moins certaines de ces choses dans son ministère », et (3) parce que « cette réalité historique proposée explique le mieux l'existence et le développement des divers souvenirs de Jésus de son statut de scribe lettré ». Keith, L'alphabétisation de Jésus, p. 168-69, 177-79. Le Donne engage explicitement la méthode de Sanders dans Le Donne, The Historiographical Jesus, 74-76, bien qu'il la décrit comme une approche « à deux contextes » plutôt qu'à trois. En rendant explicite leur appel implicite à la plausibilité contextuelle, à la cohérence avec d'autres preuves sur Jésus et à la continuité avec l'église primitive plus explicite, les critiques des critères pourraient éviter l'accusation (injustifiée) qu'ils abandonnent complètement l'argumentation historique.

103. Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 167.

104. Casey, Jésus de Nazareth, 106.

105. Allison, Construire Jésus, p. 22. Notons ici qu'Allison s'adresse directement à Sanders, Jésus et le judaïsme, 18-22, et déclare explicitement que son approche » correspond en partie à la notion de « plausibilité historique » dans Theissen et Winter, Quest."

106. Graham Stanton, Les Évangiles et Jésus (2e éd. ; Oxford : Oxford University Press, 2002), 175.

[107.] Gerd Theissen et Dagmar Winter, La quête du Jésus plausible : la question des critères (trad. M. Eugene Boring ; Louisville : Westminster, 2002), 206 ; cf. aussi 180-84, 211.

[108.] Wright, Jésus et la victoire de Dieu, p. 132. Ce n'est, bien sûr, que la moitié du critère de Wright de la « double similitude » ; L'autre moitié est donnée ci-dessous.

[109.] Craig A. Evans, Jésus et ses contemporains : études comparatives (AGJU 25 : Leyde : Brill, 1995), 13.

[110.] Voir Keith, Jesus' Literacy, 175 n. 31, qui cite Allison positivement sur ce point. Voir aussi Sean Freyne, Jesus, a Jewish Galillean : A New Reading of the Jesus-S tory (réimpr. ; Londres : T. & T. Clark, 2005), 22-23, 171.

[111.] Voir, Heinz-Olgang Kuhn, « Jésus à la lumière de la communauté de Qumrân », dans Manuel pour l'étude du Jésus historique (4 vols. ; éd. Tom Holmén et Stanley E. Porter ; Leyde : Brill, 2011), 3:1245-86 ; Meier, Un Juif marginal, 3:488614 ; James H. Charlesworth, éd., Jésus et les manuscrits de la mer Morte (ABRL ; New York : Doubleday, 1992).

[112.] Voir Dunn, Jésus se souvient, 333 (sur ce qui est « distinctif » de Jésus).

[113.] Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 167.

[114.] Ernst Baasland, « Quatrième quête ? Que voulait vraiment Jésus ? dans Handbook for the Study of the Historical Jesus (éd. Tom Holmén et Stanley E. Porteur; 4 vol. ; Leyde : Brill, 2011), 31-56 (ici 49).

[115.] Casey, Jésus de Nazareth, p. 107 (italiques ajoutés).

[116.] Allison, Construire Jésus, p. 15.

[117.] Dunn, Jésus se souvient, 334.

[118.] Gerd Theissen et Annette Merz, « Le retard de la parousie comme cas d'essai pour le critère de cohérence », LS 32 (2007) : 49-66 (ici 54). Voir aussi Theissen et Winter, La quête du Jésus plausible, 234-39.

[119.] Evans, Jésus et ses contemporains, p. 13.

[120.] par exemple, Lüdemann, Jésus après 2000 ans, 5 ; Allison, Jésus de Nazareth, 27.

[121.] Voir Sanders, Jésus et le judaïsme, 4-5.

[122.] Cf. Allison, Construire Jésus, 17.

[123.] Cf. Richard Bauckham, « Témoins oculaires et histoire critique : une réponse à Jens Schröter et Craig Evans », JSNT 31 (2008) : 221-35.

[124.] Cf. John P. Meier, « Basic Methodology in the Quest for the Quest for the Historical Jesus », dans Handbook for the Study of the Historical Jesus (4 vols. ; éd. Tom Holmén et Stanley E. Porter ; Leyde : Brill, 2011), 1:320-22.

[125.] Pitre, Jésus, la tribulation et la fin de l'exil, 27.

126. Voir Anthony Le Donne, « Le critère de cohérence : son développement, son inévitabilité et ses limites historiographiques », dans Jésus, les critères et la disparition de l'authenticité (éd. Chris Keith et Anthony Le Donne ; Londres : T. & T. Clark, 2012), 95-114.

127. Pitre, Jésus, la tribulation et la fin de l'exil, 27 n. 112 ; Meyer, Les objectifs de Jésus, p. 83-84.

128. Allison, Jésus de Nazareth, 2-3.

129. Le Donne, « Le critère de cohérence », n. 109, va même jusqu'à dire que « non seulement la subjectivité n'est pas au détriment de la rigueur historiographique, mais elle est nécessaire et même bénéfique ».

130. Le Donne, « Le critère de cohérence », p. 113 (c'est nous qui soulignons, bien qu'il pense qu'il doit se situer dans « un monde de pollinisation métreuillée mnémonique et d'ensembles sociaux qui se chevauchent »).

131. Sanders, Jésus et le judaïsme, 3.

132. Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 22.

133. Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 167.

134. Voir Chris Keith, « The Indebtedness of the Criteria Approach to Form Criticism and Recent Attempts to Rehabilitate the Search for an Authentic Jesus », dans Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity (éd. Chris Keith et Anthony Le Donne ; Londres : T. & T. Clark, 2012), 25-48.

135. Voir Theissen et l'hiver, La quête du Jésus plausible, 1-171. Pour un exemple de dissemblance en tant que « critère d'inauthenticité », voir Lüdemann, Jésus après 2000 ans, p. 4.

136. Voir Dagmar Winter, « Sauver la quête de l'authenticité du critère of Dissimilarity : History and Plausibility », dans Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity (éd. Chris Keith et Anthony Le Donne ; Londres : T. & T. Clark, 2012), 115-31 ; Craig A. Evans, « La dissemblance de Jésus par rapport au judaïsme du Second Temple et à la l'Église primitive », dans Mémoires de Jésus : une évaluation critique de l'ouvrage de James D. G. Dunn Jésus se souvient (éd. Robert B. Stewart et Gary R. Habermas ; Nashville : B&H Academic, 2010), 145-58 (en particulier 145-46) ; Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 144 ; Dunn, Jésus se souvient, 92-97, 191-92 ; Porter, Les critères d'authenticité dans la recherche historique, 70-89, 126 ; Theissen et l'hiver, le Quête de Jésus plausible, 19-24 ; Tom Holmén, « Doutes sur le double Dissimilarité : Restructuration du critère principal de la recherche sur Jésus de l'histoire », dans Authenticating the Words of Jesus (éd. Bruce Chilton et Craig A. Evans ; Leyde: Brill, 1999), 47-80. Voir aussi Meyer, Les objectifs de Jésus, p. 83.

137. Baasland, « Quatrième quête ? Que voulait vraiment Jésus ? 49.

138. Casey, Jésus de Nazareth, 107, citant Theissen et Winter, La quête du Jésus plausible, 211.

139. Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 157. Keener poursuit en soulignant que ce développement récent la distingue quelque peu de ce qu'on appelle la « Troisième Quest » : « La Troisième Quest tend à mettre en évidence l'environnement juif de Jésus, mais parfois à négliger le mouvement qui a émergé de son enseignement ; une approche de « continuum » cherche à intégrer les deux contextes » (157). Ici, Keener suit Tom Holmén (voir note de bas de page ci-dessous).

140. Tom Holmén, « Une introduction à l'approche du continuum », dans Jésus de Le judaïsme au christianisme : approches continues du Jésus historique (éd. Tom Holmen ; LNTS 352 ; Londres : T. & T. Clark, 2007), 1-16 (ici 4).

141. Stanton, Jésus et les Évangiles, p. 176.

142. Theissen et Winter, La quête du Jésus plausible, 211-12.

143. Becker, Jésus de Nazareth, 14 (il s'agit ici de l'application correcte de la dissemblance).

144. Wright, Jésus et la victoire de Dieu, p. 132. Il s'agit de la deuxième moitié de La « double similitude » de Wright.

145. Meyer, Les objectifs de Jésus, 83.

146. Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 18, 22. Sanders réitère ce critère au tout début de son étude : « Il s'est avéré difficile de rendre justice à la question posée par Joseph Klausner : comment se fait-il que Jésus ait vécu totalement dans le judaïsme, et pourtant qu'il ait été à l'origine d'un mouvement qui s'est séparé du judaïsme, depuis ex nihilo Nihil fit, rien ne vient de rien, ou, plus idiomatiquement, là où il y a de la fumée, il y a du feu. Sanders, Jésus et le judaïsme, 3. Il suit Klausner, Jésus de Nazareth, 369.

147. Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 22.

148. Allison, Jésus de Nazareth, p. 5, d'après F. Gerald Downing, L'Église et Jésus : une étude en histoire, philosophie et théologie, Londres, SCM, 1968, p. 51.

149. Voir Holmén, « Une introduction à l'approche du continuum », p. 2-3.

150. Voir Theissen et Winter, La quête du Jésus plausible, p. 207.

151. Sur les critères d'inauthenticité, voir Casey, Jésus de Nazareth, 107-8 ; Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 157 ; Lüdemann, Jésus après 2000 ans, 4 ; Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 22. Pour toute la question, voir Allison, « Comment marginaliser les critères d'authenticité », 3-30.

152. Voir Robert L. Webb, « The Historical Enterprise and Historical Jesus Research », dans Key Events in the Life of the Historical Jesus (éd. Darrell L. Bock et Robert L. Webb ; WUNT 247 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2009), 54-75.

153. Par exemple, Geza Vermes, Jésus dans son contexte juif (Minneapolis : Fortress, 2003), 74.

154. Meier, A Marginal Jew, 1:174, d'après Robert H. Stein, « The Criteria of

Authenticité », dans Perspectives de l'Évangile : Études de l'histoire et de la tradition dans les quatre Évangiles, vol. 1 (éd. R. T. France et D. Wenham ; Sheffield : JSOT, 1980), 228-29.

155. Par exemple, Meier, Un Juif marginal, 2:291-94 ; Jérémie, Théologie du Nouveau Testament, 193-96.

156. Voir, par exemple, les tableaux synoptiques de Dunn, Jésus se souvient.

157. C'est ma propre formulation, et elle est assez similaire à l'idée du sensus verba Jesu que l'on trouve dans la Commission biblique pontificale, Instruction sur la vérité historique des Évangiles, Sancta Mater Ecclesia, qui déclare que « La vérité du récit de l'Évangile n'est pas compromise parce que les évangélistes rapportent les paroles et les actes du Seigneur dans un ordre différent. Ce n'est pas non plus blessé parce qu'ils rapportent ses paroles (latin verba), non pas littéralement, mais de diverses manières, tout en conservant le même sens (latin sensus). Voir aussi Augustin, Harmonie des Évangiles 2.12.28.

158. Voir Theissen et Winter, La quête du Jésus plausible, 197-99.

159. Cf. Dunn, Jésus se souvient, 332.

160. Cf. Keener, L'Évangile de Jean, 53-80 sur l'utilisation historique des discours chez Jean.

161. Voir les essais dans Paul N. Anderson, Felix Just, S.J., et Tom Thatcher, eds., John, Jesus, and History, vol. 1 : Critical Appraisals of Critical Views (Atlanta : Society of Biblical Literature, 2007) ; idem, John, Jesus, and History, vol. 2 : Aspects of Historicity in the Fourth Gospel (éd. Paul N. Anderson, Felix Just, S.J., et Tom Thatcher; Atlanta : Société de littérature biblique, 2009), et Craig L. Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean (Downers Grove : IVP Academic, 2001). Je voudrais noter ici que je suis d'accord avec plusieurs des critiques de Paul Foster sur l'utilisation de l'Évangile de Jean dans les recherches récentes comme problématiques. Voir Foster, « Memory, Orality, and the Fourth Gospel », p. 212-25. Dans le même temps, compte tenu du fait que ces évolutions sont récentes, il faut s'attendre à des faiblesses et des difficultés méthodologiques. J'espère offrir dans ce volume une approche plus convaincante en concentrant l'attention sur la substance des enseignements de Jésus et en évaluant soigneusement ces données méthodiquement en fonction de leur plausibilité contextuelle, de leur cohérence avec d'autres preuves sur Jésus et de leurs effets plausibles au sein de l'Église primitive. Mon approche diffère également de celle de Blomberg, The Historical Reliability of John's Gospel, dans la mesure où je n'ai pas recours aux critères critiques de la forme de l'attestation multiple, de l'embarras et de la dissemblance.

162. Mark Alan Powell, « La de-j ohannification de Jésus : le XXe Century and Beyond », dans John, Jesus, and History, vol. 1 : Critical Appraisals of Critical Views (éd. Paul N. Anderson, Felix Just, S.J., et Tom Thatcher ; Atlanta:

Société de littérature biblique, 2007), 132.

163. Meier, Un Juif marginal, 1:45.

164. Considérez, par exemple, l'accent répété de Paul Foster sur le « langage distinctif », la « voix distinctive de Jésus » et le « langage de Jésus » dans l'Évangile de Jean comme décisif pour déclarer que l'attention accordée à cet Évangile est une « impasse dans la recherche historique sur Jésus ». Voir Foster, « Memory, Orality, and the Fourth Gospel », p. 224-25.

165. Voir Pitre, Jésus, la Tribulation, et La fin de l'exil, passim. Voir aussi Rodríguez, « Critères d'authentification », p. 166.

166. Theissen et l'hiver, La quête du Jésus plausible, 194. N° 167. Theissen et Winter, La quête du Jésus plausible, 193.

168. Theissen et Winter, La quête du Jésus plausible, 195. 169. Theissen et l'hiver, La quête du Jésus plausible, 197.

N° 170. Theissen et l'hiver, La quête du Jésus plausible, 207.

CHAPITRE 2
Le nouveau Moïse

De même que le prophète de Deutéronome 18:15-18 devient une attente eschatologique, de même Jésus, en affirmant que ses actions sont semblables à celles de Moïse au moment de l'exode, peut en déduire que le royaume de Dieu a été inauguré. Jésus, d'une certaine manière, a modelé sa propre mission et son identité sur celles de Moïse – en particulier, l'attente d'un Moïse eschatologique.

SCOT MCKNIGHT1

S'il y a quelque chose qui est pratiquement incontesté dans le monde très contesté de l'érudition de Jésus, c'est la conclusion que Jésus a probablement parlé et agi d'une manière qui l'a identifié comme un prophète. En effet, l'idée que Jésus se considérait comme un homme envoyé par Dieu pour annoncer la parole de Dieu au peuple de Dieu est devenue un élément de base de la recherche historique sur Jésus. En conséquence, il est relativement facile d'énumérer de nombreux exemples d'études sur Jésus qui contiennent le chapitre désormais nécessaire (et souvent long) explorant son identité et son message en tant que prophète juif.[2] Cet accord très répandu a été grandement renforcé par les travaux d'E. P. Sanders, dont l'étude influente Jésus et le judaïsme a concentré son attention sur les actions prophétiques de Jésus comme indices pour comprendre sa proclamation prophétique du royaume de Dieu à venir.[3]

Cependant, ces dernières années, il y a eu une reconnaissance croissante parmi divers érudits que Jésus ne se considérait pas comme n'importe quel type de prophète. Au contraire, lorsque certaines de ses paroles et de ses actes sont situés dans leur ancien contexte juif, en particulier dans le contexte des Écritures juives et de l'eschatologie, on peut affirmer que Jésus a parlé et agi d'une manière qui rappelait le prophète Moïse et l'exode d'Égypte. Considérez quelques-unes des données clés qui ont conduit les chercheurs à cette conclusion[4] :

1. Jésus prétend chasser les démons par « le doigt de Dieu » (Luc 11:20), tout comme Moïse a accompli des merveilles pendant l'exode par « le doigt de Dieu » (Exode 8:19).
2. Jésus choisit douze disciples pour agir en tant que chefs des « douze tribus d'Israël » (Matthieu 19:28 ; Luc 22:30), tout comme Moïse choisit douze jeunes hommes pour agir comme « chefs de leurs tribus ancestrales » pendant l'errance dans le désert (Nb 1:1-16).[5] Jésus choisit également soixante-dix (ou soixante-douze) disciples (Luc 10:1), tout comme Moïse a choisi soixante-dix (ou

soixante-douze) anciens pour l'aider à diriger le peuple d'Israël (Nb 11:16-30 ; cf. Exode 24:1-11).

3. Au cours de son ministère public, Jésus décrit à plusieurs reprises ses contemporains qui rejetaient son message comme « ce [mal] génération » (Matthieu 12:39-42 ; Luc 11:29-32 ; Marc 8:12), tout comme Moïse a décrit à plusieurs reprises la génération du désert comme « cette génération mauvaise » (Dt 1:35).[6]
4. Jésus accomplit un signe dans lequel il nourrit de pain des milliers de personnes dans le désert (Matthieu 14:13-21 ; Marc 6:30-44 ; Luc 9:10-17 ; Jean 6:1-15), tout comme Moïse avait nourri des milliers de personnes avec de la manne lors de l'exode d'Égypte (Exode 16:1-31). Selon l'Évangile de Jean, la réponse de la foule à ce signe dans le désert a été de saluer Jésus comme « le prophète » (Jean 6:14), se référant à « le prophète comme Moïse » dans les Écritures juives (Dt 18:15-18).
5. Jésus accomplit un signe du « sang » d'une « alliance » avec les douze disciples (Matthieu 26:27-28 ; Marc 14:23-24 ; Luc 22:20 ; 1 Corinthiens 11:25), tout comme Moïse a versé « le sang de l'alliance » au Sinaï avec les douze tribus d'Israël (Exode 24:1-11).

Que l'on accepte ou non l'historicité de chacun de ces épisodes, ils suffisent amplement à montrer que « l'impression générale »[7] produite par nos sources primaires est que Jésus a parlé et agi d'une manière qui rappelait les paroles et les actes de Moïse dans le Pentateuque.

À la lumière de ces données, plus d'un érudit est arrivé à la conclusion que Jésus ne se comprenait pas lui-même comme n'importe quel prophète eschatologique, mais comme le prophète attendu depuis longtemps comme Moïse :

> Prises ensemble, ces différentes unités[8] suggèrent fortement que le Jésus eschatologique, comme le Deutéro-Isaïe bien avant lui, concevait l'avènement du royaume à son époque comme une sorte de nouvel exode. On pourrait même spéculer... que Jésus, qui s'est certainement conçu comme un prophète eschatologique... a trouvé l'accomplissement de Dt 18:15, 18 (Dieu suscitera un prophète comme Moïse) dans son propre ministère.[9]
>
> Jésus, d'une certaine manière, a modelé sa propre mission et son identité sur celles de Moïse – en particulier, l'attente d'un Moïse eschatologique.[10]
>
> Si nous pouvons combiner le nouveau Moïse comme reconstituant le peuple de l'alliance (en tant que chef du nouvel exode) évident dans l'Enseignant Juste du Mouvement de Qumrân avec le nouveau Moïse comme chef du nouvel exode évident dans les mouvements prophétiques populaires, alors nous avons un sens plus complet du scénario prophétique populaire qui a pu être suivi par le Jésus historique.[11]
>
> Il est très probable que, comme ses contemporains, Jésus ait pris la promesse d'un prophète comme Moïse (Dt 18:15, 18) d'attendre son accomplissement à la fin des temps – et concrètement de trouver cet accomplissement dans son propre acte d'amener à son achèvement la dernière mesure, la plénitude, de la vérité révélée.[12]

> Il se peut bien que Jésus se soit vu lui-même comme le prophète mosaïque de l'ère eschatologique.[13]

Certes, certains chercheurs ne sont pas d'accord.[14] D'autres hésitent à tirer des conclusions définitives sur la compréhension de Jésus en mosaïque.[15] Néanmoins, comme je le soutiendrai dans ce chapitre, il y a de solides raisons de conclure que Jésus a effectivement parlé et agi d'une manière qui rappelait délibérément le prophète Moïse et l'exode d'Égypte et que cette auto-compréhension mosaïque fournit un cadre essentiel pour comprendre comment nourrir la multitude dans le désert (Matthieu 14:13-21 ; Marc 6:32-44 ; Luc 9:11-17 ; Jean 6:1-15) et pourquoi Jésus décrit ses actions lors de la dernière Cène comme inaugurant une nouvelle « alliance » dans son sang (Matthieu 26:27-28 ; Marc 14:2324 ; Luc 22:20 ; 1 Corinthiens 11:25).[16] Plus précisément, je soutiendrai que Jésus se voyait lui-même comme le nouveau Moïse dont l'avènement et les actions inaugureraient le nouvel exode dont parlaient les prophètes, et que Jésus considérait ses actions lors de la dernière Cène comme le point culminant du nouvel exode, par l'établissement d'un sacrifice de la nouvelle alliance qui serait scellé dans son propre sang.

Cependant, afin de situer ses paroles et ses actes lors de la dernière Cène dans leur contexte historique, nous devrons d'abord examiner brièvement l'ancienne attente juive d'un prophète comme Moïse qui viendrait un jour et inaugurerait un nouvel exode.

Le nouveau Moïse dans le judaïsme primitif[17]

Comme l'ont montré de nombreuses études, il existe un ensemble substantiel de preuves montrant que, dans la pratique et la croyance juives anciennes, il y avait une attente remarquablement répandue que l'ère future du salut serait annoncée par la venue d'un nouveau Moïse, dont l'avènement déclencherait le nouvel exode dont parlaient les prophètes.

Le nouveau Moïse dans l'Ancien Testament

Dans les Écritures juives, il y a deux sources clés de l'attente ultérieure d'une figure eschatologique mosaïque : premièrement, l'oracle biblique d'un « prophète semblable à Moïse » du Pentateuque ; et deuxièmement, les représentations prophétiques répandues de l'ère future du salut en termes d'un nouvel exode.[18]

Le premier de ces deux fondements provient du livre du Deutéronome, qui est présenté comme le dernier testament prophétique de Moïse, donné aux Israélites juste avant sa mort et leur entrée dans la terre promise de Canaan. Dans le contexte de la description de leur destin futur dans le pays, Moïse dit ces paroles au peuple :

> L'Éternel, ton Dieu, te suscitera du milieu de toi, de tes frères, un prophète comme tu l'as voulu de l'Éternel, ton Dieu, à Horeb, le jour de l'assemblée, lorsque tu disais : Que je n'entende plus la voix de l'Éternel, mon Dieu, et que je ne voie plus ce grand feu, de peur que je ne meure. Et l'Éternel me dit : Ils ont dit tout ce qu'ils avaient dit.

Je leur susciterai du milieu de leurs frères un prophète comme vous, et je mettrai mes paroles dans sa bouche, et il leur dira tout ce que je lui ordonnerai.» (Dt 18:1518)

Selon ce texte, le peuple d'Israël doit s'attendre à ce que Dieu suscite un jour un « prophète » (*nābîʾ*) qui prononcera la parole du Seigneur au peuple comme Moïse l'a fait de son vivant. Étant donné les perspectives d'avenir du texte, il n'est pas surprenant qu'il ait suscité l'attente d'un rédempteur à venir qui récapitulerait les actions salvatrices de Moïse lors de la sortie d'Égypte.[19] Bien que certains interprètes suggèrent que l'oracle désigne Josué, dont les actions sont parallèles à celles de Moïse, la fin du Deutéronome met fin à cette possibilité, déclarant qu'« il ne s'est pas levé en Israël un prophète semblable à Moïse, que l'Éternel a connu face à face, aucun comme lui à cause de tous les signes et de tous les prodiges que l'Éternel l'a envoyé faire dans le pays d'Égypte » (Dt 34:10-11). De manière significative, la Torah mosaïque se termine donc par l'affirmation que la promesse du nouveau Moïse n'a pas encore été accomplie.[20] Étant donné l'importance du Pentateuque pour le judaïsme ancien, ces derniers versets du Deutéronome donneraient à l'attente insatisfaite d'un prophète comme Moïse une importance qui lui permettrait d'être largement connu.

Le deuxième fondement est l'espérance biblique d'un nouvel exode, une espérance si largement attestée qu'il est presque besoin d'être racontée.[21] À maintes reprises, dans les livres des prophètes, l'ère future du salut est modelée et décrite en termes de la délivrance d'Israël d'Égypte à l'époque de Moïse et de l'exode. Par exemple, dans le livre d'Osée, Dieu promet de rétablir l'alliance avec Israël en l'amenant « dans le désert » afin qu'elle revienne à lui « comme au temps où elle est sortie du pays d'Égypte » (Os 2:14-15). De même, selon le prophète Michée, la restauration de l'exil et la reconstruction de Jérusalem récapituleront l'exode à l'époque de Moïse : « Comme aux jours où tu es sorti du pays d'Égypte, je leur montrerai des choses merveilleuses » (Mi 7, 11-15). Le prophète Jérémie va plus loin, déclarant que ce nouvel exode éclipsera tellement le premier exode d'Égypte que les gens oublieront le premier à cause du second. En effet, quand le « roi » messianique viendra, « les hommes ne diront plus : 'Comme l'Éternel est vivant, lui qui a fait sortir le peuple d'Israël du pays d'Égypte', mais 'Comme l'Éternel est vivant, qui a fait monter et conduit les descendants de la maison d'Israël hors du pays du nord et de tous les pays où il les avait chassés.' Alors ils habiteront dans leur pays » (Jr 23:5-8).

Au-dessus de tout cela se trouve le livre d'Isaïe, qui pourrait bien être le livre prophétique du nouvel exode par excellence. On pourrait citer de nombreux oracles d'Isaïe qui décrivent l'ère du salut en termes d'un nouvel exode.[22] Aux fins de la présente affaire, l'un d'entre eux se distingue en particulier :

« Je suis l'Éternel, ton Saint, le Créateur d'Israël, ton Roi. »

Ainsi parle l'Éternel, qui trace un chemin dans la mer, un sentier dans les eaux puissantes, qui apporte le char et le cheval, l'armée et le guerrier ; Ils se couchent, ils ne peuvent pas se lever, ils s'éteignent, s'éteignent comme une mèche :

« Ne vous souvenez pas des choses anciennes, et ne considérez pas les choses anciennes.

Voici, je fais quelque chose de nouveau ; Maintenant, il jaillit, ne le percevez-vous pas ?

Je ferai un chemin dans le désert et des rivières dans le désert... (Isaïe 43:15-19)

Remarquez ici que dans Isaïe, l'exode futur devrait être à la fois semblable au premier et « nouveau ». À la lumière de ce texte et d'autres textes similaires, certains érudits ont conclu que l'espoir biblique d'un nouvel exode, comme aucune autre attente, « a complètement déterminé à une période précoce la forme de l'enseignement concernant la rédemption finale ».[23] Que l'on insiste ou non sur ce point, on ne peut nier que les Écritures juives mettent fortement l'accent sur l'idée que, dans les derniers jours, Dieu délivrerait les enfants dispersés d'Israël au moyen d'un nouvel exode, en empruntant un nouveau « chemin » dans le désert afin de les ramener chez eux dans la terre promise.

En gardant à l'esprit ces textes incontestés, il convient également de noter que plusieurs érudits ont également soutenu qu'une autre figure de l'Écriture juive est conçue selon l'attente d'un nouveau Moïse : le célèbre (et mystérieux) « Serviteur » du livre d'Isaïe. Selon cette position, le Serviteur souffrant d'Isaïe est en fait une figure mosaïque, dans la mesure où il est délibérément modelé sur la figure de Moïse et parce que son apparition inaugure le nouvel exode.[24] Lorsque l'on met côte à côte les caractéristiques de Moïse dans la Torah et du Serviteur dans Isaïe, un certain nombre de parallèles frappants se dégagent :

Moïse, le serviteur d'Isaïe

1. Il est appelé « serviteur » (ʿebed) 1. Il est appelé « serviteur » (ʿebed) (Exode 14:31 ; Nam 12:7-8 ; Duo 34:5 ; (ISAÏE 42:1-9 ; 49:1-13 ; 50:4-11 ; ISA 52:13–53:12) Jos 1:1-7 ; 1 Rois 8:56 ; 2 Rois 18:12 ; 1 Chron 6:49 ; 2 Chron 1:3 ; Psaume 105:26 ; Dan 9:11 ; Mal 4:4 ; Mesure 1:20 ; 2:28)
2. Il est choisi dès la naissance. 2. Il est choisi dès la naissance. (Exode 1-2) (Isaïe 49:1)
3. L'« esprit » de Dieu est « sur » lui. 3. L'« esprit » de Dieu est « sur » lui. (Nombres 11:17) (Isaïe 42:1)
4. Il donne la torah. 4. Il donne une nouvelle Torah. (Dt 31:24-26) (Isaïe 42:4)
5. Il établit une « alliance » (berith). 5. Il établit une nouvelle « alliance » (berith). (Exode 24:3-8) (Isaïe 42:6 ; 49:8)
6. Il conduit le peuple dans le désert 6. Il conduit le peuple dans le désert aux « sources d'eau ». par « les sources d'eau ». (Exode 15:27 ; cf. 15:22-25 ; 17:1-7) (Isaïe 49:10)
7. Il est extrêmement doux.
8. Il est extrêmement doux. (Nombres 12:3) (Isaïe 42:2-3 ; 50:5-6 ; 53:3-4)
9. Il est « l'élu » de Dieu. 9. Il est « l'élu » de Dieu. (Ps 106:23) (Isaïe 42:1)
10. Il offre sa vie pour les autres. 10. Il offre sa vie pour les autres.

(Exode 32:30-34 ; cf. Exode 17:4 ; (Isaïe 53:4-12) Nombres 11-14 ; Dt 1:37-40 ; 3:26; 4:21-22).

11. Il « asperge » (nāzāh) 11. Il « asperge » (nāzāh) de sang sur les gens, les peuples. (Exode 24:8) (Isaïe 52:15)

12. Il inaugure le premier exode. 12. Il inaugure le « nouvel » exode. (Exode, Num, Lev, Deut) (Isaïe 52:7-15 ; cf. Isaïe 40:1-11 ; 42:1-9 ; 51:10-11)

Ce ne sont pas les seuls parallèles proposés par les commentateurs, mais ils devraient suffire à établir le point fondamental.[25] Sur la base de ces preuves, Gerhard von Rad, dans sa célèbre théologie de l'Ancien Testament, a identifié le Serviteur Isaïen avec le prophète comme Moïse :

> Il y a... un courant de tradition que nous devons reconnaître comme particulièrement important pour l'origine de ces chants : c'est celui de Moïse, surtout tel qu'il est représenté dans le Deutéronome. Moïse y est désigné comme le Serviteur de Dieu... lui aussi agit comme médiateur entre Jahvé et Israël, il souffre, et élève la voix pour se plaindre à Jahvé, et à la fin meurt par procuration pour les péchés de son peuple. « Le châtiment lui fut infligé » – ne sont-ce pas là les traits qui reviennent tous chez le Serviteur ? Et maintenant, considérez encore que le Serviteur a reçu la tâche de relever les tribus de Jacob. C'est là que s'inscrit le message du nouvel Exode, qui est bien sûr l'un des thèmes principaux de Deutéro-Isaïe. Ce message n'exige-t-il pas en réalité la prédiction – en tant qu'antitype – d'un médiateur prophétique qui doit être plus grand que Moïse au même degré que le nouvel Exode doit surpasser l'ancien ? Il ne faut pas, bien sûr, parler de lui comme d'un « second Moïse » ou d'un Moïse redivivus, mais comme d'un prophète « comme Moïse ». À mon avis, il est très probable que, comme pour le Deutéronome, le Deutéro-Isaïe s'inscrivait dans une tradition qui cherchait un prophète comme Moïse.[26]

Von Rad n'était pas le seul à tirer cette conclusion. Dans le même ordre d'idées, Sigmund Mowinckel a également conclu dans sa non moins célèbre étude du Messie que le souvenir de Moïse en tant que « prophète par excellence » qui était « prêt à mourir » pour le peuple « a aidé à former le portrait du Serviteur » dans les derniers chapitres d'Isaïe.[27] En bref, selon plusieurs grands spécialistes de l'Ancien Testament, il y a de bonnes raisons de conclure que Moïse, en tant que serviteur prééminent de l'Éternel, a fourni au livre d'Isaïe un prototype fondamental du Serviteur souffrant du nouvel exode.[28]

En somme, bien que l'imagerie d'un nouveau Moïse ou d'un prophète comme Moïse ne soit certainement pas l'idée la plus abondamment attestée dans les Écritures juives, elle apparaît dans deux des livres bibliques les plus populaires et les plus lus du judaïsme ancien : le livre du Deutéronome et le livre d'Isaïe.[29] Cela semble avoir conduit cette notion à devenir assez influente dans le développement des premiers espoirs juifs pour l'avenir.

Le nouveau Moïse dans la littérature juive primitive

Lorsque nous nous tournons des Écritures juives vers les premiers écrits juifs en dehors de la Bible, nous trouvons plusieurs autres éléments de preuve indiquant l'espoir de la venue d'un libérateur mosaïque.

Le premier provient du manuscrit de la mer Morte connu sous le nom de *4QTestimonia*. Le nom de ce bref rouleau dérive du fait qu'il semble être une collection de « témoignages » bibliques à diverses figures eschatologiques. Le premier personnage décrit dans la liste semble n'être autre que le prophète biblique comme Moïse :

> Et l'Éternel parla à Moïse, et dit : Tu as entendu le son des paroles de ce peuple, ce qu'ils t'ont dit : tout ce qu'ils ont dit est juste. Si seulement il était donné qu'ils aient ce cœur de me craindre et de garder tous mes préceptes tous les jours, afin qu'il soit bon pour eux et leurs fils pour toujours ! (Dt 5:28-29) « Je leur susciterais un prophète d'entre leurs frères, comme vous, et je mettrais mes paroles dans sa bouche, et il leur dirait tout ce que je lui commande. Et il arrivera que l'homme qui n'écoutera pas mes paroles que le prophète prononcera en mon nom, j'exigerai de lui des comptes » (Dt 18:18-19). (4QTestimonia [4Q175] 1-8)[30]

La raison pour laquelle nous savons que le prophète comme Moïse est ici une figure eschatologique est que le passage cité ci-dessus est immédiatement suivi dans 4QTestimonia par deux autres oracles bibliques : la venue du « Sceptre » (Nb 24:15-17), qui a été largement interprétée parmi les anciens Juifs comme une prophétie du messie royal ; et la bénédiction mosaïque du patriarche Lévi, ce qui a également été interprété par certains comme une prophétie d'un messie sacerdotal (Dt 33:8-11).[31] Par conséquent, lorsqu'il est lu dans son ensemble, 4QTestimonia est une preuve claire de l'espoir juif précoce d'un futur prophète comme Moïse, qui, dans son contexte, est une figure eschatologique associée à la venue des messies d'Aaron et d'Israël.[32]

Cette conclusion trouve un appui ailleurs dans les manuscrits de la mer Morte. En effet, les trois textes bibliques cités dans 4QTestimonia semblent correspondre aux trois figures eschatologiques – prophétique, sacerdotale et royale – qui sont mentionnées dans 1QRule de la Communauté. Dans ce rouleau, qui est largement considéré comme la charte de la communauté qui a produit les manuscrits de la mer Morte, nous trouvons la déclaration suivante :

> Ils ne doivent pas s'écarter d'un conseil de la loi pour marcher dans l'obstination totale de leur cœur, mais au contraire être gouvernés par les premières directives que les hommes de la Communauté ont commencé à enseigner, jusqu'à l'arrivée d'un prophète et des Messies d'Aaron et d'Israël. (1QRule de la Communauté [1QS] 9:11)

Bien que la question de la multiplicité des messies dans ce passage ait été vivement débattue, pour notre propos, sa signification principale réside dans le fait qu'elle accorde une place centrale à l'avènement du « prophète » comme Moïse. Selon ce manuscrit de la mer Morte, la venue de ce prophète eschatologique coïncidera avec celle d'un prêtre eschatologique (le Messie de Aaron) et un roi eschatologique (le Messie d'Israël).[33] Si 1QRule de la Communauté était en effet la charte de la communauté de

Qumran, puis l'attente du prophète eschatologique mosaïque semble avoir été une partie constitutive de leurs espoirs messianiques pour l'avenir.

En plus de ces preuves tirées des rouleaux, il y a aussi des preuves que d'autres Juifs du Second Temple attendaient un prophète eschatologique comme Moïse. Au premier siècle A.D., Josèphe rapporte les activités de plusieurs prétendants messianiques juifs qui semblent avoir modelé leurs actions sur les récits bibliques de l'exode d'Égypte.[34] Selon son histoire du peuple juif, au cours du premier siècle A.D., il y avait certains personnages juifs anonymes qui conduisaient des foules de gens « dans le désert » (*eis tēn erēmian*), avec l'intention apparente de récapituler l'acte de Moïse de conduire les Israélites dans le désert.[35] Aux fins de la présente affaire, les deux exemples suivants suffisent :

> À l'époque où Fadus était procurateur de la Judée, un certain imposteur nommé Theudas persuada la majorité des masses de prendre leurs possessions et de le suivre jusqu'au Jourdain. Il déclara qu'il était un prophète et qu'à son commandement, la rivière serait séparée et leur fournirait un passage facile. (Josèphe, Antiquités 20.97-98)[36]

> En ce temps-là, un homme vint d'Égypte à Jérusalem qui déclara qu'il était prophète et conseilla à la masse du peuple de sortir avec lui sur la montagne appelée le mont des Oliviers, qui se trouve en face de la ville à une distance de cinq stades. Car il affirmait qu'il voulait démontrer de là que, sur son ordre, les murs de Jérusalem tomberaient, à travers lesquels il promettait de leur fournir une entrée dans la ville. (Josèphe, *Antiquités* 20.169-70)

Les deux figures de Theudas et de l'Égyptien – aujourd'hui communément appelées « prophètes des signes » – se modelaient clairement sur les célèbres chefs de l'exode d'Égypte : Moïse, qui a miraculeusement séparé les eaux de la mer Rouge (Exode 15) ; et Josué, son successeur, qui a miraculeusement renversé les murs de la ville de Jéricho (Josué 6).[37] Comme le dit Dale Allison : « Traverser le Jourdain une fois de plus, c'était répéter l'exode une fois de plus, et être comme Josué, c'était être comme Moïse. »[38] Il est significatif que, selon Josèphe, les deux personnages aient explicitement prétendu être « un prophète » (*prophētēs*), ce qui suggère fortement qu'ils exploitaient délibérément l'attente, basée sur les Écritures juives, d'un prophète comme Moïse (ce que Josué était lui-même) et d'un nouvel exode.[39] De plus, pour tout Juif du Ier siècle familier avec le livre de l'Exode, « l'Égyptien » serait un nom qui serait facilement associé à Moïse l'Égyptien (cf. Exode 2:1-10) !

En plus de ces preuves, les érudits ont suggéré que d'autres textes d'écrivains juifs anciens tels que Philon, ainsi que d'autres figures juives – telles que le « Samaritain » et le « Maître de la justice » décrits dans les manuscrits de la mer Morte – pourraient également s'être directement inspirés de l'attente eschatologique d'un prophète comme Moïse.[40] Qu'il en soit ainsi ou non, ce qui importe, c'est que Theudas et l'Égyptien étaient des prétendants prophétiques si bien connus que, selon les Actes des Apôtres, ils étaient connus à la fois de Rabbi Gamaliel et d'un tribun romain dans la ville de Jérusalem (voir Actes 5:33-39 ; 21:38). De cette façon, ils nous fournissent des preuves importantes pour la conclusion que l'espoir juif d'un prophète comme Moïse,

selon les mots de Dale Allison, « était très présent dans l'air en Palestine au premier siècle ».[41]

Afin de voir plus clairement comment ces premières traditions juives éclairent les paroles et les actes de Jésus, nous devons maintenant nous tourner vers les actions prophétiques de Jésus lui-même, et tenter de les interpréter à la lumière de l'espoir juif primitif d'un nouveau Moïse et d'un nouvel exode.

L'alimentation de la multitude[42]

S'il y a un témoignage qui suggère que Jésus se considérait lui-même comme le prophète tant attendu comme Moïse, c'est le témoignage concernant le célèbre repas des cinq mille, le seul miracle de Jésus enregistré dans les quatre évangiles. Malgré la longueur de ces récits, je les reproduirai ici dans leur intégralité avec les éléments clés mis en évidence, afin que toutes les données en question puissent être examinées attentivement, en gardant à l'esprit Moïse, l'exode d'Égypte et l'espoir juif d'un prophète comme Moïse :

> Lorsque Jésus apprit [la mort de Jean-Baptiste], il se retira de là dans une barque vers un lieu désert à l'écart (*eis erēmon topon kat' idian*). Mais quand les foules l'entendirent, elles le suivirent à pied depuis les villes. Comme il descendait à terre, il vit une grande foule ; et il eut pitié d'eux, et guérit leurs malades. Le soir venu, les disciples vinrent à lui et lui dirent : « C'est un désert (*erēmos*) et le jour est maintenant terminé ; renvoyez les foules aller dans les villages et acheter des vivres pour elles-mêmes. Jésus a dit : « Ils n'ont pas besoin de s'en aller ; vous leur donnez quelque chose à manger. Ils lui dirent : Nous n'avons ici que cinq pains et deux poissons. Et il a dit : « Amenez-les-moi ici. » Puis il ordonna à la foule de s'asseoir sur l'herbe ; Et prenant les cinq pains et les deux poissons, il leva les yeux au ciel, bénit, rompit et donna les pains aux disciples, et les disciples les donnèrent à la foule. Et ils mangèrent tous et furent rassasiés. Et ils prirent douze paniers pleins des morceaux brisés qui restaient. Et ceux qui mangeaient étaient environ cinq mille hommes, sans compter les femmes et les enfants. Puis il fit monter les disciples dans la barque et le précéda de l'autre côté, tandis qu'il congédiait la foule. Après avoir congédié la foule, il monta seul sur la montagne pour prier. (Matthieu 14:13-23)[43]

> Et ils [Jésus et les disciples] s'en allèrent dans la barque vers un lieu désert, seuls (*eis erēmon topon kat'idian*). Or beaucoup les virent s'en aller, et les reconnurent, et ils coururent de toutes les villes à pied, et y arrivèrent avant eux. En débarquant, il vit une grande foule, et il eut pitié d'eux, parce qu'ils étaient comme des brebis sans berger ; et il commença à leur enseigner beaucoup de choses. Et comme il se faisait tard, ses disciples vinrent à lui et lui dirent : "C'est un lieu sauvage (*erēmos*), et l'heure est maintenant tardive ; renvoie-les pour aller à la campagne et dans les villages d'alentour, et s'acheter quelque chose à manger. Mais il leur répondit : « Donnez-leur à manger. » Et ils lui dirent : « Irons-nous, acheter pour deux cents deniers de pain, et le leur donnerons-le-t-il ? » Et il leur dit : Combien avez-vous de pains ? Allez voir. Et quand ils l'eurent appris, ils dirent : « Cinq, et deux poissons. » Puis il leur ordonna à tous de se coucher par groupes sur l'herbe verte. Ils se sont donc assis par groupes, par centaines et par cinquantaines. Et prenant les cinq pains et les deux poissons, il leva les yeux au ciel, bénit, rompit les pains et les donna aux disciples pour qu'ils les mettent

devant le peuple ; et il partagea les deux poissons entre eux tous. Et ils mangèrent tous et furent rassasiés. Et ils prirent douze paniers pleins de morceaux et de poissons. Et ceux qui mangèrent les pains furent cinq mille hommes. Aussitôt, il fit monter ses disciples dans la barque et le précéda de l'autre côté, à Bethsaïde, tandis qu'il congédiait la foule. (Marc 6:32-45)

Quand les foules l'apprirent, elles le suivirent, il les accueillit, leur parla du royaume de Dieu, et guérit ceux qui avaient besoin de guérison. Maintenant, le jour commençait à s'estomper ; Et les douze vinrent et lui dirent : Renverse la foule, pour aller dans les villages et les campagnes d'alentour, pour y loger et y chercher des vivres ; Car nous sommes ici dans un désert (*en erēmō topō*). Mais il leur dit : Donnez-leur à manger. Ils dirent : « Nous n'avons pas plus de cinq pains et deux poissons, à moins que nous n'allions acheter de la nourriture pour tous ces gens. » Car il y avait environ cinq mille hommes. Et il dit à ses disciples : Faites-les asseoir en troupes, au nombre d'une cinquantaine chacune. Et ils le firent, et les firent tous asseoir. Et prenant les cinq pains et les deux poissons, il leva les yeux au ciel, les bénit, les rompit, et les donna aux disciples pour qu'ils les placent devant la foule. Et tous mangèrent et furent rassasiés. Et ils ramassèrent ce qui restait, douze paniers de morceaux cassés. (Luc 9:11-17)

Après cela, Jésus est allé de l'autre côté de la mer de Galilée, qui est la mer de Tibériade. Et une foule le suivit, parce qu'elle voyait les miracles qu'il faisait sur les malades. Jésus monta sur la montagne et s'y assit avec ses disciples. Maintenant, la Pâque, la fête des Juifs, était proche. Levant les yeux, et voyant qu'une multitude venait à lui, Jésus dit à Philippe : « Comment allons-nous acheter du pain, pour que ce peuple mange ? » Il dit cela pour le mettre à l'épreuve, car lui-même savait ce qu'il allait faire. Philippe lui répondit : « Deux cents deniers n'ont pas suffi pour acheter du pain pour que chacun d'eux en ait un peu. » Un de ses disciples, André, frère de Simon Pierre, lui dit : Il y a ici un garçon qui a cinq pains d'orge et deux poissons ; mais qu'est-ce que c'est parmi tant d'autres ? Jésus a dit : « Faites asseoir le peuple. » Maintenant, il y avait beaucoup d'herbe dans la place ; Alors les hommes s'assirent, au nombre d'environ cinq mille. Jésus prit alors les pains, et après avoir rendu grâces, il les distribua à ceux qui étaient assis ; de même que les poissons, autant qu'ils le voulaient. Et quand ils eurent mangé à leur faim, il dit à ses disciples : « Ramassez les morceaux qui restent, afin que rien ne se perde. » Ils les ramassèrent donc et remplirent douze corbeilles avec des fragments des cinq pains d'orge laissés par ceux qui avaient mangé. Quand le peuple vit le signe qu'il avait fait, ils dirent : « C'est vraiment le prophète qui doit venir dans le monde ! » Voyant alors qu'ils étaient sur le point de venir et de le prendre de force pour le faire roi, Jésus se retira de nouveau sur la montagne tout seul. (Jean 6:1-15)

Il y aurait beaucoup à dire sur ce vaste ensemble de données ; Pour ce qui nous intéresse ici, trois questions principales d'interprétation requièrent notre attention. Tout d'abord, dans quel genre d'action Jésus est-il engagé ici ? Deuxièmement, quel est le sens fondamental de l'action ? Comment réagissent les foules juives ? Troisièmement, dans deux des quatre récits, pourquoi Jésus se donne-t-il la peine de trier les foules en « compagnies » spécifiques de « cinquantaines » ou de « cinquantaines et de centaines » avant d'accomplir le signe et de nourrir la foule ? Enfin, quels sont les arguments scientifiques pour et contre l'historicité de cet événement ? Ces récits

sont-ils historiquement plausibles compte tenu de ce que nous savons de Jésus, du judaïsme du premier siècle et de l'église primitive ?

Un signe prophétique du nouveau Moïse

La première chose qu'il faut dire ici est que l'acte de Jésus de nourrir la multitude, lorsqu'il est considéré à la lumière des anciennes Écritures juives, est mieux expliqué comme un signe prophétique destiné à signaler l'identité de Jésus en tant que « prophète » tant attendu « comme Moïse ».

D'une part, les actions de Jésus dans le désert renvoient à Moïse et à l'exode d'Égypte. Pour quiconque connaît la Torah juive, une provision miraculeuse de pain, donnée à une multitude affamée dans le désert, ne pouvait s'empêcher de rappeler l'un des actes les plus mémorables de Moïse lors de l'exode d'Égypte – la fourniture de la manne pour les milliers d'Israélites qui étaient partis dans le désert. Comparez le récit suivant, tiré du Pentateuque :

> Ils partirent d'Élim, et toute l'assemblée du peuple d'Israël arriva au désert de Sin, qui est entre Élim et Sinaï, le quinzième jour du second mois après leur départ du pays d'Égypte. Et toute l'assemblée du peuple d'Israël murmura contre Moïse et Aaron , dans le désert, et leur dit : Si seulement nous étions morts de la main de l'Éternel dans le pays d'Égypte, quand nous nous serions assis près des pots de viande et que nous aurions mangé pain à satiété ; car tu nous as fait sortir dans ce désert pour tuer de faim toute cette assemblée. Alors l'Éternel dit à Moïse : Voici, je ferai pleuvoir du pain du ciel pour toi ; et le peuple sortira, et recueillir la portion d'une journée chaque jour... (Exode 16:1-4)

En plus de ces parallèles fondamentaux, il y a un indicateur bref mais important dans l'Évangile de Jean, qui note que Jésus accomplit le signe au printemps, « près » de l'époque de la fête de la « Pâque » (Jean 6:4). Par conséquent, selon Jean, Jésus ne nourrit pas seulement les cinq mille personnes dans le désert au même moment de l'année où le miracle originel de la manne est censé avoir eu lieu (le « deuxième mois ») (Exode 16:1), il le fait également à un moment du calendrier juif où les lectures scripturaires dans la synagogue auraient probablement rappelé l'exode d'Égypte et ses miracles.[44] À la lumière de ces parallèles, les commentateurs, anciens et modernes, ont régulièrement vu dans l'acte de Jésus de multiplier les pains dans le désert comme une récapitulation de l'un des signes et prodiges accomplis par Moïse lors de l'exode d'Égypte.[45] En effet, même la multiplication des poissons avec le pain peut faire écho à l'exode mosaïque, puisque dans le Pentateuque, Moïse mentionne que les Israélites ont reçu du poisson à manger précisément dans le but d'apaiser leurs enfants.

> Moïse dit : « Le peuple au milieu duquel je suis est au nombre de six cent mille à pied ; et vous [Dieu] avez dit : 'Je leur donnerai à manger, afin qu'ils mangent pendant un mois entier ! Des brebis et des bœufs seront-ils abattus pour eux, pour leur suffire ? Tous les poissons de la mer seront rassemblés pour les suffire ?Et l'Éternel dit à Moïse : La main de l'Éternel est-elle raccourcie ? Maintenant, tu verras si ma parole se réalisera pour toi ou non. (Nb 11:21-23)[46]

De plus, le signe de Jésus dans le désert ne renvoie pas seulement à l'exode d'Égypte, il indique également l'exode eschatologique dont parlaient les prophètes et qui était attendu par de nombreux Juifs. En plus de l'espoir d'un nouvel exode et du nouveau Moïse que nous avons examiné ci-dessus, il semble aussi y avoir eu une certaine attente qu'à l'ère du salut à venir, Dieu récapitulerait le miracle de la manne dans le désert.[47] Nous examinerons cette attente en profondeur dans un chapitre ultérieur ; pour l'instant, nous ne considérons que le témoignage juif précoce suivant de l'espoir du retour de la manne du ciel :

> Et il arrivera que, lorsque tout ce qui devrait arriver dans ces contrées aura été accompli, le Messie commencera à être révélé. La terre produira aussi des fruits dix mille fois. Et sur une vigne il y aura mille sarments, et un sarment produira mille grappes, et une grappe produira mille raisins, et un raisin produira une quantité de vin. Et ceux qui ont faim s'amuseront et ils verront d'ailleurs des merveilles tous les jours. Et il arrivera à ce moment-là que le trésor de la manne redescendra d'en haut, et ils en mangeront pendant ces années-là, parce que ce sont eux qui seront arrivés à la consommation du temps. (2 Bars 29:3-8)[48]

Remarquons ici que le retour de la manne du ciel n'est pas seulement lié à l'ère eschatologique du salut d'une manière générale, mais spécifiquement au Messie, dont l'avènement doit être annoncé par des miracles (ce dont Moïse, parmi d'autres, a été rappelé comme l'ayant accompli). Lorsque de tels parallèles juifs sont pris en compte, il semble clair que l'acte de Jésus de donner du pain miraculeux à une multitude dans le désert ne renvoie pas seulement aux récits bibliques de l'exode d'Égypte, mais aussi à l'un des signes que certains Juifs attendaient pour accompagner l'arrivée du Messie tant attendu.[49]

Un signe prophétique du nouvel exode

Un deuxième aspect mosaïque de la nourriture des cinq mille est l'acte de Jésus qui n'a pas seulement nourri les foules, mais a instruit les disciples à organiser la foule dans le désert en « compagnies » de « centaines » et de « cinquantaines » avant d'accomplir le signe (Marc 6:40-41 ; Luc 9:14). Dans un contexte juif ancien, quel pourrait être le sens d'une action aussi élaborée et impliquée ? Pourquoi ne pas simplement nourrir les multitudes de manière désordonnée (comme dans les « films de Jésus » modernes) ?

Comme l'ont noté un certain nombre d'érudits, cette disposition délibérée de la foule affamée en groupes sous la direction des douze disciples semble être une évocation directe de la disposition des Israélites dans le désert pendant la sortie d'Égypte.[50] Les actions de Jésus font écho aux récits suivants de la Torah juive :

> Moïse choisit parmi tout Israël des hommes capables, et les établit chefs du peuple, chefs de milliers, de centaines, de cinquante et des dizaines. Et ils jugeaient le peuple en tout temps. (Exode 18:25-26)
>
> « Choisissez des hommes sages, intelligents et expérimentés, selon vos tribus, et je les établirai à votre tête. » Et tu m'as répondu : « Ce que tu as dit est bon à ce que nous fassions. » Alors j'ai pris

> les chefs de vos tribus, des hommes sages et expérimentés, et établis-les comme chefs de vous, des commandants de milliers, des chefs de centaines, des commandants de cinquantaines, des chefs de dix, et des officiers, dans toutes vos tribus. (Dt 1:13-15)

À la lumière de tels parallèles, on peut affirmer que Jésus organise délibérément (et minutieusement) la foule de milliers de personnes en groupes qui rappelleraient l'exode d'Égypte. Si cela est exact, alors les douze disciples pourraient prendre le rôle des « douze phylarques » qui ont agi en tant que chefs des camps militaires lors de l'exode.[51]

À l'appui de cette suggestion, il est important de souligner que les deux « documents de charte » des communautés des manuscrits de la mer Morte décrivent également l'organisation de la communauté de la fin des temps en milliers, centaines, cinquantaines et dizaines avec l'ère eschatologique – apparemment envisagée comme un second exode : [52]

> Et c'est conformément à cette règle que marchera la postérité d'Israël. Et c'est la règle de l'assemblage des cames. Ceux qui marchent en eux, dans le temps de la méchanceté jusqu'à ce qu'il se lève le Messie d'Aaron et d'Israël, seront au nombre de dix au minimum pour (former) des milliers, des centaines, des cinquantaines et des dizaines. (Documenta de Damas 12:21–13:2)
>
> Ce sont les hommes qui doivent être convoqués au conseil communautaire de . . . tous les hommes de la congrégation . . . avec [les chefs des tribus] et tous leurs juges, leurs fonctionnaires, les chefs de milliers,
>
> les chefs de [centaines], de cinquante et de dix, et les Lévites, (chacun) au milieu de sa division de service. Ce sont les hommes de renom, ceux qui ont été convoqués à l'assemblée, ceux qui se sont réunis pour le conseil communautaire en Israël. Lors de la réunion du conseil communal, lorsque Dieu engendre le Messie avec eux... les hommes de renom, et ils siégeront près de lui, chacun
>
> selon sa dignité. Après cela, [le Messie] d'Israël [entrera] et devant lui seront assis les chefs des trois d'Israël, chacun selon sa dignité, selon [sa] position dans leurs camps et selon leurs marches. Et [quand] ils se rassemblent [à la tablée de la communauté [ou pour boire le vin] nouveau, et que la table de la communauté est préparée [et que l'] vin nouveau [est mélangé] pour boire, [personne ne tendra] la main vers les prémices du pain et du [vin nouveau] devant le sacrificateur, car [c'est lui qui bénit les prémices du pain et de la nouvelle victoire]. et il tend la main vers le pain devant eux. Après la guerre, le Messie d'Israël étendra ses mains vers le pain. (1QRule de la Congrégation [1QSa] 1:27–2:21)

Ces anciens parallèles juifs avec l'organisation des foules par Jésus sont étonnants. Sur la base de ces preuves, divers érudits ont interprété ces organisations numériques de la communauté des manuscrits de la mer Morte comme une récapitulation de l'exode d'Égypte et une anticipation du nouvel exode.[53] Cela est particulièrement clair lorsque les ordres numériques dans les rouleaux sont combinés avec le témoignage explicite ailleurs que la communauté a été choisie par Dieu pour accomplir les prophéties d'Isaïe d'un nouvel exode : la communauté de l'alliance « marchera dans le désert afin d'y ouvrir son chemin. Comme il est écrit : 'Dans le désert, prépare le chemin de l'Éternel, aplanis dans la steppe un chemin pour notre Dieu (Isaïe 40:3)' »

(1QRule de la Communauté [1QS] 8:13-14). À la lumière de ces passages, l'ouvrage influent de Frank Moore Cross sur les manuscrits de la mer Morte interprète les organisations numériques comme révélatrices d'une « typologie du second Exode ».[54]

Si Cross a raison – et je pense qu'il l'est – alors toute la force de ces parallèles doit être mise à contribution dans l'interprétation des actions de Jésus avec les foules.[55] Car dans les rouleaux, il est essentiel de noter que la division de la communauté en milliers, centaines, cinquantaines et dizaines ne rappelle pas seulement l'exode d'Égypte, mais que ces divisions sont explicitement liées dans les rouleaux à la venue du messie. En effet, dans le deuxième rouleau cité ci-dessus, la division des Israélites en milliers, centaines, cinquantaines et dizaines est explicitement placée dans le contexte du banquet du messie. Nous examinerons en détail l'espoir juif pour le banquet eschatologique plus loin dans notre étude ; pour l'instant, il suffit de noter qu'il y avait une attente généralisée, basée sur les écritures juives, que lorsque le Messie viendrait enfin, il organiserait une grande fête eschatologique.[56] Nous en avons déjà vu un témoin, cité ci-dessus, dans lequel le messie devait donner la manne elle-même comme nourriture de la fête eschatologique.[57] Maintenant, si l'acte de Jésus de nourrir la foule n'est pas seulement un signe du nouvel exode, mais aussi du banquet messianique, et que les douze disciples se voient confier le rôle des douze phylarques, alors Jésus, en agissant en tant qu'hôte qui « bénit » le pain à distribuer, ne joue pas seulement le rôle du prophète comme Moïse, Mais aussi du Messie qui animera la fête eschatologique.[58]

C'est, bien sûr, exactement la façon dont la foule dans l'Évangile de Jean réagit au signe prophétique. Dans ce récit, les foules reconnaître les actions de Jésus pour ce qu'elles sont — un signe du nouveau Moïse, du nouvel exode et du banquet messianique – et donc l'acclamer à la fois comme le prophète comme Moïse et un Messie royal :

> Quand le peuple vit le signe qu'il avait fait, ils dirent : « C'est vraiment le prophète [= nouveau Moïse] qui doit venir dans le monde » ! Voyant alors qu'ils étaient sur le point de venir le prendre de force et de le faire roi [= messie], Jésus se retira de nouveau sur la montagne par lui-même. (Jean 6:14-15)

En bref, lorsque l'acte de Jésus de nourrir les cinq mille dans le désert est interprété à la lumière du contexte de l'Ancien Testament et des parallèles juifs anciens, il y a de bonnes raisons de conclure que ses actions sont à la fois récapitulatives des événements de l'exode d'Égypte et anticipent le nouvel exode dont parlent les prophètes et qui sont associés dans certains cercles juifs à la venue du messie.

Un signe prophétique miraculeux

Avant de clore cette section, il est peut-être important de noter que dans les quatre récits, l'acte de Jésus de nourrir la foule est implicitement décrit comme un signe prophétique miraculeux, et pas simplement comme un acte ordinaire de nourriture.[59]

La seule raison pour laquelle il est même nécessaire de le souligner est la popularité surprenante d'une interprétation non miraculeuse de l'alimentation de la multitude

dans les temps récents.[60] Cette approche remonte généralement aux travaux de S. E. G. Paulus qui, du point de vue du rationalisme post-Lumières, a proposé en 1828 que les évangélistes eux-mêmes ne considéraient pas l'alimentation des cinq mille comme miraculeuse.[61] Dans son célèbre livre sur Jésus, Albert Schweitzer a résumé l'interprétation de Paulus comme suit :

> Quand Jésus vit la foule affamée, il dit à ses disciples : « Nous donnerons le bon exemple aux riches du milieu d'eux, afin qu'ils partagent leurs provisions avec les autres », et il commença à distribuer ses propres provisions, ainsi que celles des disciples, aux gens qui étaient assis près d'eux. L'exemple a fait son effet, et bientôt il y en a eu beaucoup pour tout le monde.[62]

Selon Paulus, donc, la nourriture des cinq mille, bien que liée aux actions de Jésus, est un événement purement naturel, dans lequel le catalyseur n'est pas la puissance prophétique de Jésus sur les éléments du pain et du poisson, mais l'exemple moral de Jésus en incitant les foules à partager. De toute évidence, tout cela est sans aucun fondement exégétique. Une telle interprétation semble avoir été motivée uniquement par l'antipathie rationaliste envers les miracles qui caractérisait une grande partie de la recherche du XIXe siècle.[63] Comme John Meier le catalogue dans son analyse, il y a d'autres interprétations non miraculeuses qui sont encore plus fantaisistes : celles-ci vont de la suggestion que Jésus se tenait près de « l'entrée secrète d'une grotte » d'où il distribuait le pain stocké, à la théorie selon laquelle des « dames riches et pieuses » fournissaient les pains et le poisson aux multitudes.[64]

Il va sans dire que de telles interprétations sont indéfendables. Cependant, nous pouvons noter ici que Paulus a un point en sa faveur : dans les récits évangéliques, la cause directe de la multiplication des pains n'est pas explicitement racontée. Néanmoins, un événement miraculeux est encore clairement décrit. D'une part, dans les quatre récits, les cinq mille personnes sont capables de manger suffisamment de pain pour être « rassasiées », consommant « autant qu'elles le voulaient » – ce qui nécessiterait la distribution de milliers de pains et de poissons (Matthieu 14:20 ; Marc 6:42 ; Luc 9:17 ; Jean 6:11). De plus, dans les quatre récits, il reste encore douze paniers de pains après que tout le monde a mangé à sa faim (Matthieu 14:20 ; Marc 6:43 ; Luc 9:17). Cela nécessite clairement une sorte de multiplication surnaturelle des éléments originaux, dont les évangélistes s'accordent remarquablement à dire qu'ils se composaient précisément de cinq pains et de deux poissons (Mt 14, 17 ; Marc 6:38 ; Luc 9:13 ; Jean 6:9). Cependant, de peur qu'il n'y ait le moindre doute à ce sujet, le récit de Jean rend explicite ce qui est implicite dans les Synoptiques : les disciples « remplirent douze corbeilles avec des fragments des cinq pains d'orge laissés par ceux qui avaient mangé » (Jean 6:13). Il n'est pas nécessaire d'être mathématicien pour en déduire que douze corbeilles ne pourraient pas être remplies de fragments provenant de cinq pains, à moins qu'il n'y ait quelque miracle concomitant de multiplication. Comme le note ironiquement R. T. France : « Aussi petits que soient les morceaux, obtenir cinq mille sur cinq petits pains et deux poissons serait certainement en soi un miracle. »[65]

À l'appui de l'interprétation miraculeuse du signe, il convient de noter qu'un prodige similaire est attribué au prophète Élisée dans l'Ancien Testament :

> Un homme vint de Baal-Shalish, apportant à l'homme de Dieu [Élisée] du pain des prémices, vingt pains d'orge et des épis de blé frais dans son sac. Et Élisée dit : Donnez aux hommes pour qu'ils mangent. Mais son serviteur lui dit : Comment pourrais-je présenter cela à cent hommes ? Il répéta donc : « Donne-les aux hommes, afin qu'ils mangent, car ainsi parle l'Éternel : Ils mangeront, et il leur en restera. » » Il le présenta donc à eux. Et ils mangèrent et en restèrent, selon la parole de l'Éternel. (2 Rois 4:42-44)

Comme tout le monde le sait, cet épisode fait partie d'une série de signes et de prodiges miraculeux accomplis par le prophète Élisée, qui, ce faisant, surpasse même ceux de son maître, Élie (voir 2 Rois 1-13). En effet, Josèphe parlera plus tard d'Élisée comme de quelqu'un qui « travaillait [...] des actes surprenants » (Paradoxa . . . erga), presque exactement le même usage qu'il utilise ailleurs pour décrire Jésus de Nazareth, « un faiseur d'actions surprenantes » (paradoxōn ergōn poiētēs) (Antiquités 9.182, 18.63).[66] À la lumière d'un tel contexte, il devrait aller sans dire qu'au niveau de l'exégèse, l'interprétation non miraculeuse de l'alimentation des cinq mille qui est devenue populaire dans certains milieux dans le sillage des Lumières ne passe pas le cap de l'exégèse. (On espère qu'il sera finalement relégué au cimetière des mauvaises hypothèses exégétiques, là où il appartient.)

Pour résumer ce que nous avons vu jusqu'à présent : selon les données des quatre évangiles, Jésus semble avoir accompli un signe prophétique miraculeux en nourrissant une foule de cinq mille personnes. Lorsqu'il est interprété à la lumière de ses parallèles entre l'Ancien Testament et l'ancien Juif, l'acte de Jésus de nourrir une multitude dans le désert semble fonctionner comme un signe prophétique miraculeux qui renvoie à l'exode d'Égypte ainsi qu'au nouvel exode. La forme mosaïque de ses actions est magnifiée par l'arrangement délibéré des multitudes en groupes de milliers, de cinquantaines et de centaines, ce qui aurait rappelé les divisions numériques des douze tribus lors de l'exode d'Égypte et dans lesquelles, dans les manuscrits de la mer Morte, le peuple d'Israël serait rangé au moment du second exode. De manière significative, dans l'Évangile de Jean, les foules juives comprennent l'essentiel : leur interprétation de l'action de Jésus n'est pas seulement qu'il est le prophète comme Moïse, mais qu'il n'est autre que le messie, et donc ils cherchent à le faire roi.[67]

C'est l'idée maîtresse des preuves telles qu'elles se trouvent dans les Évangiles. Maintenant que nous avons situé cette preuve dans son contexte ancien, nous pouvons nous poser la question suivante : cet événement peut-il être raisonnablement attribué à l'impact produit par le Jésus historique lui-même ou doit-il plutôt être considéré comme une création ultérieure ? L'essence de l'acte de Jésus de nourrir les cinq mille personnes telle qu'elle est présentée dans les quatre évangiles est-elle historiquement plausible ?

Arguments contre la plausibilité historique

Lorsque nous passons de l'interprétation à la question de l'historicité, la première chose importante à noter est que de nombreux ouvrages majeurs sur Jésus ne donnent pas réellement d'arguments contre l'historicité de l'alimentation de la multitude. Lorsque des raisons sont données, l'argumentation historique n'est pas toujours clairement expliquée.

En effet, malgré le fait que cet événement soit le seul miracle à avoir fait l'objet d'une large couverture dans les quatre évangiles du premier siècle, il y a une tendance remarquablement répandue à ignorer simplement l'alimentation des cinq mille dans les reconstitutions historiques de la vie de Jésus, presque comme si les preuves de cela n'existaient pas.[68] L'explication la plus plausible de la raison pour laquelle tant d'érudits ignorent un événement que les quatre évangélistes considèrent comme un événement majeur dans la vie de Jésus – pensez ici à la longueur du matériel évangélique cité ci-dessus – est simple : il n'est pas nécessaire de discuter de la nourriture de la multitude, car elle n'a probablement pas eu lieu.

Pour être juste, certaines études historiques de Jésus mentionnent le fait de nourrir la multitude, mais elles semblent quelque peu embarrassées par les données. Ces ouvrages sont délibérément ambigus lorsqu'il s'agit de la question de l'historicité – parfois en parlant assez vaguement de l'importance de la « foi pascale »[69], parfois en mentionnant les récits mais en retenant le jugement historique[70], et d'autres fois encore en affirmant un événement fondamental mais en plaidant l'agnosticisme sur son caractère miraculeux.[71]

Néanmoins, on peut trouver quelques arguments explicites utilisés à l'occasion contre l'historicité de l'alimentation des cinq mille. Parmi ceux-ci, trois en particulier se démarquent.

Tout d'abord, certains érudits soutiennent que les parallèles littéraires entre les actions de Jésus avec la multitude et les miracles similaires dans les Écritures juives soulèvent des doutes sur l'historicité de l'alimentation des cinq mille. De ce point de vue, les parallèles entre les actions de Jésus et la fourniture de la manne par Moïse aux Israélites dans le désert (Exode 16:1-36), ainsi que la fourniture miraculeuse de pain par Élisée pour cent hommes dans le livre des Rois (2 Rois 4:42-44), suggèrent fortement que l'église primitive a simplement créé l'histoire de la nourriture des cinq mille dans le but de faire ressembler Jésus à Moïse et/ou à Élie. Pour ces érudits, le fait de nourrir les cinq mille est « compréhensible comme de la poésie », alimenté par l'imagination créative (mais erronée) des disciples de Jésus, mais n'est pas un événement historique.[73] Bien que les érudits qui avancent cet argument ne rendent pas le raisonnement explicite, il semble qu'il s'agisse d'un argument d'incohérence avec d'autres preuves concernant Jésus. L'hypothèse semble être que Jésus n'a jamais établi de liens entre lui et des personnages des Écritures juives tels que Moïse et Élie. Par conséquent, lorsque nous rencontrons des parallèles entre Jésus et les personnages de l'Ancien Testament dans les Évangiles, ils doivent être considérés comme des créations non historiques de l'Église.

Deuxièmement, d'autres érudits soutiennent que les parallèles liturgiques entre le repas des cinq mille et la célébration de l'eucharistie chrétienne primitive jettent un doute sur la vérité historique des actions de Jésus. De ce point de vue, la nourriture des cinq mille a été créée par l'Église primitive à partir des récits de la dernière Cène et de l'influence de la pratique chrétienne primitive de l'eucharistie, dont les réalités sont relues dans la vie de Jésus.[74] Encore une fois, l'hypothèse de travail qui sous-tend cet argument semble provenir d'un manque de cohérence : puisque nous savons que Jésus lui-même ne s'est pas engagé dans des actes de culte, de telles actions doivent être considérées comme non historiques et comme la création des premiers chrétiens.

Troisièmement et enfin – et nous arrivons ici à ce qui me semble être la principale raison pour laquelle de nombreux érudits modernes rejettent (ou du moins évitent) de nourrir la multitude – d'autres nient l'historicité de l'action de Jésus sur la base de l'impossibilité des soi-disant miracles de la « nature ».[75] Comme l'a dit Gerd Lüdemann : chaque fois qu'un acte de Jésus décrit dans les Évangiles présume que « les lois de la nature sont brisées », on ne peut que conclure que « la valeur historique est nulle ».[76] Plus franchement encore, le Séminaire de Jésus conclut :

> La multiplication des pains et des poissons est magique : c'est l'équivalent de changer les métaux de base en or, si on le prend littéralement.[77]

La logique de cette position est simple : parce que les miracles en soi sont impossibles, les récits évangéliques du signe prophétique miraculeux de Jésus, dans lequel il nourrit cinq mille personnes avec seulement cinq pains et deux poissons, n'ont pas eu lieu. Pour de tels chercheurs, il n'est parfois même pas nécessaire de soulever la question de l'historicité : on peut supposer que les « histoires de miracles » ne sont pas vraiment des « rapports historiques ».[78] La présence du miracle lui-même change le genre, pour ainsi dire, de la biographie à la « poésie ».

En somme, de tels arguments ont conduit de nombreux chercheurs soit à rejeter l'alimentation des cinq mille dans son intégralité comme non historique, soit à affirmer comme historique que le plus petit « noyau » de l'événement. De ce point de vue, soit rien de tel que le repas des cinq mille ne s'est jamais produit, soit tout ce que nous pouvons dire, c'est que Jésus a célébré une sorte de « repas particulièrement mémorable » avec ses disciples.[79] Au-delà de cela, il n'y a que l'ombre du doute.

Contexte : Les prophètes des signes juifs et l'Exode dans les rouleaux

De l'autre côté du registre historique, il y a aussi plusieurs arguments positifs qui soutiennent la plausibilité historique de l'alimentation des cinq mille. La première d'entre elles est que le signe prophétique de nourrir la multitude dans le désert est contextuellement plausible dans un cadre juif du premier siècle, de deux façons.

Tout d'abord, si l'acte de Jésus de nourrir les cinq mille dans le désert était en fait un signe prophétique du nouvel exode, alors il s'accorde remarquablement bien avec les actions d'autres « prophètes de signe » juifs au premier siècle A.D., tels que

Theudas et l'Égyptien. Comme nous l'avons vu plus haut dans notre étude de l'espoir juif d'un nouveau Moïse, il existe de nombreuses preuves que des personnages tels que l'Égyptien et Theudas ont accompli des signes prophétiques de l'exode eschatologique tant attendu. En plus de la simple tentative d'accomplir des signes miraculeux, il convient de noter ici que Theudas et l'Égyptien ont finalement attiré non seulement l'attention des foules juives, mais aussi la colère des autorités romaines :

> [Theudas] a déclaré qu'il était un prophète et que, sur son ordre, le fleuve serait séparé et leur fournirait un passage facile. Fadus, cependant, ne leur permit pas de récolter le fruit de leur folie, mais envoya contre eux un escadron de cavalerie. Ceux-ci tombèrent sur eux à l'improviste, en tuèrent beaucoup et firent de nombreux prisonniers. Theudas lui-même fut capturé, après quoi ils lui coupa la tête et l'emmena à Jérusalem. (Josèphe, Antiquités 20.97-99)

> Quand Félix apprit cela [la promesse de l'Égyptien que les murs de Jérusalem tomberaient miraculeusement], il ordonna à ses soldats de prendre les armes. Partant de Jérusalem avec une grande force de cavalerie et d'infanterie, il tomba sur l'Égyptien et ses partisans, tuant quatre cents personnes d'entre eux et en faisant deux cents prisonniers. L'Égyptien lui-même s'échappa de la bataille et disparut. (Josèphe, Antiquités 20.171-72)

Quatre aspects de ces parallèles sont importants pour nous. Tout d'abord, si Theudas et les Égyptiens ont pu tenter des signes miraculeux sur le modèle de l'exode et de la conquête pour leurs contemporains du premier siècle, alors il est contextuellement tout à fait plausible de suggérer que Jésus de Nazareth, en tant que prophète juif du premier siècle, a également accompli un signe rappelant un autre miracle de l'exode : le miracle de la manne (voir Exode 16). Comme le souligne James Dunn, ces anciens parallèles juifs avec Josèphe suggèrent fortement que les actions de Jésus avec les foules étaient simplement en train de puiser dans « une conception populaire du Messie royal, qui ferait écho aux grands événements de la première libération de Canaan par Israël ».[81] Et Theudas et l'Égyptien ne sont en aucun cas les seuls exemples de ce genre, mais seulement les plus célèbres.[82] Deuxièmement, si les actions de Theudas et de l'Égyptien ont rassemblé des foules de « gens du peuple » assez nombreuses pour attirer l'attention des autorités romaines, alors il est tout aussi raisonnable d'accepter la preuve historique que les actions de Jésus à la Moïse dans le désert de Galilée auraient également attiré des foules de ses compatriotes juifs. Troisièmement, il est important de souligner que Theudas et l'Égyptien n'ont pas seulement accompli des signes prophétiques sur le modèle de l'exode d'Égypte ; Ils s'attendaient aussi apparemment à ce que ces actions publiques soient accompagnées de miracles semblables à ceux de l'Exode (cf. Psaume 78). Par conséquent, même le caractère miraculeux du signe de Jésus avec la multitude s'inscrit tout à fait dans un contexte historique juif du premier siècle. Quatrièmement et enfin, il est intriguant de noter que Theudas et Jésus partagent le même destin : après avoir attiré l'attention des foules juives et de leurs fidèles avec leurs signes rappelant l'exode, tous deux sont exécutés par les autorités romaines. Le prophète égyptien a échappé de justesse au même sort.

Deuxièmement, comme nous l'avons également vu dans notre interprétation de l'événement, l'acte de Jésus d'organiser les foules en groupes de centaines et de

cinquantaines est également historiquement compatible avec des arrangements similaires de la communauté du « nouvel exode » dans les manuscrits de la mer Morte. Bien que nous ayons examiné certaines des preuves ci-dessus, considérons encore un autre texte des rouleaux :

> Et tous ceux qui entrent dans l'alliance répondront et diront après eux : « Amen, amen. » Ils agiront ainsi année après année, tous les jours de la domination de Bélial. Les prêtres entreront dans l'ordre les premiers, les uns derrière les autres, selon leur esprit. Et les Lévites entreront après eux. En troisième lieu, tout le peuple entrera dans l'ordre, l'un après l'autre, par milliers, centaines, cinquantaines et dizaines, afin que chaque Israélite connaisse sa position dans la communauté de Dieu, conformément à un plan éternel. (1QRule de la Communauté 2:18-23)

Une fois de plus, si la communauté de la nouvelle alliance envisagée dans les manuscrits de la mer Morte a pu consciemment et délibérément se modeler sur la génération de l'exode en prévision de l'ère eschatologique, alors il est plausible de suggérer que Jésus lui-même a fait de même, lorsqu'il a accompli un signe prophétique mémorable et frappant du nouvel exode.

Cohérence : signes miraculeux, communion autour de la table et figures des Écritures juives

En plus de l'argument de la plausibilité contextuelle juive, le fait de nourrir les cinq mille est également cohérent avec d'autres preuves que nous possédons sur les paroles et les actes de Jésus, de plusieurs manières.

Tout d'abord, la description de l'acte de Jésus de nourrir la multitude comme un signe prophétique miraculeux est parfaitement cohérente avec les preuves abondantes du premier siècle que Jésus – en contraste frappant, disons, avec son prédécesseur Jean-Baptiste – était connu pour avoir accompli des actes miraculeux et merveilleux, tels que l'expulsion des démons (Marc 1:23-28 ; Luc 4:33-37 ; Matthieu 12:22-23 ; Luc 11:14), la guérison des paralysés et des estropiés (Matthieu 9:2-8 ; Marc 2:3-12 ; Luc 5:18-26 ; 13:10-17; Jean 5:1-9), les aveugles (Matthieu 11:5 ; Luc 7:22 ; Marc 8:22-26 ; Jean 9:1-41), les lépreux (Matthieu 8:2-4 ; Marc 1:40-45 ; Luc 5:1216), la résurrection des morts (Matthieu 9:18-26 ; Marc 5:21-43 ; Luc 8:40-56 ; Luc 7:11-17 ; Jean 11:1-45), pour n'en nommer que quelques-uns.[83] En effet, il convient de noter à cet égard que même Josèphe prétend apparemment que Jésus de Nazareth a accompli des « actions surprenantes » (*paradoxa*) (Antiquités 18.63).[84] Maintenant, comme John Meier l'a souligné à juste titre, le jugement de chacun sur la question de savoir si les événements dans les Évangiles décrits comme des miracles peuvent ou non être expliqués comme des actes de Dieu, d'une autre manière (par exemple, comme une fraude), ou comme n'ayant aucune explication raisonnable, dépendra d'arguments et d'hypothèses philosophiques et théologiques qui dépassent les limites de cette étude particulière.[85] Pour ce qui nous intéresse ici, nous nous limitons au point historique fondamental (et incontestable) que la nourriture miraculeuse de la multitude

présente un solide cas de cohérence avec les nombreux autres récits de miracles et de prodiges qui sont attribués à Jésus. Il n'y a rien ici qui soit en contradiction avec les données globales que nous possédons sur l'homme de Nazareth. En effet, s'il y a un miracle qui devrait être considéré comme représentatif des preuves que nous possédons sur Jésus, c'est le repas des cinq mille, le seul « acte surprenant » de Jésus rapporté dans les quatre évangiles du premier siècle.

Deuxièmement, l'acte de Jésus de nourrir les cinq mille est en accord avec les preuves de la pratique de Jésus de « communion à table » et de fréquentation des banquets.[86] Comme on le sait, ces preuves ne se limitent pas à un seul texte, mais consistent en un large éventail de données dans les Évangiles. Pensons ici à la critique de Jésus mangeant avec des publicains et des pécheurs, une critique qui a apparemment été portée contre lui à plus d'une occasion (Marc 2:15-16 ; Matthieu 9:9-13 ; Luc 5:27-32 ; Matthieu 11:18-19 ; Luc 7:33-34). Comme le souligne John Meier :

> Dans ses paraboles et dans d'autres paroles, Jésus parlait régulièrement du royaume de Dieu à venir sous l'image d'un banquet. Ce qui est intriguant ici, c'est que l'accent mis sur un banquet ou un repas de fête comme image du royaume n'était pas simplement une question de paroles prononcées par Jésus ; les banquets et les repas de fête ont également joué un rôle important dans les actions de Jésus. Indépendamment du miracle de l'alimentation, Jésus est attesté à la fois dans les paroles de l'Évangile et dans les récits non miraculeux de l'Évangile comme étant remarquable pour sa présence aux repas de fête et aux banquets, une habitude remarquablement non ascétique considérée comme scandaleuse par certains (Marc 2:15-17 par. ; cf. Luc 15:1-2 ; 19:1-10 ; Matthieu 11:18-19 / / Luc 7:33-34). Son offre de communion à table à tous, y compris aux « pauvres » sociaux et religieux comme les percepteurs de péages et les « pécheurs », était destinée à préfigurer le banquet eschatologique final et à donner un avant-goût de ce banquet même pendant son ministère public (cf. Matthieu 8:11-12 / / Luc 13:28-29 ; Marc 14:25 par.). C'est dans ce contexte plus large et dans cette habitude régulière du ministère public de Jésus, une habitude qui a culminé dans ce qui fut littéralement la dernière Cène parmi un grand nombre de « cènes », que l'on peut essayer de comprendre l'origine de l'histoire du miracle de l'alimentation.[87]

Si les observations de Meier sont correctes, et si la pratique de Jésus de la « communion à table » eschatologique est historique, alors ces données concordent assez bien avec les preuves de l'acte de Jésus de nourrir la multitude.[88] De telles preuves mettent également en évidence le fait que la raison principale de contester l'historicité de l'alimentation des cinq mille semble provenir principalement de sa nature miraculeuse, et non du fait qu'elle n'est en aucune façon hors du caractère de Jésus tel qu'il est décrit dans les Évangiles.

Troisièmement, la modélisation implicite de Jésus de ses actions sur la figure de Moïse est également cohérente avec d'autres preuves dans lesquelles Jésus parle et agit comme des figures des Écritures juives, telles que Moïse et Salomon.[89] Comme je l'ai résumé au début du chapitre, il y a des preuves que Jésus : (1) a prétendu chasser les démons par « le doigt de Dieu » (Luc 11:20), tout comme Moïse a accompli des merveilles pendant l'exode par « le doigt de Dieu » (Exode 8:19) ; (2) choisit douze jeunes hommes pour agir en tant que dirigeants des « douze tribus d'Israël » (Matthieu 19:28 ; Luc 22:30), tout comme Moïse avait choisi douze jeunes hommes pour

agir comme « chefs de leurs tribus ancestrales » pendant l'errance dans le désert (Nb 1:1-16) ; (3) a décrit à plusieurs reprises ses contemporains qui rejetaient son message comme « cette génération [mauvaise] » (Matthieu 12:39-42 ; Luc 11:29-32 ; Marc 8:12), tout comme Moïse a décrit à plusieurs reprises la génération du désert comme « cette génération mauvaise » (Dt 1:35) ; (4) et a parlé d'une ascension céleste en tant que Fils de l'homme (Matthieu 26:64 ; Marc 14:62 ; Luc 22:69), tout comme certains Juifs croyaient que Moïse était monté au ciel à la fin de sa vie (Philon, Vie de Moïse 2.288, 291-92 ; Josèphe, Antiquités 4.323-25). De plus, les Évangiles témoignent même que Jésus s'est explicitement comparé à des personnages célèbres de l'Écriture juive :

> Mais il leur répondit : « Une génération mauvaise et adultère cherche un signe ; mais il ne lui sera donné aucun signe, si ce n'est le signe du prophète Jonas. Car, comme Jonas a passé trois jours et trois nuits dans le ventre de la baleine, de même le Fils de l'homme sera trois jours et trois nuits au sein de la terre. Les hommes de Ninive se lèveront au jugement avec cette génération et la condamneront ; car ils se sont repentis à la prédication de Jonas, et voici, il y a ici quelque chose de plus grand que Jonas. La reine du Midi se lèvera au jugement avec cette génération et la condamnera, car elle est venue des extrémités de la terre pour entendre la sagesse de Salomon, et voici, il y a ici quelque chose de plus grand que Salomon. (Matthieu 12:39-42)
>
> Comme les foules augmentaient, il se mit à dire : « Cette génération est une génération mauvaise ; il cherche un signe, mais il ne lui sera donné aucun signe si ce n'est le signe de Jonas. Car, comme Jonas est devenu un signe pour les hommes de Ninive, le Fils de l'homme le sera aussi pour cette génération. La reine du Sud se lèvera au jugement avec les hommes de cette génération et les condamnera ; car elle est venue des extrémités de la terre pour entendre la sagesse de Salomon, et voici, quelque chose de plus grand que Salomon est ici. Les hommes de Ninive se lèveront au jugement avec cette génération et la condamneront, car ils se sont repentis à la prédication de Jonas, et voici, il y a ici quelque chose de plus grand que Jonas. (Luc 11:29-32)

Or, si Jésus a pu se comparer explicitement à Salomon et à Jonas par ses paroles, il n'y a aucune raison de nier a priori qu'il puisse se comparer à Moïse par ses actes. En effet, selon d'autres témoignages dans les Évangiles, ses contemporains juifs du premier siècle se sont permis de le comparer à plusieurs personnages de l'Ancien Testament : « Certains disent [...] Élie, et d'autres Jérémie, ou l'un des prophètes » (Matthieu 16:14 ; Marc 8:28). Moïse serait sans doute inclus dans cette dernière liste, comme le « prophète » par excellence (Dt 34:10).

En bref : si les preuves dans les Évangiles concernant les paroles et les actes de Jésus en référence à des personnages des Écritures juives sont historiquement fiables, même dans leurs larges contours, alors ces preuves sont assez cohérentes avec l'idée qu'il a accompli des actions qui étaient étonnamment similaires (mais pas identiques) à des prophètes bibliques célèbres tels que Moïse.

Effets : Le prophète comme Moïse dans l'Église primitive

Le dernier argument en faveur de la plausibilité historique de l'alimentation des cinq mille est basé sur l'argument de la plausibilité des effets au sein de l'église

primitive. En effet, si cet événement est historique, il a le pouvoir d'expliquer au moins deux aspects de la vie dans l'Église primitive.

Premièrement, si le fait de nourrir les cinq mille était effectivement un signe prophétique du nouvel exode dans lequel Jésus a modelé ses actions sur Moïse, alors cela fournirait une explication plausible de la raison pour laquelle l'église primitive a décrit Jésus comme le prophète attendu depuis longtemps comme Moïse de Deutéronome 18.[90] Le discours de Pierre aux Juifs de Jérusalem et le discours d'Étienne devant le grand prêtre et les dirigeants juifs, qui identifient explicitement Jésus comme tel, sont particulièrement importants ici :

> Repentez-vous donc, et retournez-vous, afin que vos péchés soient effacés, que des temps de rafraîchissement viennent de la présence du Seigneur, et qu'il envoie le Messie qui vous a été désigné, Jésus, que le ciel doit recevoir jusqu'au temps d'établir tout ce que Dieu a dit par la bouche de ses saints prophètes depuis les temps anciens. Moïse dit : « Le Seigneur Dieu te suscitera un prophète d'entre tes frères, comme il m'a ressuscité. Vous l'écouterez dans tout ce qu'il vous dira. Et toute âme qui n'écoutera pas ce prophète sera détruite du milieu du peuple. (Actes 3:19-23)
>
> « C'est le Moïse qui dit aux Israélites : Dieu vous suscitera un prophète d'entre vos frères, comme il m'a suscité. » Comme vos pères l'ont fait, vous aussi. Lequel des prophètes vos pères n'ont-ils pas persécuté ? Et ils ont tué ceux qui avaient annoncé d'avance la venue du Juste, que vous avez maintenant trahi et assassiné. (Actes 7:37, 51-52).

Étant donné le fait que l'église primitive considérait clairement Jésus comme plus qu'un prophète, et compte tenu des multiples convergences que nous avons observées avec un ancien contexte juif, une explication plausible de l'identification chrétienne primitive de Jésus avec le « prophète comme Moïse » de Deutéronome 18 est que Jésus lui-même a accompli des signes de la venue du nouveau Moïse et du nouvel exode. Remarquez ici que si cela est correct, alors nous avons à la fois une continuité et un développement : alors que l'acte de Jésus de nourrir la multitude l'identifie implicitement comme le nouveau Moïse, les discours de Pierre et d'Étienne dans le livre des Actes rendent explicite cette identification implicite, en citant l'accomplissement de la prophétie de la Torah juive et en l'appliquant directement à Jésus.

Deuxièmement, l'alimentation des cinq mille présente également un fort cas de plausibilité des effets avec la pratique eucharistique de l'église primitive. D'une part, le fait de nourrir la multitude fournit une origine plausible à la pratique de l'église primitive de « rompre le pain » les uns avec les autres, en continuité avec la communion de Jésus à table (Actes 2:42). D'autre part, il y a encore une fois à la fois continuité et développement : alors que Jésus célèbre le repas avec du pain et du poisson, pour autant que nous le sachions, l'eucharistie chrétienne primitive est célébrée avec du pain et du vin (par exemple, 1 Co 11, 23-25). Il n'y a aucune preuve que du poisson soit utilisé dans ces repas. Par conséquent, l'argument contre l'historicité mentionné ci-dessus, basé sur les supposés « parallèles liturgiques » avec l'eucharistie chrétienne, ne parvient pas à expliquer les éléments mêmes du repas qui sont censés avoir donné naissance aux histoires sur Jésus. Même Gerd Theissen et Annette Merz, qui n'acceptent pas l'historicité de l'alimentation des cinq mille, soulignent :

> Il est impossible que l'alimentation miraculeuse soit entièrement dérivée de l'expérience de la célébration de l'eucharistie : ce n'est pas le pain et le vin qui sont au centre de Marc 6, 35 et suivants.[91]

Je suis d'accord, mais j'ajouterais que les liens entre ce signe prophétique et la dernière Cène peuvent en fait fonctionner comme un argument de cohérence. En d'autres termes, si, comme je le soutiendrai plus tard, la Cène elle-même était une action mosaïque et un signe prophétique que Jésus a accompli afin de récapituler les événements du mont Sinaï et d'inaugurer le nouvel exode, alors on s'attendrait à ce qu'il y ait des parallèles entre cela et d'autres signes du nouvel exode qu'il avait accompli pendant son ministère public.[92] De ce point de vue, le fait de nourrir les cinq mille personnes fonctionnerait comme une sorte de préparation ou d'anticipation de ce que Jésus allait finalement accomplir au Cénacle.

Bien sûr, d'autres arguments en faveur de l'historicité pourraient être avancés, mais ceux-ci devraient suffire.[93] Pour ce qui nous intéresse ici, il suffit de dire qu'il y a de bonnes raisons historiques de conclure que Jésus a probablement accompli un signe prophétique de nourrir cinq mille personnes dans le désert à un moment donné pendant son ministère en Galilée.[94] Comme d'autres prophètes de son temps, ce signe fonctionnait à la fois pour se révéler comme une nouvelle figure de Moïse et pour anticiper l'avènement du nouvel exode tant attendu. Même les chercheurs qui hésitent beaucoup à conclure positivement sur cet événement particulier ressentent la force de certains de ces arguments. Considérez les commentaires de Dale Allison :

> Les Évangiles rapportent que Jésus, à au moins une occasion, a nourri une grande foule dans le désert (Matthieu 14:13-21 ; 15:3239 ; Marc 6:30-44 ; 8:1-10; Luc 9:10-17 ; Jean 6:1-15). On peut difficilement démontrer que ces textes conservent la mémoire, tout comme on peut difficilement établir le contraire. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que, compte tenu de ce que nous savons des prophètes du signe supposé de l'époque de Jésus, il n'est pas invraisemblable qu'il se soit lui aussi retiré dans le désert pour raviver les souvenirs de l'exode.[95]

Je suis en grande partie d'accord avec Allison, bien que je pense que nous pouvons être plus confiants quant à la plausibilité historique de ce signe prophétique particulier. Si l'impression générale des Évangiles est correcte, et si Jésus était comme les prophètes de signes de son époque qui accomplissaient des signes merveilleux rappelant l'exode pour de grandes foules, et s'il parlait et agissait d'une manière qui faisait écho à la figure de Moïse dans les Écritures juives, alors il est tout à fait raisonnable de conclure que les récits de la nourriture de la multitude dans le désert sont substantiellement historiques. De ce point de vue, l'identification explicite de Jésus avec le prophète comme Moïse dans l'église primitive a son origine dans ses propres signes et actions prophétiques implicites.

Si cela est exact, alors Jésus semble avoir délibérément modelé ses paroles et ses actes sur des événements de l'histoire biblique et anticipé ce qu'il accomplirait finalement lors de la dernière Cène. En effet, la qualité de Janus de la nourriture de la multitude fournirait une explication puissante à la fois des similitudes et des dissemblances entre les actions de Jésus et les miracles bibliques et la dernière Cène. Si l'Église primitive avait simplement créé les récits de Jésus nourrissant les multitudes

pour enraciner plus profondément leur célébration de l'eucharistie dans son ministère public, alors nous ne nous attendrions pas à trouver des différences aussi significatives entre le miracle de Jésus et la dernière Cène, comme, par exemple, dans la présence du pain et du poisson plutôt que du pain et du vin. De même, si l'Église primitive avait créé les parallèles entre Jésus et les Écritures juives, on s'attendrait à ce qu'ils soient identiques. En revanche, Jésus aurait dû accomplir ses signes dans les limites historiques, géographiques et politiques réelles de son temps et de son lieu. Par conséquent, de tels signes – comme ceux d'autres prophètes juifs du premier siècle, tels que Theudas et l'Égyptien – seraient caractérisés à la fois par des similitudes et des dissemblances avec leurs prototypes scripturaires. Et c'est exactement ce que nous trouvons dans les récits évangéliques de la nourriture des cinq mille.

Avec tout cela à l'esprit, nous pouvons maintenant nous tourner vers ce qui est sans doute le signe prophétique le plus explicite de l'identification de Jésus avec le nouveau Moïse : son inauguration d'une nouvelle « alliance » dans le « sang » lors de ses actions lors de la dernière Cène.

Le sang de l'Alliance[96]

Maintenant que nous avons examiné l'accord largement répandu des érudits selon lequel Jésus se considérait comme un nouveau Moïse, ainsi que le principal signe prophétique de son ministère prophétique dans lequel Jésus semble avoir délibérément agi comme Moïse, nous pouvons maintenant nous tourner vers les paroles et les actes mosaïques les plus centraux de Jésus pour cette étude : l'établissement d'une nouvelle « alliance » dans son « sang » lors de la dernière Cène.

De manière significative, dans les quatre récits de la dernière Cène, les images du sang et de l'alliance sont présentes. Comparez ce qui suit :

> Et il prit une coupe, et quand il eut rendu grâces, il donna en leur disant : « Buvez-en tous ; Car ceci est mon sang , de la [nouvelle] alliance, qui est répandu pour la multitude, pour le pardon des péchés. (Matthieu 26:27-28)
>
> Et il prit une coupe, et après avoir rendu grâces, il la leur donna, et tous en burent. Et il leur dit : « Ceci est mon sang de la [nouvelle] alliance, qui est répandu pour beaucoup. » (Marc 14:23-24)
>
> Et de même la coupe après le repas, en disant : « Cette coupe qui est répandue pour vous est la nouvelle alliance en mon sang.» (Luc 22:20)
>
> De même aussi la coupe après le repas, en disant : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang. Faites-le, aussi souvent que vous en buvez, en souvenir de moi. (1 Corinthiens 11:25)

Comme je l'ai dit au chapitre 1, dans cette étude, je m'abstiendrai de deux tendances qui ont caractérisé l'étude des paroles eucharistiques de Jésus au XXe siècle. Premièrement, je ne tenterai pas la tâche (sans doute impossible) de reconstruire une forme originale hypothétique.[97] Deuxièmement, je n'essaierai pas de décider laquelle des deux formes supposées du dicton – la soi-disant « forme de Marc » et la forme dite « luc-pauline » – est la « plus primitive ».[98] Plutôt que d'essayer d'harmoniser les détails des Évangiles de cette manière, ou d'établir des dichotomies discutables, je

préfère laisser subsister les différences de forme et de détail entre les divers récits. Mon but ici est plutôt de me concentrer sur la substance de base (ou « l'essentiel ») des récits, d'interpréter ces contenus dans un contexte juif ancien, puis d'évaluer les arguments pour et contre la plausibilité historique de ces contenus en ce qui concerne Jésus. Cela dit, comme je l'ai également mentionné dans le chapitre 1, d'un point de vue critique du texte, je suivrai la majorité des érudits dans l'utilisation de la « forme longue » de Luc.[99]

Dans le cas des paroles de Jésus au-dessus de la coupe, il y a des différences évidentes de détails et de forme, qui rendent futile la reconstruction d'un hypothétique original original. Néanmoins, une fois cette quête de la forme originelle abandonnée, ce ne sont pas tant les différences qui ressortent que les similitudes. Comme le souligne à juste titre Gerd Lüdemann :

> Dans l'ensemble, la différence entre les mots d'institution chez Marc et Paul n'est pas si grande.[100]

En effet, les quatre récits des paroles de Jésus sur la coupe de la dernière Cène s'accordent à affirmer que Jésus prend une coupe de vin et prononce des paroles d'interprétation par-dessus celle-ci dans lesquelles il identifie « mon sang » à l'établissement d'une « alliance ». Ce quadruple témoignage est le fondement et le point de départ de notre analyse. Il est également significatif que dans deux des quatre récits, Jésus parle de ce sang « versé pour beaucoup » (Marc et Matthieu) ; tandis que dans les deux autres, il décrit explicitement l'alliance en question comme une « nouvelle » alliance (Luc et 1 Corinthiens).

Compte tenu de ces points, plusieurs questions fondamentales d'interprétation se posent. Tout d'abord, qu'est-ce que cela signifie pour Jésus de parler de son propre sang comme de l'établissement d'une alliance ? Deuxièmement, quelle est la signification du sang de Jésus « versé » pour « beaucoup » ? Qu'auraient pu signifier de tels mots dans un ancien contexte juif ? Et la substance de ces paroles est-elle historiquement plausible sur les lèvres de Jésus ? Afin de répondre à ces questions, nous tenterons une fois de plus d'interpréter les récits de la Cène dans un contexte juif ancien, puis d'évaluer les arguments pour et contre la plausibilité historique.

Un signe du nouveau Moïse

La question centrale de l'interprétation des paroles de Jésus sur la coupe est ce qu'il entend par faire référence à son « sang » (haima) à l'établissement d'une « alliance » (diathēkē) dans le contexte de la dernière Cène (Matthieu 26:28 ; Marc 14:24 ; Luc 22:20 ; 1 Corinthiens 11:25).[101]

Comme le reconnaissent largement les commentateurs, ces images renvoient à un événement clé de la Torah juive : l'offrande de sang sacrificiel de Moïse au mont Sinaï afin d'établir l'alliance entre Dieu et Israël (Exode 24).[102] Comme nous le verrons dans un instant, ce n'est pas le seul passage de l'Ancien Testament qui se trouve derrière les paroles de l'interprétation, mais c'est de loin le plus explicite [(103)] et c'est pourquoi il exige tout d'abord notre attention :

> Et [Dieu] dit à Moïse : Monte vers l'Éternel, toi et Aaron, Nadab et Abihu, et soixante-dix des anciens d'Israël, et adore-toi au loin ; Moïse seul s'approchera de l'Éternel ; mais les autres ne s'approcheront pas, et le peuple ne montera pas avec lui. Moïse vint et annonça au peuple toutes les paroles de l'Éternel et toutes les ordonnances ; et tout le peuple répondit d'une seule voix, et dit : Nous mettrons en pratique toutes les paroles que l'Éternel a prononcées. Et Moïse écrivit toutes les paroles de l'Éternel. Et il se leva de bon matin, et il bâtit un autel au pied de la montagne, et douze colonnes, selon les douze tribus d'Israël. Et il envoya des jeunes gens du peuple d'Israël, qui offraient des holocaustes et des sacrifices de bœufs en sacrifice d'actions de grâces à l'Éternel. Et Moïse prit la moitié du sang et le mit dans des bassins, et il jeta l'autre moitié du sang contre l'autel. Puis il prit le livre de l'alliance, et le lut à l'oreille du peuple, et ceux-ci dirent : Tout ce que l'Éternel a dit, nous le ferons, et nous serons obéissants. Et Moïse prit le sang, le jeta sur le peuple, et dit : Voici le sang de l'alliance que l'Éternel a faite avec vous, selon toutes ces paroles.» Alors Moïse et Aaron, Nadab et Abihu, et soixante-dix des anciens d'Israël montèrent ; et ils virent le Dieu d'Israël ; et il y avait sous ses pieds comme un pavé de pierre de saphir, comme le ciel même pour la clarté. Et il ne mit pas la main sur les chefs du peuple d'Israël; ils virent Dieu, mangèrent et burent. (Exode 24:1-11)

Plusieurs aspects de ce récit nous présentent des parallèles significatifs avec la dernière Cène.

Tout d'abord, l'identification de Jésus de la coupe avec « mon sang de l'alliance » (*à haima mou tēs diathēkēs*) dans deux des quatre récits des paroles d'institution (Matthieu 26:28 ; Marc 14:24) présente un parallèle précis avec la référence de Moïse au « sang de l'alliance » (Exode 24:8).[104] Il est significatif que, bien que l'allusion soit plus explicite dans les récits de Matthieu et de Marc que dans ceux de Luc et de Paul, les principaux commentateurs ont souligné qu'Exode 24:8 semble se trouver derrière les quatre récits de la Cène.[105] En particulier, la présence du mot « sang » (*haima*) dans les quatre versions des paroles de Jésus – un mot qui n'apparaît pas dans Jérémie 31 – dans le contexte d'un sacrifice « d'alliance », établit un lien entre les quatre versions et la cérémonie de ratification de l'alliance du Sinaï.[106]

Deuxièmement, l'image de Jésus de son sang « versé » (*ekchynnomenon*) en sacrifice (Matthieu 26:28 ; Marc 14:24) est similaire à l'imagerie de l'Exode, dans laquelle le sang des sacrifices d'actions de grâces est « jeté contre » ou « versé » sur l'autel (Exode 24:6).[107] Les deux sont des images d'une libation sacrificielle de sang, par laquelle la relation d'alliance est établie et scellée. Par conséquent, Jésus décrit son sang comme étant « versé », tout comme un prêtre ancien a « versé » le sang d'un animal sacrificiel (Lévitique 4:7, 18, 25, 30, 34).[108] Comme le souligne Craig Keener, cette « terminologie sacrificielle » est particulièrement frappante, « d'autant plus que la crucifixion elle-même ne nécessite techniquement pas de sang ».[109]

Troisièmement, tout comme Jésus célèbre la dernière Cène en présence des « douze » disciples, dont on dit qu'ils représentent les douze tribus d'Israël (Matthieu 26:20 ; Marc 14:17 ; Luc 22:14, 30), il est également significatif que Moïse offre le sang de l'alliance non pas avec n'importe qui, mais avec « les douze tribus d'Israël », qui sont réellement présentes et symboliquement représentées par « douze colonnes » autour de l'autel (Exode 24:4).

Enfin, et ce n'est pas le moins important, Jésus parle de son sang et de l'alliance dans le cadre d'un banquet. De même, l'offrande du sang de l'alliance par Moïse culmine dans un banquet céleste, au cours duquel lui et les anciens d'Israël montent sur le mont Sinaï en présence de Dieu, et d'une manière ou d'une autre « mangent et boivent » (Exode 24:11).[110]

À la lumière de ces parallèles, nous pouvons conclure que les paroles de Jésus sur la coupe dans les récits de la dernière Cène évoquent les paroles et les actes de Moïse dans la Torah juive lorsqu'il a établi l'alliance au Sinaï avec les douze tribus d'Israël. Comme l'a dit Michael Barber :

> Le fait que dans les quatre récits, Jésus associe son sang au motif d'une alliance lors de la célébration d'un repas reflète non seulement les paroles de Moïse concernant le « sang de l'alliance », mais aussi le fait que la cérémonie dans Exode 24 culmine dans un festin sacré (cf. Exode 24:8-11). Ces points de contact sont trop forts et trop nombreux pour être considérés comme une simple coïncidence. [111]

La principale différence, bien sûr, entre la dernière Cène et le mont Sinaï est que, alors que l'alliance au Sinaï a été scellée par le sang des animaux sacrificiels, l'alliance établie lors de la dernière Cène est inaugurée et scellée par l'offrande du propre sang de Jésus.[112] Le résultat de ces observations pour interpréter la parole de Jésus au-dessus de la coupe est assez simple, et bien résumé par Dale Allison : « Par le sang, Moïse était le médiateur de l'ancienne alliance. Par le sang, Jésus est le médiateur de la nouvelle alliance.[113] Dans la dernière Cène, Jésus récapitule donc les actions bien connues de Moïse en matière d'alliance, mais il reconfigure ces actions en fonction de ses propres souffrances et de sa propre mort.

Un signe de l'alliance eschatologique

À cette dimension rétrospective des mots d'institution s'ajoute une dimension prospective. Comme le contexte de la dernière Cène le montre clairement, Jésus ne se contente pas de renouveler ou de reconfirmer l'alliance établie par Moïse, il inaugure quelque chose de nouveau, une alliance qui sera scellée dans son propre sang.[114]

Une fois de plus, comme le soulignent les commentateurs, l'idée d'une alliance nouvelle ou eschatologique est enracinée dans divers oracles des prophètes de l'Ancien Testament, qui parlent à plusieurs reprises d'une future « alliance éternelle » et, à une occasion célèbre dans Jérémie, d'une « nouvelle alliance » explicite.[115] En gardant à l'esprit la dernière Cène, réfléchis à ce qui suit :

> Voici, les jours viennent, dit l'Éternel, où je ferai une nouvelle alliance avec la maison d'Israël et la maison de Juda, non pas comme l'alliance que j'ai faite avec leurs pères, quand je les ai pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte, l'alliance qu'ils ont rompue, quoique j'aie été leur mari, dit l'Éternel. Mais voici l'alliance que je ferai avec la maison d'Israël après ces jours-là, dit l'Éternel : Je mettrai ma loi au sein d'eux, et je l'écrirai dans leur cœur ; et je serai leur Dieu, et ils seront mon peuple. Et chacun n'enseignera plus son prochain, et chacun son frère, en disant : Connaissez l'Éternel, car tous me connaîtront, depuis le plus petit jusqu'au plus grand, dit

l'Éternel ; car je pardonnerai leur iniquité, et je ne me souviendrai plus de leur péché. (Jr 31:31-34)

Je les ramènerai dans leur pays que j'ai juré de donner à leurs pères, à Abraham, à Isaac et à Jacob, et ils domineront sur lui. Je ferai une alliance avec eux pour être leur Dieu, et ils seront mon peuple, et je n'expulserai plus jamais mon peuple d'Israël du pays que je lui ai donné. (Mesure 2:34-35)

Oui, ainsi parle le Seigneur, l'Éternel : J'agirai avec toi [Jérusalem] comme tu as fait, toi qui as méprisé le serment en rompant l'alliance, et je me souviendrai de mon alliance avec toi aux jours de ta jeunesse, et j' établirai avec toi une alliance éternelle. Alors tu te souviendras de tes voies, et tu auras honte quand je prendrai tes sœurs, ton aînée [Samarie] et ta cadette [Sodome], et que je te les donnerai comme filles, mais non à cause de l'alliance que tu as faite avec toi. J'établirai mon alliance avec vous, et vous saurez que je suis l'Éternel, afin que vous vous souveniez et que vous soyez confondus, et que vous n'ouvriez plus la bouche à cause de votre honte, alors que je vous pardonnerai tout ce que vous avez fait, dit l'Éternel Dieu. (Ézéchiel 16:59-63)

Quant à toi [fille Sion] aussi, à cause du sang de mon alliance avec toi,

Je délivrerai tes captifs de l'abîme sans eau. Retournez dans vos forteresses, ô prisonniers de l'espérance ; aujourd'hui, je déclare que je te rétablirai le double.

Car j'ai courbé Juda comme mon arc ; J'ai fait d' Éphraïm sa flèche.

En ce jour-là, l'Éternel, leur Dieu, les sauvera ; car ils sont le troupeau de son peuple ;

Car, comme les joyaux d'une couronne, ils brilleront dans son pays.

Oui, comme ce sera bon et juste !

Le grain fera fleurir les jeunes gens, et le vin nouveau les jeunes filles. (Zacharie 9:11-13, 16-17)

Plusieurs aspects de ces textes contiennent des liens importants avec les paroles de Jésus au-dessus de la coupe.

Tout d'abord, tout comme Jésus parle d'établir une « alliance » (*diathēkē*) (Matthieu 26:28 ; Marc 14:24 ; Luc 22:20 ; 1 Co 11, 25), de même ces oracles prophétiques parlent tous d'une future « alliance » (MT *berîth* ; LXX *diathēkē*) que Dieu établira avec son peuple dans les jours à venir.[116] Le parallèle le plus clair entre ces oracles et les paroles eucharistiques de Jésus est bien sûr celui de Jérémie, qui parle explicitement d'une « nouvelle alliance », tout comme Jésus parle d'une « nouvelle alliance » (*kainē diathēkē*) dans deux des quatre récits (Luc 22:20 ; 1 Co 11:25).

De manière significative, même dans les récits qui n'ont pas de parallèle verbal explicite, la nouveauté même de l'alliance que Jésus est en train d'établir l'identifie implicitement à l'alliance eschatologique dont parlent les prophètes.[117] Comme le souligne à juste titre Seyoon Kim : « Bien que le mot « nouveau » n'apparaisse pas avant « alliance » dans Mc 14.24, une alliance établie par le sang de Jésus ne peut être qu'une « nouvelle alliance », différente de l'alliance mosaïque. Il y a donc dans Mc 14.24 une allusion implicite à Jérémie 31.31. »[118]

Deuxièmement, bien que cette alliance future soit clairement distincte de l'alliance faite par Moïse au mont Sinaï, Jérémie associe indiscutablement la « nouvelle alliance » à l'alliance ratifiée par Moïse au mont Sinaï (Jr 31:31).[119] Certains

commentateurs ont même suggéré que Zacharie pourrait aussi faire allusion à l'alliance mosaïque.[120]

Troisièmement, il est frappant de constater que chacun de ces oracles ne parle pas seulement d'une alliance future, mais qu'il relie l'établissement de cette alliance à la restauration des douze tribus d'Israël. Par exemple, Jérémie parle de la nouvelle alliance conclue avec « Israël » (les dix tribus du nord) et « Juda » (les deux tribus du sud) (Jr 31:31) ; de même, Baruch lie l'alliance éternelle au rassemblement des exilés vers la terre promise (Bar 2:30-34) ; Ézéchiel parle de l'alliance établie avec Jérusalem (le sud), la « Samarie » (le royaume du nord) et même la « Sodome » (probablement une référence aux Gentils (Ézéchiel 16:61 ; cf. 16:46) ; enfin, Zacharie relie explicitement l'alliance future au plan de Dieu de « restaurer » à la fois « Juda » (les tribus du sud) et « Éphraïm » (les tribus du nord) le jour où la future « alliance » est établie dans le sang (Zach 9:13). Selon les prophètes, la restauration d'Israël et l'établissement d'une nouvelle alliance vont apparemment de pair.[121] Comme le note Nicholas Perrin à propos de l'allusion à Zacharie :

> On peut soutenir qu'un appel à Zacharie 9:11 (« Quant à toi aussi, à cause du sang de mon alliance avec toi, je libérerai tes prisonniers de l'abîme sans eau ») est en jeu. Le contexte zacharien sert à présenter la mission de Jésus en termes de retour d'exil et à suggérer que la coupe est en quelque sorte instrumentale dans cette restauration.[122]

Nous examinerons plus en détail cette relation apparente entre la Cène et le retour d'exil au chapitre 6 ci-dessous. Pour l'instant, il suffit de souligner la tendance remarquablement constante à lier l'alliance eschatologique à la restauration des douze tribus. Ce contexte de restauration est particulièrement significatif si l'on considère que Jésus accomplit le signe de l'alliance eschatologique en présence des « douze » disciples, qui représentent les douze tribus d'Israël (Mt 26, 20 ; Marc 14:17 ; Luc 22:14, 30).

Quatrièmement, il est important de noter que dans plusieurs oracles, l'établissement de l'alliance eschatologique est explicitement lié au pardon des péchés d'Israël. Tout comme Jésus décrit le sang de son alliance en termes rédempteurs, comme étant versé « pour » (hyper) les autres (Matthieu 26:28 ; Marc 14:24 ; Luc 22:20), de même les prophètes parlent de l'alliance eschatologique comme expiation du péché. Jérémie dit que lorsque Dieu fera l'alliance, il « pardonnera » l'« iniquité » d'Israël et « ne se souviendra plus de leur péché » (Jr 31:34) ; Ézéchiel déclare que Dieu « pardonnera » tout ce que Jérusalem a fait (Ézéchiel 16:63) ; et Zacharie parle du sang ayant le pouvoir de « libérer » les « captifs » de la « fosse sans eau » (Zacharie 9:11), une image courante de l'Ancien Testament pour le royaume des morts.

Ce ne sont en aucun cas les seules références à une alliance future ou eschatologique dans les prophètes, mais ce sont les textes généralement cités dans la discussion de la dernière Cène. Bien que certains commentateurs insistent pour ne choisir qu'un seul des oracles comme arrière-plan des paroles eucharistiques de Jésus – que ce soit Jérémie 31 ou Zacharie 9 – il n'est pas nécessaire d'être aussi rigide.D'une part, les Juifs de l'Antiquité n'atomisaient pas les textes comme les lecteurs modernes ont

parfois l'habitude de le faire, mais avaient plutôt tendance à lire la Bible comme une unité. Cette harmonisation des textes était le résultat naturel de leur croyance en l'inspiration de la Loi et des Prophètes. De plus, le nombre frappant de liens contextuels et intertextuels entre les paroles de Jésus lors de la dernière Cène et toutes ces prophéties bibliques de l'alliance future suggère au contraire que Jésus reprend l'idée biblique d'une nouvelle alliance et lui donne une forme concrète dans ses paroles et ses actions lors de la dernière Cène.

En effet, comme nous le verrons dans un instant, lorsque l'on examine attentivement l'utilisation juive primitive du langage « cove nant » en dehors de la Bible, en particulier les preuves provenant des manuscrits de la mer Morte, il semble que la différence entre la phraséologie d'une « nouvelle alliance » explicite et (plus simplement) une alliance renouvelée ou la future « alliance éternelle » dont parlent les prophètes soit négligeable. voire inexistant.[124] Les expressions peuvent être utilisées de manière interchangeable ; par conséquent, la différence terminologique entre les formes de Matthieu et de Marc de la parole de Jésus et les formes de Luc et de Paul n'affecte pas la substance des paroles : Jésus établit l'alliance eschatologique – qui est en soi nouvelle – dans son propre sang.[125]

Un signe du serviteur souffrant

Le dernier aspect des paroles de Jésus sur la coupe qui mérite l'attention est leur lien avec la prophétie de l'Ancien Testament sur le serviteur souffrant (Isaïe 52-53). Bien que le débat se poursuive sur la question de savoir si Jésus se considérait lui-même comme le serviteur – une question historique plus large sur laquelle nous reviendrons plus loin – il y a deux raisons solides de conclure que, dans les paroles eucharistiques d'interprétation en particulier, Jésus décrit sa propre mort sacrificielle comme la souffrance et la mort du serviteur d'Isaïe.

Tout d'abord, comme le reconnaissent largement les commentateurs, dans deux des quatre récits de la dernière Cène, il y a une allusion assez explicite à la description de la mort sacrificielle du serviteur dans Isaïe 53.[126] Lorsque Jésus identifie le vin comme son sang qui est « versé » pour « beaucoup » (Matthieu 26:28 ; Marc 14:24), cela semble être une allusion au serviteur souffrant d'Isaïe, qui donne aussi sa vie pour la multitude :

> Cependant c'était la volonté de l'Éternel de l'écraser ; il l'a affligé ;
>
> Quand il se fera lui-même en offrande pour le péché, il verra sa postérité, il prolongera ses jours ; la volonté de l'Éternel prospérera dans sa main ; il verra le fruit du travail de son âme et sera rassasié ;
>
> C'est par sa connaissance que le juste, mon serviteur, fera tenir beaucoup de gens pour justes ;
>
> et il portera leurs iniquités.
>
> C'est pourquoi je lui partagerai une portion avec les grands, et il partagera le butin avec la multitude ; parce qu 'il a répandu son âme jusqu'à la mort, et qu'il a été compté parmi les transgresseurs, et qu'il a porté le péché de beaucoup,

et il intercéda pour les transgresseurs. (Isaïe 53:1012)[127]

Malgré certaines protestations contraires, les parallèles entre la description d'Isaïe de la souffrance et de la mort du serviteur et les paroles eucharistiques de Jésus sont solides.[128] De même que la vie du serviteur est répandue pour la « multitude » (Isaïe 53:11, 12 [2x]),[129] Jésus parle aussi de son sang versé pour « beaucoup » (pollōn) (Matthieu 26:28 ; Marc 14:24).[130] Comme le souligne Jérémie, le mot « beaucoup » apparaît cinq fois dans le récit du serviteur souffrant dans Isaïe 52-53 ; il fonctionne comme une sorte de terme technique pour ceux pour qui le serviteur meurt.[131] Certes, dans Isaïe, le serviteur répand sa « vie » [(132),] tandis que Jésus parle de répandre son « sang » ; mais cette différence s'explique aisément par l'idée biblique selon laquelle la « vie » est « dans le sang » (Lv 17, 11) : répandre l'un, c'est répandre l'autre.[133] En effet, les liens sont encore plus explicites dans le récit de Matthieu : de même que le Serviteur meurt pour le « péché »[134] de la multitude (Isaïe 53:12), de même Jésus déverse sa vie « pour le pardon des péchés » (eis aphesin hamartiōn) (Matthieu 26:28).[135] Bien que moins explicite, même le langage de Luc et de Paul selon lequel Jésus est donné « pour » (hyper) pour les disciples (Luc 22:20 ; 1 Corinthiens 11:24) peut évoquer le serviteur souffrant donnant sa vie pour les autres (Isaïe 53:6, 12).[136] Si l'on ajoute à ces divers parallèles conceptuels et verbaux l'idée générale d'un individu offrant sa vie en sacrifice pour les autres, il est raisonnable de conclure qu'il s'agit de la description que fait Isaïe du sacrifice du serviteur souffrant.[137] Toutefois, pour éviter qu'il n'y ait le moindre doute sur ce lien, il convient d'en prendre un autre.

Deuxièmement – et c'est important – l'idée autrement étrange de Jésus offrant son propre sang humain plutôt que du sang animal afin d'établir une alliance peut également s'expliquer par une référence au serviteur d'Isaïe. En effet, à deux reprises au moins, Isaïe lie explicitement l'offrande du serviteur lui-même à l'établissement d'une nouvelle alliance :

Voici mon serviteur, que je soutiens, mon élu, en qui mon âme se complaît ;

J'ai mis mon Esprit sur lui, il apportera la justice aux nations.

Il ne pleurera pas, n'élèvera pas sa voix, ne la fera pas entendre dans la rue ;

il ne brisera pas un roseau meurtri, et il n'éteindra pas une mèche faiblement brûlante ;

Il accomplira fidèlement la justice.

Il ne faillira pas et ne se découragera pas jusqu'à ce qu'il ait établi la justice sur la terre ;

et les côtes attendent ses instructions.

Ainsi parle Dieu, l'Éternel, qui a créé les cieux...

« Je suis l'Éternel, je t'ai appelé dans la justice, je t'ai pris par la main et je t'ai gardé ;

Je t'ai donné comme une alliance au peuple, une lumière pour le peuple.

Nations pour ouvrir les yeux aveugles, pour faire sortir les prisonniers du cachot,

de la prison ceux qui sont assis dans l'obscurité.

Voici, les choses anciennes sont arrivées, et maintenant je vous annonce de nouvelles choses ;

avant qu'elles ne jaillissent, je vous en parle. (Isaïe 42:1-7, 9)

Et maintenant, l'Éternel dit : Lui qui m'a formé dès le sein de mon sein pour être son serviteur, pour ramener Jacob à lui, et pour qu'Israël soit rassemblé auprès de lui,

car je suis honoré aux yeux de l'Éternel, et mon Dieu a

devenir ma force — il dit : « C'est une chose trop légère pour que tu sois mon

serviteur de relever les tribus de Jacob et de restaurer les préservés d'Israël ;

Je te donnerai comme une lumière aux nations, afin que mon salut parvienne jusqu'aux extrémités de la terre.

Ainsi parle l'Éternel, le Rédempteur d'Israël et son Saint

À l'un profondément méprisé, abhorré par les nations, le serviteur des gouvernants :

« Les rois verront et se lèveront, princes, et ils se prosterneront ;

à cause de l'Éternel, qui est fidèle, le Saint d'Israël,

qui t'a choisi.

Ainsi parle l'Éternel : « Dans un temps de grâce, je t'ai exaucé,

en un jour de salut, je t'ai aidé ;

Je t'ai gardé et je t'ai donné en alliance avec le peuple, d'établir le pays, de répartir les héritages désolés, en disant aux prisonniers : 'Sortez.' (Isaïe 49:5-9)

Ce sont des parallèles vraiment remarquables avec les paroles de Jésus lors de la dernière Cène. De même qu'Isaïe parle du serviteur lui-même « donné » pour établir une « alliance » (MT *berîth* ; LXX *diathēkē*), de même Jésus parle de sa vie déversée pour établir une nouvelle « alliance » (*diathēkē*) (Matthieu 26:28 ; Marc 14:24 ; Luc 22:20 ; 1 Corinthiens 11:25). Ce lien est à mon avis décisif : il n'y a pas d'autres textes dans les Écritures juives qui parlent d'une personne donnée pour établir une alliance, pourtant Isaïe 42 et 49 et les récits de la Cène font exactement cela.[138] De plus, dans le deuxième oracle cité ci-dessus, c'est clairement le serviteur souffrant qui est en vue, puisqu'il est décrit comme « profondément méprisé » et « abhorré » par les autres, tout comme le serviteur est plus tard « méprisé » et rejeté (Isaïe 53:2-3). Enfin, dans le premier oracle d'Isaïe, l'alliance établie par le serviteur peut même légitimement être qualifiée de nouvelle alliance, puisque son établissement est explicitement situé dans le contexte de Dieu faisant des « choses nouvelles » (Isaïe 42:9).[139] Étonnamment, ces textes isaïens sont constamment négligés par les commentateurs de la dernière Cène, à la fois par les défenseurs d'un lien avec le serviteur souffrant et par ceux qui nient tout lien.[140] Lorsqu'on aborde la question de Jésus et du serviteur, les deux groupes d'interprètes semblent négliger le lien entre le serviteur souffrant et l'établissement d'une nouvelle alliance.[141] De même, de nombreux commentateurs de la dernière Cène semblent ignorer les liens entre le serviteur et une nouvelle alliance dans Isaïe.[142]

À la lumière de ces considérations, il y a de bonnes raisons de conclure que les quatre récits des paroles de Jésus sur la coupe de vin font allusion à la mort du serviteur dans Isaïe, qui est offert pour les autres à la fois comme sacrifice pour les péchés et afin d'établir une nouvelle alliance.[143] C'est pourquoi, par les paroles prononcées au-dessus de la coupe, Jésus décrit sa mort comme un sacrifice et un signe du serviteur souffrant.

En somme, lorsqu'on les examine dans leur contexte dans la Loi et les Prophètes, les paroles de Jésus au-dessus de la coupe lors de la dernière Cène suggèrent qu'il est à la fois en train de revenir à l'alliance de Moïse au Sinaï et, en tant que serviteur souffrant d'Isaïe, de s'offrir lui-même comme le sacrifice qui établira la nouvelle alliance dont parlent les prophètes. Avec cette interprétation en place, nous pouvons maintenant reprendre les arguments pour et contre la plausibilité historique des paroles de Jésus sur la coupe.

Arguments contre la plausibilité historique

Lorsqu'il s'agit d'identifier le vin de la dernière Cène avec le sang de l'alliance et la mort du serviteur, il y a au moins quatre arguments majeurs contre la plausibilité historique.

Tout d'abord, il y a l'argument de l'incompatibilité avec le judaïsme ancien.[144] De ce point de vue, l'identification de Jésus entre le vin et son sang, associée à l'ordre qu'il a donné aux disciples de boire à la coupe, est totalement inconciliable avec l'interdiction biblique de boire du sang dans les Écritures juives (cf. Genèse 9:3-4 ; Lévitique 17:10-12 ; Dt 12:16). Comme nous l'avons vu au chapitre 1, à la lumière de ces preuves, Geza Vermes et Joseph Klausner, tous deux érudits juifs,

> L'imagerie de manger le corps d'un homme et surtout de boire son sang... , même après avoir tenu compte du langage métaphorique, frappe une note totalement étrangère dans un cadre culturel juif palestinien (cf. Jean 6.52). Avec leur tabou de sang profondément enraciné, les auditeurs de Jésus auraient été submergés de nausée en entendant de telles paroles.[145]

> Il est tout à fait impossible d'admettre que Jésus aurait dit à ses disciples qu'ils devaient manger de son corps et boire de son sang, « le sang de la nouvelle alliance qui a été versé pour beaucoup ». Boire du sang, même s'il s'agissait d'un symbole, n'a pu que susciter l'horreur dans les esprits de ces simples Juifs galiléens.[146]

Les membres du Séminaire de Jésus vont encore plus loin :

> Les Juifs du premier siècle observaient généralement les prescriptions de la loi – dans le Lévitique – de ne pas manger ni boire de sang. L'idée que ceux qui ont mangé le pain et bu la coupe mangeaient le corps du Christ et buvaient son sang aurait été offensante pour les disciples de Jésus en Judée. Le symbolisme de boire le sang d'un dieu est apparu dans un contexte païen plutôt que juif.[147]

De toute évidence, il y a un large consensus parmi les érudits que l'identification de Jésus du vin avec son sang est l'un des cas les plus forts d'incompatibilité avec le judaïsme que nous possédons dans tous les évangiles.

Deuxièmement, d'autres érudits s'opposent à l'historicité des paroles de Jésus sur la coupe en se basant sur un manque de cohérence avec d'autres preuves concernant Jésus. De ce point de vue, les récits de la dernière Cène ne peuvent être conciliés avec l'absence d'autres références explicites à l'« alliance » dans l'enseignement de Jésus.[148] Considérez les déclarations suivantes de Jens Schröter, Jürgen Becker et Scot McKnight :

> Surtout, le mot calice pose ici des difficultés, car le thème fédéral est par ailleurs absent de la tradition de Jésus. D'un point de vue historique, il est donc peu probable que Jésus ait interprété sa mort comme une alliance scellée par son sang versé.149
>
> [L]e concept de l'alliance [. . .] ne faisait pas partie de l'annonce de Jésus, influencé comme celui-ci l'était par la prédication du Baptiste (Matthieu 3:9 par.). La vision de Jésus sur le Royaume de Dieu ne montre nulle part l'influence de l'idée de l'alliance. Le Royaume de Dieu est la miséricorde de Dieu envers ces personnes perdues qui ont abandonné l'alliance. Nous ne revendiquerons donc pas pour Jésus lui-même ce motif théologique des paroles d'institution.150
>
> Nous proposons que l'alliance et le royaume soient des catégories alternatives, herméneutiques. Dans la mesure où Jésus a choisi le royaume, l'alliance semble être laissée de côté pour que d'autres puissent l'utiliser.[151]

De ce point de vue, le « royaume » (basileia) et l'« alliance » (diathēkē) sont deux concepts complètement différents, et Jésus a choisi le royaume plutôt que l'alliance pour exprimer ce que Dieu faisait à travers sa mission. De plus, McKnight affirme que « le royaume n'est associé à l'alliance en aucun lieu dans les enseignements de Jésus ».[152] Un érudit parle même d'« évitement de l'alliance » dans l'enseignement de Jésus.[153] Compte tenu de ces prémisses, le caractère singulier de l'apparition de la convoitise dans les paroles eucharistiques de Jésus la rend suspecte ; elle doit être comprise comme une création de l'Église primitive.

Troisièmement, dans le même ordre d'idées, d'autres chercheurs encore argumentent contre l'historicité des mots au-dessus de la coupe en se basant sur un autre argument tiré du manque de cohérence. De ce point de vue, le caractère implicitement sacrificiel des paroles au-dessus de la coupe ne peut être concilié avec l'hypothèse que Jésus n'a pas considéré sa mort comme un sacrifice rédempteur.[154] Gerd Lüdemann, comme d'habitude, le dit sans ambages : les paroles de Jésus lors de la dernière Cène ne peuvent pas être conciliées avec le fait que « [Jésus] n'avait rien dit sur l'effet salvateur de sa mort ».[155] Il est significatif que cet argument soit souvent associé à l'opinion selon laquelle Jésus ne s'est pas identifié comme le serviteur souffrant d'Isaïe.[156] Comme l'a dit Morna Hooker :

> Je suggère donc que la raison pour laquelle Jésus ne s'est pas modelé sur le soi-disant Serviteur souffrant d'Isaïe 1[53] était que ce n'était en aucun cas le passage évident de l'Écriture vers lequel il se tournerait. Au cours de son ministère, il a proclamé l'amour de Dieu qui pardonnait, qui accueillait sans condition les pécheurs repentants. Des actes particuliers d'« expiation » étaient apparemment inutiles.[157]

De ce point de vue, le concept d'expiation et d'identification de Jésus avec le Serviteur souffrant dans les paroles eucharistiques est « secondaire » et donc non historique.[158] En effet, dans son récent livre sur Jésus, Joseph Ratzinger identifie avec perspicacité « l'idée d'expiation » qui est présente dans les récits de la Cène comme « la vraie raison pour laquelle un bon nombre de théologiens modernes (pas seulement des exégètes) rejettent l'idée que les paroles de la dernière Cène remontent à Jésus lui-même ».[159]

Un quatrième et dernier argument contre la plausibilité historique est que l'identification de Jésus de la coupe avec le sang de la nouvelle alliance est trop similaire aux croyances de l'église primitive. Comme tout lecteur du Nouveau Testament le sait bien, l'idée d'une nouvelle « alliance » est clairement présente dans l'enseignement de l'église post-pascale (Hébreux 8:6-13 ; 9:1-4 ; 10:16-29 ; 12:24 ; 13:20 ; cf. Galates 4:24). Selon cette logique, puisque le concept d'une (nouvelle) alliance est présent dans les écrits de l'Église primitive et absent de l'enseignement de Jésus ailleurs dans les Évangiles, alors il est nécessaire de conclure que l'identification du sang de Jésus avec une nouvelle alliance ne remonte pas à lui, mais qu'elle était plutôt une création de l'Église primitive dans sa tentative de donner un sens et une valeur à la mort de Jésus.[160]

En somme, sur la base de ces quatre arguments majeurs, divers érudits de différentes convictions ont conclu que les paroles de Jésus sur la coupe sont historiquement invraisemblables. Il n'a pas identifié le vin avec le sang d'une nouvelle alliance, et il n'a pas identifié sa mort comme l'offrande rédemptrice du serviteur souffrant. C'est l'Église primitive qui était responsable de ces liens.[161]

D'autre part, il y a plusieurs arguments positifs pour la plausibilité historique de l'identification par Jésus du vin de la dernière Cène avec le sang de l'alliance et le sacrifice du serviteur souffrant.

Contexte : Le mont Sinaï, la vie et le sang expiatoire de l'Alliance

En y regardant de plus près, la substance des paroles de Jésus au-dessus de la coupe est plausible dans un contexte juif ancien, de plusieurs manières clés.

Tout d'abord, malgré l'insistance des commentateurs à dire le contraire, le commandement de Jésus de boire du vin qu'il identifie comme son sang ne brise en réalité aucun commandement positif de la Torah juive. Car la Torah n'interdit nulle part la consommation de sang humain, et encore moins le vin identifié comme sang humain. Au contraire, il interdit la consommation de sang animal. Examinez à nouveau les preuves dans leur contexte, en gardant à l'esprit cette distinction :

> [Dieu dit à Noé :] La crainte à ton égard et la crainte à ton égard seront sur toutes les bêtes de la terre, et sur tous les oiseaux du ciel, sur tout ce qui rampe sur la terre et sur tous les poissons de la mer : ils sont livrés entre tes mains. Tout ce qui bouge et qui vit doit être de la nourriture pour toi, comme je t'ai donné les plantes vertes, je te donne tout.

> Seulement, tu ne mangeras pas la chair avec sa vie, c'est-à-dire son sang. (Genèse 9:2-4)
>
> Si quelqu'un dans la maison d'Israël ou parmi l'étranger qui séjourne au milieu d'eux mange du sang, je tournerai ma face contre celui qui mange du sang, et je le retrancherai du milieu de son peuple. Car la vie de la chair est dans le sang, et je vous l'ai donnée sur l'autel, pour faire l'expiation pour vos âmes, car c'est le sang qui fait l'expiation, à cause de sa vie. C'est pourquoi j'ai dit au peuple d'Israël : Aucun d'entre vous ne mangera de sang, et aucun étranger qui séjourne parmi vous ne mangera de sang. (Lévitique 17:10-12)
>
> Vous pouvez abattre et manger de la chair dans n'importe laquelle de vos villes, autant que vous le désirez... comme de la gazelle et comme du hart. Seulement, tu ne mangeras pas le sang ; Tu la répandras sur la terre comme de l'eau. (Dt 12:15-16)

Encore une fois, notez bien : tous ces textes bibliques sont axés sur le sacrifice et la consommation d'animaux ; aucun d'entre eux n'a en vue la consommation de sang humain, même de loin. Bien sûr, le commandement de Jésus de boire du vin identifié à son sang est inhabituel – cela devrait être évident ! Cependant, contrairement à l'hypothèse populaire, l'instruction de Jésus de boire le vin qu'il a identifié comme étant son sang ne représente pas réellement une violation positive d'une loi de la Torah juive. Dans chacun de ces textes du Pentateuque, le commandement est clairement axé sur la consommation cultuelle du sang des animaux utilisés dans le sacrifice. Le sang humain n'est nulle part en vue, et encore moins le vin qui a été identifié comme du sang humain. Pour cette raison, le commandement de Jésus de boire son sang sous l'apparence du vin n'est ni interdit ni toléré par les Écritures juives : elle n'est tout simplement visible nulle part dans la Loi ou dans les Prophètes.

Pourquoi alors Jésus identifie-t-il le vin, qui est destiné à être consommé, avec son sang, qui est destiné à être versé en sacrifice ? Comment cela est-il concevable dans un contexte juif primitif ? À ce stade-ci de notre enquête, nous ne pouvons pas encore répondre complètement à cette question. Cependant, pour l'instant, je voudrais suggérer que les germes d'une réponse peuvent être contenus dans le contexte juif même souvent cité contre la plausibilité historique des paroles de Jésus. Dans le passage du Lévitique ci-dessus, remarquez que la raison donnée pour s'abstenir de sang animal est que « la vie est dans le sang », et que le sang est donné par Dieu « pour faire l'expiation pour vos âmes » (Lév 17 :11). À la lumière de cette ancienne vision israélite du sang, on peut suggérer que peut-être la raison pour laquelle Dieu interdit aux Israélites de boire du sang animal – parce que la « vie » est dans le sang et qu'il est donné pour faire « l'expiation » – est aussi la raison même pour laquelle Jésus ordonne aux disciples de boire le vin qu'il identifie comme son « sang » : Sa « vie » est dans le sang. Par conséquent, si les douze disciples doivent avoir une part de la vie qui sera déversée dans sa souffrance et sa mort, ils doivent consommer le vin qui est versé en sacrifice pour le péché.[162] À ce stade, il est vrai qu'il n'y a rien dans les récits de la dernière Cène qui confirme cette suggestion ; nous devrons attendre une explication plus complète au chapitre 3, lorsque nous examinerons les preuves de son enseignement dans la synagogue de Capharnaüm (Jean 6:53-58). Pour l'instant, le point principal est que le premier argument contre la plausibilité historique des paroles au-

dessus de la coupe perd un peu de sa force lorsque nous réalisons que rien de ce que Jésus dit ne brise réellement l'un des commandements de Moïse dans la Torah.

Deuxièmement, et c'est tout aussi important, l'idée que Jésus se considérait comme instituant une alliance nouvelle ou eschatologique est tout à fait compatible avec son contexte juif du premier siècle. En effet, les références à l'alliance eschatologique sont remarquablement abondantes dans la littérature juive du Second Temple. Tom Holmén va même jusqu'à se référer à l'alliance comme « la croyance fondamentale » du peuple juif et le « thème dominant » du judaïsme à l'époque de Jésus.[163] En fait, il y a trop d'exemples à donner ici.[164] Pour l'instant, qu'il suffise de noter que plusieurs passages des manuscrits de la mer Morte montrent clairement que la communauté considérait ses membres comme étant entrés dans « la nouvelle alliance » (*haberith hadasah*) (Documenta de Damas [CDa] 6:19 ; 8:21 ; 19:33-34 ; 20:12).[165] De même, les adversaires de la communauté sont appelés « traîtres de la nouvelle [alliance] s'ils ne croyaient pas à l'alliance de Dieu [...] » (1QPesher à Habacuc [1QpHab] 2:3). Or, si les auteurs des manuscrits de la mer Morte pouvaient se considérer comme établissant la communauté eschatologique de la « nouvelle alliance », d'une manière à la fois continue avec l'alliance du Sinaï et pourtant nouvelle, il n'y a aucune raison de contester que Jésus et ses disciples auraient pu se voir de la même manière.[166] Comme l'affirme James Dunn :

> De même que la communauté de Qumrân se considérait comme participante à la « nouvelle alliance », Jésus voyait le groupe autour de lui comme l'accomplissement anticipé de la nouvelle alliance (Jér. 31.31-34) que Yahweh devait faire avec son peuple. De même que les douze représentaient d'une manière ou d'une autre Israël restauré, ils représentaient Israël sous la nouvelle alliance.[167]

En effet, comme l'a montré Dale Allison, l'affirmation par Jésus d'une nouvelle alliance s'accorde même parfaitement avec son « prédécesseur » juif immédiat : Jean-Baptiste. Selon Allison, l'un des aspects les plus importants de la prédication de Jean-Baptiste était que la descendance biologique d'Abraham (et donc l'appartenance à sa famille de l'alliance) était insuffisante pour le salut eschatologique (Matthieu 3:9 ; Luc 3:8). En remettant en question la validité permanente de l'alliance abrahamique, Jean a ainsi ouvert la voie à Jésus lui-même pour parler et agir d'une manière qui indiquait l'établissement d'une nouvelle alliance.[168]

Troisièmement, l'affirmation de Jésus selon laquelle son sang – en tant que sang de la nouvelle alliance – a un pouvoir rédempteur est également plausible dans le contexte plus large des anciennes croyances juives sur le sang de l'alliance offert par Moïse. Certes, la Torah elle-même n'indique pas explicitement que le sang du sacrifice de Moïse au mont Sinaï avait le pouvoir d'expier le péché. Néanmoins, à l'époque du Second Temple, les premières interprétations juives d'Exode 24, à la fois dans la Septante et dans les manuscrits de la mer Morte, identifiaient les sacrifices de l'alliance offerts par Moïse au mont Sinaï comme rédempteurs et expiant le péché.[169] Comparez ce qui suit :

> Et il envoya les jeunes gens des fils d'Israël, et ils offrirent des holocaustes et ils sacrifièrent un sacrifice de salut à Dieu. Et Moïse, prenant la moitié du sang, le versa dans des coupes, et l'autre moitié du sang, il le versa sur l'autel. Et Moïse, prenant le

sang, l'aspergea sur le peuple, et dit : Voici, le sang de l'alliance que le Seigneur a faite avec vous concernant toutes ces paroles. (Exode 24:5-6, 8 LXX)[170]

Tu t'es mis en colère contre eux pour les détruire, mais tu as eu pitié d'eux par amour pour eux, et à cause de ton alliance – car Moïse a expié leur péché – et afin qu'ils connaissent ta grande puissance et ta bonté abondante pour les générations éternelles. (*4QWords of the Luminariesa* [4Q504] Frag. 2, col. 2:8-11)

Ces parallèles sont extraordinairement significatifs pour la façon dont nous comprenons les actions de Jésus lors de la dernière Cène concernant le sang de l'alliance qu'il établit. Non seulement la Septante décrit explicitement le sang de l'alliance comme un « sacrifice de salut » (*thysian sotēriou*), mais, ce qui est encore plus frappant, le Rouleau déclare explicitement que c'est à cause de « l'alliance » (*brth*) que « Moïse a expié leur péché » (*kphr mwshʾ bʿd htʾthm*). En effet, ce concept juif primitif du sang expiatoire de l'alliance se poursuit et devient encore plus explicite dans les targums araméens ultérieurs de l'Exode.[171] À la lumière de ces données, on peut postuler ce qui suit : Si Jésus voyait le sang offert par Moïse, comme d'autres Juifs du Second Temple, comme ayant un pouvoir expiatoire, alors cela expliquerait pourquoi il utilise un langage évoquant les sacrifices de l'alliance du Sinaï pour décrire le pouvoir expiatoire de son propre sang sacrificiel. Tout ce que nous avons vu jusqu'à présent suggère fortement que Jésus ne se considérait pas seulement comme le nouveau Moïse, mais qu'il se voyait aussi à la fois comme récapitulant l'Alliance du Sinaï et établissant l'alliance eschatologique dans son sang. Si cela est exact, alors il semble plausible qu'il ait également vu ce sacrifice qu'il offrait lors de la dernière Cène comme ayant le pouvoir d'expier le péché. C'est du moins le rôle que Moïse est censé avoir joué par certains Juifs du Second Temple.[172]

Quatrièmement et enfin, la combinaison de l'attente de Jésus d'une nouvelle alliance avec le royaume de Dieu est également plausible dans son contexte juif du premier siècle. En effet, même un coup d'œil superficiel sur les preuves montre qu'il est erroné d'opposer le « royaume » à l'« alliance », comme le font certains érudits.[173] Au contraire, comme l'Écriture juive et les manuscrits de la mer Morte le montrent très clairement, les idées de royaume et d'alliance sont étroitement liées.[174] Considérons les exemples suivants, en notant le contexte constamment messianique de la relation entre l'alliance et le royaume :

Et j'établirai sur eux un seul berger, mon serviteur David, et il les paîtra, il les nourrira et sera leur berger. Et moi, l'Éternel, je serai leur Dieu, et mon Dieu. Et le serviteur David sera prince parmi eux ; Moi, l'Éternel, ont parlé. Je ferai avec eux une alliance de paix.... (Ézéchiel 34:23-25)

Ils habiteront dans le pays où habitaient tes pères, que j'ai donné à mon serviteur Jacob ; eux, leurs enfants et les enfants de leurs enfants, y habiteront éternellement, et David, mon serviteur, sera leur prince pour toujours. Je ferai une alliance de paix avec eux ; Ce sera une alliance éternelle avec eux. (Ézéchiel 37:25-27)

L'Éternel a enlevé les péchés [de David] et a élevé sa puissance pour toujours ; Il lui a donné l'alliance des rois et un trône de gloire en Israël. (Si 47:11 ; cf. 45:25)

> Et il [Dieu] renouvellera l'alliance de la Communauté pour lui, pour établir le royaume de son peuple pour toujours, pour juger les pauvres avec justice. (1QRule des Bénédictions [1Q28b] 5:18)

> Le sceptre ne quittera pas la tribu de Juda. Tant qu'Israël aura la domination, il ne sera pas retranché celui qui est assis sur le trône de David. Car « le bâton » est l'alliance de la royauté, et les milliers d'Israël sont « les étendards ». Blanc. Jusqu'à ce que vienne le messie de la justice, le sarment de David. Car c'est à lui et à sa descendance qu'a été donnée l'alliance de la royauté de son peuple pour les générations éternelles. (4QCommentaire sur Genèse A [4Q252] 5:1-4)

Cette preuve porte un coup dévastateur à l'argument selon lequel la référence de Jésus à l'alliance lors de la dernière Cène est en quelque sorte incompatible avec l'accent qu'il met sur le royaume de Dieu tout au long de son ministère public. Au contraire, comme l'a conclu Johannes Behm il y a longtemps dans son célèbre article sur l'alliance : « la *kainē diathēkē* [nouvelle alliance] est un corrélatif de la *basileia tou theou* [royaume de Dieu] ».[175] En effet, McKnight lui-même admet que « le lien entre le royaume et l'alliance est manifestement juif ».[Je] suis d'accord, mais j'ajouterais que ces premiers textes juifs montrent aussi clairement que le lien entre le royaume et l'alliance est aussi manifestement messianique. Dans l'Ancien Testament et les manuscrits de la mer Morte, le royaume et l'alliance ont tendance à être combinés précisément dans des contextes où la restauration messianique d'Israël est en vue.

La cohérence : le serviteur souffrant, l'alliance et le royaume

L'identification par Jésus de la coupe avec le sang d'une nouvelle alliance et le sacrifice du serviteur souffrant nous présente également un cas remarquablement fort de cohérence, à plusieurs égards.

D'une part, l'établissement d'une nouvelle alliance lors de la dernière Cène est parfaitement cohérent avec d'autres preuves que Jésus cherchait à apporter la restauration des douze tribus d'Israël.[177] Comme nous l'avons noté ci-dessus dans notre étude de l'alliance eschatologique chez les prophètes, à plus d'une occasion, l'alliance future est liée au rassemblement des tribus d'Israël dans les Écritures juives (Jr 31 ; 2 ; Bar 2 ; Ézéchiel 16 ; Zach 9, etc.). À cet égard, comme le souligne Joachim Gnilka, l'utilisation explicite par Jésus du langage de « l'alliance » limitée à la dernière Cène n'est pas surprenante, car elle découle de la nature singulière de la situation : c'est dans le contexte de la certitude de sa mort imminente que Jésus révèle aux disciples qu'il établit l'alliance eschatologique.[178] Ou, comme le disent Theissen et Merz : « Parce qu'il s'agit d'une action unique, il n'est pas étonnant que l'alliance ne soit pas un sujet ailleurs dans la prédication de Jésus. L'isolement de ce terme dans la tradition de Jésus n'est pas un argument contre son authenticité.[179]

Deuxièmement, l'identification de la coupe avec le sang de la nouvelle crique est très cohérente avec la compréhension mosaïque de Jésus que l'on trouve ailleurs dans les Évangiles. Comme nous l'avons vu au cours de ce chapitre, un certain nombre d'érudits ont conclu que Jésus se considérait comme le nouveau Moïse tant attendu, et qu'il a donc parlé et agi d'une manière qui évoquait délibérément les paroles et les

actes de Moïse.[180] En termes de preuves, le fait qu'il ait nourri la multitude dans le désert avec du pain, examiné ci-dessus, est remarquable (Matthieu 14:13-23 ; Marc 6:32-45 ; Luc 9:11-17 ; Jean 6:1-13). Maintenant, si Jésus se voyait lui-même comme le nouveau Moïse, alors l'idée qu'il établirait, comme Moïse, une alliance entre Dieu et son peuple au moyen d'un sacrifice sanglant est historiquement tout à fait plausible, peut-être même prévisible. Qu'est-ce que Moïse a fait d'autre pour le peuple d'Israël qui était plus mémorable que de lui donner la Loi et d'établir l'alliance éternelle avec YHWH ?

Troisièmement, l'image de Jésus de son sang versé pour beaucoup est également très cohérente avec d'autres preuves que Jésus se considérait comme le Serviteur souffrant d'Isaïe.[181] Bien que cette question continue à faire l'objet de débats, j'ai longuement soutenu ailleurs qu'il y a de bonnes raisons de conclure que la déclaration de Jésus selon laquelle il est venu « non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup » (*pollōn*) (Matthieu 20:28 ; Marc 10:45) est aussi une allusion historiquement plausible au sacrifice du serviteur souffrant, qui offre sa vie en sacrifice pour la « multitude » (MT *rabbîm* ; LXX *polloi*) (Isaïe 53:11-12).[182] En plus des liens entre le Serviteur et Jésus dans la rançon, il y a au moins un cas où Jésus se décrit explicitement comme accomplissant ce texte d'Isaïe :

> Et il leur dit : « Quand je vous ai envoyés sans bourse, sans sac, sans sandales, manquiez-vous de rien ? » Ils ont dit : « Rien. » Il leur dit : « Mais maintenant, que celui qui a une bourse la prenne, ainsi qu'un sac. Et que celui qui n'a pas d'épée vende son manteau et en achète une. Car je vous dis que cette Écriture doit s'accomplir en moi, 'Et il a été compté parmi les transgresseurs' [Isaïe 53:12] ; car ce qui a été écrit sur moi doit avoir son accomplissement.» (Luc 22:35-37)

À la lumière de telles preuves et pour des raisons que nous n'avons pas l'espace d'aborder ici, un certain nombre d'érudits concluent en effet que Jésus se considérait probablement comme le Serviteur d'Isaïe.[183] Pour notre propos, les implications de cette proposition sont multiples : comme nous l'avons vu au début de ce chapitre, dans le livre d'Isaïe, le serviteur souffrant est en fait modelé sur la figure de Moïse.[184] C'est logique, puisque c'est le Serviteur qui inaugure le nouvel exode dans Isaïe.[185] Si cette conclusion est correcte, il est raisonnable de suggérer que Jésus a uni les figures de Moïse et du Serviteur en une seule, ne différant du livre d'Isaïe que par le fait qu'il les a appliquées à lui-même.

Quatrièmement et enfin, l'établissement par Jésus d'une nouvelle alliance est également tout à fait cohérent avec sa proclamation du royaume de Dieu. Malgré ce que prétendent parfois les érudits, il n'est tout simplement pas vrai que Jésus ne parle jamais à la fois de « royaume » et d'« alliance ». Au contraire, dans l'Évangile de Luc, Jésus relie explicitement les idées de royaume et d'alliance dans le contexte de la dernière Cène. Comparez le texte suivant, qui est constamment négligé par les érudits qui nient que Jésus ait pu parler de « l'alliance » parce qu'il était concentré sur le « royaume » :

> Vous êtes ceux qui ont persévéré avec moi dans mes épreuves ; comme mon Père m'a fait alliance d'un royaume, moi aussi je fais alliance pour vous afin que vous

> mangiez et buviez à ma table dans mon royaume, et que vous vous assiériez sur des trônes pour juger les douze tribus d'Israël. (Luc 22:28-30)[186]

Bien que les traductions anglaises obscurcissent souvent les liens avec le nom « alliance » (*diathēkē*), en grec, les liens sont assez clairs.[187] Dans ces versets, Jésus dit que, de même que le Père lui a « fait alliance » (*dietheto*) d'un « royaume » (*basileian*), de même « je fais alliance » (*diatithemai*) avec les disciples afin qu'ils puissent manger et boire « dans mon royaume (*basileia*) » (Luc 22:29-30). Il est frappant de constater que le contexte de ce langage est précisément celui que nous trouvons dans les prophètes de l'Ancien Testament et les manuscrits de la mer Morte : la restauration messianique des douze tribus d'Israël. S'il y a le moindre doute sur l'auto-identification messianique implicite ici, notez que Jésus lui-même ne prend pas l'un des douze trônes, non pas parce qu'il est au-dessous des disciples dans le royaume, mais parce qu'il est au-dessus d'eux : c'est-à-dire qu'il est le roi eschatologique du royaume. En d'autres termes, il est le messie.[188]

Effets : la Nouvelle Alliance dans le christianisme primitif

Troisièmement et enfin, l'identification de Jésus de la coupe de vin avec son sang et le lien qu'il établit entre sa mort et le serviteur souffrant nous fournissent également une explication plausible de l'origine de la croyance de l'Église primitive qu'elle vivait à l'époque de la nouvelle alliance.

Comme nous l'avons vu ci-dessus, certains érudits utiliseraient le fait que l'idée d'une nouvelle alliance apparaît ailleurs dans le Nouveau Testament comme argument contre ses origines avec Jésus. D'une part, cet argument est un non sequitur. Il ne s'ensuit tout simplement pas que parce que l'église primitive croyait ou mettait l'accent sur un concept ou une idée, Jésus ne l'a pas fait. L'exemple classique de cela est bien sûr l'accent mis par Jésus sur le « royaume de Dieu », que l'on trouve dans les écrits du Nouveau Testament en dehors des Évangiles avec beaucoup plus de fréquence que l'idée d'une nouvelle alliance, plus de deux douzaines de fois.[189] De plus, si nous examinons l'utilisation chrétienne primitive de l'idée de la « nouvelle alliance », nous trouvons un excellent exemple de continuité avec le développement, dans lequel l'Église primitive doit adapter le concept à ses circonstances contemporaines d'une manière tout à fait distincte de celle de Jésus et des douze disciples lors de la dernière Cène. Considérez ici, par exemple, les descriptions classiques du Nouveau Testament de la nouvelle alliance que l'on trouve dans l'épître aux Hébreux :

> Maintenant, le point dans ce que nous disons est ceci : nous avons un tel souverain sacrificateur, quelqu'un qui est assis à la droite du trône de la Majesté dans le ciel, un ministre dans le sanctuaire et la vraie tente qui n'est pas dressée par l'homme, mais par le Seigneur. Car tout souverain sacrificateur est destiné à offrir des dons et des sacrifices ; Il est donc nécessaire que ce prêtre ait aussi quelque chose à offrir. Or, s'il était sur la terre, il ne serait pas du tout prêtre, puisqu'il y a des prêtres qui offrent des dons selon la loi. Ils servent une copie et une ombre du sanctuaire céleste ; car lorsque Moïse fut sur le point d'élever la tente, il reçut des instructions de Dieu, en disant : Veillez à tout faire selon le modèle qui vous a été montré sur la montagne. Mais tel

> qu'il est, le Christ a obtenu un ministère qui est d'autant plus excellent que l'ancien comme l'alliance qu'il établit est meilleure, puisqu'elle est faite sur de meilleures promesses. Car si cette première alliance avait été irréprochable, il n'y aurait pas eu lieu d'en faire une seconde. Car il les blâme quand il dit : « Les jours viendront, dit l'Éternel, où j'établirai une nouvelle alliance avec la maison d'Israël et avec la maison de Juda. Car je serai miséricordieux envers leurs iniquités, et je ne me souviendrai plus de leurs péchés. En parlant d'une nouvelle alliance, il traite la première comme obsolète. Et ce qui devient obsolète et vieillit est prêt à disparaître. (Hébreux 8:1-8, 12-13)

Car vous n'êtes pas arrivés à ce qui peut être touché, un feu ardent, et des ténèbres, et des ténèbres, et une tempête, et le son d'une trompette, et une voix dont les paroles ont fait implorer les auditeurs qu'on ne leur dise plus de messages. Car ils ne pouvaient pas supporter l'ordre qui leur avait été donné : « Si même une bête touche la montagne, elle sera lapidée. » Le spectacle était si terrifiant que Moïse dit : « Je tremble de peur. » Mais vous êtes venus à la montagne de Sion, à la ville du Dieu vivant, à la Jérusalem céleste, et à d'innombrables anges en festivité, et à l'assemblée des premiers-nés qui sont inscrits dans les cieux, et à un juge qui est le Dieu de tout, et aux esprits des justes rendus parfaits, et à Jésus, médiateur d'une nouvelle alliance, et au sang aspergé qui parle plus gracieusement que le sang d'Abel. (Hébreux 12:18-24)

Remarquez la continuité remarquable – mais pas l'identité – entre ces paroles et celles de Jésus. Il est frappant de constater que Jésus lors de la dernière Cène et l'épître aux Hébreux mettent l'accent sur la venue d'une nouvelle alliance en relation avec l'alliance du mont Sinaï et l'accomplissement de Jérémie 31. De plus, lorsque nous comparons ces textes avec les paroles de Jésus au-dessus de la coupe, ce qui ressort, ce n'est pas seulement la continuité évidente avec l'accent central mis sur la nouvelle alliance par Jésus lors de la dernière Cène, mais aussi les développements tout aussi évidents qui ont eu lieu à l'époque de l'auteur de l'épître aux Hébreux. Les paroles de Jésus visent l'accomplissement des prophéties de Jérémie et d'Isaïe en sa propre personne ; L'épître aux Hébreux se concentre sur l'explication des implications de cet accomplissement pour la relation entre la « nouvelle alliance » et la « première alliance », en particulier en ce qui concerne la participation de son public au culte du Temple (Hébreux 8:7, 13). De même, les paroles de Jésus sont directement liées à sa propre mort imminente, alors que l'épître aux Hébreux utilise la « nouvelle alliance » pour expliquer comment il se fait que les chrétiens puissent même maintenant entrer dans la « Jérusalem céleste » au moyen du « sang aspergé » de Jésus – une fois de plus, probablement dans le contexte de la liturgie chrétienne primitive (Hébreux 12:18-24). Compte tenu de tout ce que nous avons vu jusqu'à présent, l'explication la plus plausible de l'origine de l'idée dans l'épître aux Hébreux que les chrétiens vivent à l'ère de la nouvelle alliance est que Jésus lui-même a déclaré qu'il l'établissait par le biais de ses paroles et de ses actes lors de la dernière Cène.

À la lumière de toutes ces considérations – compatibilité avec le judaïsme, cohérence avec les autres paroles et actes de Jésus, et continuité avec l'Église primitive – je considère qu'il est raisonnable de conclure que Jésus a effectivement identifié le vin

de la dernière Cène comme son propre sang, le sang qui, par sa mort, serait versé pour établir une nouvelle alliance.[190] Comme l'écrit James Dunn :

> Jésus a parlé de sa mort anticipée en termes de sacrifice de l' alliance. Le précédent ici serait Exode 24:8 : « Moïse prit le sang et le répandit sur le peuple, et dit : Voyez le sang de l'alliance que l'Éternel a faite avec vous... « Cela s'accorde bien avec la possibilité antérieure... que Jésus (un peu comme les covenantaires de Qumrân) voyait le groupe autour de lui comme constituant en quelque sorte le renouvellement de l'alliance de Dieu avec Israël, ou parlait en vue de l'établissement de la nouvelle alliance promise dans Jérémie 31.31-34. Il se peut bien que Jésus soit allé volontairement à la mort parce qu'il l'a vue comme le sacrifice qui mettrait à exécution l'alliance promise depuis longtemps. Si Dieu devait faire une nouvelle alliance avec son peuple, alors on peut supposer qu'un sacrifice d'alliance était nécessaire ; La mort de Jésus servirait de sacrifice.[191]

Je suis d'accord avec l'exposé de Dunn, avec quelques réserves importantes. D'une part, si les paroles eucharistiques au-dessus de la coupe sont historiques – et nous avons vu qu'il y a de très bonnes raisons de le croire – alors il n'est pas nécessaire d'être aussi circonspect. Toutes les preuves dans les Évangiles pointent vers la conclusion que Jésus est allé volontairement à la mort précisément parce qu'il la voyait comme le sacrifice suprême qui allait inaugurer l'ère eschatologique. De plus, il n'y a aucune raison d'être vague sur la façon dont Jésus a compris ce renouvellement de l'alliance. Jésus n'a pas vu les douze disciples comme constituant « d'une manière ou d'une autre » le renouvellement de l'alliance ; Si les paroles eucharistiques sont historiques, alors il a vu ce renouveau se produire précisément à travers l'offrande de son corps et de son sang comme pain et vin, et à travers la participation des disciples à ce banquet. En d'autres termes, il a envisagé le renouveau eucharistique de l'alliance avec Israël, incarné dans sa présence dans les personnes des douze disciples. Enfin, il me semble que la clé de la compréhension des paroles eucharistiques réside dans le fait que Jésus semble avoir modelé ses actions à la fois sur le sacrifice de Moïse au mont Sinaï et sur la souffrance et la mort du serviteur d'Isaïe, dont le sacrifice inaugure le nouvel exode.[192] En somme, Jésus agit à la fois comme le nouveau Moïse et comme le Serviteur de Dieu souffrant, puisque c'est ce dernier qui, selon Isaïe, inaugurera le nouvel exode et dont la vie sera donnée pour établir l'alliance eschatologique.

Le pain nouveau de la présence[193]

Avant de clore ce chapitre, il est important de souligner que ce ne sont pas seulement les paroles de Jésus au-dessus de la coupe qui suggèrent une connexion avec le prophète comme Moïse. Il en va de même pour ses paroles sur le pain. En effet, on peut faire valoir plusieurs liens frappants entre la Cène et l'institution mosaïque du « pain de la présence ».

Bien que ces liens soient souvent négligés par les commentateurs de la dernière Cène, il est essentiel de se rappeler – comme tout Juif familier avec la Torah l'aurait su – qu'au mont Sinaï, Moïse n'offre pas seulement le sang sacrificiel de l'alliance avec Israël ; Il institue également le pain sacrificiel de la Présence, qui est considéré comme

un mémorial de l'alliance. Comparez les récits suivants des paroles de Jésus sur le pain, en gardant à l'esprit leur origine mosaïque :

> Le soir, il s'assit à table avec les douze disciples. Comme ils mangeaient, Jésus prit du pain, le bénit, le rompit, le donna aux disciples et leur dit : « Prenez, mangez ; C'est mon corps. Et il prit une coupe, et après avoir rendu grâces, il la leur donna en disant : « Buvez-en tous ; Car ceci est mon sang de l'alliance, qui est répandu pour beaucoup pour le pardon des péchés. Je vous le dis, je ne boirai point du fruit de la vigne avant de l'avoir bu de nouveau avec vous dans le royaume de mon Père. (Matthieu 26:20, 2629).
>
> Et quand le soir fut venu, il vint avec les douze... Et comme ils mangeaient, il prit du pain, le bénit, le rompit, le leur donna, et dit : Prenez, ceci est mon corps. Et il prit une coupe, et après avoir rendu grâces, il la leur donna, et tous en burent. Et il leur dit : « Ceci est mon sang, du sang de l'alliance, qui est répandu pour beaucoup. En vérité, je vous le dis, je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai nouveau dans le royaume de Dieu. (Marc 14:17, 22-25)
>
> Et quand l'heure fut venue, il s'assit à table, et les apôtres avec lui. Et il prit du pain, et, après avoir rendu grâces, il le rompit et le leur donna, en disant : « Ceci est mon corps qui est donné pour vous. Faites cela en mémoire de moi. Et de même la coupe après le repas, en disant : « Cette coupe qui est répandue pour vous est la nouvelle alliance en mon sang. » « Vous êtes ceux qui ont persévéré avec moi dans mes épreuves ; comme mon Père m'a fait alliance d'un royaume, moi aussi je vous fais alliance de manger et de boire à ma table dans mon royaume, et de vous asseoir sur des trônes pour juger les douze tribus d'Israël. (Luc 22:14, 19-20, 28-30).
>
> Le Seigneur Jésus, la nuit où il a été livré, a pris du pain, et après avoir rendu grâces, il l'a rompu et a dit : « Ceci est mon corps qui est pour vous. Faites cela en mémoire de moi. De même la coupe, après le repas, en disant : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang. Faites-le, aussi souvent que vous en buvez, en souvenir de moi. (1 Corinthiens 11:24-25)

Dans ce qui suit, je veux explorer les liens significatifs entre ces paroles de la dernière Cène et le pain mosaïque de la présence. Comme nous le verrons, lorsque nous l'analyserons attentivement, (1) l'utilisation du pain et du vin par Jésus, (2) la présence des douze disciples, (3) le langage de « l'alliance » (diathēkē), et (4) l'imagerie du « souvenir » (anamnēsis) – lorsqu'elle est située dans le contexte récapitulant les actions de l'alliance de Moïse au Sinaï – suggèrent toutes fortement que Jésus n'établit pas seulement une nouvelle alliance, mais qu'il institue également le pain et le vin nouveaux de sa présence.

Afin de voir clairement ces connexions, nous devons revenir à la Torah juive et examiner plus en détail les récits bibliques du pain de la présence.

Moïse et le pain de la présence

De manière significative, le pain de la présence fait sa première apparition dans les Écritures juives dans la section même du Pentateuque qui a été si essentielle à notre examen ci-dessus : le récit de Moïse et des Israélites offrant les sacrifices de l'alliance au mont Sinaï, sacrifices qui ont atteint leur apogée lors d'un banquet céleste

au sommet de la montagne en présence même de Dieu (Exode 24:1-11). Selon le livre de l'Exode, après l'achèvement du banquet théophane, Moïse est appelé par Dieu à monter seul et à entrer dans la nuée de gloire au sommet du mont Sinaï pendant quarante jours et quarante nuits (Exode 24:12-18). Pendant ce temps, Dieu donne à Moïse des instructions détaillées pour construire le tabernacle dans lequel il sera adoré par les Israélites, en commençant par trois objets sacrés qui seront conservés dans le sanctuaire intérieur du Tabernacle : l'arche de l'alliance, la table d'or du pain de la présence et le chandelier d'or (communément appelé la *menorah*). Pour ce qui nous intéresse ici, c'est la table d'or qui exige notre attention :

> [Dieu dit à Moïse :] "Et tu feras une table en bois d'acacia ; Sa longueur sera de deux coudées, sa largeur d'une coudée et sa hauteur d'une coudée et demie. Vous le superposerez d' or pur et ferez un moulage d'or autour de lui. Et tu feras autour de lui un cadre large de la largeur d'une main, et une moulure d'or autour du cadre. Et tu lui feras quatre anneaux d'or, et tu attacheras les anneaux aux quatre coins de ses quatre pattes. Près du cadre, les anneaux doivent être placés, comme supports pour les poteaux permettant de porter la table. Tu feras les poteaux de bois d'acacia, et tu les couvriras d'or, et la table sera portée par ceux-ci. Et tu feras ses plats et ses plats pour l'encens, et ses flacons et bols avec lesquels verser des libations ; d'or pur, vous les fabriquer. Et tu déposes toujours le pain de la Présence sur la table, devant ma face.» (Exode 25:23-30)[194]

Il est important de souligner plusieurs aspects de cette description fondamentale.

Tout d'abord, remarquez que le pain de la présence n'est pas le seul élément sur la table d'or. En plus du « pain de la Présence » (*leḥem pānîm*) qui est placé devant le « visage » (*pāneh*) de Dieu (Exode 25:30), il y a aussi « des flacons et des coupes avec lesquels verser des libations » (Exode 25:29). Il s'agit d'une référence claire aux offrandes de boissons sacrificielles, qui consistaient en du vin (cf. Nb 4:7 ; 15:5-7 ; 28:7).[195] La raison pour laquelle cela est significatif pour notre étude de la dernière Cène est évidente : selon le livre de l'Exode, lorsque Moïse institue l'offrande perpétuelle du pain de la présence, il s'agit en fait d'une double offrande : nous pouvons à juste titre parler du pain et du vin de la présence. Malheureusement, il n'est pas clair dans ce texte si ces libations étaient destinées à être versées par les prêtres, comme le prétendent certains érudits.[196] Beaucoup plus probable est la position de Menahem Haran, qui fait valoir avec force que le texte envisage que le vin est bu par les prêtres, tout comme le pain est mangé par les prêtres, dans un banquet sacré de pain et de vin (cf. Lv 24:5-8).[197]

Deuxièmement, l'élément central de la table d'or est évidemment *le leḥem happānîm*, communément rendu en français par le « Pain de la Présence » (RSV).[198] Ce que l'expression signifie est moins évident. D'une part, certains érudits traduisent l'expression hébraïque *leḥem happānîm* par « pain de démonstration » ou « pain d'offrande ».[199] Dans cette perspective, l'expression hébraïque fait référence au pain placé devant la présence de Dieu, c'est-à-dire à proximité du Saint des Saints, où la nuée de gloire de la présence divine descend au-dessus de l'arche de l'alliance.[200] Le problème avec cette explication est que l'expression « [de] la présence » (*happānîm*) n'est utilisée que pour la table d'or et le pain, et non pour d'autres objets du tabernacle tels que la lampe ou l'autel de l'encens qui se trouvaient à proximité du Saint des Saints.[201]

D'autre part, d'autres interprètes soutiennent que ce point de vue nous dit ce qu'il faut faire des gâteaux, mais ne traduit pas l'expression clé – *pānîm* – qui est le mot hébreu pour « présence » ou « visage ».[202] Comme le souligne John Hartley : « L'hébreu signifie littéralement 'pain du visage' ou 'pain du visage'. [203] Roland de Vaux décrit même ce pain comme « le pain de la face (de Dieu) ».[204] À l'appui de cette interprétation, il est essentiel de noter que c'est ainsi que *pānîm* est utilisé ailleurs dans l'Exode, lorsque le texte dit que « l'Éternel parlait à Moïse face à face (*pānîm ʾel pānîm*) » (Exode 33:11), ou dans le célèbre épisode dans lequel Moïse demande à voir la gloire dévoilée de Dieu, mais Dieu refuse, disant : « Tu ne verras pas ma face (*pānāy*), car l'homme ne me verra pas et ne vivra pas » (Exode 33:20, cf. 23).[205] De tels parallèles suggèrent fortement que le pain est un signe visible de la présence de Dieu. En effet, les recherches ont également montré que dans le monde antique, les gâteaux de pain que l'on offrait dans les temples (et plus tard, dans les églises) étaient souvent estampillés d'un symbole de la divinité (cf. Jr 7, 18 ; 44, 19).[206] C'est pourquoi, prise dans son contexte cultuel et littéraire global, la traduction la plus littérale est « le pain de la face », c'est-à-dire le pain qui agit comme un signe visible de la face invisible de Dieu, de sa présence divine.[207]

En gardant cela à l'esprit, nous devons insister sur le contexte des instructions concernant le pain de la présence. Selon le livre de l'Exode, les instructions de Moïse pour construire l'arche, la table d'or et le chandelier lui sont données immédiatement après le banquet au cours duquel lui et les anciens d'Israël non seulement ont mangé et bu, mais selon le texte, ont vu Dieu :

> Alors Moïse et Aaron, Nadab, Abihu et soixante-dix des anciens d'Israël montèrent, et ils virent le Dieu d'Israël ; et il y avait sous ses pieds comme un pavé de pierre de saphir, comme le ciel même pour la clarté. Et il ne mit pas la main sur les chefs du peuple de Israël; ils virent Dieu, mangèrent et burent. (Exode 24:9-11)

À la lumière de ce contexte global, il semble clair que le pain de la présence / visage décrit dans Exode 25 est censé fonctionner comme une sorte de mémorial ou de symbole du banquet céleste dans lequel Moïse et les anciens « contemplèrent » le Dieu d'Israël pendant qu'ils « mangeaient et buvaient » dans Exode 24. De peur qu'il n'y ait le moindre doute sur ce lien entre le banquet céleste et le tabernacle terrestre, nous devons nous rappeler que le texte déclare explicitement, à la fois au début et à la fin des instructions, que Moïse doit construire l'arche, la table d'or et le chandelier selon le modèle céleste qui lui est montré au sommet de la montagne :

> [Dieu dit à Moïse :] "Et qu'ils me fassent un sanctuaire, afin que j'habite au milieu d'eux. C'est selon tout ce que je vous montrerai sur le modèle du tabernacle et sur tout son mobilier, ainsi vous le ferez. [Donne des instructions sur l'arche, la table et le chandelier.] . . . Et voyez que vous les fabriquiez d'après le modèle qui leur est montré, sur la montagne.» (Exode 25:8-9, 40)

Lorsque ces versets sont interprétés dans leur contexte narratif immédiat, il semble clair que le tabernacle terrestre et tous ses « meubles » – l'arche, la table et le chandelier – doivent constituer un signe visible du royaume céleste invisible de Dieu qui est révélé à Moïse sur la montagne, de sorte que le « pain de la face » terrestre (leḥem

happānîm) fonctionne également comme un signe visible de la « face » céleste invisible (pānîm) de Dieu.[208]

Si ce lien est correct, alors le lien entre le pain et la présence et le sang de l'alliance est significatif : c'est le sacrifice de l'alliance au pied de l'alliance

montagne qui permet à Moïse et aux anciens de monter dans la présence de Dieu et de célébrer le banquet céleste avec lui au sommet de la montagne.[209] À la lumière de ces liens, H. De Boer conclut que dans le pain de la présence, c'est Dieu « lui-même » qui agit, comme il l'a fait sur la montagne, « comme l'hôte qui se présente à ses croyants, donnant la force divine, la vie divine ».[210]

Le pain de la présence et l'« alliance éternelle »

Ces liens initiaux entre le pain de la présence et le sang de l'alliance sont renforcés lorsque nous nous tournons vers la deuxième description la plus détaillée du pain de la présence dans l'Ancien Testament, située dans le livre du Lévitique :

> L'Éternel dit à Moïse. . . . « Tu prendras de la fleur de farine, et tu en feras douze gâteaux ; chaque gâteau contiendra deux dixièmes d'épha. Tu les placeras en deux rangées, six par rangée, sur la table d'or pur. Tu mettras de l'encens pur sur chaque rangée, afin qu'il accompagne le pain, comme un mémorial offert par feu à l'Éternel. Chaque jour de sabbat, Aaron l'arrangera devant l'Éternel, à perpétuité, au nom du peuple d'Israël, comme une alliance perpétuelle. Ce sera pour Aaron et ses fils, et ils le mangeront dans un lieu saint, car c'est pour lui une part très sainte des offrandes par feu à l'Éternel, un droit perpétuel. (Lv 24, 5-9)

Encore une fois, il y a plusieurs caractéristiques de cette description qui méritent d'être soulignées.

Tout d'abord, le pain de la présence est explicitement décrit comme un signe de l'alliance éternelle entre Dieu et Israël.[211] C' est très important. En effet, comme le souligne Roy Gane, « le 'pain de la présence' est la seule offrande désignée comme *berit ʿolam*, 'une alliance éternelle'. Ainsi, il symbolise de manière unique la relation elle-même entre YHWH et son peuple.[212] L'une des raisons pour lesquelles cette terminologie unique est importante est que, comme nous l'avons vu ci-dessus, lorsque les prophètes parlent de l'alliance eschatologique, ils s'y réfèrent fréquemment comme à une « alliance éternelle » (*berîth ʿôlām*) entre Dieu et son peuple, terminologie qui renvoie à l'offrande liturgique du pain de la présence (Isaïe 55:3 ; Ézéchiel 15:5963 ; Mesure 2:34-35).[213]

Deuxièmement, il y a douze gâteaux de pain utilisés dans l'offrande du pain de la présence, disposés en deux rangées de six. Ce symbolisme est clairement évocateur des douze tribus d'Israël, qui sont entrées dans la relation d'alliance avec Dieu au pied du mont Sinaï par le biais du sacrifice (cf. Exode 24, 811). En effet, non seulement le nombre douze est fréquemment associé aux tribus d'Israël (Exode 24:4 ; 28:21 ; Josué 4:2, etc.), mais même la division des douze en deux groupes de six trouve des parallèles dans d'autres symboles des douze tribus, tels que les deux séries de six

pierres sur la cuirasse du souverain sacrificateur (Exode 28:9-12) et les deux séries de six tribus sur les montagnes (Dt 27:11-13).[214]

Troisièmement, le pain de la présence n'est pas seulement un symbole, c'est aussi un sacrifice. Il est important de le souligner, car les lecteurs oublient parfois que dans l'Ancien Testament, il y avait deux types de sacrifices : (1) le sacrifice « sanglant », impliquant l'abattage de taureaux, de chèvres, de moutons et de tourterelles, et (2) le sacrifice « non sanglant », qui impliquait souvent des céréales ou du pain et du vin.[215] Cette identité sacrificielle est indiquée surtout par le fait que le pain est présenté par le prêtre à Dieu « au nom du peuple d'Israël » (Lv 24, 8), ainsi que par « l'encens » qui doit être gardé « à perpétuité » à côté du pain sur la table d'or (Lv 24, 7). Dans l'Ancien Testament, un tel encens accompagne toujours les sacrifices, comme symbole de l'offrande « montée » au ciel.[216] Dans le même ordre d'idées, certains érudits ont noté que les livres de Malachie et d'Ézéchiel – tous deux intéressés par des questions cultuelles – identifient explicitement la table d'or du pain de la présence comme un « autel » (Ézéchiel 41:21-22 ; Mal 1:7).[217] En d'autres termes, le pain et le vin de la présence étaient à la fois un repas (mangé par les prêtres) et un sacrifice (offert au nom des douze tribus).

Quatrièmement, cet encens, qui accompagne l'offrande du pain de la présence, est décrit comme une offrande sacrificielle « commémorative » ou « commémorative » à Dieu.[218] Cette terminologie est utilisée avec d'autres sacrifices non sanglants de grains (ou « offrandes de céréales ») pour signifier la part de l'offrande donnée à Dieu (cf. Lv 2:2, 9, 16 ; 6:8).[219] Étant donné les liens entre le pain de la présence et les événements du mont Sinaï, il semble clair que le pain de la présence lui-même est un « souvenir » de l'alliance conclue par Dieu avec les douze tribus d'Israël, une alliance qui rappelle et renouvelle à la fois la relation d'alliance établie sur le mont Sinaï.

Cinquièmement, à l'appui de ce lien avec l'alliance, il est important de souligner que le pain de la présence n'est pas décrit comme n'importe quel type de sacrifice, mais comme le premier sacrifice du sabbat. En effet, le Lévitique est tout à fait clair sur le fait que le pain de la présence doit être offert « chaque jour de sabbat » par Aaron le grand prêtre et sa descendance (Lévitique 24:8). Il est important de souligner ce lien, car il révèle une activité cultuelle souvent négligée qui caractérise le sabbat biblique. Non seulement le sabbat est un jour de repos, mais il est distinctement caractérisé par l'offrande hebdomadaire du sacrifice non sanglant du pain et du vin de la présence, comme un « souvenir » de « l'alliance éternelle » entre Dieu et les douze tribus d'Israël. Certes, après la destruction du Temple en A.D. 70, ce lien entre le pain, l'alliance et le sacrifice du sabbat s'arrêta ; néanmoins, à l'époque où un culte fonctionnait, le Pentateuque envisage explicitement le pain de la présence comme le sacrifice distinctif du jour le plus important de la semaine, le sabbat. C'est probablement la raison pour laquelle, en dehors de cette description du pain de la présence, la seule autre fois où l'expression « alliance éternelle » est utilisée en référence à la période du désert est en référence à la célébration du sabbat (Exode 31:16).[220]

Les liens entre ces aspects du pain de la présence et les actions de Jésus lors de la dernière Cène constituent une série de parallèles frappants. De même que le pain de la présence était lié aux douze tribus d'Israël, Jésus célèbre la dernière Cène avec les

douze disciples, symbolisant le noyau de l'Israël eschatologique. Et de même que le pain de la présence a été offert avec du vin comme signe de « l'alliance éternelle », de même Jésus associe son offrande de pain au vin qu'il lie à l'établissement d'une nouvelle « alliance » dont parlaient les prophètes. Et de même que le pain de la présence était un sacrifice non sanglant offert en « souvenir » de l'alliance du Sinaï, Jésus ordonne aux douze d'offrir ce pain – qu'il identifie comme son corps – comme « souvenir » du sacrifice de sa propre chair, qui sera donné afin d'établir la nouvelle alliance. À la lumière de ces liens, Michael Barber affirme :

> Dans la mesure où Jésus utilise le terme [*anamnēsis*] en relation avec l'imagerie du pain, du vin et de l'alliance, *anamnēsis* semble évoquer l'offrande du pain de la présence, qui était aussi directement liée au motif de l'alliance (cf. Lv 24:8), des offrandes de boissons et, bien sûr, du terme *anamnēsis*. Jésus, dans l'accomplissement de l'espérance d'une nouvelle Alliance établit aussi un pain nouveau de la Présence, symbole de l'Alliance eschatologique.[221]

Lorsqu'elles sont prises ensemble, ces diverses sources de preuves convergent et conduisent à la conclusion que les paroles de Jésus sur le pain et le vin lors de la dernière Cène ne sont pas seulement évocatrices des sacrifices de l'alliance au mont Sinaï, mais aussi du pain (et du vin) de la présence qui est instituée par Moïse dans le Pentateuque comme le mémorial symbolique et sacrificiel des sacrifices de l'alliance et une sorte de participation terrestre à la théophanie céleste banquet.

Avec cette analyse à l'esprit, nous pouvons maintenant poser la question de l'historicité. Y a-t-il de bonnes raisons de considérer comme historiquement plausible la conclusion que Jésus, en accomplissant l'ancienne espérance juive d'une nouvelle alliance, a agi comme un nouveau Moïse lors de la dernière Cène et a institué un nouveau pain et un nouveau vin de la présence comme mémorial de la nouvelle alliance ?

Arguments contre la plausibilité historique

Malheureusement, parce que la recherche sur Jésus a presque complètement ignoré l'exploration de tout lien entre le pain de la dernière Cène et le pain mosaïque de la présence, il y a une pénurie d'arguments réels contre l'historicité de cet aspect des paroles et des actes de Jésus. En effet, à ma connaissance, les liens entre la Cène et le pain de la présence sont ignorés par la grande majorité des ouvrages sur le Jésus historique ou sur la Dernière Cène. Bien que l'on ne puisse que deviner pourquoi il en est ainsi, cela peut refléter l'argument puissant que Jonathan Klawans a fait valoir en montrant qu'il y a eu une tendance assez marquée dans l'érudition moderne sur Jésus et le judaïsme à négliger l'étude détaillée de l'ancien culte juif, dans lequel le pain de la présence figurait en bonne place.[223]

Quelle que soit la raison de l'ignorance du sujet, il y a néanmoins au moins trois arguments possibles contre l'historicité qui méritent d'être formulés ici.

Tout d'abord, on pourrait argumenter sur l'incompatibilité avec le contexte juif de Jésus. Dans toutes les descriptions bibliques du pain de la présence, les textes sont tout à fait clairs sur le fait qu'il ne pouvait être mangé que par des prêtres ordonnés. Le Pentateuque déclare explicitement que le pain n'est que « pour Aaron et ses fils »,

c'est-à-dire les sacrificateurs (Lév 24:9). Mais, comme on le sait, le Nouveau Testament est tout à fait explicite sur le fait que Jésus lui-même était « descendant de Juda » (Hébreux 7:11), et donc pas un prêtre lévitique. Il n'y a pas non plus de raison de croire que les douze disciples étaient tous issus de familles sacerdotales, bien qu'il y ait pu y avoir des exceptions à cela dans les figures de Jacques, de Jean, dont la famille était apparemment familière avec le grand prêtre, et de Matthieu (s'il est identifié à Lévi).[225] À la lumière de l'identité de Jésus en tant que laïc juif, on pourrait faire valoir qu'il n'aurait pas pu délibérément identifier le pain et le vin de la dernière Cène comme étant du pain nouveau de la présence, puisque ce pain ne pouvait être mangé que par les prêtres lévitiques.

Deuxièmement, un argument peut également être avancé sur le manque de cohérence avec d'autres preuves concernant Jésus. Comme nous le verrons plus bas au chapitre 5, il y a de bonnes raisons de conclure que Jésus a associé les pains sans levain et le vin de la dernière Cène au repas de la Pâque juive. On pourrait dire que nous devons choisir entre l'arrière-plan de la Pâque ou le pain mosaïque de la présence ; Nous ne pouvons pas avoir les deux. De ce point de vue, soit Jésus instituait une nouvelle Pâque, soit il instituait le pain nouveau de la présence ; il est historiquement invraisemblable de suggérer qu'il a délibérément identifié le pain et le vin de la Cène avec les deux.

Troisièmement et enfin, on pourrait argumenter contre l'historicité de Jésus instituant le pain nouveau de la présence à cause d'un manque de continuité avec l'église primitive. De manière significative, il n'y a aucun écrit chrétien primitif du premier siècle que nous possédons – que ce soit dans le Nouveau Testament ou non (par exemple, 1 Clément, la *Didachè*) – qui identifie explicitement l'eucharistie chrétienne comme le pain nouveau de la présence. De ce point de vue, la conclusion selon laquelle Jésus a identifié la dernière Cène avec le pain et le vin mosaïques de la présence ne peut pas être conciliée avec un manque d'effets visibles dans l'Église primitive à cet égard. Il semble avoir laissé peu ou pas de trace sur la compréhension de l'eucharistie par l'Église primitive.

D'autre part, il y a plusieurs arguments importants en faveur de l'historicité de l'institution par Jésus d'un pain et d'un vin nouveaux de la présence.

Contexte : Le pain dans les rouleaux, les Thérapeutiques et Moïse le prêtre

D'une part, l'acte de Jésus d'instituer le pain et le vin nouveaux de la présence peut être situé dans son ancien contexte juif, de plusieurs façons. Pour la plupart, de telles preuves n'ont pas été apportées à cette question dans la recherche sur Jésus, et doivent donc être esquissées ici en détail.[226]

Tout d'abord, les paroles et les actes de Jésus lors de la dernière Cène en ce qui concerne le pain et le vin sont profondément enracinés dans l'Écriture juive. Bien que nous ayons couvert ces liens ci-dessus, il peut être utile ici de simplement les tracer afin de voir combien de parallèles il y a entre la dernière Cène et le pain et le vin de la présence dans la Torah juive :

Pain de la Présence La Cène

1. Douze gâteaux 1. Douze disciples pour douze tribus pour douze tribus

2. Du pain et du vin 2. Pain et vin de la présence de Dieu, de la Présence de Jésus

3. Signe de « l'alliance éternelle » 3. Signe de la Nouvelle « Alliance » (*diathēkē*) (*diathēkē*)

4. En tant que « souvenir » 4. Faites-le dans « Remembrance » (*anamnēsis*)

5. Offert par le Grand Prêtre 5. Offert par Jésus et mangé par les prêtres et mangé par les Douze (Exode 24-25, Lévitique 24) (Matthieu 26 ; Marc 14 ; Luc 22 ; 1 Corinthiens 11)

Lorsque de tels parallèles dans les Écritures juives sont pris au sérieux – ainsi que le fait que le pain de la présence était le plus saint de tous les sacrifices, à l'exception peut-être du Jour des Expiations – alors il semble que les actions de Jésus soient si profondément enracinées dans la Torah juive que l'on pourrait soutenir qu'il n'aurait pas pu associer le pain et le vin lors d'un repas sacré à un sacrifice d'alliance et à un « souvenir » cultuel Sans vouloir établir de lien avec le Sacrifice du Souvenir de l'Alliance par excellence : le pain et le vin de la Présence.

Deuxièmement, l'acte de Jésus d'identifier la Cène avec le pain biblique de la présence trouve un parallèle frappant dans les manuscrits de la mer Morte, dans lesquels la nourriture future de la fête eschatologique n'est autre que le pain de la présence, qui sera mangé par les prêtres dans le nouveau Temple : [228]

> Ils disposeront les chefs des prêtres derrière le souverain sacrificateur et son second (en rang), douze chefs pour servir à perpétuité devant Dieu. Et les chefs de leurs divisions serviront chacun à sa place. Les chefs des tribus, et après eux les pères de la congrégation, prendront position aux portes du sanctuaire à perpétuité. Ceux-ci prendront position aux holocaustes et aux sacrifices, afin de préparer l'encens agréable à l'approbation de Dieu, d' expier pour toute sa congrégation et de se satisfaire à perpétuité devant lui à la table de gloire. (1QWar Scroll [1QM] 2:1-2, 4-6)

> Ils entreront dans le temple [...] huit barèmes de la plus belle fleur [notre] et ils lèveront le pain [...] les premiers sur [l']al[tar . . . deux] rangées sur [le] ta[ble] ... deux rangées de loa[ves... tous les sept jours devant Dieu, une offrande commémorative [...] le pain. Et ils emporteront [le] pain [hors du temple, à droite de] son côté occidental, et il sera partagé [. . .]. . . . Et] pendant que je [regardais], l'un des deux pains a été donné [au haut] le plus jeune... avec lui. Et l'autre fut donné au député qui se tenait près de lui [...]. Blank Et pendant que je regardais, [l'un des deux pains] a été donné à tous [les sacrificateurs]. (2QNew Jérusalem ar [2QNJ ar] frag. 4:1-10, 14-16)[229]

Bien que le deuxième texte soit évidemment fragmentaire, son contenu de base peut être reconstitué à partir de plusieurs rouleaux qui semblent décrire la Jérusalem eschatologique, à la fois son architecture et ses services cultuels.[230] Pour ce qui nous intéresse ici, le point principal est simple : si les auteurs des manuscrits de la mer Morte ont pu associer le pain de la présence au banquet de l'âge à venir, il n'y a

aucune raison de nier que Jésus aurait pu faire la même chose lors de la dernière Cène. En effet, comme Matthew Black l'a soutenu, ces textes suggèrent que « le repas sacré de pain et/ou de vin de la secte sacerdotale de Qumrân n'était pas seulement une anticipation du banquet messianique, mais aussi un avant-goût du rite du Temple complet lorsque celui-ci avait été entièrement restauré dans la Nouvelle Jérusalem » – un rite qui n'était pas seulement la consommation sacrificielle de n'importe quel aliment, mais spécifiquement du pain (et du vin) de la présence.[231]

Troisièmement, et peut-être encore plus important, l'acte de Jésus de récapituler le banquet de Moïse sur le mont Sinaï trouve un parallèle frappant dans le groupe juif du premier siècle connu sous le nom de *Therapeutae*, qui célébrait un repas sacré de pain et de vin directement modelé sur le pain de la présence dans le Tabernacle de Moïse.[232] En effet, selon Philon d'Alexandrie, les *Therapeutae* basaient directement leur banquet sur les actions de Moïse et de Miriam dans l'exode.[233] Bien que la description du banquet par Philon soit quelque peu longue, parce qu'elle est si peu discutée en ce qui concerne la dernière Cène, elle vaut la peine d'être citée en entier :

> Quand tout le monde a achevé son hymne , les jeunes gens apportent les tables mentionnées un peu plus haut, sur lesquelles est posée la très sainte nourriture de pain levé assaisonnée de sel mélangé à de l'hysope, par respect pour la sainte table enchâssée dans le saint vestibule du Temple sur laquelle reposent des pains et du sel sans condiments, les pains sans levain et le sel sans mélange. Car il était juste que la nourriture la plus simple et la plus pure fût attribuée à la caste la plus élevée, c'est-à-dire aux prêtres, en récompense de leur ministère, et que les autres, tout en aspirant à des privilèges semblables, s'abstiennent de rechercher les mêmes qu'eux et permettent à leurs supérieurs de conserver leur préséance. Après le repas, ils célèbrent la veillée sacrée qui se déroule de la manière suivante. Ils se lèvent tous ensemble et, debout au milieu du réfectoire, se forment d'abord en deux chœurs, l'un d'hommes et l'autre de femmes, le chef et le chef choisis. Puis, lorsque chaque chœur a fait sa part séparément dans le festin, après avoir bu comme dans les rites bachiques du vin fort de l'amour de Dieu, ils se mélangent et les deux ensemble deviennent un seul chœur, une copie du chœur érigé autrefois au bord de la mer Rouge en l'honneur des merveilles qui s'y accomplissaient. Car, sur l'ordre de Dieu, la mer est devenue une source de salut pour l'un et de perdition pour l'autre. Ce spectacle et cette expérience merveilleux, un acte qui transcende la parole, la pensée et l'espérance, si rempli d'extase tant pour les hommes que pour les femmes, formant un seul chœur, ils ont chanté des hymnes d'action de grâces à Dieu leur Sauveur, aux hommes conduits par le prophète Moïse et aux femmes par la prophétesse Miriam. C'est sur ce modèle surtout que le chœur des *Therapeutae* des deux sexes... Créez un contenu harmonieux. (Philon, De la vie contemplative 81-83, 85-88)[234]

Ce récit présente des similitudes remarquables avec les actions de Jésus au Cénacle. Dans le banquet des *Therapeutae*, nous trouvons un groupe de Juifs, à l'extérieur du Temple, célébrant un repas de pain et de vin qui est délibérément modelé sur le pain de la présence. De manière significative, ce banquet rappelle la délivrance opérée par Dieu pour Israël lors de la sortie d'Égypte. En effet, même si la traversée de la mer Rouge a lieu dans Exode 15, et que l'institution du pain de la présence a lieu dans Exode 24, Philon et les *Therapeutae* n'ont apparemment vu aucun problème à relier le

pain de la présence avec des événements antérieurs de l'exode. Enfin, il est important de souligner que les dirigeants masculins et féminins du banquet calquent délibérément leurs actions sur Moïse et Miriam. En d'autres termes, le leader masculin agit comme un nouveau Moïse, tandis que la femme agit comme une nouvelle Miriam.[235] C'est tout à fait comme ce que je soutiens que Jésus fait lors de la dernière Cène : en identifiant le pain et le vin du repas avec sa propre présence et le sang de l'alliance, et en parlant d'un nouvel acte de « souvenir » par lequel ils seraient commémorés, Jésus aussi agit comme un nouveau Moïse en instituant un nouveau pain de la présence. La principale différence entre Jésus et les Thérapeutes – moins l'absence proéminente de femmes lors de la dernière Cène – est que pour les Thérapeutes, il semble y avoir une tentative délibérée de distinguer leur pain et le vrai pain de la présence, qui se trouve dans le sanctuaire.[236] En revanche, toutes les actions de Jésus suggèrent que, dans la dernière Cène, il donne aux disciples le pain et le vin nouveaux de la présence, comme signe perpétuel de l'alliance éternelle nouvelle et eschatologique.

Quatrièmement – contre l'argument donné ci-dessus selon lequel la dernière Cène doit être liée soit à la Pâque, soit au pain de la présence, mais pas aux deux – la fusion apparente par Jésus du sacrifice de la Pâque avec le sacrifice de l'alliance du Sinaï et le pain de la présence est également compatible avec les anciennes tendances juives à synthétiser des événements distincts dans l'exode.[237] D'une part, selon le Pentateuque, le pain de la présence a été institué par Moïse sur le mont Sinaï, immédiatement après l'offrande du sang de l'alliance (Exode 24-25). En d'autres termes, si Jésus se voyait comme le prophète comme Moïse et voyait la Cène comme récapitulant les actions de Moïse au mont Sinaï, alors ce n'est qu'un petit pas vers l'idée que le pain et le vin qu'il offrait comme signe de la nouvelle « alliance » fonctionnaient comme une nouvelle forme du pain et du vin de la présence de l'ancienne alliance (Lévitique 24:18). De plus, si Jésus avait effectivement établi un lien entre les pains sans levain de la Pâque et les pains sans levain de la présence, il n'aurait pas été le seul Juif du premier siècle à le faire. De manière significative, dans la longue discussion de Philon d'Alexandrie sur la fête des pains sans levain, il établit également un lien entre le pain azyme et le pain de la présence :

> Le pain est sans levain... Parce que nos ancêtres, lorsque, sous la direction divine, ils commençaient leur migration [dans l'exode], étaient si intensément pressés qu'ils apportaient les morceaux de pâte sans levain. Une autre suggestion faite par les interprètes des Saintes Écritures est que la nourriture, lorsqu'elle est sans levain, est un don de la nature, tandis que la nourriture est une œuvre d'art. Depuis lors, comme je l'ai indiqué, la fête printanière [des pains sans levain] est un rappel de la création du monde, et ses premiers habitants, enfants de la terre de la première ou de la deuxième génération, ont dû utiliser les dons de l'univers dans leur état non perverti. Il ordonna à cette occasion l'usage de la nourriture la plus conforme à la saison. Ces déclarations sont particulièrement garanties par la disposition des douze pains correspondant en nombre aux tribus, sur la table sainte. Ce sont tous des sans levain, l'exemple le plus clair possible d'un aliment exempt de mélange. (Philon, Lois spéciales 2.158-61)[238]

Notons ici que pour Philon, le lien primordial entre le pain de la Pâque et le pain de la présence est que les deux étaient sans levain, ce qui les distinguait du pain ordinaire. Bien que le caractère sans levain du pain de la présence ne soit pas clair dans

les Écritures, il était interdit d'offrir du levain sur l'autel (Lv 2:11), et les anciennes sources juives l'identifient unanimement comme tel (par exemple, Josèphe, Antiquités 3.255 ; Talmud babylonien, Menaḥot 5a).[239] Notons aussi que Philon semble suggérer que le pain sans levain était une sorte d'aliment primordial ou protologique, remontant à l'époque d'Adam. Pour l'instant, le point principal est que si Philon a pu relier la Pâque et le pain de la présence l'un à l'autre, il n'y a aucune raison de douter que Jésus aurait pu faire de même – surtout s'il voyait aussi le pain de la dernière Cène comme un avant-goût du royaume de Dieu, dans lequel les conditions protologiques de la création seraient en quelque sorte rétablies.[240]

Cinquièmement et finalement, bien que l'acte de Jésus d'établir un pain et un vin nouveaux de la présence semble à première vue être en contradiction avec le fait qu'il n'était pas un prêtre lévitique, il est en fait tout à fait compatible avec les anciennes traditions juives sur Moïse dans lesquelles il n'est pas seulement identifié comme un prophète, mais comme une sorte de prêtre super-lévitique. Par exemple, dans les Écritures juives, Moïse accomplit toute une série d'actions cultuelles qui ont clairement, sinon exclusivement, un caractère sacerdotal. Par-dessus tout, il y a le fait que c'est Moïse qui institue le sacerdoce d'Aaron en ordonnant Aaron et ses fils (Exode 29:1-9 ; Lévitique 8:1-36). Dans ce cas, Moïse est clairement au-dessus même du plus grand prêtre et de ses fils. Bien avant leur ordination, Moïse agit en tant que prêtre en offrant un sacrifice sanglant (Exode 24:1-11 ; Lévitique 8:22-30), intercédant pour le peuple (Exode 32:11-14 ; Nb 14:13-25), la construction du tabernacle (Exode 40:16-33), et entrer dans le sanctuaire pour parler avec Dieu (Exode 33:7-11), qui ont tous clairement un caractère sacerdotal.[241]

Le plus explicite de tous, c'est que Moïse est en fait appelé un « prêtre » (*kōhēn*) dans le livre des Psaumes, sans doute l'un des livres les plus connus des Écritures juives à l'époque de Jésus :

> Exalte l'Éternel, notre Dieu, adoration à son marchepied ! Saint est-il !
>
> Moïse et Aaron étaient parmi ses sacrificateurs,
>
> Samuel était aussi parmi ceux qui ont invoqué son nom.
>
> Ils crièrent à l'Éternel, et il leur répondit. (Ps 99:5-6)

En plus de cette preuve biblique que Moïse était « parmi ses prêtres » (*bekohanāyw*) (Ps 99:6), dans la littérature juive de la période du Second Temple, l'identité sacerdotale de Moïse devient encore plus explicite :

> Tu t'es mis en colère contre eux [nos pères] pour les détruire, mais tu as eu pitié d'eux par amour pour eux, et à cause de ton alliance, car Moïse a expié leur péché, et afin qu'ils connaissent ta grande puissance et ta bonté abondante pour les générations éternelles. (*4QWords of the Luminariesa* [4Q504] frag. 2, col. 2:8-11)

> On trouvera que Moïse a montré . . . Il a réuni en une seule personne non seulement ces deux facultés – la faculté royale et la faculté philosophique – mais aussi trois autres, dont l'une s'occupe de la loi, la seconde de l'office de grand prêtre (*archierōsynēn*), et la dernière de la prophétie. Car Moïse, par la providence de Dieu, est devenu roi, législateur, grand prêtre (*archiereus*) et prophète. S'il a besoin du sacerdoce principal *(tēs prōtēs hierōsynēs*), afin que, fortifié par des rites parfaits et une connaissance parfaite

> du service de Dieu, il puisse demander que lui-même et ceux qu'il gouverne puissent recevoir la délivrance du mal (*apotropēn men kakōn*) et la participation au bien de Celui qui consent aux prières. (Philon, Vie de Moïse 2.2, 3, 5)[242]

Remarquez ici que dans le manuscrit de la mer Morte, l'identité sacerdotale de Moïse n'est qu'implicite, mais peut être déduite du fait qu'il agit en tant qu'intercesseur en faveur d'Israël.243 En revanche, Philon ne se contente pas d'identifier explicitement Moïse comme un « grand prêtre », il passe des pages et des pages à discuter de la façon dont Moïse exerçait « l'office du sacerdoce » (voir Vie de Moïse 2.66-186). De plus, Philon identifie même la réception par Moïse des instructions de Dieu sur « la construction du temple et de tout son mobilier » comme « les questions les plus importantes qui se rapportent à son sacerdoce » (Vie

de Moïse 2.71). Ce n'est donc pas une coïncidence si la description que fait Philon du pain de la présence – qu'il désigne comme la « table sur laquelle le pain et le sel sont posés » (Vie de Moïse 2.104) – a lieu dans le contexte de la discussion de Moïse en tant que prêtre.244 Ce qui est peut-être le plus significatif de tous, c'est que le manuscrit de la mer Morte et Philon décrivent tous deux Moïse comme offrant un sacrifice expiatoire pour le peuple d'Israël. Dans l'Ancien Testament, l'acte d'expiation du péché est un acte sacerdotal distinct (voir Lévitique 4:20, 26, 31, 35).245 Dans le Rouleau, cet acte d'« expiation » (kāphar) est explicitement lié à « l'alliance » (berîth) conclue par Dieu avec Israël, une référence claire au « sang de l'alliance » offert par Moïse au mont Sinaï (Exode 24:8).246

Cohérence : Moïse, les cercles de disciples et le nouveau sacerdoce

La suggestion que Jésus établit un nouveau sacrifice de pain et de vin sur le modèle du pain de la présence est également cohérente avec d'autres paroles et actes de Jésus, de plusieurs manières.

D'abord et avant tout, il devrait être clair maintenant que l'idée de Jésus instituant un nouveau pain sacrificiel de la présence est parfaitement cohérente avec l'impression générale donnée par les Évangiles que Jésus a parlé et agi à l'occasion comme s'il était le prophète tant attendu comme Moïse (par exemple, Matthieu 14:13-21 ; Marc 6:30-44 ; Luc 9:10-17 ; Jean 6:1-15 ; Matthieu 12:39-42 ; Luc 11:29-32 ; Marc 8:12, etc.). En effet, si la thèse générale de ce chapitre est correcte et que Jésus s'est identifié comme le nouveau Moïse, alors le fait qu'il n'était pas un prêtre lévitique ne signifie pas qu'il ne se considérait pas du tout comme une figure sacerdotale. Au contraire, si Jésus se voyait lui-même en termes mosaïques, son acte de récapituler les actions sacerdotales de Moïse au mont Sinaï avec les douze disciples lors de la dernière Cène en référence au « pain » de l'« alliance » (Matthieu 26:20, 2629 ; Marc 14:17, 22-25 ; Luc 22:14, 19-20 ; 1 Corinthiens 11:24-25) s'accorderaient très bien l'une avec l'autre.

Deuxièmement, cette image mosaïque devient encore plus claire lorsque nous reconnaissons que l'acte d'instituer le pain et le vin nouveaux de la présence à la dernière Cène est également parfaitement cohérent avec l'évidence souvent négligée que Jésus semble avoir organisé les cercles de ses disciples selon la hiérarchie sacerdotale de Moïse et des Israélites au mont Sinaï. J'ai longuement argumenté cela ailleurs ;

pour l'instant, je me contenterai de résumer quelques points principaux.[247] Bien qu'il soit largement reconnu que Jésus a rassemblé autour de lui divers disciples plus ou moins en relation avec lui, la signification symbolique de ces divers cercles est souvent passée inaperçue :

1. Pierre, le disciple principal : Directement sous Jésus lui-même se trouve un disciple : Simon Pierre, que les quatre évangiles dépeignent à plusieurs reprises comme à la fois le porte-parole et le chef des apôtres (voir Matthieu 10:2 ; 16:17-19 ; Marc 1:36 ; 3:16; 16:7; Luc 6:14 ; 9:32; 12:41; 22:31-32; Jean 1:42 ; 6:66-69).[248]
2. Le cercle des trois : En plus de Pierre, les Évangiles dépeignent également un cercle intime de trois disciples : Pierre, Jacques et Jean. Parmi tous les disciples de Jésus, ces trois personnages sont les seuls qui sont explicitement décrits comme ayant été renommés par Jésus et comme étant choisis pour l'accompagner dans les moments importants (par exemple, Marc 3:16-17 ; 9:2-8 ; 14:32-42).
3. Le cercle des douze : Après ces trois-là, il y a le cercle plus large des douze : ceux qui sont expressément appelés et mandatés par Jésus pour coopérer à l'œuvre du royaume (par exemple, Matthieu 10:1-2 ; 19:28 ; Marc 3:13-15 ; Luc 9:1 ; 22:30; Jean 6:67).
4. Le cercle des soixante-dix : Le quatrième et dernier cercle des disciples de Jésus qui est délimité par un nombre spécifique est le cercle des soixante-dix disciples : un groupe plus large qui est choisi et envoyé par Jésus dans une mission parallèle à celle des Douze (Luc 10:1-20).[249]

Au-delà de ces quatre cercles – l'un, les trois, les douze et les soixante-dix – le corps plus large des disciples de Jésus n'est pas lié à des nombres spécifiques. Ils se composent principalement d'autres disciples, comme les femmes disciples, et des « foules » non identifiées, avec des degrés d'engagement variables.[250]

En gardant à l'esprit cette organisation numérique des disciples de Jésus, comparez maintenant la description de la hiérarchie sacerdotale de Moïse et des anciens d'Israël, pendant la cérémonie de l'alliance du mont Sinaï :

> Et [l'Éternel] dit à Moïse : Monte vers l'Éternel, toi, Aaron, Nadab, Abihu, et soixante-dix des anciens d'Israël, et prosternes au loin ; Moïse seul s'approchera de l'Éternel ; mais les autres ne s'approcheront pas, et le peuple ne montera pas avec lui. Et il [Moïse] se leva de bon matin, et bâtit un autel au pied de la montagne, et douze colonnes, selon les douze tribus d'Israël. Et il envoya des jeunes gens d'entre les fils d'Israël, qui offraient des holocaustes et des sacrifices de bœufs en sacrifice d'actions de grâces à l'Éternel. Et Moïse prit le sang, le jeta sur le peuple, et dit : Voici, le sang de l'alliance que l'Éternel a faite avec toi, selon toutes ces paroles. Alors Moïse, Aaron, Nadab, Abihu et soixante-dix des anciens d'Israël montèrent, et ils virent le Dieu d'Israël ; et il y avait sous ses pieds comme un pavé de pierre de saphir, comme le ciel même pour la clarté. Et il ne mit pas la main sur les chefs du peuple d'Israël ; ils virent Dieu, mangèrent et burent. (Exode 24:1-11)

À ma connaissance, ces parallèles numériques continuent de passer inaperçus par les chercheurs sur Jésus.[251] Pourtant, ils sont extrêmement suggestifs. Compte tenu de toutes les données que nous avons examinées jusqu'à présent concernant l'identité mosaïque de Jésus, ces parallèles suggèrent fortement que Jésus modèle délibérément les différents cercles de ses disciples sur la hiérarchie sacerdotale du mont Sinaï. La priorité de Pierre reflète celle d'Aaron, le Grand Prêtre.[252] Le cercle intime de Pierre, Jacques et Jean reflète le cercle triple d'Aaron, de Nadab et d'Abihu (les fils du grand prêtre d'Aaron).[Les] douze disciples sont parallèles aux douze piliers au pied de la montagne, qui semblent avoir été tenus par des « jeunes hommes » « d'Israël » – sans doute de chacune des douze tribus. Et les soixante-dix disciples fournissent un parallèle direct avec les soixante-dix « anciens » d'Israël. Au-dessus de tous ces cercles se trouve Jésus, qui, en ne se comptant pas parmi les soixante-dix, les douze, ni même les trois, prend sur lui le seul rôle qui lui reste : celui de Moïse. En résumé :

Moïse et la hiérarchie sacerdotale Jésus et ses disciples

Moïse Jésus

Le 1 : le grand prêtre, Aaron Le 1 : Pierre, chef des apôtres

Les 3 : Aaron, Nadab, Abihu Les 3 : Pierre, Jacques et Jean

Les 12 : Les douze piliers / Les « jeunes gens » Les 12 : Douze apôtres des douze tribus des douze tribus

Les 70 : Les anciens sacerdotaux d'Israël Les 70 : Nommés et envoyés

Maintenant, si Jésus s'est vraiment vu comme un nouveau Moïse qui établissait une nouvelle alliance, alors il est éminemment plausible que, comme Moïse avant lui, il ait non seulement offert le sang nouveau de l'alliance lors de la dernière Cène, mais qu'il ait également institué un nouveau mémorial de l'alliance : le pain nouveau de la présence.

Troisièmement, l'acte de Jésus d'instituer du pain nouveau et du vin de la présence est également remarquablement cohérent avec le seul exemple dans les Évangiles où il parle explicitement du pain de la présence en référence à l'acte de ses disciples de cueillir et de manger du grain le jour du sabbat. Bien qu'il y ait beaucoup à dire sur cet épisode des Évangiles, ce qui importe le plus est le témoignage selon lequel Jésus établit un parallèle entre la prérogative des prêtres juifs de manger le pain de la présence dans le Temple et la prérogative de ses disciples de cueillir et de manger du grain le jour du sabbat :

> En ce temps-là, Jésus traversa les champs de blé le jour du sabbat ; ses disciples eurent faim et se mirent à cueillir les épis et à manger. Mais les pharisiens, voyant cela, lui dirent : Voici, tes disciples font ce qu'il n'est pas permis de faire le jour du sabbat. Il leur dit : N'avez-vous pas lu ce que fit David, quand il eut faim, et ceux qui étaient avec lui, comment il entra dans la maison de Dieu, et mangea le pain de la Présence, qu'il ne lui était pas permis de manger, ni à ceux qui étaient avec lui, mais seulement aux sacrificateurs ? Ou n'avez-vous pas lu dans la loi comment, le jour du sabbat, les prêtres du Temple profanent le sabbat et sont innocents ? Je vous le dis, il y a ici quelque chose de plus grand que le Temple. Et si vous aviez su ce que cela signifie :

> « Je désire la miséricorde et non le sacrifice » (Os 6:6), vous n'auriez pas condamné les innocents. Car le Fils de l'homme est le maître du sabbat. (Matthieu 12:1-8)[255]
>
> Un jour de sabbat, il traversait les champs de blé, et comme ils avançaient, ses disciples se mirent à cueillir les épis. Et les pharisiens lui dirent : Voici, pourquoi font-ils ce qui n'est pas permis le jour du sabbat ? Et il leur dit : N'avez-vous jamais lu ce que fit David, quand il était dans le besoin et qu'il avait faim, lui et ceux qui étaient avec lui, comment il entra dans la maison de Dieu, quand Abiathar était grand prêtre, et près du pain de la présence, qu'il n'était permis à personne d'autre qu'aux sacrificateurs de manger, et l'a aussi donnée à ceux qui étaient avec lui ? Et il leur dit : « Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat ; ainsi le Fils de l'homme est le maître même du sabbat. (Marc 2:23-27)
>
> Un jour de sabbat, alors qu'il parcourait les champs de blé, ses disciples cueillaient et mangeaient des épis de blé en les frottant dans leurs mains. Mais certains pharisiens dirent : « Pourquoi faites-vous ce qui n'est pas permis de faire le jour du sabbat ? » Et Jésus répondit : N'avez-vous pas lu ce que fit David, lui et ceux qui étaient avec lui, quand il eut faim, comment il entra dans la maison de Dieu, prit et mangea le pain de la Présence, qu'il n'était permis à aucun autre que les sacrificateurs de manger, et il le donna aussi à ceux qui étaient avec lui ? Et il leur dit : Le Fils de l'homme est le maître du sabbat. (Luc 6:1-5)

Comme l'a soutenu Crispin Fletcher-Louis, ces preuves tirées des Évangiles soutiennent fortement la conclusion que Jésus se considérait lui-même comme un messie sacerdotal. Je suis d'accord, mais j'ajouterais (comme je l'ai soutenu ailleurs) que dans ce récit, il est significatif que Jésus relie explicitement l'identité sacerdotale de lui-même et de ses disciples au pain sacrificiel de la présence (1 Sam 21:6).[Si] cette conclusion est correcte, et si la substance de ce récit est historiquement plausible, alors le récit de l'échange de Jésus avec les pharisiens au sujet de l'acte de ses disciples de cueillir le grain fournit une convergence frappante et inattendue avec l'hypothèse selon laquelle, lors de la dernière Cène, Jésus institue et distribue à ses disciples le pain et le vin nouveaux de la présence. Une telle conclusion est le résultat logique de ses déclarations antérieures et plus énigmatiques, dans lesquelles il semble s'arroger à lui-même et à ses disciples des prérogatives sacerdotales en référence spécifique au pain juif de la présence.

Quatrièmement et enfin, il est peut-être intéressant de noter que l'acte de Jésus d'instituer le pain et le vin nouveaux de la présence à la dernière Cène est également cohérent avec une interprétation cultuelle de son action dans le Temple de Jérusalem (Matthieu 21:12-16 ; Marc 11:15-18 ; Luc 19:45-48 ; cf. Jean 2:14-16).[258] Au cours des dernières années, un certain nombre d'érudits ont suggéré que l'acte de purification du Temple par Jésus devrait être interprété comme un signe prophétique de la destruction de l'ancien culte du Temple et de sa restauration et de son remplacement par un nouveau Temple.[259] Par exemple, Gerd Theissen et Annette Merz font valoir que la Cène est la contrepartie cultuelle positive de la purification du Temple :

> L'action symbolique contre le culte du temple a été complétée par l'action symbolique de Jésus lors de la dernière Cène en fondant un culte, bien qu'il n'ait pas eu l'intention de fonder un culte qui durerait dans le temps. Il voulait simplement remplacer provisoirement le culte du temple devenu obsolète : Jésus offre aux disciples

> un remplacement du culte officiel auquel ils ne pouvaient plus participer, ou qui ne leur apporterait pas le salut – jusqu'à ce qu'un nouveau temple vienne. Ce « substitut » était un repas simple. Selon une nouvelle interprétation, la dernière Cène devient un substitut au culte du temple – un gage de manger et de boire dans le royaume de Dieu qui va bientôt se lever.[260]

Dans le même ordre d'idées, mais sous un angle quelque peu différent, Michael Bird écrit :

> Le repas que Jésus a eu avec ses disciples a été la suite d'une manifestation qui a allégué la redondance du temple. Comme la certitude de la mort devenait plus inévitable pour Jésus, il institua parmi ses disciples un repas qui servirait de symbole du nouvel exode qu'il réaliserait dans sa mort en mourant comme un martyr par procuration pour la nation. Le repas était symbolique et offrait ce que le temple offrait : un symbole de rédemption, d'alliance, de commensalité, de présence divine et d'élection. De cette façon, un lien tangible se tisse entre l'épisode du temple, l'institution d'un repas communautaire et la mort de Jésus, en ce qu'ils favorisent tous l'existence d'un nouveau temple incarné par Jésus et sa communauté.[261]

De ce point de vue, le signe dans le Temple et le signe dans le Cénacle sont mutuellement interprétatifs : par le biais de ses actions lors de la dernière Cène, Jésus établit un nouveau culte sacrificiel pour remplacer le Temple de Jérusalem qui sera bientôt détruit.

Maintenant, si des érudits tels que Bird, Theissen et Merz ont fondamentalement raison et que la Cène est en fait « la fondation » d'un culte du contre-temple par Jésus, alors cela fournirait un puissant cas de cohérence avec la suggestion que Jésus institue un nouveau pain de la présence à la dernière Cène. Face à la destruction imminente du Temple, et avec elle, à la cessation du pain de la présence comme signe mosaïque de « l'alliance éternelle » (Lv 24, 1-8), Jésus rassemble ses douze disciples et institue un nouveau signe sacrificiel de la nouvelle « alliance » eschatologique – le pain et le vin de la dernière Cène.

Effets : le pain de la présence de Jésus dans le christianisme primitif

Enfin, comme nous l'avons noté ci-dessus, l'argument de la plausibilité des effets au sein de l'Église primitive est plus faible que dans d'autres cas que nous avons étudiés jusqu'à présent. Le lien entre le pain et le vin de la Cène et le pain de la présence n'a pas laissé d'impact explicite sur nos sources les plus anciennes. Cela doit être considéré comme un coup porté à la plausibilité historique ; dans ce cas, les arguments en faveur de l'historicité ne sont pas aussi forts que ceux concernant la nourriture des cinq mille ou la conclusion que Jésus a institué un sacrifice de la nouvelle alliance lors de la dernière Cène.

Néanmoins, il y a au moins deux points de contact avec l'Église primitive qui méritent d'être soulignés ici.

Premièrement, si Jésus identifiait implicitement le pain et le vin de la dernière Cène avec le pain et le vin de la présence dans le Tabernacle / Temple, cela fournirait

une explication plausible du langage chrétien primitif de la présence personnelle lorsqu'il parlait du pain et du vin de l'eucharistie. Pensez ici, par exemple, aux paroles de l'apôtre Paul :

> Je parle comme à des hommes sensés ; jugez par vous-mêmes de ce que je dis. La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-ce pas une participation (*koinōnia*) au sang du Christ ? Le pain que nous rompons, n'est-ce pas une participation (*koinōnia*) au corps du Christ ? (1 Corinthiens 10:15-16)

Parce que le passage des siècles a rendu l'idée du pain et du vin signifiant le corps et le sang de Jésus si familière à de nombreux lecteurs du Nouveau Testament, on ne s'arrête pas souvent pour poser la question : Où Paul a-t-il jamais eu l'idée que le pain

Pourrait-il réaliser la « communion » avec une personne ? Il n'y a aucune preuve qu'un tel symbolisme n'ait jamais été associé au pain de la Pâque juive ou à d'autres sacrifices dans la Torah juive. Cependant, le « pain de la présence » biblique – littéralement, « le pain de la face » (*leḥem happānîm*) (Exode 35:13) – se prête remarquablement facilement à être utilisé comme signe de présence personnelle et de communion. La principale différence, bien sûr, est que dans les Écritures juives, ce qu'on appelle les pains de proposition signifiaient la présence de Dieu, tandis que le pain de la dernière Cène signifie la présence de Jésus. D'un autre côté, c'est précisément le genre de développement auquel nous nous attendrions dans l'Église chrétienne primitive, étant donné son attention intense sur la personne de Jésus et ses revendications sur son identité divine.

Deuxièmement, bien qu'il soit vrai qu'il n'y a pas d'identification explicite de l'eucharistie chrétienne avec le pain de la présence dans les écrits existants du premier siècle A.D., nous possédons des preuves de cette identification du IIe et du début du IVe siècle A.D. De tels liens existent à la fois dans les écrits d'Origène d'Alexandrie et de Cyrille de Jérusalem :

> Le précepte est donné que, sans cesse, douze pains sont placés devant le Seigneur, de sorte que la mémoire des douze tribus doit toujours être gardée devant lui. À travers ces choses, une certaine supplication s'élève pour chacune des tribus. Mais si ces choses se rapportent à la grandeur du mystère, vous trouverez que ce « souvenir » a l'effet d'une grande propitiation. Si vous revenez à ce pain « qui descend du ciel et qui donne la vie au monde » (Jn 6, 33), ce pain de la présence « que Dieu a présenté en expiation par son sang » (Rm 3, 25), et si vous tournez votre attention vers ce souvenir dont le Seigneur dit : « Faites ceci en mémoire de moi » (1 Co 11, 25), vous constaterez que c'est le seul « souvenir » qui rend Dieu gracieux aux hommes. Par conséquent, si vous vous souvenez plus attentivement des mystères de l'Église, vous trouverez l'image de la vérité future anticipée dans ces choses écrites dans la loi. (Origène, Sur Lévitique 13)

> Dans l'Ancienne Alliance, il y avait les pains de proposition [le Pain de la Présence], mais ceux-ci, étant de l'Ancienne Alliance, sont arrivés à leur fin. Dans la Nouvelle Alliance, il y a un pain céleste et une coupe de salut qui sanctifient l'âme et le corps. Car, comme le pain existe pour le corps, de même le Verbe est en harmonie avec l'âme. Ne les considérez donc pas comme du pain et du vin nus, car, selon la déclaration du Maître, ils sont Corps et Sang. Si les sens eux-mêmes vous le suggèrent, que la foi vous

> rassure. Ne jugez pas la réalité par le goût, mais, ayant la pleine assurance de la foi, sachez que vous avez été jugé digne du Corps et du Sang du Christ. Ayant appris ces choses, vous avez la certitude absolue que le pain visible n'est pas du pain, même s'il est tel au goût, mais le Corps du Christ ; et le vin visible n'est pas le vin, même si le goût le pense tel, mais le sang du Christ. (Cyrille de Jérusalem, Catéchèse mystagogique 5-6, 9)[262]

Bien que ces textes soient beaucoup trop tard pour établir des conclusions sur les effets immédiats des paroles et des actes de Jésus dans la vie des premières communautés chrétiennes, ils démontrent néanmoins que certains chrétiens de l'Antiquité ont fini par reconnaître des liens entre le pain et le vin de la dernière Cène et le pain de la présence. Une fois de plus, remarquez comment les anciens écrivains chrétiens comme Origène et Cyrille rendent explicite ce qui n'est qu'implicite dans les paroles et les actes de Jésus dans les Évangiles.

Où en sommes-nous alors ? En conclusion, l'argument de la plausibilité des effets au sein de l'église primitive est faible. Néanmoins, la plausibilité contextuelle juive des paroles de Jésus sur le pain, associée aux points de cohérence frappants et inattendus avec d'autres paroles et actes qu'il est censé avoir dits et faits, rend raisonnable, bien qu'un peu moins certain, que, lors de la dernière Cène, Jésus, en tant que nouveau Moïse, n'inaugurait pas seulement l'alliance eschatologique dont parlaient les prophètes ; Il se peut aussi qu'il ait institué le pain et le vin nouveaux de sa propre présence. C'est du moins ce qui expliquerait pourquoi les premiers chrétiens juifs comme Paul en viendraient à décrire le pain de l'eucharistie comme opérant la communion avec la personne de Jésus lui-même, tout comme le peuple juif a vu le pain de la présence symbolisant et réalisant la communion avec la personne de YHWH au mont Sinaï et dans le Tabernacle.

---

1. Scot McKnight, Jésus et sa mort : l'historiographie, le Jésus historique et la théorie de l'expiation (Waco : Baylor University Press, 2005), 198, 200.

2. Par exemple, Craig A. Evans, « Prophète, Sage, Guérisseur, Messie et Martyr : Types et Identités de Jésus », dans Handbook for the Study of the Historical Jesus (4 vols. ; éd. Tom Holmén et Stanley E. Porter ; Leyde : Brill, 2011), 3:1217-44 ; W. R. Herzog II, Prophète et enseignant : une introduction au Jésus historique (Louisville : Westminster John Knox, 2005), 99-124 ; James D. G. Dunn, Jésus se souvient (Christianity in the Making, vol. 1 ; Grand Rapids : Eerdmans, 2003), 655-66 ; Bart D. Ehrman, Jésus : prophète apocalyptique du nouveau millénaire (Oxford : Oxford University Press, 1999) 125-40 ; Ben Witherington III, Jésus le voyant (Peabody : Hendrickson, 1999), passim ; Gerd Theissen et Annette Merz, « Jésus le prophète : l'eschatologie de Jésus », dans The Historical Jesus : A Comprehensive Guide , Minneapolis : Fortress, 1998, p. 240-80 ; Jürgen Becker, « Jésus en tant que médiateur Salut et prophète eschatologique du Royaume de Dieu », dans Jésus de Nazareth (trad. James E. Crouch ; New York / Berlin : Walter de

Gruyter, 1998), 186-224 ; Morna D. Hooker, Les signes d'un prophète : les actions prophétiques de Jésus (Harrisburg : Trinity Press International, 1997) ; N. T. Wright, « La praxis d'un Prophète », dans Jésus et la victoire de Dieu (Les origines chrétiennes et la question de la Dieu, vol. 2 ; Minneapolis : Fortress, 1996), 147-97 ; David E. Aune, « Le rôle prophétique de Jésus », dans Prophétie dans le christianisme primitif et la Méditerranée antique World (Grand Rapids : Eerdmans, 1983), 153-69 ; Geza Vermes, « Jésus le prophète », dans Jésus le Juif : la lecture des évangiles par un historien (Philadelphie : Fortress, 1973), 86-102.

3. E. P. Sanders, Jésus et le judaïsme (Minneapolis : Fortress, 1985).

4. Voir en particulier Dale C. Allison, Constructing Jesus : Memory, Imagination, and History (Grand Rapids : Baker Academic, 2010), 270-73 ; Craig S. Keener, le Jésus historique des évangiles (Grand Rapids : Eerdmans, 2009), 244-45 ; McKnight, Jésus et sa mort, p. 197-200 ; R. F. O'Toole, « Les parallèles entre Jésus et Moïse », BTB 20 (1990) : 22-29.

5. Voir William Horbury, « Les Douze et les Phylarques », NTS (1986) : 503-27.

6. Voir aussi Matthieu 11:16 ; 16:4 ; 17:17 ; 23:36 ; Marc 8:38 ; 9:19; Luc 7:31 ; 9:41; 11:50-51; 17:25; Evald Lövestam, Jésus et « Cette génération » : une étude du Nouveau Testament (ConBNT 25 ; Stockholm : Almqvist et Wiksell, 1995).

7. Cf. Allison, Construire Jésus, 15-16.

8. Luc 11:3 ; 11:20; 11:29-30.

9. Dale C. Allison Jr., Le Jésus intertextuel : les Écritures en Q (Harrisburg : Trinity Press International, 2000), 218.

10. McKnight, Jésus et sa mort, p. 200.

11. Richard A. Horsley, « Les manuscrits de la mer Morte et le Jésus historique », dans La Bible et les manuscrits de la mer Morte, vol. 3 : Les rouleaux et les origines chrétiennes (éd. James H. Charlesworth ; Waco : Baylor University Press, 2006), 36-60 (ici 59).

12. Ben F. Meyer, « Acte désigné, acteur désigné : Jésus et les Écritures », dans Authentifier les activités de Jésus (éd. Bruce Chilton et Craig A. Evans ; NTTS 28,2 ; Leyde : Brill, 1999), 171.

13. Ben Witherington III, La christologie de Jésus (Minneapolis : Fortress, 1990), 101.

14. Par exemple, James D. G. Dunn, Jésus se souvient (Grand Rapids : Eerdmans, 2003), 656 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 163 ; Martin Hengel, « Jésus, le Messie d'Israël », Studies in Early Christology (Édimbourg : T. & T. Clark, 1995), 172 (ici 27) ; Howard M. Teeple, Le prophète eschatologique mosaïque (SBLMS 10 ; Philadelphie : Société de littérature biblique, 1957), 115-18.

15. Par exemple, Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 255 ; Vermès, Jésus le Juif, p. 95-99.

16. Dale C. Allison, « Le Jésus allusif », dans Le Jésus historique dans la récente Recherche (éd. James D. G. Dunn et Scot McKnight ; Lac Winona : Eisenbrauns, 2005), 238-48.

17. Voir Daniel K. Falk, « Moïse », dans The Eerdmans Dictionary of Early Judaism
(éd. John J. Collins et Daniel C. Harlow ; Grand Rapids : Eerdmans, 2010), 96770 ; Axel Graupner et Michael Wolpner, eds., Moïse dans Biblical and Extrabiblical Traditions (BZAW 372 ; Berlin : De Gruyter, 2007) ; J. Bowley, « Moïse dans les morts Sea Scrolls : Living in the Shadow of God's Ointed, dans La Bible à Qumrân : Texte, forme et interprétation, Grand Rapids, Eerdmans, 2001, p. 159-181 ; Daniel K. Falk, « Moïse », dans Encyclopédie des manuscrits de la mer Morte (2 vol. ; éd. Lawrence H. Schiffman et James C. VanderKam ; Oxford : Oxford University Press, 2000), 57677 ; Dale C. Allison, The New Moses : A Matthean Typology (Minneapolis : Fortress, 1993), 73-84 ; Israël Abrahams, « Moïse », dans Encyclopedia Judaica (16 vols. ; éd. Cecil Roth ; Jérusalem : Keter, 1972), 12:371-411 ; Wayne A. Meeks, le prophète Roi : Les traditions de Moïse et la christologie johannique (NovTSup 14 ; Leyde : Brill, 1967) ; Howard M. Teeple, Le prophète eschatologique mosaïque (SBLMS 10 ; Philadelphie : Société de littérature biblique, 1957), 29-73 ; Joachim Jeremias, « Mōüsēs », dans le Dictionnaire théologique du Nouveau Testament (éd. G. Kittel et G. Friedrich ; trad. G. W. Bromiley ; 10 vol. ; Grand Rapids : Eerdmans, 1964-1976 [orig. 1933]), 4:848-73 (ci-après dénommé TDNT).

18. Teeple, Le prophète eschatologique mosaïque, 48.

19. Voir Allison, Le nouveau Moïse, p. 73-84.

20. Aune, Prophétie dans le christianisme primitif, 125.

21. cf. F. Ninow, Indicateurs de typologie dans l'Ancien Testament : l'Exode Motif (New York : Peter Lang, 2001) ; Bernhard Anderson, « Exodus Typology in Second Isaiah », dans Israel's Prophetic Heritage : Essays in Honor of James Muilenberg (New York : Harper, 1962), 177-95 ; Teeple, Le prophète eschatologique mosaïque, 29-31.

22. Par exemple, Isaïe 2, 11, 40, 43, 49, 52-53. Voir aussi David W. Pao, Les Actes et le nouvel exode isaianique (WUNT 2:130 ; Tübingen : Mohr Siebeck : 2000 ; réimpr. Grand Rapids : Baker Academic, 2002) ; Rikki E. Watts, Le nouvel exode d'Isaïe dans Marc (WUNT 2:88 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 1997 ; réimpr. Grand Rapids : Baker Academic, 2000) ; H. M. Barstad, Un chemin dans le désert : le « deuxième exode » dans le message du deuxième Isaïe (Manchester : University of Manchester Press, 1989).

23. Jérémies, « Mōüsēs », p. 859-860.

24. Voir R. E. Clements, « Isaïe 53 et la restauration d'Israël », dans Jésus et le serviteur souffrant : Isaïe 53 et les origines chrétiennes (éd. William H. Bellinger

Jr. et William R. Farmer ; Harrisburg : Trinity Press International, 1998), 47-54 ; H. P. Hugenberger, « Le serviteur du Seigneur dans les 'chants du serviteur' d'Isaïe : une seconde figure de Moïse », dans The Lord's Oiint (éd. P. E. Satterthwaite, R. S. Hess et G. J. Wenham ; Grand Rapids : Baker, 1995), 105-40 ; Allison, Le nouveau Moïse, 6871 ; Aune, La prophétie dans le christianisme primitif, p. 125 ; H. J. Krause, Le culte en Israël : une histoire cultuelle de l'Ancien Testament (Oxford : Basil Blackwell, 1966), 231 ; C. R. North, Le second Isaïe (Oxford : Clarendon, 1964), 21-22 ; Jeremias, « Mōüsēs », p. 863-864.

25. Pour en savoir plus, voir Allison, The New Moses, p. 68-71.

26. Gerhard von Rad, Théologie de l'Ancien Testament (2 vol. ; trad. D. M. G. Stalker ; New York : Harper & Row, 1965), 2:260-61 (italiques omis).

27. Sigmund Mowinckel, Celui qui vient : le concept du Messie dans l'Ancien Testament et le judaïsme ultérieur (trad. G. W. Anderson ; New York : Abingdon, 1956 ; réimpr. Grand Rapids : Eerdmans, 2005), 232.

28. Cf. Allison, Le nouveau Moïse, n. 70.

29. Sur l'abondance de manuscrits du Deutéronome (trente mss retrouvés) et d'Isaïe (vingt-et-un mss retrouvés) à Qumran, voir Martin Abegg Jr., Peter Flint et Eugene Ulrich, The Dead Sea Scrolls Bible (San Francisco : HarperOne, 1999), 145-47, 267-71, caractérisant ce dernier comme « l'un des trois livres les plus populaires à Qumran ».

30. Sauf indication contraire, toutes les traductions des manuscrits de la mer Morte contenues dans le présent document sont de Florentino García Martínez et Eibert J. C. Tigchelaar, The Dead Sea Scrolls Study Edition (2 vols. ; Grand Rapids : Eerdmans, 2000). La traduction est ici légèrement adaptée.

31. Voir CDa 7:19 ; 1QM 11:6-7 ; Philon, Récompenses 95 (cf. Nb 24:17 LXX) ; T. Jud. 24:1-6 ; etc. L'interprétation la plus célèbre de Nombres 24 est l'application du texte par Rabbi Akiba au prétendant messianique défaillant Siméon Bar Kokhba [alias Kosiba], qui a mené la deuxième révolte juive contre Rome en A.D. 135. Voir Talmud de Jérusalem, Ta'anith 68d.

32. Voir Falk, « Moïse », p. 968 ; John J. Collins, Le sceptre et l'étoile : les messies des manuscrits de la mer Morte et d'autres littératures anciennes (ABRL ; New York: Doubleday, 1995), 74-75 ; Craig A. Evans, Jésus et ses contemporains : études comparatives (Leiden : Brill, 1995), 113-16 ; Frank Moore Cross, L'Ancien Bibliothèque de Qumrân (3e éd. ; Minneapolis : Fortress, 1995), 158. Pour une étude complète, voir George J. Brooke, Exégèse à Qumran : 4QFlorilegium dans son contexte juif (JSOTSup 29 ; Sheffield : Journal pour l'étude de l'Ancien Testament, 1985).

33. Ainsi Evans, Jésus et ses contemporains, p. 94 ; Collins, Le sceptre et l'étoile, p. 74-75 ; Croix, L'ancienne bibliothèque de Qumrân, 158-59.

34. Voir Evans, Jésus et ses contemporains, p. 53-81 ; Rebecca Gray, prophétique Figures in Late Second Temple Jewish Palestine : The Evidence from Josèphe (New York : Oxford University Press, 1993).

35. Josèphe, Guerre 2.259 ; mis en parallèle dans Ant. 20.167.

36. Sauf indication contraire, toutes les traductions de Josèphe contenues dans ce document sont tirées de Josèphe, Œuvres (10 vol. ; trad. et éd. H. St. J. Thackeray, R. Marcus et L. Feldman ; Bibliothèque classique Loeb ; Cambridge : Harvard University Press, 19261965).

37. Voir Paul W. Barnett, « Les prophètes du signe juif – A.D. 40-70 — Leurs intentions et leur origine », NTS 27 (1981) : 679-97 (ici 682-83).

38. Allison, Le nouveau Moïse, p. 79 ; cf. 23-28.

39. Cf. Artapanus frg. 3, où Moïse est décrit comme le fondateur de la culture égyptienne. Voir S. Schapdick, « Moïse », dans Dictionary of Jesus and the Gospels (2e éd. ; éd. Joel B. Green, Jeannine K. Brown et Nicholas Perrin ; Bosquet de Downers :
IVP Academic, 2013), 610-15 (ici 610). Jérémias, « Mōüsēs », 862.

40. Voir Philon, Lois spéciales 1.65 ; Josèphe, Ant. 18,85 à 87 ; Allison, Le nouveau Moïse, 84 n. 196 ; Teeple, Le prophète eschatologique mosaïque, 63-68.

41. Allison, Le nouveau Moïse, 83. Cela fournirait à tout le moins une explication plausible à la véritable explosion de textes concernant le prophète comme Moïse dans la littérature rabbinique ultérieure. Voir en particulier esp. Targum Neofiti sur Exode 12:42 ;
Ecclésiaste Rabba 1:9 §1 ; Deutéronome Rabba 3:17. Voir aussi Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 527-28 n. 99, citant Pesiq. Rab Kah. 27:5 ; b. Ber. 12b ; j. Ber. 1:5, §8 ; Exod. Rab. 1:5 ; 3:4 ; 15:11 ; 19:5 ; 32:9 ; Lev. Rab. 27:4 ; Pesiq.
Rab. 52:8 ; cf. t. Ber. 1:10 ; Eccl. Rab. 21:15, §2, ainsi que Pesiq. Rab Kah. 5:8 ;
Num. Rab. 11:2 ; Ruth Rab. 5:6 ; Eccl. Rab. 1:9 §1 ; cf. Pes. Rab Kah. 27:5 ; Eccl. Rab. 3:15, §1 ; Tg. Neof. sur Exode 12:42. Voir aussi Jérémie, « Mōüsēs », 857-62. Curieusement, dans Pes. Rab. 31:10, le Messie conduit les exilés à la terre promise dans un nouvel exode.

42. Pour une discussion et une bibliographie, voir en particulier Meier, A Marginal Jew, 3:950-67 (Bibliographie extensive sur 1023-24 n. 257). Voir aussi Adela Yarbro Collins, Mark : A Commentary (Hermeneia ; Minneapolis : Fortress, 2007), 316-26 ; Dunn, Jésus se souvient, 645-48, 683-88 ; Craig S. Keener, L'Évangile de Jean : un Commentaire (2 vol. ; Peabody : Hendrickson, 2003), 1:663-71 ; Craig L. Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean (Downers Grove : IVP, 2001), 118-21 ; Joel Marcus, Mark (2 vols. ; AYB 27-27A ; New Haven : Yale University Press, 2000, 2009), 1:404-21 ; Graham H. Twelftree, Jésus le faiseur de miracles : un Étude théologique (Downers Grove : IVP, 1999),

76-77, 128-30, 158-59, 204-8, 318-20 ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 2:471-95 ; Theis sen et Merz, Le Jésus historique, 294-96 ; Robert W. Funk et le séminaire de Jésus, Les actes de Jésus : la recherche des actes authentiques de Jésus (San Francisco : HarperSanFrancisco/Polebridge, 1998), 89-91 ; Witherington, La christologie de Jésus, 98-101 ; René Latourelle, Les miracles de Jésus et la théologie des miracles (trad. Matthew J. O'Connell ; New York : Paulist, 1988), 72-79 ; John A. T. Robinson, The Priority of John (Londres : SCM, 1985), 190-211 ; P. W. Barnett, « The « Nourrir la foule dans Marc 6/Jean 6 », dans Perspectives de l'Évangile : Les miracles de Jésus, vol. 6 (éd. David Wenham et Craig Blomberg ; Sheffield : JSOT, 1986), 27393 ; Joseph A. Fitzmyer, L'Évangile selon Luc (2 vol. ; AB 28-28A ; New York : Doubleday, 1983, 1985), 761-69 ; Raymond E. Brown, L'Évangile selon Jean (2 vol. ; Bible d'ancre 29-29A ; New York : Doubleday, 1966, 1970), 1:23150 ; H. van der Loos, Les miracles de Jésus (NovTSup 9 ; Leyde : E. J. Brill, 1965), 619-31 ; T. Francis Glasson, Moïse dans le quatrième évangile (SBT 40 ; Londres : SCM, 1963), 45-47 ; C. H. Dodd, Tradition historique dans le quatrième évangile (Cambridge : Cambridge University Press, 1963), 196-222 ; H. W. Montefiore, « La révolte dans le « Désert », NTS 8 (1962) : 135-41 ; Rudolf Bultmann, L'histoire de la tradition synoptique (trad. J. H. Marsh ; éd. rév. ; Oxford : Basil Blackwell, 1972 [orig. 1931], 217.

43. J'ai légèrement adapté la RSV dans chacune des citations pour faire ressortir l'imagerie du « désert » ou « désert » (erēmos) et de la « montagne » (to oros) qui est claire en grec mais perdue dans les traductions anglaises.

44. So Brown, L'Évangile selon Jean, 245, 278-79, à la suite d'Aileen Guilding, Le quatrième évangile et le culte juif : une étude de la relation de saint L'Évangile de Jean à l'ancien système du lectionnaire juif (Oxford : Clarendon, 1960), 58-68.

45. Parmi les modernes, voir Collins, Marc, 322 ; Keener, L'Évangile de Jean, 670 ; Marcus, Marc, 1:417 ; Twelftree, Jésus faiseur de miracles, p. 77 ; Allison, Le nouveau Moïse, 238-42 ; Witherington, La christologie de Jésus, p. 100 ; van der Loos, Le Miracles de Jésus, 624. Parmi les anciens, voir Eusèbe, Demonstratio evangelica 3.2 ; Cyrille d'Alexandrie, Commentaire de Luc 48 ; Fragment 178 ; Ephrem le Syrien, Commentaire sur le Diatesseron de Tatien 12.5. Cependant, ces liens sont rejetés par certains : par exemple, Meier, A Marginal Jew, 2:1030 n. 298.

46. Curieusement, dans la littérature rabbinique ultérieure, ce texte a donné lieu à la croyance que le bien de Miriam nourrissait également les gens avec du poisson à manger pendant leurs errances dans le désert. Voir Sifre sur Nombres 11:22 (95) ; cité dans Marcus, Marc, 1:411.

47. Voir R. Meyer, « manne », TDNT 4:462-66. Pour une étude complète, voir Bruce J. Malina, La tradition palestinienne de la manne : la tradition de la

manne dans les Targums palestiniens et sa relation avec les écrits du Nouveau Testament (Leyde : E. J. Brill, 1968).

48. Trad. à Charlesworth, OTP.

49. Keener, L'Évangile de Jean, 667-69 ; Marcus, Marc, 408.

50. Collins, Mark, 324-325 ; Marcus, Marc, 408-9 ; Twelftree, Jésus le faiseur de miracles, 77, 318-320 ; Robinson, La priorité de Jean, 203 ; Dodd, Tradition historique dans le quatrième évangile, p. 214 ; Montefiore, « Révolte dans le désert », p. 135-141.

51. Voir Horbury, « Les Douze et les Phylarques », p. 503-527.

52. Voir 1QS 2:21 ; CDa 13:1 ; 1QSa 1:14-15 ; 1QM 4:1-5.

53. Par exemple, Marcus, Marc, 1:408-9 ; Allison, Le nouveau Moïse, 239 ; Teeple, Le prophète eschatologique mosaïque, 30-31.

54. Voir Cross, The Ancient Library at Qumrân, 70 n. 1 : « Dans le rouleau de la Guerre (1QM), le camp des Fils de la Lumière [...] est ordonné précisément selon les prescriptions pour l'arrangement sacerdotal du camp mosaïque du désert dans Nombres 2.1-5.4 ; 10.17-28, etc. (1QM 3.12-4.11). La loi du camp (Nb 5.1-4) est observée (1QM 7.3-7). La victoire de Dieu dans la guerre finale est comparée au premier Exode (1QM 11.8). La typologie du camp mosaïque se trouve près de la surface dans CDa (20.26 citations Deutéronome 2.14 du camp mosaïque) et 1QS et 1QSa. La typologie du second Exode apparaît dans l'utilisation d'Isaïe 40 (1QS 8.12-14) et d'Ézéchiel 20 (1QS 6.2. mgwryhm ; cf. Ezéch. 20.38, 1QM 1.3 mdbr hʿmym ; cf. Ezéch. 20.35)."

55. Cf. Marcus, Marc, 1:409, et Twelftree, Jesus the Miracle Worker, 77, 31820, ni l'un ni l'autre ne tirent les implications messianiques des parallèles. D'autres, comme Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 1:767, les rejettent tout simplement.

56. AG, Isaïe 25:6-9 ; 1 fr. 62:14 ; M. et abbé 3:16 ; 4:16 ; B. Ber. 34b ; Haleine. 98b. D. Smith, « Banquet messianique », Anchor Bible Dictionary 4.788-91 ; Keener, L'Évangile de Jean, 1:682 n. 184.

57. 2 Baruch 29:3-8.

58. Sur le fait de nourrir la foule comme signe du banquet, voir Dunn, Jésus Souvenir, 645-46 ; Twelftree, Jésus faiseur de miracles, 129 ; Witherington, La christologie de Jésus, 100 ; Vincent Taylor, L'Évangile selon saint Marc (2e éd. ; Londres : Macmillan, 1966), 321 ; Schweitzer, La quête du Jésus historique, 376-77.

59. Davies et Allison, Saint Matthieu, 2:483-85.

60. Voir van der Loos, Les miracles de Jésus, 627-31.

61. Heinrich Eberhard Gottlieb Paulus, La vie de Jésus comme base d'une histoire pure du christianisme primitif (2 vol. ; Heidelberg : C. F. Winter, 1828).

62. Albert Schweitzer, La quête du Jésus historique : une étude critique de ses progrès de Reimarus à Wrede (trad. James M. Montgomery ; New York : Macmillan, 1968 [orig. 1906]), 52.

63. Pour une critique cinglante de l'interprétation de Paulus, voir David Friedrich Strauss, La vie de Jésus examinée de manière critique (trad. G. Elliot ; Philadelphie:
Fortress, 1972 [orig. 1840]), 507-19.

64. Voir Meier, A Marginal Jew, 2:1037 n. 319 ; van der Loos, Les miracles de Jésus, 627-31.

65. R. T. France, L'Évangile de Matthieu (NICNT ; Grand Rapids : Eerdmans, 2007), 563.

66. Voir Meier, Un Juif marginal, 2:199-200 n. 92.

67. Dunn, Jésus se souvient, 647 ; Witherington, La christologie de Jésus, 100.

68. Par exemple, l'alimentation des cinq mille est complètement ignorée dans Casey, Jésus de Nazareth ; Becker, Jésus de Nazareth ; Sanders, Jésus et le judaïsme ; Meyer, Les objectifs de Jésus ; Vermes, Jésus le Juif. Il n'est mentionné qu'en passant (et n'a pas de verdict historique) dans Keener, The Historical Jesus of the Gospels, p. 261 ; Theissen et Merz, Le Jésus historique, 302 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 193, 533 n. 202.

69. Joachim Gnilka, Jésus de Nazareth : message et histoire (trad. Siegfried S. Schatzmann ; Peabody : Hendrickson, 1997), 132-33.

70. E. P. Sanders, La figure historique de Jésus (Londres : Penguin, 1994), 15657.

71. Twelftree, Jésus faiseur de miracles, 320. Cf. van der Loos, Les miracles de Jésus, 636, qui affirme l'historicité de l'événement mais conclut que « la manière dont cette nourriture a été fournie était un mystère pour ceux qui étaient présents », bien que les évangélistes et les foules ne semblent pas dans l'obscurité à cet égard.

72. Funk et le séminaire de Jésus, Les Actes de Jésus, 89-90 ; Rudolf Pesch, Das Markus evangelium (2 vol. ; HTKNT ; Fribourg : Herder, 1977), 1:353-56.

73. Theissen et Merz, Le Jésus historique, p. 295 (c'est nous qui soulignons).

74. John Dominic Crossan, Le Jésus historique : la vie d'un paysan juif méditerranéen (San Francisco : HarperCollins, 1991), 398-402.

75. Theissen et Merz, Le Jésus historique, 296, 301 ; cf. Jérémie, Théologie du Nouveau Testament, 88.

76. Lüdemann, Jésus après 2000 ans, 4, 45.

77. Funk et le séminaire de Jésus, Les Actes de Jésus, 91.

78. Bultmann, Histoire de la tradition synoptique, p. 228 (cf. 217).

79. Meier, A Marginal Jew, 2:966, dont la conclusion minimaliste à cet égard semble être basée sur autre chose que les excellents arguments en faveur de l'historicité qui la précèdent.

80. À ce sujet, voir en particulier Eric Eve, The Jewish Context of Jesus' Miracles (JSNTSup 231 ; Londres : Sheffield Academic Press, 2002) ; McKnight, Jésus et son mort, 177-87 ; Barnett, « Les prophètes du signe juif », p. 679-97 ; Craig A. Evans, « Les prétendants messianiques du premier et du deuxième siècle », dans ses écrits non canoniques et l'interprétation du Nouveau Testament (Peabody : Hendrickson, 1992), 23952.

81. Dunn, Jésus se souvient, p. 647.

82. Cf. McKnight, Jésus et sa mort, 177-87 ; Evans, Jésus et ses contemporains, p. 54-81.

83. Voir en particulier Craig S. Keener, Miracles : The Credibility of the New Testament Accounts (2 vols. ; Grand Rapids : Baker Academic, 2011), 1:22-29.

84. Keener, Miracles, 1:25. Pour une discussion de Josèphe sur Jésus, voir Meier, A Marginal Jew, 1:56-88.

85. Voir Meier, Un Juif marginal, 2:509-21.

86. Perrin, « La Cène », p. 493. Sur la communion autour de la table, voir Mark Alan Powell, « Table Fellowship », dans Dictionary of Jesus and the Gospels (2e éd. ; éd. Joel B. Green, Jeannine K. Brown et Nicholas Perrin ; Downers Grove : IVP Academic, 2013), 925-31 ; Tom Holmén, « Jésus et le paradigme de la pureté », dans The Handbook for the Study of the Historical Jesus (éd. Tom Holmén et Stanley E. Porter ; 4 vol. ; Leyde : Brill, 2011), 3:2709-44 ; Craig L. Blomberg, « L'authenticité et la signification de la communion de Jésus à la table avec les pécheurs », dans Événements clés de la vie du Jésus historique (éd. Darrell L. Bock et Robert L. Webb ; WUNT 247 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2009), 215-50 ; Dunn, Jésus se souvient, 599-607 ; Crossan, Le Jésus historique, 344 ; Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 20.

87. Meier, Un Juif marginal, 2:965-66.

88. Twelftree, Jésus le faiseur de miracles, 319.

89. Voir en particulier Anthony Le Donne, Le Jésus historiographique : la mémoire, Typologie et le fils de David (Waco : Baylor University Press, 2009), 93-220 ; Craig A. Evans et L. Novakovic, « Typologie », dans Dictionnaire de Jésus et de la Gospels (2e éd. ; éd. Joel B. Green, Jeannine K. Brown et Nicholas Perrin ; Downers Grove : IVP Academic, 2013), 986-90 ; Allison, Construire Jésus, 263303 ; Thomas Hatina, « Moïse », dans The Routledge Encyclopedia of the Historical Jesus (éd. Craig A. Evans ; Londres : Routledge, 2008), 421-22.

90. Pour une discussion, voir Craig S. Keener, Acts : An Exegetical Commentary (3 vol. ; Grand Rapids : Baker Academic, 2012, 2013, vol. 3 à paraître) ; John Lierman, Moïse du Nouveau Testament : les perceptions chrétiennes de Moïse

et d'Israël dans le cadre de la religion juive (WUNT 2.173 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2004) ; Teeple, Le prophète eschatologique mosaïque, 74-99.

91. Theissen et Merz, Le Jésus historique, 303.

92. Pour ces arguments, voir ci-dessous, ainsi que le chapitre 3.

93. Pour d'autres arguments, voir Blomberg, The Historical Reliability of John's Gospel, 118-21.

94. Cf. Dunn, Jésus se souvient, p. 664 : « Que Jésus ait souvent agi, non pas comme les prophètes signes-signes dont parle Josèphe, mais à la manière des grands prophètes, doit être jugé très probable. »

95. Allison, Construire Jésus, 273.

96. Dans ce qui suit, je suis fortement redevable à l'excellente étude de Jésus, de la Cène et de l'Alliance dans Michael Barber, « The Historical Jesus and Cultic Restoration Eschatology : The New Temple, the New Priesthood, and the New Cult » (thèse de doctorat ; Fuller Theological Seminary, 2010). Voir aussi Nicholas Perrin, « Last Supper », Dictionary of Jesus and the Gospels (2e éd. ; éd. Joel B. Green, Jeannine K. Brown et Nicholas Perrin ; Downers Grove : IVP Academic, 2013), 492 à 501 ; Allison, Construire Jésus, 272 ; Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 298-302 ; Marcus, Marc, 2:956-67 ; Jens Schröter, La Cène : interprétations et impulsions chrétiennes primitives pour le présent (SBS 210 ; Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 2006), 25-52, 132-34 ; McKnight, Jésus et sa mort, 303-21 ; Tom Holmén, « Jésus, le judaïsme et l'alliance », JSHJ 2, n° 1 (2004) : 3 à 27 ; Dunn, Jésus se souvient, 512-13, 815-18 ; Tom Holmén, Jésus et la pensée de l'alliance juive (BibInt 55 ; Leyde : Brill, 2001) ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 3:464-81 (avec bibliographie) ; Theissen et Merz, Le Jésus historique, 414-23 ; Becker, Jésus de Nazareth, 340-342 ; Kim Huat Tan, Les traditions de Sion et les objectifs de Jésus (SNTSMS 91 ; Cambridge : Cambridge University Press, 1997), 197-226 ; Gnilka, Jésus de Nazareth, p. 285-87 ; H. Lichtenberger, « 'Bund' in Abendmahlüberlieferung », dans Bund und Tora : Zur theologische Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition (WUNT 92 ; éd. F. Avemarie et H. Lichtenberger ; Tübingen : Mohr-Siebeck, 1996), 217-28 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, p. 560-63 ; K. Backhaus, « Hat Jesus vom Gottesbund gesprochen ?" TGl 86 (1996) : 343-56 ; Dale C. Allison Jr., Le nouveau Moïse, p. 256-261 ; idem, « Jésus et l'Alliance : une réponse à E. P. Sanders », JSNT 29 (1987) : 57 à 78 ; Xavier Léon-Dufour, Partager le pain eucharistique : le témoignage du Nouveau Testament (trad. Matthew J. O'Connell ; New York / Mahwah : Paulist, 1987 [orig. 1982]), 137-56 ; G. R. Beasley-Murray, Jésus et le royaume de Dieu, p. 264-267 ; Ben F. Meyer, Les objectifs de Jésus (Londres : SCM, 1979), 216-19 ; Pesch, Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis, 93-101 ; Patsch, Abendmahl und historischer Jesus, 71-73, 80-87, 151-225 ; Joachim Jérémias, Théologie du Nouveau Testament I. La

proclamation de Jésus (trad. John Bowden ; New York : SCM ; Londres : Charles Scribner's Sons, 1971), 286-99 ; idem, Les paroles eucharistiques Jésus (trad. Norman Perrin ; Philadelphie : Fortress, 1977), 225-31 ; Bernard Cooke, « Présentation synoptique de l'Eucharistie comme sacrifice de l'alliance », TS 21 (1960) : 1-44 ; Johannes Behm, « diathēkē », TDNT 2:104-34 ; Vincent Taylor, Jésus et His Sacrifice : A Study of the Passion-S ayings in the Gospels (Londres : Macmillan, 1937), 39-49, 125-39, 175-79, 203-17.

97. So Tan, Les traditions de Sion et les objectifs de Jésus, p. 203.

98. Pour les érudits qui concluent que la « forme de Markan » est plus primitive, voir Gnilka, Jésus de Nazareth, 286 ; Pesch, La Cène et la compréhension de la mort par Jésus, 35 à 41 ; Patsch, Abendmahl und historischer Jesus, 59-105 ; Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 138-203 ; Higgins, La Cène du Seigneur dans le Nouveau Testament, 24-44. Pour les érudits qui concluent que la « forme lukan-paulinienne » est plus primitive, voir Lüdemann, Jésus après 2000 ans, 95 ; Theissen, Le Jésus historique, 421-22 ; Marxsen, La Cène du Seigneur comme problème christologique, 4-8 ; Eduard Schweizer, La Cène du Seigneur selon le Nouveau Testament (trad. James M. Davis ; Facet Books, série biblique 18 ; Philadelphie : Forteresse, 1967), 1017 ; Behm, « diathēkē », p. 133. Cf. Tan, Les traditions de Sion et les buts de Jésus, p. 203, n. 30.

99. Voir les travaux les plus récents et les plus exhaustifs sur le sujet par Bradly S. Billings, faites ceci en souvenir de moi : Les paroles contestées dans le récit de l'Institution Lukan (Luc 22:19b-20) : une Analyse sociologique (Bibliothèque d'études du Nouveau Testament ; Londres : T. & T. Clark, 2006), ainsi que François Bovon, Luc 3 (trad. James Crouch ; Hermeneia ; Minneapolis : Fortress, 2012), 154-55 ; voir aussi I. Howard Marshall, « La Cène », dans Key Events in the Life of the Historical Jesus (éd. Darrell L. Bock et Robert L. Webb ; WUNT 247 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2009), 529-41 ; Joseph A. Fitzmyer, S.J., L'Évangile selon Luc (AB ; New York : Doubleday, 1983, 1985), 2:1387-89.

100. Lüdemann, Jésus après 2000 ans, p. 96.

101. Evans, Mark, 386.

102. Perrin, « La Cène », p. 494 ; Allison, Construire Jésus, 272 ; Keener Le Jésus historique des Évangiles, 300 ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 3:465 ; Marcus, Marc, 2:958 ; Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1391. Voir aussi Joseph A. Fitzmyer, 1 Corinthiens : une nouvelle traduction avec introduction et commentaire (AYB 32 ; New Haven : Yale University Press, 2008), 443.

103. Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 560 n. 202.

104. MT Dum Haberth ; LXX hyma tēs diathēkēs.

105. « Même si nous n'avons pas 'mon sang de l'alliance', comme dans Marc 14:24, ce qui est une allusion claire à Exode 24:8, l'identification de la coupe de vin avec 'la nouvelle alliance avec mon sang' n'est guère moins une allusion au

sacrifice de l'alliance d'Exode 24:3-8 que la formule marcaine, même si elle peut être recouverte maintenant d'une allusion à Jr 31:31, la « nouvelle alliance ». L'allusion au pacte du Sinaï... est encore clair dans la formule de Lucan. Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1391 ; idem, 1 Corinthiens, 443 ; Tan, Les traditions de Sion et les objectifs de Jésus, 206-7, 216. Pour les érudits qui opposent les deux l'un à l'autre, voir McKnight, Jésus et sa mort, 284-89 ; Beasley-Murray, Jésus et le royaume de Dieu, p. 264-265.

106. Tan, Les traditions de Sion et les objectifs de Jésus, p. 215.

107. MT waḥaṣî hadām ; LXX haimatos prosecheen. Barber, « Le Jésus historique et l'eschatologie de la restauration cultuelle », p. 601.

108. Barber, « Le Jésus historique et l'eschatologie de la restauration cultuelle », p. 595
n. 91, citant Collins, Marc, 656 ; Marcus, Marc, 2:958 ; Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1391, 1402-3 ; France, L'Évangile de Matthieu, 994.

109. Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 300, citant Crossan, Le Jésus historique, 366, qui compare l'image du sang « versé » à une libation sacrificielle.

110. Davies et Allison, Saint Matthieu, 3:475.

111. Barber, « Le Jésus historique et l'eschatologie de la restauration cultuelle », p. 601.

112. Tan, Les traditions de Sion et les objectifs de Jésus, p. 204.

113. Allison, Le nouveau Moïse, p. 258.

114. Perrin, « La Cène », p. 496-97 ; Barber, « Le Jésus historique et l'eschatologie de la restauration culturelle », p. 602.

115. Par exemple, Davies et Allison, Saint Matthieu, 3:464-65, 473-74 ; Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1402.

116. Jr 31:31, 33 ; Mesure 2:35 ; Ézéchiel 16:60, 62 ; Zachar 9:11.

117. Perrin, « La Cène », p. 494 ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 3:46465 ; I. Howard Marshall, Last Supper and Lord's Supper (Londres : Paternoster, 1980), 92.

118. Kim, Le Fils de l'homme en tant que Fils de Dieu, 62.

119. Barber, « The Historical Jesus and Cultic Restoration Eschatology », p. 601, citant Scott W. Hahn, Kinship by Covenant (AYBRL ; New Haven : Yale University Press, 2009), 226 ; A. van der Wahl, « Thèmes de l'Exode dans Jérémie 30-31 », dans Études dans le Livre de l'Exode (BETL ; éd. M. Vervenne ; Louvain : Leuven University Press, 1996), 559-67 (en particulier 564) ; John Arthur Thompson, Le livre de Jérémie (NICOT ; Grand Rapids : Eerdmans, 1980), 580.

120. Allison, Constructing Jesus, p. 272, citant Targum Zacharie 9:11 : « Toi aussi, pour qui une alliance a été faite par le sang, je t'ai délivré de la servitude des Égyptiens. »

121. Tan, Les traditions de Sion et les objectifs de Jésus, 207 ; Allison, « Jésus et l'alliance », p. 61-63.

122. Perrin, « La Cène », p. 494.

123. Ainsi Marshall, La Cène et la Cène du Seigneur, 91-92 ; comparez McKnight, Jésus et sa mort, 284-89 ; Beasley-Murray, Jésus et le royaume de Dieu, p. 264-265.

124. Tan, Les traditions de Sion et les objectifs de Jésus, 205, 214-15.

125. Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 300 ; Barber, « Le Jésus historique et l'eschatologie de la restauration cultuelle », p. 605.

126. Perrin, « La Cène », p. 494-96 ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 3:474 ; Marshall, La Cène et la Cène du Seigneur, 91 ; Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 226-29.

127. VRS, légèrement adapté.

128. L'argument classique contre une telle allusion est celui de Morna D. Hooker, Jesus and the Servant (Londres : SPCK, 1959), qui donne une défense actualisée (mais peu convaincante) de sa position dans « Did the Use of Esaiah 53 to Interpret His Mission Started with Jesus ? » dans Jesus and the Suffering Servant : Isaiah 53 and the Suffering Servant. Christian Origins (éd. William Farmer et William Bellinger ; Harrisburg : Trinity Press International, 1998), 88-103.

129. MT rabbîm ; LXX polloi.

130. Marcus, Marc, 2:966-67 ; Evans, Marc, 394 ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 3:474 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 561 ; Meyer, « Le motif de l'expiation dans les paroles eucharistiques », p. 18-19 ; la France, Jésus et l'Ancien Testament, 122 ; Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 226-27.

131. Jérémie, Théologie du Nouveau Testament, p. 291.

132. MT nephesh ; LXX psychē.

133. William Farmer, « Réflexions sur Isaïe 53 et les origines chrétiennes », dans Jésus et le serviteur souffrant : Isaïe 53 et les origines chrétiennes (éd. William Farmer et William Bellinger ; Harrisburg : Trinity Press International, 1998), 260-80 (ici 265).

134. MT ḥāṭāʾ ; LXX hamartia.

135. Perrin, « La Cène », p. 495 ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 3:474 ; Léon-Dufour, Partager le pain eucharistique, 148, notant que Mt 26, 28 utilise « pour » (*peri*), créant un parallèle plus exact avec le serviteur qui se donne « pour » (*peri*) les péchés des autres (Isaïe 53, 10 LXX).

136. Barber, « Le Jésus historique et l'eschatologie de la restauration cultuelle », p. 596 n. 97, citant Peter Stuhlmacher, « Isaïe 53 dans les Évangiles et les Actes », dans Le serviteur souffrant : Isaïe 53 dans les sources juives et chrétiennes (éd. Bernd Janowski et Peter Stuhlmacher ; trad. Daniel P. Bailey ; Grand Rapids :

Eerdmans, 2004), 147-62 (ici 152) ; Meyer, « Le motif de l'expiation dans les paroles eucharistiques », p. 19 ; Gordon Fee, 1 Corinthiens (NICNT ; Grand Rapids : Eerdmans, 1987), 551.

137. Bien qu'il soit populaire d'affirmer que le serviteur d'Isaïe n'est pas un individu mais simplement un représentant de tout Israël, cela est impossible à concilier avec le fait que le texte établit expressément un contraste entre le peuple de Dieu dans son ensemble, qui a « tout [...] égaré » (Isaïe 53:6), et le serviteur, qui est « compté parmi les transgresseurs » mais n'est pas lui-même un transgresseur (Isaïe 53:12).

138. Léon-Dufour, Partage du pain eucharistique, 152.

139. Ne ḥadāšôth ; Lux canna.

140. Par exemple, Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus ; Hooker, « L'utilisation d'Isaïe 53 pour interpréter sa mission a-t-elle commencé avec Jésus ? », 88-103.

141. Par exemple, il n'y a aucune discussion sur le serviteur et l'alliance dans Isaïe 42:1-9 ; 49:5-8 dans les nombreux essais de William R. Farmer et William H. Bellinger, eds., Jésus et le serviteur souffrant : Isaïe 53 et les origines chrétiennes (Harrisburg : Trinity Press International, 1998).

142. Par exemple, Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 225-31.

143. Le langage de sa vie qui est « répandu » est un langage sacrificiel, tout comme un ancien prêtre « versait » le sang de l'animal sacrificiel (Lévitique 4:7, 18, 25, 30, 34). Barber, « The Historical Jesus and Cultic Restoration Eschatology », 595 n. 91, citant Collins, Marc, 656 ; Marcus, Marc, 2:958 ; Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1391, 1402-3 ; France, L'Évangile de Matthieu, 994.

144. Lüdemann, Jésus après 2000 ans, p. 96-97 ; Theissen et Merz, Le Jésus historique, 423 ; Becker, Jésus de Nazareth, 341 ; Funk et le séminaire de Jésus, Les Actes de Jésus, 139.

145. Geza Vermes, La religion de Jésus le Juif (Minneapolis : Fortress, 1993), 16.

146. Joseph Klausner, Jésus de Nazareth : sa vie, son temps et son enseignement (trad.
Herbert Danby ; New York : Macmillan, 1925), 329.

147. Funk et le séminaire de Jésus, Les Actes de Jésus, 139.

148. Par exemple, McKnight, Jésus et sa mort, 308 ; Becker, Jésus de Nazareth, 341- 42.

149. Schröter, Das Abendmahl, 133.

150. Becker, Jésus de Nazareth, 341.

151. McKnight, Jésus et sa mort, 311.

152. McKnight, Jésus et sa mort, 309.

153. H. Lichtenberger, « 'Bund' in Abendmahlüberlieferung », p. 217 ; cité dans McKnight, Jésus et sa mort, p. 304.

154. Schröter, Das Abendmahl, 133.

155. Lüdemann, Jésus après 2000 ans, p. 96.

156. Dunn, Jésus se souvient, p. 816-817.

157. Hooker, « L'utilisation d'Isaïe 53 pour interpréter sa mission a-t-elle commencé avec Jésus ? », p. 100.

158. Par exemple, Theissen et Merz, Le Jésus historique, 421-23 ; Gnilka, Jésus de Nazareth, 286.

159. Joseph Ratzinger (Pape Benoît XVI), Jésus de Nazareth, Deuxième partie : Semaine Sainte, de l'entrée à Jérusalem à la Résurrection (San Francisco : Ignace, 2011), 119, d'après Pesch, Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis, 104.

160. Becker, Jésus de Nazareth, 128-29 ; McKnight, Jésus et sa mort, 293321. Cf. Allison, Construire Jésus, 272 n. 211.

161. Il convient de noter en passant un argument courant plus ancien contre l'authenticité des paroles de Jésus au-dessus de la coupe. Selon ce point de vue, parce que l'expression « mon sang de l'alliance » ne peut pas être traduite avec succès en araméen, les mots au-dessus de la coupe sont remis en question. Cet argument est très douteux, car il ne tient pas compte du fait que dans le processus de traduction, il n'est pas nécessaire de rechercher l'équivalence formelle. Elle révèle aussi une volonté positiviste d'établir l'ipsissima verba. Comme je l'ai déjà dit, nous n'avons pas besoin de chercher la forme originale d'une parole ; la substance de base est suffisante, et dans les quatre formes, le « sang » de Jésus est lié à l'établissement d'une alliance. Pour une discussion, voir McKnight, Jésus et sa mort, 308 n. 65 ; Tan, Les traditions de Sion et les objectifs de Jésus, 202 ; Maurice Casey, « La forme araméenne originale de l'interprétation de la coupe par Jésus », JTS 41 (1990) : 1-12 ; Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 19396.

162. De cette façon, Jésus semble fusionner l'usage du sang et du vin en un seul : le premier est versé en sacrifice, le second est consommé en offrande.

163. Holmén, « Jésus, le judaïsme et l'alliance », p. 4-5. Pour une discussion complète, voir idem, Jésus et la pensée de l'alliance juive.

164. McKnight, Jésus et sa mort, p. 315, énumère ce qui suit : 1 Macc 1:11-15 ; 2:19-22 ; 2:49-70 ; 4:6-11 ; 2 Macc 1:2-6 ; 7:30-38 ; 8:12-18 ; Si 17:12 ; 24:8-23; 41:19; 44-50; CDa 1:4 ; 2:2; 4:9; 6:11, 18-19; 7:4; 8:18, 20-21; 9:2; 13:14; 19:31, 34; 20:11-13, 17, 25, 29; 1QS 2:26 ; 5:11, 18; 1QM 13:8 ; 1QSa 1:5 ; 1QSb 1:2 ;
3:24 ; 1QpHab 2:3 ; 4Q504 2:9 ; 1Q34bis 3 ii.5-6 ; 2 Esd. 2:5, 7 ; 3:15 ; 5:29 ; 7:83 ; Jub. 1:17-18 ; 2:26-33 ; 6:12-14 ; 14:19-20 ; 15:1-34 ; 22:15-19 ; 30:7-12 ; 33:10-14 ; 36:8-11 ; 49:1-50:13. Voir aussi David Noel Freedman et David Miano, « People of the New Covenant », dans The Concept of the Covenant in the Second Temple Period

(JSJSup 71 ; éd. S. E. Porter et J. C. R. De Roo ; Leyde : Brill, 2003), 7-26 ; Dennis E. Smith, « Meals », dans Encyclopédie des manuscrits de la mer Morte (2 vol. ; éd. L. Schiffman et J. C. VanderKam ; Oxford : Oxford University Press, 2002), 1:53032 ; Holmén, Jésus et la pensée de l'alliance juive, 30-59.

165. Tan, Les traditions de Sion et les objectifs de Jésus, 210-15.

166. Voir Tan, Les traditions de Sion et les objectifs de Jésus, p. 213, 218-219, sur la continuité entre l'Alliance du Sinaï et la nouvelle alliance de la mer Morte Défile.

167. Dunn, Jésus se souvient, p. 513.

168. Voir Allison, « Jésus et l'alliance », p. 58-61.

169. Barber, « Le Jésus historique et l'eschatologie de la restauration cultuelle », p. 610 ; Falk, « Moïse », dans Encyclopédie des manuscrits de la mer Morte, 577 ; Marshall, La Cène et la Cène du Seigneur, 92 ; Pesch, Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis, 95-96. À l'appui de cela, il convient de noter que dans Ézéchiel 16:60-63, l'alliance future « éternelle » est également liée à l'expiation du péché. Tan, Les traditions de Sion et les objectifs de Jésus, p. 217.

170. Traduction de l'auteur.

171. Voir, par exemple, les interprétations araméennes suivantes de l'alliance du Sinaï : « Alors Moïse prit la moitié du sang qui était dans le dashing-b asins et la jeta contre l'autel pour faire l'expiation pour le peuple ; et il dit : 'Voici, ceci est le sang de l'alliance que l'Éternel a faite avec vous, selon toutes ces paroles' » (Targum Pseudo-Jonatan sur Exode 24:8). Alors Moïse prit le sang et l'aspergea sur l'autel pour expier pour le peuple, et il dit : 'Voici, ceci est le sang de l'alliance que le Seigneur a établie avec toi selon toutes ces paroles' » (Targum Onqelos sur Exode 24:8). Pour les traductions, voir Bernard Groosfeld, The Targum Onqelos to Exodus (ArBib 7 ; Wilmington : Michael Glazier, 1988), 71-72 (légèrement adapté), et traduction dans Martin McNamara, M.S.C. et Michael Maher, M.S.C., Targum Neofiti 1 : Exodus et Targum Pseudo-J onathan : Exode (ArBib 2 ; Collegeville : Liturgical Press, 1994), 231. Bien qu'il s'agisse d'une période ultérieure, il existe des parallèles saisissants entre Moïse déclarant « Ceci est (hineh) le sang de l'alliance » (dans les deux Targums) et la déclaration de Jésus que « ceci » (touto) « est » (estin) la coupe de son sang (Matthieu 26:28 ; Marc 14:24 ; 1 Corinthiens 11:25).

172. Vu sous cet angle, l'accent mis sur le sang de l'alliance dans les quatre récits de la dernière Cène confirme implicitement ce qui est rendu explicite dans le récit de Matthieu : le sang de Jésus, le sang de l'alliance, est versé « pour le pardon des péchés » (Matthieu 26:28). Cf. Perrin, « La dernière Cène », 495 ; Allison, Le nouveau Moïse, p. 258-59. McKnight, Jesus and His Death, p. 305, rejette cela comme secondaire sans tenir compte de ce point.

173. Barber, « The Historical Jesus and Cultic Restoration Eschatology », p. 655-56, d'après Scott Hahn, Kinship by Covenant (AYBRL ; New Haven et Londres : Yale University Press, 2009), 234-37.

174. Ainsi Gnilka, Jésus de Nazareth, 287, citant G. Q. Quell, « diathēkē », TDNT 2:118-24 ; Moshe Weinfeld, « berîth », TDOT 2:275-79.

175. Behm, « diathēkē », p. 134 ; de même, Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, p. 226.

176. McKnight, Jésus et sa mort, 309 n. 69.

177. Dunn, Jésus se souvient, 513 n. 116.

178. Gnilka, Jésus de Nazareth, 286.

179. Theissen et Merz, Le Jésus historique, 423.

180. McKnight, Jésus et sa mort, p. 200 ; Allison, Le Jésus intertextuel, 218 ; Horsley, « Les manuscrits de la mer Morte et le Jésus historique », p. 59 ; Meyer, « Jésus et les Écritures », p. 171 ; Witherington, La christologie de Jésus, 101.

181. Voir en particulier les essais dans Bernd Janowski et Peter Stuhlmacher, eds., The Suffering Servant : Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources (trad. Daniel P. Bailey ; Grand Rapids : Eerd mans, 2004). Voir aussi Darrell Bock et Michael Glaser, éd., L'Évangile selon Isaïe 53 : Rencontrer le serviteur souffrant dans la théologie juive et chrétienne (Grand Rapids : Kregel Academic, 2012).

182. Pitre, Jésus, la tribulation et la fin de l'exil, 384-455. Cf. Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 300 ; Meyer, « Le motif de l'expiation dans les paroles eucharistiques », p. 33.

183. Voir McKnight, Jésus et sa mort, 207-24 (bien qu'il s'oppose à Matthieu 20:28 ; Marc 10:45) ; Pitre, Jésus, la Tribulation et la fin de l'exil, 397-98,
404-5, 416-17 ; Otto Betz, « Jésus et Isaïe 53 », dans Jésus et le serviteur souffrant : Isaïe 53 et les origines chrétiennes (éd. William R. Farmer et William H. Bellinger Jr. ; Harrisburg : Trinity Press International, 1998), 70-87 ; Rikki Watts,
« La mort de Jésus, Isaïe 53 et Marc 10:45 : un point crucial revisité », dans Jésus et le Serviteur souffrant : Isaïe 53 et les origines chrétiennes (éd. William R. Farmer et William H. Bellinger Jr. ; Harrisburg : Trinity Press International, 1998), 125-51 ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 3:94-100 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 579-91. Le cas classique de Jésus s'identifiant à la Souffrance Le Serviteur d'Isaïe reste celui de Joachim Jérémie avec Walter Zimmerli, Le Serviteur de Dieu, Londres, SCM, 1957, rév. 1965, p. 99-106. Cf. Dunn, Jésus se souvient, p. 811-812, qui rejette Luc 22, 35-38 comme étant historiquement plausible sur la base d'observations littéraires plutôt que d'une argumentation historique.

184. Voir ci-dessus, et R. E. Clements, « Isaïe 53 et la restauration d'Israël », dans Jésus et le serviteur souffrant : Isaïe 53 et les origines chrétiennes (éd. William H. Bellinger Jr. et William R. Farmer ; Harrisburg : Trinity Press International, 1998), 47-54 ; H. P. Hugenberger, « Le serviteur du Seigneur dans les 'chants du

serviteur' d'Isaïe : une seconde figure de Moïse », dans The Lord's Oiint (éd. P. E. Satterthwaite, R. S. Hess et G. J. Wenham ; Grand Rapids : Baker, 1995), 105-40 ; Allison, le Nouveau Moïse, 68-71 ; C. R. North, Le serviteur souffrant dans Deutéro-I saiah (2e éd. ; Oxford : Oxford University Press, 1956), 53-55 ; Jeremias, « Mōüsēs », p. 863-864.

185. Von Rad, Théologie de l'Ancien Testament, 2:260-61.

186. VRS, légèrement adapté.

187. Voir Scott Hahn, Parenté par alliance, p. 227 ; 1 Chron 19:19 ; 2 Chron 5:10 ; Ézéchiel 16:30 LXX.

188. Allison, « Jésus et l'alliance », p. 66-67.

189. Voir Actes 1:3, 8:12 ; 14:22; 19:8; 20:25, 28:23, 31; Romains 14:17 ; 1 Corinthiens 4:20 ; 6:9, 10; 15:24, 50; Galates 5:21 ; Éphésiens 5:5 ; Col 1:13 ; 4:11; 1 Th 2, 12 ; 2 Th 1, 5 ; 2 Tim 4:1 ; 4:18; Hébreux 12:28 ; Jacques 2:5 ; 2 Pierre 1:11 ; Apocalypse 1:6, 9 ; 5:10; 11:15; 12:10.

190. De même Tan, Les traditions de Sion et les objectifs de Jésus, 203 ; Backhaus, « Hat Jesus vom Gottesbund gesprochen ? », p. 347 ; Behm, « diathēkē », p. 133.

191. Dunn, Jésus se souvient, 816, 817-18.

192. Stuhlmacher, « Isaïe 53 dans les Évangiles et les Actes », p. 153.

193. Barber, « Le Jésus historique et l'eschatologie de la restauration cultuelle », 598-602 ; Brant Pitre, « Jésus, le nouveau temple et la nouvelle prêtrise », Letter & Spirit 4, 2008, p. 47-83 ; Mary Douglas, « L'Eucharistie : sa continuité avec le sacrifice du pain dans le Lévitique », Théologie moderne 15, n° 2 (1999) : 209-24 ; H.-J . Fabry, « leḥem », dans Dictionnaire théologique de l'Ancien Testament (15 vol. ; éd. G. Johannes Botterweck et al. ; Grand Rapids : Eerdmans, 1974-2006), 7:525-27 ; Roy Gane, « 'Bread of the Presence' and Creator-in-R esidence », VT 42, n° 2 (1992) : 179-202 ; Paul V. M. Flesher, « Le pain de la présence », ABD 1:780-81 ; Menahem Haran, « Shewbread », Encyclopedia Judaica (16 vol. ; éd. Cecil Roth ; Jérusalem : Keter, 1979), 14 : 1394-95 ; Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 63-65 ; Emil G. Hirsch, « Showbread », The Jewish Encyclopedia (12 vols. ; éd. Isidore Singer ; New York : Ktav, 1901), 312-13.

194. VRS, légèrement adapté.

195. Voir Fabry, « leḥem », 527 ; Menahem Haran, Temples and Temple-S ervice in Ancient Israel (Oxford : Clarendon, 1978), 216-17.

196. Pour une discussion des théories, voir Gane, « The Bread of the Presence », p. 183-185.

197. Haran, Temples et Temple-S ervice dans l'ancien Israël, 216-17.

198. D'autres traductions sont « pain de l'offrande continuelle » (JB) ou « pain de proposition » (NAB). Le terme « pain de proposition » ou « pain de proposition » semble être apparu en anglais non pas comme une traduction littérale de

l'hébreu, mais comme une version anglicisée de l'allemand Shaubrod, qui traduit le « pain de proposition » (panes propositionis) de la Vulgate latine. Cette expression trouve ses racines dans les occasions où le pain est appelé « pain de mise en place » ou « pain de la rangée » (1 Chron 9:32 ; 23:29 ; Néh 10:33 ; Hébreux 9:2). Voir Paul V. M. Flesher, « Bread of the Presence », dans Anchor Bible Dictionary (6 vol. ; éd. David Noel Freedman et al. ; New York : Doubleday, 1992), 1:780-81.

199. Par exemple, Umberto Cassuto, Un commentaire sur le livre de l'Exode (trad. Israël Abrahams ; Jérusalem : Magnes, 1967), 340 ; Baruch A. Levine, Lévitique (Commentaire de la Torah JPS ; Philadelphie : Jewish Publication Society, 1989), 165.

200. Gane, « Le pain de la présence », 180 ; Flesher, « Le pain de la présence », p. 781.

201. Gane, « Le pain de la présence », 180 n. 6.

202. C'est ainsi que H. De Boer, « An Aspect of Sacrifice », dans Studies in the Religion of Israel (éd. G. W. Anderson et al. ; VTSup ; Leyde : Brill, 1972), 27-47 (ici 32).

203. John F. Hartley, Lévitique (Parole Commentaire biblique 4 ; Dallas : Word Books, 1991), 400.

204. Roland de Vaux, L' Israël antique : sa vie et ses institutions (trad. John McHugh ; réimpr. Grand Rapids : Eerdmans, 1997 [orig. 1961]), 422.

205. Pour une discussion, voir Simian Yofre, « pānîm », Theological Dictionary of the Old Testament (15 vols. ; éd. G. Johannes Botterweck et al. ; Grand Rapids : Eerdmans, 1974-2006), 11:589-615.

206. Voir George Galavaris, Le pain et la liturgie : le symbolisme des premières années Timbres de pain chrétiens et byzantins (Madison : University of Wisconsin Press, 1970), 22.

207. Le fermier, « Un aspect du sacrifice », p. 34.

208. Voir Barber, « The Historical Jesus and Cultic Restoration Eschatology », p. 115-16, pour des études qui soutiennent que le tabernacle était destiné à prolonger l'expérience du Sinaï.

209. Il convient de noter que c'est précisément ainsi que la relation entre le sang de l'alliance et le banquet céleste a été comprise par un ancien Targum juif sur l'Exode, qui décrit le banquet comme suit : « Alors Moïse et Aaron, Nadab et Abihu, ainsi que les soixante-dix anciens d'Israël, montèrent, et ils aperçurent la gloire du Dieu d'Israël, et sous le trône de sa gloire il y avait quelque chose comme l'œuvre de Une pierre précieuse et en apparence comme le ciel pour la pureté. Pourtant, les chefs des Israélites n'ont pas été blessés, bien qu'ils aient perçu la gloire du Seigneur ; et ils se réjouirent de leurs sacrifices acceptés comme s'ils mangeaient et buvaient » (Targum Onqelos sur Exode 24:9-11).

210. Le fermier, « Un aspect du sacrifice », p. 35.

211. le mont Berîth ʿôlām ; LXX diathēkēn aiōnion.

212. Gane, « 'Pain de la présence' », 192.

213. En effet, même le terme « être mis en ordre » est utilisé pour conclure des alliances. Voir Barber, « The Historical Jesus and Cultic Restoration Eschatology », p. 142, citant 2 Sam 23:5.

214. Gane, « 'Pain de la présence' », p. 193.

215. Voir George Buchanan Gray, Le sacrifice dans l'Ancien Testament : sa théorie et sa pratique (réimpr. ; New York : Ktav, 1971 [orig. 1925]), 298-402.

216. De Vaux, Ancient Israel, 430-32.

217. Gane, « 'Pain de la Présence' », p. 182.

218. MT ʾazkārāh ; Histoire de la LXX.

219. Gane, « 'Pain de la présence' », 196.

220. Gane, « 'Pain de la Présence' », p. 199.

221. Barber, « The Historical Jesus and Cultic Restoration Eschatology », p. 598, 634, citant Douglas, « The Eucharist », p. 209-24.

222. Par exemple, le pain de la présence et ses liens avec le vin,
« souvenir » et le « pacte » ne font l'objet d'aucune discussion dans Allison, Constructing Jésus; Keener, Le Jésus historique des Évangiles ; McKnight, Jésus et sa mort ; Dunn, Jésus se souvient ; Lüdemann, Jésus après 2000 ans ; Gnilka, Jésus de Nazareth; Becker, Jésus de Nazareth ; Theissen et Merz, Le Jésus historique ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu ; Beasley-Murray, Jésus et le royaume de Dieu ; Meyer, Les objectifs de Jésus ; Bornkamm, Jésus de Nazareth ; Taylor, Jésus et Son Sacrifice ; Higgins, La Cène du Seigneur dans le Nouveau Testament. Bien que Joachim Jérémie discute du pain de la présence, il ne le fait que dans le contexte d'un argument linguistique selon lequel artos peut se référer au pain sans levain sans réserve ; il n'établit jamais de liens entre le pain, le vin, l'alliance et les paroles eucharistiques de Jésus. Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 62-63.

223. Voir Jonathan Klawans, Purity, Sacrifice, and Temple : Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism , Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 3-10 ; Crispin H. T. Fletcher-Louis, « Jésus en tant que Messie sacerdotal : Partie 1 », JSHJ 4, n° 2 (2006) : 155-75 (ici 156-58).

224. Voir Meier, Un Juif marginal, 1:345-94.

225. Jean 18:15 ; Matthieu 9:9 ; cf. Marc 2:14 ; Luc 5:27.

226. L'exception est Barber, « The Historical Jesus and Cultic Restoration Eschatology », p. 141-143.

227. Flesher, « Le pain de la présence », p. 780.

228. Matthew Black, Les rouleaux et les origines chrétiennes : études sur le contexte juif du Nouveau Testament, New York, Charles Scribner's Sons, 1961, p. 111.

229. Cf. aussi 11QNew Jerusalem [11QNJ ar] frag. 20, pour le texte parallèle.

230. Voir Florentino García Martínez, « Nouvelle Jérusalem », dans l'Encyclopédie de la Manuscrits de la mer Morte (2 vols. ; éd. Lawrence H. Schiffman et James C. VanderKam ; Oxford : Oxford University Press, 2000), 606-10.

231. Black, Les rouleaux et les origines chrétiennes, 111 ; cf. 1QRule de la Communauté 6:2-8 ; 1QRule de la Congrégationa 2:11-22.

232. Voir Patsch, Abendmahl und historischer Jesus, 26-28. Pour une discussion complète des thérapies, voir Joan Taylor, Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria : Philo's « Therapeutae » Reconsidered (Oxford : Oxford University Press, 2004).

233. Barber, « Le Jésus historique et l'eschatologie de la restauration cultuelle », p. 634.

234. Sauf indication contraire, toutes les traductions de Philon contenues dans ce document sont tirées de Philo, Works (10 vols. avec suppl. ; trad. et éd. par F. H. Colson, G. H. Whitaker et R. Marcus ; Bibliothèque classique Loeb ; Cambridge : Harvard University Press, 19291953).

235. Il peut également être intéressant de noter que dans la référence de Philon à boire le « vin pur de l'amour Dieu », nous pouvons faire référence au fait que le pain de la présence n'était pas seulement considéré comme un signe de l'alliance, mais de « l'amour » de Dieu pour son peuple en faisant l'alliance (cf. Ezéchiel 16).

236. Cf. Patsch, La Cène et Jésus historique, n. 28.

237. Barber, « Le Jésus historique et l'eschatologie de la restauration cultuelle », p. 639.

238. Trad. Colson, LCL (légèrement adapté).

239. Hirsch, « Pain de proposition », p. 312.

240. Voir ci-dessous, chapitre 6.

241. cf. Nb 3, 1-10 ; 18:1-7, dans lequel tout non-prêtre qui agit comme un seul « mis à mort ».

242. Trad. F. H. Colson, LCL (légèrement adapté).

243. Falk, « Moïse », dans Collins et Harlow, éd., The Eerdmans Dictionary of Early Judaism, 968.

244. Pour une discussion plus approfondie, voir Louis H. Feldman, Philo's Portportrait of Moses in the Context of Ancient Judaism (Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2007).

245. Cf. de Vaux, Ancient Israel, 418-21.

246. Pour une discussion plus approfondie, voir J. Bowley, « Moïse dans les manuscrits de la mer Morte : vivre à l'ombre de l'oint de Dieu », dans La Bible à Qumran : Texte, forme et interprétation (éd. P. Flint ; Grand Rapids : Eerdmans, 2011), 159-81.

247. Pitre, « Jésus, le nouveau temple et le nouveau sacerdoce », p. 78-82.

248. Par exemple, Meier, Un Juif marginal, 3:222.

249. Le nombre soixante-dix évoque soixante-dix anciens sacerdotaux d'Exode 24:1-11 et de Nombres 11:16-17. Le nombre soixante-douze semble avoir son origine avec l'adjonction des deux anciens – Eldad et Medad – qui sont oints de l'esprit à l'extérieur du Tabernacle, dans le camp (Nb 11:26-30). Dans les deux cas, le nombre évoque le même corps d'anciens sacerdotaux rassemblés par Moïse dans le Pentateuque ; en effet, on pourrait faire valoir que les divergences textuelles dans Luc sont la preuve que les premiers scribes ont reconnu le contexte de l'Ancien Testament des actions de Jésus et ont cherché à modifier les manuscrits de l'Évangile en conséquence. Sur la question du problème textuel des « soixante-dix » par rapport aux « soixante-douze », voir Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:845-46 ; Darrel L. Bock, Luke (2 vols. ; BECNT ; Grand Rapids : Baker, 1994, 1996), 2:1014-16, suivant Bruce M. Metzger, « Seventy or Seventy-T wo Disciples ? » SNRC 5 (1958-1959) : 299-306.

250. Pour une discussion, voir Meier, A Marginal Jew, 3:19-124.

251. Cf. Meier, Un Juif marginal, 3.40-252.

252. Voir aussi Michael Barber, « Jésus en tant que constructeur du temple davidique et le rôle sacerdotal de Pierre dans Matthieu 16:16-19 », JBL 132 (2013) : 933-51.

253. Il convient de noter que ces trois-là sont les seuls à accompagner Jésus jusqu'au sommet de la montagne dans les récits de la transfiguration (Matthieu 17:1 ; Marc 9:2 ; Luc 9:28).

254. Voir, par exemple, Becker, Jésus de Nazareth, 298-99 ; Joachim Gnilka, Jésus de Nazareth : message et histoire (trad. Siegfried S. Schatzmann ; Peabody : Hendrickson, 1997), 217-18 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, p. 393-94 ; E. P. Sanders, La loi juive de Jésus à la Mishna : cinq études (Londres : SCM ; Philadelphie : Trinity Press International, 1990), 12-13, 19-21 ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 2:304-16, 329-31 (avec bibliographie) ; Witherington, La christologie de Jésus, p. 66-71 ; P. M. Casey, « Culture et historicité : la cueillette du grain (Marc 2.23-8) », NTS 34 (1988) : 1-23 ; Jérémie, Théologie du Nouveau Testament, p. 278-79 ; T. W. Manson, Les paroles de Jésus (Londres : SCM, 1949), 187-88.

255. VRS, légèrement altéré.

256. Voir Crispin H. T. Fletcher-Louis, « Jésus en tant que Messie sacerdotal : 1re partie », Journal for the Study of the Historical Jesus 4, n° 2 (2006) : 155-75 ; Jésus en tant que Messie sacerdotal : 2e partie », Journal pour l'étude du Jésus historique 5, n° 1 (2007) : 57-79.

257. Voir Pitre, « Jésus, le nouveau temple et la nouvelle prêtrise », p. 74-82.

258. Le traitement le plus récent et le plus exhaustif des textes primaires et de la littérature secondaire est celui de Jostein Ådna, Jesu Stellung zum Tempel

(WUNT 2.119 ; Tübingen : J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 2000), voir en particulier 300-328. Voir aussi Michael F. Bird, Jésus et les origines de la mission des Gentils (LNTS 331 ; Édimbourg : T. & T. Clark, 2007), 155-61 ; Dunn, Jésus se souvient, 636-40 ; Bryan, Jésus et les traditions de jugement et de restauration d'Israël, p. 206-25 ; Gerd Lüdemann, Jésus après 2000 ans : ce qu'il a vraiment dit et fait (Londres : SCM ; Amherst : Prométhée, 2001), 77-78 ; Bart D. Ehrman, Jésus : prophète apocalyptique du nouveau millénaire, p. 208-9, 211-214 ; Fredriksen, Jésus de Nazareth, 207-12 ; Theissen et Merz, Le Jésus historique, 432-33 ; Tan, les traditions de Sion et le Buts de Jésus, 166-81 ; Craig A. Evans, « L'action de Jésus dans le Temple : purification ou présage de destruction ? » dans Jésus en contexte : temple, pureté et restauration (AGJU 39 ans ; Leyde : Brill, 1997), 395-439 ; Joachim Gnilka, Jésus de Nazareth : Message et Histoire (trad. Siegfried S. Schatzmann ; Peabody : Hendrickson, 1997), 274-78 ; Morna D. Hooker, Les signes d'un prophète : les actions prophétiques de Jésus (Londres : SCM, 1997), 44-48 ; Bruce D. Chilton, Pure Kingdom : La vision de Dieu de Jésus (Londres : SPCK ; Grand Rapids : Eerdmans, 1996), 115-23 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 413-28, 430, 490-93, 614, 651 ; Evans, Jésus et ses contemporains : études comparatives, 319-80 ; Gerd Theissen, « La prophétie du temple de Jésus : la prophétie dans la tension entre la ville et la campagne », dans La réalité sociale et les premiers chrétiens : théologie, éthique et le monde du Nouveau Testament (Minneapolis : Fortress, 1992), 94-114 ; Witherington, La christologie de Jésus, 108-16 ; Jacob Neusner, « Les changeurs d'argent dans le Temple : l'explication de la Mishna », NTS 35 (1989) : 287-90 (ici 290) ; Richard Bauckham, « La démonstration de Jésus dans le Temple », dans Law and Religion : Essays on the Place of Law in Israel and Early Christianity (éd. B. Lindars ; Cambridge : Clarke, 1988), 72-89 ; Sanders, Jésus et judaïsme, 61-71 ; Ben F. Meyer, Les objectifs de Jésus (Londres : SCM, 1977), 197-202 ; Jérémie, Théologie du Nouveau Testament, p. 145. Jürgen Becker, Jésus de Nazareth (trad. James E. Crouch ; New York / Berlin : Walter de Gruyter, 1998), 333, 345, est presque entièrement le seul à insister sur le fait que le Jésus historique ne s'est pas engagé dans une telle action.

259. Par exemple, Bryan, Jésus et les traditions de jugement et de restauration d'Israël, 206 à 25 ; Fredriksen, Jésus de Nazareth, 207-12 ; Theissen et Merz, L'histoire Jésus, 432-33 ; Tan, Les traditions de Sion et les objectifs de Jésus, 166-81 ; Wright Jésus et la victoire de Dieu, 490-93, 614, 651 ; Sanders, Jésus et le judaïsme, 61- 71.

260. Theissen et Merz , Le Jésus historique, 434.

261. Bird, Jésus et les origines de la mission des Gentils, 157-58.

262. Traduction dans James T. O'Connor, The Hidden Manna : A Theology of the Eucharist (2e éd. ; San Francisco : Ignatius, 2010), 28 (c'est nous qui soulignons).

CHAPITRE 3
La nouvelle manne

La manne n'était pas nécessaire en Égypte. Il ne serait pas non plus nécessaire dans la terre promise. C'est la nourriture de l'eschatologie inaugurée, la nourriture qui est nécessaire parce que le royaume a déjà fait irruption et parce qu'il n'est pas encore consommé. L'approvisionnement quotidien en manne signale que l'Exode a commencé, mais aussi que nous ne vivons pas encore dans la terre.

N. T. WRIGHT1

Dans le dernier chapitre, nous avons examiné les preuves que, pendant son ministère public et lors de la dernière Cène, Jésus a parlé et agi d'une manière qui l'associait au « prophète » de l'ancienne attente juive. Dans ce chapitre, je veux m'appuyer sur ce que nous avons appris en me concentrant sur un deuxième aspect de la compréhension de soi mosaïque de Jésus : la preuve qu'il a également parlé de la manne eschatologique du ciel que certains Juifs de l'Antiquité s'attendaient à voir arriver avec l'avènement du prophète comme Moïse, et que Jésus a associé cette manne au pain qu'il identifierait comme son corps lors de la dernière Cène.

Pour ce faire, nous devrons d'abord examiner les anciennes croyances juives sur la manne de l'exode d'Égypte et l'attente qu'elle reviendrait un jour dans une ère future de salut. Ensuite, nous nous engagerons dans une analyse approfondie des deux seuls endroits des Évangiles où Jésus apparaît pour parler de la manne eschatologique : (1) le Notre Père, dans lequel Jésus enseigne aux disciples à prier : « Donne-nous aujourd'hui notre pain *épiousios* » (Matthieu 6:9-13 ; Luc 11:1-4), et (2) la deuxième moitié du discours dit du « pain de vie » à Capharnaüm, dans lequel Jésus oppose la nourriture et la boisson qu'il identifie à sa propre « chair » et à son « sang » à « la manne dans le désert » (Jean 6:48-66).

Comme j'espère le montrer, lorsque ces enseignements – le Notre Père et la deuxième partie du discours de la synagogue de Capharnaüm – sont interprétés dans leur ancien contexte juif, il y a de fortes raisons de conclure que la *substantia verba Jesu* contenus dans les deux sont historiquement plausibles sur les lèvres de Jésus. Si c'est exact, cela s'avérerait extrêmement significatif, pour au moins deux raisons : (1) le Notre Père est la seule prière que Jésus n'ait jamais enseignée à ses disciples et la demande de pain est la toute première des demandes centrées sur les besoins des disciples ; (2) en dehors des récits de la dernière Cène eux-mêmes, le discours de Capharnaüm est l'enseignement le plus complet sur la consommation de son corps et de son sang attribué à Jésus dans les Évangiles. Et dans ce discours, il n'utilise pas l'imagerie de la Pâque, ni des sacrifices du Temple, ni du banquet messianique. Au

lieu de cela, il s'appuie sur l'espoir juif de la manne eschatologique. À cet égard, j'insiste, comme je l'ai fait au chapitre 1, que, malgré les différences évidentes dans le style des paroles de Jésus dans l'Évangile de Jean, les érudits doivent encore soumettre la substance des enseignements de Jésus à la même évaluation des preuves dans les Évangiles synoptiques, avant de tirer des conclusions sur la plausibilité historique. Avec cette mise en garde à l'esprit, essayons de replacer ces enseignements dans leur contexte en examinant plus attentivement les anciennes croyances juives sur la manne du premier et du second exode.

La manne dans le judaïsme primitif[2]

Avant de pouvoir nous tourner vers les preuves dans les Évangiles qui suggèrent que Jésus a pu établir des liens entre la manne et ses actions lors de la dernière Cène, nous devons d'abord examiner brièvement ce que les Écritures et la tradition juives ont à dire sur la manne de l'exode et la manne de l'ère eschatologique.

La manne dans l'Ancien Testament

Bien que la manne du ciel soit mentionnée à plusieurs reprises dans l'Ancien Testament3, le récit fondamental provient du livre de l'Exode, qui contient le récit de l'origine et de la nature de la manne dans l'exode d'Égypte. Immédiatement après la traversée triomphale de la mer Rouge par Israël (Exode 15), les tribus de Jacob commencent à se plaindre de la faim et, par conséquent, Dieu accomplit l'un des actes extraordinaires les plus mémorables en leur faveur : le don de la manne (Exode 16). Au cours de ce chapitre, nous aurons l'occasion de revenir plusieurs fois sur ce texte fondamental. Pour ce qui nous intéresse ici, cependant, je veux principalement souligner que dans le récit fondamental de l'Exode, la manne de Moïse n'est pas du pain ordinaire mais de la « nourriture miraculeuse ».[4] Cela est évident dans le texte de plusieurs façons.

Tout d'abord, selon le livre de l'Exode, la manne est clairement miraculeuse. D'une part, il est décrit comme « le pain des cieux » (*leḥem min hašāmāyim*) (Exode 16:4). De plus, sa venue est directement liée à la manifestation de la tout aussi miraculeuse « nuée de gloire », l'un des signes et des prodiges de l'exode :

> Alors l'Éternel dit à Moïse : Voici, je ferai pleuvoir pour toi du pain du ciel ; et le peuple sortira et rassemblera chaque jour la portion d'un jour, afin que je puisse lui prouver s'il marchera ou non dans ma loi. Le sixième jour, quand ils prépareront ce qu'ils apportent, ce sera deux fois plus que ce qu'ils rassemblent quotidiennement. Moïse et Aaron dirent à tout le peuple d'Israël : Le soir, vous saurez que c'est l'Éternel qui vous a fait sortir du pays d'Égypte, et le matin vous verrez la gloire de l'Éternel, parce qu'il a entendu vos murmures contre l'Éternel. Car que sommes-nous, pour que tu murmures contre nous ? (Exode 16:4-7)

À la lumière de cet accent mis sur l'origine céleste de la manne, il n'est pas étonnant que des textes bibliques ultérieurs l'aient qualifiée de « grain du ciel » (*degan šāmayim*) (Ps 78:24) et de « pain des puissants » (*leḥem ʾabîrîm*) (Ps 78:25). Dans cette dernière référence, les « puissants » sont une expression biblique qui, dans le contexte, est

synonyme des « anges » (Ps 103:20).5 Dans la Septante grecque, le caractère surnaturel de la manne devient encore plus explicite : il s'agit du « pain des anges » (*artos angelōn*) (Ps 77:25 LXX), de la « nourriture des anges » (*angelōn trophē*) (Sg 16, 20) et de la « nourriture céleste » (*ambrosias trophēs*) (Sg 19, 21).

Deuxièmement, bien que l'on oublie souvent ce point, la manne est un double miracle. Le matin, Dieu promet de donner aux Israélites du « pain » du ciel, sous forme de manne. Mais le soir, Dieu promet de donner au peuple « chair » (bāśār) à manger, sous la forme de la caille :

> Et Moïse dit : Quand l'Éternel te donnera le soir de la chair à manger, et le matin du pain à satiété, parce que l'Éternel a entendu tes murmures que tu murmures contre lui, que sommes-nous ? Vos murmures ne sont pas contre nous, mais contre l'Éternel. Et Moïse dit à Aaron : Dis à toute l'assemblée du peuple d'Israël : Approchez-vous de l'Éternel, car il a entendu vos murmures. Aaron s'adressa à toute l'assemblée du peuple d'Israël, et ceux-ci regardèrent vers le désert, et voici, la gloire de l'Éternel apparut dans la nuée. Et l'Éternel dit à Moïse : J'ai entendu les murmures du peuple d'Israël ; dis-leur : Au crépuscule, tu mangeras de la chair, et le matin tu seras rassasié de pain, et tu sauras que je suis l'Éternel, ton Dieu. (Exode 16:8-12)

Une fois de plus, cet accouplement du miracle de la manne avec le don de la caille se reflète ailleurs dans l'Écriture juive, comme le dit le Psautier : « Ils demandèrent, et il leur apporta des cailles, et leur donna du pain du ciel en abondance » (Ps 105, 40).

Troisièmement, la manne est un miracle quotidien. Elle apparaît chaque jour avec la venue de la « rosée » (Exode 16:13), et le peuple reçoit l'ordre de sortir chaque jour et de rassembler la quantité appropriée :

> Alors l'Éternel dit à Moïse : « ... Le peuple sortira et rassemblera chaque jour la portion d'un jour, afin que je lui prouve s'il marche dans ma loi ou non. Le sixième jour, lorsqu'ils prépareront ce qu'ils apportent, ce sera deux fois plus que ce qu'ils récoltent quotidiennement.» . . . « Voici ce que l'Éternel a ordonné : 'Rassemblez-en chacun de vous, autant qu'il pourra manger ; Vous prendrez un omer chacun, selon le nombre des personnes que chacun de vous a dans sa tente. Et le peuple d'Israël fit ainsi ; Ils se sont rassemblés, certains plus, d'autres moins. Mais quand ils l'ont mesuré avec un présage, celui qui a beaucoup recueilli n'avait plus rien, et celui qui a peu ramassé n'a pas manqué ; chacun a cueilli selon ce qu'il pouvait manger. Et Moïse leur dit : Que personne n'en laisse rien jusqu'au matin. Mais ils n'écoutèrent pas Moïse ; quelques-uns en laissèrent une partie jusqu'au matin, et il éleva des vers et devint immonde ; et Moïse se mit en colère contre eux. Matin après matin, ils le ramassaient, chacun autant qu'il pouvait manger ; Mais quand le soleil s'est réchauffé, il a fondu. (Exode 16:4-5, 16-21)

Notez ici que la nature extraordinaire de la manne se manifeste dans le fait que si les Israélites essaient d'en conserver une partie pendant la nuit, elle devient toujours immonde et, quelle que soit la quantité ou le peu recueillie, elle vaut toujours la valeur d'un préjudice. Ce qui est peut-être le plus frappant, c'est que dans la descente de la manne du ciel, elle est décrite comme obéissant aux lois du repos du sabbat :

> Le sixième jour, ils recueillirent deux fois plus de pain, deux omers chacun, et tous les chefs de l'assemblée étant venus annoncer à Moïse, celui-ci leur dit : Voici ce que l'Éternel a ordonné : 'Demain est un jour de repos solennel, un sabbat saint pour l'Éternel ; faites cuire ce que vous allez cuire et faites bouillir ce que vous ferez bouillir, et tout ce qui reste est mis de côté pour être conservé jusqu'au matin. Ils le laissèrent donc de côté jusqu'au matin, comme Moïse le leur avait ordonné ; et il n'est pas devenu fétiche, et il n'y avait pas de vers en lui. Moïse dit : « Mange-en aujourd'hui, car aujourd'hui c'est un sabbat pour l'Éternel ; aujourd'hui, vous ne le trouverez pas dans le terrain. Vous la récolterez pendant six jours, mais le septième jour, qui est un sabbat, il n'y en aura pas. Le septième jour, quelques-uns du peuple sortirent pour se rassembler, et ils n'en trouvèrent aucun. Et l'Éternel dit à Moïse : Jusques à quand refuseras-tu d'observer mes commandements et mes lois ? Voir! L'Éternel t'a donné le sabbat, c'est pourquoi, le sixième jour, il te donne du pain pour deux jours ; Restez chacun de vous à sa place, que personne ne sorte de sa place le septième jour. Le peuple se reposa donc le septième jour. (Exode 16:22-30)

Bien que, comme nous le verrons, certains aspects de la manne en viennent à être associés à des phénomènes naturels dans les déserts du Moyen-Orient, les merveilles entourant la collecte de la manne sont incontestablement décrites comme miraculeuses.6

Quatrièmement, la manne est un miracle sans précédent. Selon le Pentateuque, aucun des Israélites n'a jamais rien vu de tel.

> Le soir, des cailles montaient et couvraient le camp, et le matin, la rosée se couchait autour du camp. Et quand la rosée fut montée, il y avait sur la face du désert une belle chose, semblable à des écailles, fine comme du givre sur le sol. Quand le peuple d'Israël l'aperçut, il se dit l'un à l'autre : Qu'est-ce que c'est ? Car ils ne savaient pas ce que c'était. Et Moïse leur dit : C'est le pain que l'Éternel vous a donné à manger. (Exode 16:13-15)

C'est implicite dans la question posée le premier matin où la manne est découverte : « Qu'est-ce que c'est ? » (*mān hû'*). Car ils ne savaient pas ce que c'était » (Exode 16:15).7 Ailleurs dans les Écritures juives, la nature sans précédent de la manne est soulignée lorsque Moïse dit à la deuxième génération avant d'entrer dans la terre promise : « [Dieu] vous a nourris de la manne que vous ne connaissiez pas, et que vos pères ne connaissaient pas » (Dt 8:3).

Cinquièmement, la manne est un miracle temporaire. Les Israélites ne découvrent pas la manne en entrant dans le désert, mais seulement après deux mois de voyage (Exode 16:1-2).8 De plus, une fois que la manne apparaît, le miracle n'a lieu que pendant la durée de l'errance dans le désert : « Et le peuple d'Israël mangea la manne pendant quarante ans, jusqu'à ce qu'il arrivât dans un pays habitable ; ils mangèrent la manne jusqu'à ce qu'ils arrivassent à la frontière du pays de Canaan » (Exode 16:35). Une fois de plus, l'Écriture juive le dit explicitement : dès que les douze tribus célèbrent la Pâque, traversent le Jourdain et entrent dans la terre promise de Canaan, la manne cesse miraculeusement de tomber :

Tandis que le peuple d'Israël campait à Guilgal, il célébrait la Pâque le quatorzième jour du mois, le soir, dans les plaines de Jéricho. Et le lendemain après

> Le jour même de la Pâque, ils mangèrent des produits de la terre, des gâteaux sans levain et des grains desséchés. Et le La manne cessa le lendemain, quand ils mangèrent des produits de la terre, et le peuple d'Israël n'eut plus de manne, mais mangea du fruit de la terre de Canaan cette année-là. (Jos 5:10-12)

Ce lien entre la Pâque et la manne dans l'histoire biblique est particulièrement intriguant lorsque nous nous souvenons que le pain de la Pâque et la manne étaient tous deux liés à de la viande qui devait être consommée « entre les deux soirs », et que les deux impliquaient des pains sans levain (cf. Exode 12:14-20).9 Enfin, le livre de Néhémie décrit la manne comme une disposition spéciale de Dieu unique au moment de l'exode, en la couplant avec l'eau miraculeuse du rocher de l'Horeb (Néh 9:20-21).

Sixièmement, la manne est liée au sanctuaire cultuel, le Tabernacle. Il est important de le souligner, étant donné notre intérêt général pour Jésus et le Temple. Bien que la manne soit donnée d'abord et avant tout pour soutenir la vie naturelle des Israélites dans le désert, Dieu ordonne également à Moïse de placer une partie de la manne à l'intérieur du sanctuaire israélite :

> Or la maison d'Israël lui donna le nom de manne ; c'était comme une graine de coriandre, blanche, et le goût était comme des gaufrettes à base de miel. Et Moïse dit : Voici ce que l'Éternel a ordonné : Qu'on en garde un omer de génération en génération, afin qu'ils voient le pain avec lequel je t'ai nourri dans le désert, quand je t'ai fait sortir du pays d'Égypte. Et Moïse dit à Aaron : Prends une jarre, mets-y un omer de manne, et mets-le devant l'Éternel, pour qu'on le garde de génération en génération. Et l'Éternel donna cet ordre à Moïse, et Aaron le plaça devant le témoignage, à tenir. (Exode 16:31-34)

Bien que la référence ici à « avant le témoignage » soit quelque peu vague, il semble très probable que le texte fasse référence à la manne stockée dans le lieu saint du tabernacle (cf. Nb 17, 2-5). Curieusement, comme le souligne William Propp, le seul endroit où la manne reste incorruptible est dans le tabernacle : « Ce n'est que dans l'espace sacré du Tabernacle ou pendant le temps sacré du sabbat qu'elle peut durer. »[10] Dans le même ordre d'idées, Bruce Malina conclut que l'un des aspects clés de la tradition de la manne dans les Écritures juives est son lien avec un « cadre sectaire ».[11] Nous garderons à l'esprit ce cadre sectaire lorsque nous entrerons dans notre étude des paroles et des actions de Jésus.

En somme, dans les Écritures juives, la manne est un miracle quotidien sans précédent, unique à l'époque de l'errance de l'exode, et directement associé à Moïse et au tabernacle. La raison pour laquelle il est nécessaire pour nous de souligner la nature miraculeuse de la manne en particulier est qu'à l'époque moderne, il est devenu remarquablement populaire, même dans la littérature savante, d'identifier la manne avec une substance purement naturelle d'une sorte ou d'une autre. Selon les mots de William Propp : « Comme les autres contes de la Torah sur la subsistance du désert, les légendes des cailles et de la manne découlent de phénomènes naturels. »[12]

Les commentateurs divergent dans leurs propositions sur la nature exacte de cette substance purement naturelle : s'il s'agit de la résine sécrétée par les plantes à fleurs du désert telles que le tamaris (Tamarisk gallica) ou le frêne à fleurs (Faxinus ornus)

pendant plusieurs semaines par an, ou de l'excrétion d'une ou plusieurs espèces d'insectes du désert.[13] De telles interprétations, aussi séduisantes soient-elles que les tentatives modernes d'expliquer le texte biblique, sont exégétiquement impossibles à concilier avec les affirmations réelles d'Exode 16, qui considère sans équivoque la manne comme l'une des merveilles de l'exode d'Égypte. Comme le souligne Propp : « Certes, l'affirmation selon laquelle la manne a cessé lorsqu'Israël est entré en Canaan, prise littéralement, exclurait l'identification avec le miellat ordinaire (Jos 5:11-12). »[14] Comme nous le verrons dans notre étude de Jésus et de la manne eschatologique, la nature miraculeuse de la manne d'un point de vue juif ancien s'avérera essentielle pour bien saisir les implications de l'identification par Jésus de sa propre chair et de son propre sang avec la manne de l'eschatologie juive.

La manne dans la littérature juive ancienne

Lorsque nous nous tournons vers la littérature juive ancienne en dehors de la Bible, nous trouvons beaucoup des mêmes croyances concernant la manne qui ont été attestées dans les Écritures juives, avec quelques développements notables.

Premièrement, la manne continue d'être considérée comme miraculeuse. Par exemple, dans les récits fragmentaires de l'écrivain juif hellénistique Artapanus, nous trouvons la manne répertoriée comme l'un des nombreux « signes » miraculeux accomplis par Moïse pendant l'exode : « Dieu fit pleuvoir pour eux de la farine comme du millet, de couleur très semblable à la neige » (Fragments d'Artapanus 3:37).15 Dans le même ordre d'idées, dans la réécriture de l'Écriture juive connue sous le nom de Pseudo-Philon, la manne est identifiée comme l'un des trois dons miraculeux que Dieu a donnés aux Israélites pendant leur errance dans le désert :

> Et ce sont là les trois choses que Dieu a données à son peuple à cause des trois personnes : c'est-à-dire le puits de l'eau de Mara pour Miriam , la colonne de nuée pour Aaron et la manne pour Moïse. Et quand ceux-ci furent terminés, ces trois choses leur furent enlevées. (Pseudo-Philon 20:8)[16]

Ailleurs, le même texte fait référence à la manne comme au « pain des anges » (Ps.-Philon 19:6). Enfin, sur un mode quelque peu différent, Philon d'Alexandrie utilise la nature miraculeuse de la manne comme fondement de son explication allégorique de sa signification. Pour Philon, la descente de la manne du ciel et la fourniture quotidienne d'une seule mesure la plupart des jours et d'une double mesure avant le sabbat étaient un signe que Dieu avait « opéré des prodiges » (*ethaumatourgeito*) dans le désert ; en effet, il avertit ses lecteurs : « Et si quelqu'un ne croit pas à ces faits, il ne connaît pas Dieu et n'a jamais cherché à le connaître » (Vie de Moïse 1.203, 212; cf. Décalogue 16). Ailleurs, il décrit également la manne comme « nourriture céleste incorruptible » (*tēn ouranion . . . aphtharton trophēn*) et l'identifie à la « parole de Dieu » et à la nourriture de l'âme (Qui est l'héritier des choses divines ? 79 ; cf. Interprétation allégorique 3.173-76).

En plus de ces brèves mentions, le récit juif le plus complet de la manne nous vient de Josèphe. En effet, bien que Josèphe soit parfois cité comme comprenant la manne d'une manière purement naturelle – c'est-à-dire comme une substance terrestre

ordinaire – lorsque ses commentaires sont cités dans leur intégralité, il se situe clairement dans le courant de la tradition juive qui considérait la manne de l'exode comme un aliment miraculeux :

> Immédiatement après cette première provision de nourriture, Dieu les envoya en descendre une seconde. Car, tandis que Moïse levait les mains en prière, une rosée descendit, et, comme elle se figeait autour de ses mains, Moïse, supposant que c'était aussi une nourriture qui leur venait de Dieu, la goûta et fut ravi ; Et, tandis que la foule, dans son ignorance, prenait cela pour de la neige et attribuait le phénomène à la saison de l'année, il leur enseigna que cette rosée descendant du ciel n'était pas comme ils le supposaient, mais qu'elle était envoyée pour leur salut (*sōtēria*) et leur subsistance, et, la goûtant, il leur ordonna de se convaincre ainsi. Alors, imitant leur chef, ils furent ravis de ce qu'ils mangeaient, car il avait le goût doux et délicieux du miel et ressemblait à l'herbe épicée appelée bdellium, dont la taille était celle d'une graine de coriandre ; et ils se mirent à le cueillir avec la plus vive ardeur. Cependant, des ordres furent donnés à tous de ne collecter chaque jour qu'un *assarōn* (c'était le nom d'une mesure), car cette nourriture ne leur manquerait jamais. Ceux qui n'en recueillirent pas plus que la mesure prescrite n'en tirèrent rien d'autre que leurs peines, car ils ne trouvèrent rien de plus qu'un *assarōn* ; Tandis que tout ce qui restait pour le lendemain n'était d'aucune utilité, étant pollué par les vers et l'amertume, tant cela était divin et miraculeux C'est un pilier pour les habitants de ces régions contre leur manque d'autres provisions, et jusqu'à ce jour même, toute cette région est arrosée par une pluie semblable à celle que la Divinité a ensuite fait descendre pour la subsistance des hommes (*diatrophēn*) en guise de faveur à Moïse. Les Hébreux appellent cette nourriture manne ; car le mot homme est un interrogatif dans notre langue, qui pose la question : « Qu'est-ce que cela ? » Ils ont donc continué à se réjouir de leur don envoyé par le ciel, vivant de cette nourriture pendant quarante ans, tout le temps qu'ils étaient dans le désert. (Josèphe, Antiquités 3.26-32)

C'est un témoin intrigant. D'une part, Josèphe semble lier la manne à une sorte de pluie qui continue dans la région du désert errant « jusqu'à ce jour même » (Ant. 3.31), suggérant une sorte de phénomène naturel. D'autre part, Josèphe attribue la descente de la manne directement à l'intercession de Moïse, la décrivant comme « un aliment qui leur vient de Dieu ». Plus explicite encore, il déclare que les Israélites n'ont jamais pu recueillir qu'une seule mesure de manne, et cela pour un seul jour, parce que c'était « si divin (*theion*) et miraculeux (*paradoxon*) » (Ant. 3.30). Malheureusement, Josèphe ne nous dit pas comment concilier ces deux affirmations. Pour ce qui nous intéresse ici, il est seulement nécessaire de souligner que, bien qu'il se réfère à un phénomène contemporain similaire dans les déserts d'Arabie, il considère toujours la manne de l'exode comme une merveille divine.[17]

De plus, en plus de l'identification de la manne comme un miracle de l'oreille de quarante ans (Pseudo-Philon 10:7), nous commençons également à voir des preuves dans la littérature juive ancienne de la croyance que la manne miraculeuse reviendrait un jour. Par exemple, nous trouvons un indice d'une telle attente dans l'un des manuscrits de la mer Morte connu sous le nom de Chants du Sage. Bien que le rouleau soit fragmentaire, ce que nous avons existant semble avoir un caractère eschatologique, puisqu'il fait référence à plusieurs reprises aux « périodes de

méchanceté » ou à « l'ère du règne de la méchanceté » (4Q511 frag. 3:3 ; 10:3 ; 35:8-9). Dans ce contexte, on peut lire ce qui suit :

> 8 Tous ceux qui ont une conduite parfaite le louent. Vides Avec la lyre du salut, 9 qu'ils ouvrent leur bouche à la bonté de Dieu. Puissent-ils chercher sa manne. (4QSongs du Sageb [4Q511] frag. 10:9)

Comme le soulignent les commentateurs, il semble que ce soit l'une de nos premières références à l'idée d'une manne eschatologique qui viendrait dans le futur, bien que la nature fragmentaire du document ne permette pas d'en être sûr.[18] Néanmoins, nous trouvons une description similaire mais beaucoup plus explicite de cette attente dans 2 Baruch, généralement datée du premier siècle av. J.-C. :

> Et il arrivera que, lorsque tout ce qui devrait arriver dans ces régions sera accompli, le Messie commencera à être révélé. Et ceux qui ont faim s'amuseront et ils verront d'ailleurs des merveilles tous les jours. Et il arrivera à ce moment-là que le trésor de la manne descendra d'en haut, et ils en mangeront pendant ces années-là, parce que ce sont eux qui seront arrivés à la consommation du temps. (2 Baruch 29:3, 6-8)

Comme nous le verrons au cours de ce chapitre, ce texte s'avérera être un texte très significatif pour situer les enseignements de Jésus sur la manne eschatologique dans un contexte juif. Pour l'instant, nous n'avons qu'à souligner qu'il y a des preuves, même minimes, à la fois dans les rouleaux et les pseudépigraphes, d'une croyance juive primitive selon laquelle Dieu ramènerait le miracle de la manne dans l'ère à venir et/ou les jours du messie.[19]

Enfin, étant donné notre intérêt ailleurs pour la fête juive de la Pâque, il convient de noter que Josèphe a établi un lien entre la manne de l'exode et les pains sans levain de la Pâque. À un autre endroit de son histoire, il écrit :

> Quittant le pays par le chemin le plus court, ils arrivèrent le troisième jour à Beelsephon, un endroit situé au bord de la mer Rouge. N'ayant plus aucune subsistance du sol aride, ils pétrissaient la farine, la cuisaient à la chaleur légère, et se nourrissaient du pain ainsi préparé ; Ils y vécurent pendant trente jours, car ils ne pouvaient plus faire durer ce qu'ils avaient apporté d'Égypte, bien qu'ils rationnaient la nourriture, limitant les portions à leurs besoins sans manger à satiété. C'est pourquoi, en souvenir de ce temps de disette, nous célébrons pendant huit jours une fête appelée la fête des pains sans levain. (Josèphe, Antiquités 2.315-17)

Ce qui est intriguant dans ce passage, c'est qu'il suggère que certains Juifs du Second Temple considéraient la manne comme un remplacement des pains sans levain commémorés lors de la fête de Mazzot.[20] Ce lien possible deviendra important lorsque nous explorerons la possibilité que Jésus ait vu le pain de la dernière Cène à la fois comme la manne eschatologique du ciel et comme le remplacement miraculeux du pain sans levain de la Pâque.

En somme, les preuves tirées des Écritures juives et de la littérature juive ancienne en dehors de la Bible révèlent une constellation fascinante de croyances tournant autour de la manne merveilleuse de Moïse et de l'exode.[21] C'est en gardant à l'esprit ce contexte essentiel que nous pouvons maintenant nous tourner vers les données des Évangiles.

Le Notre Père et la manne eschatologique[22]

La première preuve qui relie les paroles et les actes de Jésus à l'attente juive d'un nouvel exode provient de ce qui est sans doute l'enseignement le plus connu rapporté dans les Évangiles : le Notre Père. Cette prière peut être trouvée dans deux versions légèrement différentes dans les évangiles de Matthieu et de Luc, reproduites ci-dessous, avec le mot grec contesté epiousios non traduit :

> Notre Père, qui es aux cieux, que ton nom soit sanctifié. Que ton règne vienne, que ta volonté soit faite, sur la terre comme au ciel. Donnez-nous aujourd'hui notre pain *épiousios* ; et pardonne-nous nos offenses, comme nous avons aussi pardonné à ceux qui nous ont offensés. Et ne nous induis pas en tentation, mais délivre-nous du mal. (Matthieu 6:9-13)

> Père, Que ton nom soit sanctifié. Que ton règne vienne. Donnez-nous chaque jour notre pain *épiousios* ; et pardonne-nous nos péchés, car nous pardonnons nous-mêmes à quiconque nous est redevable ; et ne nous induit pas en tentation. (Luc 11:2-4)

Le contenu du Notre Père est remarquablement bref. Mais que signifient réellement ses pétitions ? Plus précisément, s'il était considéré comme authentique, qu'est-ce que Jésus lui-même aurait pu vouloir dire lorsqu'il l'a enseigné à ses disciples ? Et comment les Juifs du premier siècle, comme les disciples, auraient-ils compris son langage et son imagerie dans un contexte juif ancien ?

Il y a plusieurs années, N. T. Wright a publié un article bref mais stimulant dans lequel il soutenait que le Notre Père devrait être compris comme une prière pour un « nouvel Exode ».[23] Comme on le sait, tout au long de l'Écriture juive, les prophètes expriment l'espoir que Dieu rachèterait une fois de plus le peuple d'Israël de la même manière qu'il l'avait fait lors de la sortie d'Égypte. Dans ce nouvel exode, Dieu libérerait son peuple de l'esclavage du péché et de la mort, mettrait fin à son exil de la terre promise et le rassemblerait dans la terre promise, un royaume restauré et une nouvelle Jérusalem.[24] Selon Wright, l'ancien espoir juif d'un nouvel exode est la clé pour déverrouiller la signification juive du Notre Père :

> Les événements de l'exode d'Israël d'Égypte, de l'errance du peuple dans le désert et de son entrée dans la terre promise ont été d'une importance énorme dans la compréhension de soi et le symbolisme de toutes les générations ultérieures d'Israélites, y compris les Juifs de la période du Second Temple. Lorsque YHWH rétablirait la fortune d'Israël, ce serait comme un nouvel Exode – une nouvelle et plus grande libération d'un esclavage plus grand que celui de l'Égypte. Et c'est aussi dans cette lumière que l'on peut voir le Notre Père comme la prière du nouveau peuple errant dans le désert. Cela peut être vu plus particulièrement lorsque nous examinons chacune des clauses du Notre Père sous un nouvel angle de l'Exode.[25]

À mon avis, Wright a découvert une compréhension fondamentale de la signification du Notre Père dans son contexte juif du premier siècle. Dans cette section, en m'appuyant sur mes propres travaux antérieurs,[26] je tenterai de montrer que sa suggestion fondamentale est correcte et que l'ancien espoir juif d'un nouvel exode est en fait une clé très importante pour comprendre le Notre Père. Comme j'espère le montrer, lorsque le Notre Père est lu dans le contexte de l'espérance d'un nouvel exode, nous découvrons que la toute première « prière » – la prière pour le pain – n'est pas

seulement une prière générale pour la subsistance terrestre, mais une prière très juive pour la manne de l'exode eschatologique.

La paternité de Dieu et les prophéties d'un nouvel exode

Le premier aspect du Notre Père qui évoque à la fois l'exode d'Égypte et le nouvel exode est le discours d'ouverture à Dieu en tant que « Notre Père » (pater hēmōn) ou « Père » (pater) (Mt 6:9 ; Luc 11:2). Bien qu'à première vue, la pratique de s'adresser à Dieu comme « Père » dans la prière puisse sembler banale, lorsque nous nous tournons vers l'Ancien Testament, elle n'est en aucun cas courante. Bien qu'à plusieurs reprises, Dieu soit dépeint comme un père ou comparé à un père, il n'est presque jamais appelé « Père » dans une prière – sauf dans quelques cas clés.[27] Si l'on les examine, nous constatons que l'image de Dieu en tant que Père et la pratique de s'adresser à Dieu en tant que « Père » dans la prière sont liées avec une cohérence remarquable à l'exode d'Égypte et à l'espérance prophétique d'un nouvel exode.

Comme le souligne Wright, le commandement de Dieu à Pharaon de libérer les Israélites était directement basé sur sa relation paternelle avec Israël : « Ainsi parle l'Éternel : Israël est mon fils premier-né, et je vous dis : Laissez aller mon fils, afin qu'il se prosterne devant moi ! si tu refuses de le laisser aller, voici, je tuerai ton fils premier-né » (Exode 4:22-23). D'ailleurs, nous trouvons le même lien présent dans le livre d'Osée, lorsque Dieu se réfère à l'Exode passé en termes de sa relation paternelle avec Israël : « Quand Israël était enfant, je l'aimais, et j'appelai mon fils hors d'Égypte » (Os 11, 1). Enfin, la première utilisation explicite dans l'Ancien Testament du mot hébreu « père » (ʾāb) pour Dieu dans l'Ancien Testament provient du célèbre « Cantique de Moïse », qui est, bien sûr, un souvenir de l'acte passé de délivrance de Dieu dans l'exode d'Égypte (Dt 32:9-14). À la lumière de tels textes, Wright observe :

> Appeler Dieu « Père » n'évoque pas seulement toutes sortes d'associations de vie de famille et d'intimité, mais plus important encore, cela s'adresse à toutes les générations ultérieures de Dieu en tant que Dieu de l'Exode, le Dieu qui sauve Israël principalement parce qu'Israël est le fils premier-né de Dieu. Le titre de Père en dit autant sur Israël et sur les événements par lesquels Dieu libérera Israël que sur Dieu.[28]

Nous pouvons cependant aller beaucoup plus loin que Wright, car ce lien entre la paternité de Dieu et l'exode n'est pas seulement présent dans les passages qui se réfèrent au premier exode. C'est encore plus explicite dans les textes prophétiques concernant le second exode.

Il y a au moins deux passages clés de l'Ancien Testament qui utilisent la terminologie de Dieu comme « Père » précisément dans le contexte de la description des événements eschatologiques qui accompagneront le nouvel exode. Bien que ces textes soient un peu longs, il est important qu'ils soient cités ici de la manière la plus complète possible afin que le contexte de leur utilisation de la terminologie « paternelle » soit clair. Ils nous viennent, sans surprise, des livres d'Isaïe et de Jérémie, qui sont tous deux fortement investis dans l'espoir d'un futur exode :

> Alors [l'Éternel] se souvint des jours d'autrefois, de Moïse, son serviteur.

Où est celui qui a fait monter de la mer les bergers de son troupeau ?

Où est celui qui a mis au milieu d'eux son Esprit Saint, qui a fait aller son bras glorieux à la droite de Moïse, qui a divisé les eaux devant eux pour se faire un nom éternel, qui les a conduits dans les profondeurs ? . . .

C'est ainsi que tu as conduit ton peuple pour qu'il se fasse un nom glorieux.

Regarde du haut des cieux et regarde, de ta sainte et glorieuse demeure.

Où sont votre zèle et votre force ?

L'ardeur de ton cœur et ta compassion me sont retenues.

Car tu es notre Père, bien qu'Abraham ne nous connaisse pas et qu'Israël ne nous reconnaisse pas ;

toi, Éternel, tu es notre Père,

ton nom est notre Rédempteur d'autrefois. Éternel, pourquoi nous fais-tu dévier de tes voies, endurcis-tu notre cœur, afin que nous ne te craignions pas ?

Rends, pour l'amour de tes serviteurs, les tribus de ton héritage. (Isaïe 63:11-17)

En ces jours-là, dit l'Éternel, ils ne diront plus : « L'arche de la crique n'est pas de l'Éternel. » Il ne viendra pas à l'esprit, ne sera pas rappelé, ne manquera pas ; il ne sera pas refait. En ce temps-là, Jérusalem sera appelée le trône de l'Éternel, et tous les païens s'y rassembleront, en présence de l'Éternel à Jérusalem, et ils ne suivront plus leur mauvais cœur. En ces jours-là, la maison de Juda se joindra à la maison d'Israël, et ensemble ils viendront du pays du septentrion vers le pays que j'ai donné en héritage à vos pères. « J'ai pensé que je vous placerais parmi mes fils, et que je vous donnerais un pays agréable, un héritage le plus beau de toutes les nations. Et j'ai pensé que tu m'appellerais 'mon Père' et que tu ne te détournerais pas de moi. (Jr 3:16-19)

Trois observations sont pertinentes ici. Tout d'abord, ces deux oracles présentent de solides parallèles avec le Notre Père. De manière significative, Isaïe s'adresse en fait à Dieu comme « notre Père » (*ʾābînû*) — la même forme que celle que l'on retrouve dans la version longue du Notre Père.[29] De même, Jérémie déclare que lorsque Dieu rassemblera Israël et les païens à Jérusalem restaurée, ils « appelleront » Dieu « mon Père » (*ʾābî*), de même que la version abrégée du Notre Père.[30] Deuxièmement, ces deux prophéties s'adressent à Dieu en tant que père dans le contexte de l'espérance d'un nouvel exode. C'est très clair dans Isaïe, dans lequel le prophète appelle Dieu à regarder du haut du ciel et à amener les tribus d'Israël à la terre promise, tout comme il l'avait fait « aux jours d'autrefois, de Moïse son serviteur » (Isaïe 63:11, 17).[31] De même, Jérémie parle des jours où l'on ne parlera plus de la façon dont Dieu « a fait sortir le peuple du pays d'Égypte ». Au lieu de cela, ils parleront d'un nouvel exode, lorsque Dieu rassemblera les tribus dispersées d'Israël « de tous les pays où il les avait chassées » (Jr 16:14-16 ; 23:1-8). Enfin, et peut-être le plus significatif, dans Isaïe et Jérémie, Dieu n'est abordé en tant que Père que dans le contexte de ces oracles sur l'exode futur. C'est particulièrement remarquable si l'on considère l'extraordinaire longueur de ces livres et le fait qu'ils contiennent tous deux de nombreuses autres prières.[32]

Pris ensemble, ces parallèles suggèrent que l'utilisation par Jésus du langage « paternel » dans le Notre Père n'est pas fortuite ou le résultat de la coutume biblique. Les

événements sont beaucoup trop rares pour cela. Au contraire, l'adresse directe de Dieu en tant que père semble s'inspirer du langage des prophètes bibliques. De même que l'amour paternel de Dieu pour Israël l'avait poussé à les délivrer d'Égypte et à les ramener chez eux lors du premier exode, de même, dans les derniers jours, il ramènera ses enfants à la maison dans la terre promise une fois de plus. Vu à la lumière de cette ancienne espérance, l'adresse de Jésus à Dieu en tant que « Père » peut indiquer qu'il n'enseigne pas simplement aux disciples la nature de leur relation avec Dieu. Plus largement, il leur enseigne à prier pour le nouvel exode tant attendu.

La sanctification du nom de Dieu et le nouvel exode dans Ézéchiel

Ces liens entre la paternité de Dieu et le nouvel exode peuvent être confirmés en se tournant vers la première demande du Notre Père : « Que ton nom soit sanctifié » (*hagiasthēto to Onoma Sou*) (Matthieu 6:10 ; Luc 11:2) Bien que la traduction traditionnelle de cette ligne apparaisse en français comme une déclaration déclarative, le grec est très clairement une demande impérative : « Que ton nom soit sanctifié ! »33 Dans ce cas, la familiarité peut engendrer une certaine méconnaissance de la particularité de ce trait de prière. Pourquoi Jésus devrait-il instruire ses disciples de prier pour que le nom de Dieu soit « sanctifié » ou « sanctifié » ? Le nom divin n'est-il pas déjà saint ? Qu'est-ce que cela pourrait signifier pour Dieu de « sanctifier » son propre nom ?

Là encore, une réponse peut être trouvée en recourant à l'arrière-plan des paroles de Jésus dans l'Écriture juive. Bien que le langage des gens « sanctifiant » le nom de Dieu se retrouve à quelques reprises dans l'Ancien Testament[34], dans le Notre Père, nous semblons avoir un passif divin, le sens étant : « Que Dieu sanctifie son nom ». Comme de nombreux commentateurs s'accordent à le dire, le langage plutôt particulier de Dieu « sanctifiant » son « nom » est tiré directement d'Ézéchiel 36, une prophétie eschatologique dans laquelle le Seigneur promet de sanctifier un jour son nom.35 Cependant, bien que ce passage d'Ézéchiel soit largement reconnu comme un parallèle direct avec les paroles de Jésus, les commentateurs ignorent souvent le fait que l'événement qui accompagne la sanctification du nom de Dieu n'est rien d'autre que le voyage des tribus dispersées d'Israël vers la terre promise :

> C'est pourquoi dis à la maison d'Israël : Ainsi parle le Seigneur, l'Éternel : Ce n'est pas à cause de toi, maison d'Israël, que je vais agir, mais à cause de mon saint nom, que tu as profané parmi les nations où tu es venu. Et je sanctifierai mon grand nom, qui a été profané parmi les nations, et que vous avez profané parmi eux, et les nations sauront que je suis l'Éternel, dit le Seigneur, l'Éternel, quand j'acclamerai ma sainteté devant leurs yeux. Car je te prendrai du milieu des nations, je te rassemblerai de tous les pays, et je te ferai entrer dans ton pays. Je répandrai sur toi de l'eau pure, et tu seras purifié de toutes tes impuretés, et je te purifierai de toutes tes idoles. Je te donnerai un cœur nouveau, et je mettrai en toi un esprit nouveau, et j'ôterai de ta chair le cœur de pierre et je te donnerai un cœur de chair. Et je mettrai mon esprit en vous, et je vous ferai marcher selon mes statuts et veiller à observer mes ordonnances. Tu habiteras

> dans le pays que j'ai donné à tes pères ; et vous serez mon peuple, et je serai votre Dieu. (Ézéchiel 36:22-28)

C'est une vision frappante de l'ère du salut à venir. Lorsque le nom de Dieu sera sanctifié, le peuple d'Israël sera libéré de l'exil parmi les païens et sera rassemblé « de tous les pays » dans une terre promise restaurée et renouvelée, un paradis qui sera « comme le jardin d'Éden » (Ézéchiel 36:35). Bien que dans cet oracle particulier, Ézéchiel n'utilise pas la typologie explicite de l'exode, dans un oracle parallèle antérieur, il l'a déjà fait. Comparez Ézéchiel 20, dans lequel le prophète décrit à la fois le retour futur d'Israël de ces pays en termes d'un nouvel exode, et le relie spécifiquement à la « sanctification » du Seigneur Dieu :

> Je suis vivant, dit le Seigneur, l'Éternel, avec une main puissante et un bras étendu, et avec une colère déversée, je serai roi sur vous. Je te ferai sortir du milieu des peuples, et je te rassemblerai du pays où tu es dispersé, avec une main puissante et un bras étendu. et je vous ferai entrer dans le désert des peuples. Comme je suis entré en jugement avec vos pères dans le désert du pays d'Égypte, ainsi j'entrerai en jugement avec vous, dit le Seigneur, l'Éternel. Comme une odeur agréable, je t'accepterai, quand je te ferai sortir du milieu des peuples, et que je te rassemblerai hors des pays où tu as été dispersé ; et je le ferai. Soyez sanctifiés parmi vous à la vue des nations. Et vous saurez que je suis l'Éternel, quand je vous ferai entrer dans le pays d'Israël, le pays que j'ai juré de donner à vos pères. (Ézéchiel 20:33-36, 41-42)[36]

À la lumière de ces passages, nous pouvons conclure que pour Ézéchiel, le rassemblement futur des Israélites vers la terre promise récapitulera le voyage des Israélites lors de la première sortie d'Égypte. Une fois de plus, ce nouvel exode, et tous les événements qui l'accompagneront, auront lieu lorsque Dieu « sanctifiera » son « nom » en sauvant son peuple.

En gardant à l'esprit ce contexte de l'Ancien Testament, nous pouvons suggérer que lorsque Jésus demande aux disciples de prier « Que ton nom soit sanctifié », il ne leur donne pas une prière générique pour « l'action de Dieu dans l'histoire de l'humanité ».[37] Au contraire, il leur adresse une prière biblique, utilisant le langage des prophètes, pour le nouvel exode. En effet, dans le cas de la deuxième « demande », Jésus semble s'inspirer directement du langage de la prophétie d'Ézéchiel et instruire ses disciples à prier pour son accomplissement. Si cela est exact, alors il vaut la peine de noter que dans le livre d'Ézéchiel, comme dans Jérémie, il est clair ailleurs que l'exode futur devrait coïncider avec la venue du messie et l'établissement du royaume futur (Ézéchiel 37:19-26). Il n'est donc pas surprenant que la prochaine pétition traite de l'avènement du futur royaume.

L'avènement du Royaume et le nouvel exode à Michée

Peut-être qu'aucune ligne du Notre Père n'a été plus vigoureusement débattue que la pétition : « Que ton règne vienne » (*elthetō hē basileia sou*) (Matthieu 6:10 ; Luc 11:2). Comme de nombreux érudits en conviendraient, l'espoir de la « venue » du « royaume » de Dieu est sans doute le cœur non seulement du Notre Père, mais de

toute la mission et du message de Jésus. Mais que signifie exactement l'instruction de Jésus de prier pour la venue du royaume ?

Une foule de réponses ont été proposées, bien trop nombreuses pour être discutées ici.38 Pour ce qui nous intéresse ici, je veux simplement souligner que, comme d'autres demandes du Notre Père, le langage et l'imagerie de la prière pour la venue du royaume semblent être enracinés dans l'espérance prophétique du voyage eschatologique des exilés vers la terre promise dans un nouvel exode.

Malgré l'affirmation curieuse de certains érudits selon laquelle l'imagerie combinée de Jésus de la « venue » du « royaume » ne se trouve pas dans l'Ancien Testament, il y a en fait un oracle prophétique majeur dans le livre de Michée dans lequel une telle combinaison a précisément lieu.39 Certes, c'est, à ma connaissance, la seule fois où les Écritures juives parlent de l'avènement d'un royaume, mais cela ne fait qu'accroître l'importance de la prophétie de Michée pour l'interprétation du Notre Père :

> Dans la suite des jours , la montagne de la maison de l'Éternel sera établie comme la plus haute des montagnes, et elle s'élèvera au-dessus des collines;
>
> et les peuples afflueront vers lui, et beaucoup de nations viendront, et diront :
>
> « Montons à la montagne de l'Éternel, à la maison du Dieu de Jacob ;
>
> afin qu'il nous enseigne ses voies et que nous marchions dans ses sentiers.
>
> Car de Sion sortira la loi, et de Jérusalem la parole de l'Éternel.
>
> En ce jour-là, dit l'Éternel, je rassemblerai les boiteux
>
> et rassemblera ceux qui ont été chassés,
>
> et ceux que j'ai affligés ; et je ferai boiteux le reste ;
>
> et ceux qui ont été rejetés, une nation forte ;
>
> et l'Éternel régnera sur eux sur la montagne de Sion
>
> à partir de ce moment-là, pour toujours.
>
> Et toi, tour du troupeau, colline de la fille de Sion, c'est à toi qu'elle viendra, à toi l'ancienne domination et au royaume de la fille de Jérusalem. (Mic 4:1-8)

Nous avons ici un autre parallèle prophétique frappant avec la prière de Jésus pour la « venue » (*erchomai*) du « royaume » (*basileia*) (Matthieu 6:10 ; Luc 11:2). Bien que cela puisse être facile à négliger dans la traduction anglaise, la dernière ligne de l'oracle de Michée relie clairement le verbe « venir »[40] au nom « royaume ».[41] Étant donné que le contexte immédiat est la proclamation que « l'Éternel régnera » sur la montagne de Sion, l'oracle de Michée atteint clairement son apogée avec l'avènement du royaume de l'Éternel, c'est-à-dire avec l'avènement du royaume de Dieu.

La raison pour laquelle ce contexte biblique est important pour nous n'est pas seulement qu'il utilise le même langage que celui que l'on trouve dans le Notre Père. C'est aussi important parce que Michée décrit la venue du royaume à Sion principalement en termes de rassemblement eschatologique des tribus dispersées d'Israël et des Gentils. Pour Michée, le royaume du Seigneur viendra quand les « nations » païennes et les Israélites « qui ont été chassés » seront rassemblés à Sion (Mi 4:2, 6). Une fois de plus, bien que l'imagerie explicite de l'exode ne soit pas utilisée dans

l'oracle ci-dessus, Michée décrit explicitement le retour de l'exil comme un nouvel exode qui surpassera les prodiges qui ont eu lieu lorsqu'Israël est sorti d'Égypte :

> Une journée pour la construction de vos murs !
>
> Ce jour-là, la frontière sera considérablement étendue. En ce jour-là, ils viendront à toi, d'Assyrie et des villes d'Égypte,
>
> et de l'Égypte au fleuve, d'une mer à l'autre et d'une montagne à l'autre... Pais ton peuple avec ton bâton, le troupeau de ton héritage.
>
> Comme aux jours où tu es sortis du pays d'Égypte, je leur montrerai des choses merveilleuses. (Micro 7:11-15)

Il est difficile d'insister assez sur l'importance de ces textes prophétiques pour la compréhension du Notre Père. Une fois de plus, Jésus s'appuie sur des images des Écritures juives pour dépeindre l'avènement du royaume de Dieu. Peut-être plus significatif encore, cette imagerie révèle que chez les prophètes bibliques, l'attente de la venue du royaume de Dieu et l'espérance d'un nouvel exode se chevauchent.[42] L'avènement du royaume et le voyage des tribus dispersées sont deux manières de parler du même événement eschatologique. L'image du « royaume » met l'accent sur la forme davidique de la domination de Dieu : le règne du messie, le nouveau Temple et l'établissement d'une domination universelle. L'imagerie de l'Exode met l'accent sur la forme mosaïque du salut futur, dans laquelle Dieu sauvera son peuple dans les derniers jours de la même manière qu'il l'a sauvé dans l'Exode. Il pardonnera leurs péchés, les libérera de l'esclavage, puis les ramènera chez eux vers la terre promise eschatologique. Les dimensions mosaïque et davidique du salut sont importantes pour comprendre l'ère du salut telle qu'elle est décrite par les prophètes.

Une fois que ce contexte prophétique est clair, il devrait être clair que la prière de Jésus pour la venue du royaume n'est pas une simple invocation de la présence de Dieu parmi eux pour le présent, mais plutôt qu'ils prient pour l'avènement du règne eschatologique de Dieu.[43] En effet, en gardant à l'esprit ce contexte biblique, nous pouvons expliquer plus facilement le langage autrement maladroit de Jésus sur la « venue » d'un « royaume » – un langage qui continue de déconcerter les érudits.[44] Comment peut-on dire qu'un « royaume » « vient » ? La réponse est : assez facilement, si « le royaume » en question se réfère dans ce contexte à un peuple – à savoir les enfants de Dieu dispersés. C'est particulièrement vrai si le peuple en question est en exil, comme l'ont été les tribus d'Israël pendant des siècles, dispersées parmi les nations païennes.[45] Dans cette optique, l'avènement du Royaume de Dieu, pour lequel Jésus instruit ses disciples à prier, ne signifie rien de moins que le rassemblement d'Israël et des païens vers la terre promise dans un nouvel exode.

Le pain quotidien et la manne du ciel

S'il y a une pétition dans le Notre Père qui a longtemps été reconnue comme liée à l'exode d'Égypte, c'est la première des soi-disant demandes « nous » : « Donne-nous aujourd'hui notre pain *épiousios* » (Matthieu 6:11) ou « Donne-nous chaque jour notre pain *épiousios* » (Luc 11:3). Comme nous le verrons, c'est certainement la ligne la plus

importante pour notre enquête sur Jésus et les attentes juives d'un nouveau Moïse et d'un nouvel exode.

Cependant, bien que cette phrase puisse être extrêmement familière, son contenu soulève plusieurs questions d'interprétation importantes et compliquées. Tout d'abord, pour quel type de pain Jésus demande-t-il à ses disciples de prier ? Parle-t-il, comme beaucoup le prétendent, simplement du pain terrestre ? Si c'est le cas, comment concilier une interprétation aussi banale avec le commandement de Jésus à ses disciples ailleurs : « Ne vous inquiétez pas de votre vie, de ce que vous mangerez et de ce que vous boirez » (Matthieu 6:25 ; Luc 12:22) ?[46] Ou bien parle-t-il d'une autre sorte de pain ? Dans l'affirmative, à quoi fait-il référence ? La question est beaucoup plus difficile :

Quelle est la signification de l'obscur adjectif grec epiousios, communément traduit par « quotidien » ? Quel est le sens de ce mot, et quelle lumière jette-t-il sur le fond de la pétition ?[47]

En soulevant cette question, nous entrons directement dans ce qui est considéré à juste titre comme « l'une des grandes énigmes non résolues de la lexicographie du Nouveau Testament ».[48] Il est triste de constater qu'au IIIe siècle A.D. l'expression avait déjà laissé perplexe un locuteur natif grec et un géant de l'exégèse tel qu'Origène, et le mot continue de déconcerter les interprètes à ce jour.[49] Bien que de nombreuses suggestions aient été faites au cours des siècles[50], à mon avis, les propositions les plus significatives sont au nombre de quatre :

1. Pain quotidien « Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien. » De ce point de vue, le mot grec epiousios est dérivé des mots « pour » (*epi*) et « l'être » (*tēn ousan*), le mot « jour » (*hēmera*) étant implicite – c'est-à-dire pour « le jour actuel » ou, plus maladroitement, « pour l'être ».

Parmi les auteurs anciens, une forme de ce point de vue peut être trouvée chez Jean Chrysostome, qui interprète la demande comme se référant au pain « quotidien » (*ton ephēmeron*), 51 ainsi que dans la traduction de la Vulgate de Luc 11:3 par Jérôme comme « Donne-nous chaque jour notre pain quotidien (*quotidianum*) ».[52] Par conséquent, cette interprétation a derrière elle le poids de l'usage liturgique, et a été rendue populaire par la traduction allemande de la Bible par Martin Luther, ainsi que par la version King James. Bien qu'un peu moins populaire de nos jours, il trouve toujours un soutien parmi les érudits modernes.[54]

La principale faiblesse de l'interprétation « quotidienne » est double. D'abord, cela rend superflu l'adjectif « quotidien », puisque l'aspect quotidien du pain demandé a déjà été indiqué dans la prière, que ce soit dans la version de Matthieu (« ce jour-là ») ou dans la version de Luc (« chaque jour »). Deuxièmement, si le mot « quotidien » avait été signifié, cela aurait pu facilement être exprimé par une variété d'autres adjectifs grecs courants ; le mot epiousios n'a pas de rapport clair avec le mot grec « jour » (hēmera) ; Cela ne signifie tout simplement pas « quotidiennement ». Par conséquent, la vision du pain quotidien n'est pas vraiment une traduction, mais

plutôt une interprétation vague dans laquelle la formulation du Notre Père est simplement modifiée pour que la demande ait un sens.

2. Pain naturel « Donne-nous aujourd'hui notre pain pour l'existence. » Selon cette traduction, le mot grec epiousios est dérivé de epi, rendu de manière inhabituelle par « pour » et « être, substance, essence » (*ousia*).

Chez les auteurs anciens, l'interprétation naturelle remonte au moins à Origène.[55] Parmi les érudits modernes, il s'agit d'une explication populaire de la demande[56], qui la compare fréquemment à la demande de subsistance terrestre dans les Proverbes : « Nourris-moi de la nourriture qui m'est nécessaire » (Proverbes 30:8).[57]

Bien que linguistiquement plus favorable que l'interprétation quotidienne, l'interprétation naturelle souffre également de faiblesses. Comme Albert Schweitzer l'a souligné avec force, cela semble contredire l'injonction de Jésus à ses disciples de ne pas s'inquiéter ou de se concentrer sur la nourriture matérielle et les besoins matériels, mais plutôt de chercher le royaume.[58] De plus, Raymond Brown observe à juste titre qu'une prière pour du pain terrestre ne correspond pas au contexte eschatologique du reste du Notre Père. Cette interprétation laisse la demande de pain isolée parmi les autres prières, qui sont centrées sur les réalités célestes et les événements eschatologiques.[59]

3. Pain surnaturel « Donne-nous aujourd'hui notre pain supersubstantiel. » Contrairement aux deux solutions précédentes, cette approche ne considère pas epiousios comme une forme d'un ou plusieurs autres mots, mais le traduit tel quel aussi littéralement que possible : « sur, sur, au-dessus » (*epi*) + « être, nature, substance » (*ousia*).

Cette traduction littérale trouve son témoignage le plus célèbre dans la traduction de Jérôme de la prière du Seigneur dans l'Évangile de la Vulgate de Matthieu, qui dit : « Donne-nous aujourd'hui notre pain supersubstantiel. »[60] Comme le souligne John A. T. Robinson, puisqu'il n'y avait pas de mot latin tel que « supersubstantiel », la traduction de Jérôme de ce verset est simplement une traduction littérale d'epiousios, qui « signifiait probablement quelque chose de beaucoup plus proche de « surnaturel ». [61]

Parmi les auteurs anciens, l'interprétation surnaturelle trouve un soutien remarquablement large, qui étrangement souvent n'est pas mentionné par les études modernes. Par exemple, Cyrille de Jérusalem écrit dans son traité sur le Notre Père : « Le pain ordinaire n'est pas supersubstantiel, mais ce pain saint est supersubstantiel. »[62] De même, Cyprien de Carthage affirme que le pain dont parle Jésus est le « pain céleste », c'est-à-dire la « nourriture du salut ».[63] C'est surtout Jérôme lui-même, qui explique ainsi sa traduction : « Nous pouvons interpréter notre « pain supersubstantiel » aussi comme « le pain qui est supérieur à toutes les substances ».[64] De même, Jean Cassien, élève de Jean Chrysostome et également de langue maternelle grecque :

« Le mot « supersubstantiel » exprime [...] une chose au-dessus de toutes les substances.[65]

Les principales faiblesses de l'interprétation surnaturelle sont au nombre de deux. Tout d'abord, bien qu'il soit largement répandu parmi les chrétiens de l'Antiquité, il ne reçoit pratiquement aucun soutien parmi les exégètes modernes, qui ne le mentionnent qu'en passant ou ne parviennent même pas à le répertorier comme une option viable, malgré le fait qu'il s'agit facilement de la traduction la plus littérale.[66] Deuxièmement, il souffre du fait que, compte tenu des limites de nos connaissances, il est pratiquement impossible de traduire epiousios en une expression araméenne ou hébraïque équivalente convenue.[67] Pour autant que je sache, aucune des versions sémitiques que nous possédons ne donne quoi que ce soit qui ressemble à un mot équivalent signifiant « surnaturel ».[68] Étant donné l'acceptation généralisée de l'hypothèse selon laquelle Jésus parlait l'araméen plutôt que le grec, cela conduit les chercheurs à rechercher une traduction qui fonctionne à la fois en grec et en araméen ou en hébreu.

4. Du pain pour le jour à venir « Donne-nous aujourd'hui notre pain pour le [jour] à venir. » Selon cette traduction, epiousios est une forme de l'expression grecque *hē epiousa*, « ce qui vient », le mot « jour » étant implicite et non énoncé. D'un point de vue linguistique, le mot représenterait une version abrégée de l'expression « le lendemain » (*tē epiousē* hēmera), telle que nous la trouvons ailleurs dans le Nouveau Testament et dans la littérature juive primitive (voir Actes 7:26).[69]

Parmi les commentateurs de l'Antiquité, cette interprétation trouve son principal soutien dans un commentaire de Jérôme (qui a maintenant pris au moins trois camps dans ce débat et semble clairement avoir été indécis sur toute la question !) :

> Dans l'Évangile qui est appelé « selon les Hébreux », j'ai trouvé, au lieu du pain « supersubstantiel », maar, qui signifie « celui de demain ». Le sens est donc : « donne-nous aujourd'hui le pain de demain, c'est-à-dire celui de l'avenir. » (Jérôme, Commentaire sur Matthieu 6:11)[70]

Remarquablement, malgré la nature perdue de l'Évangile selon les Hébreux, les érudits modernes ont été fortement influencés par la suggestion de Jérôme, de sorte que l'interprétation future est maintenant partagée par une majorité d'érudits.[71] Dans son livre sur le Notre Père, Joachim Jérémias considérait le témoignage de Jérôme comme le « fait décisif » en faveur de l'interprétation future.[72]

La principale faiblesse de ce point de vue est son manque de soutien parmi les anciens interprètes chrétiens, dont la maîtrise du grec était certainement aussi bonne, sinon meilleure, que celle des érudits modernes. En effet, sa popularité à l'époque moderne semble due en grande partie au consensus virtuel que Jésus ne parlait pas grec, et qu'il faut donc chercher un original sémitique du Notre Père, que Jérôme nous fournit.

Le problème de la pétition sur le pain

Que faut-il alors penser de cette situation ? Il faut avouer une certaine perplexité. Comment est-il possible que ce qui peut être l'un des versets les mieux connus du Nouveau Testament, à la fois dans les temps anciens et modernes, contienne également ce qui est peut-être le mot le plus obscur de la Bible ?

Étant donné que dans cette étude, nous ne recherchons pas l' *ipsissima verba Jesu* mais plutôt la *substantia verba Jesu*, il me semble que la meilleure approche est de se concentrer sur le contexte global de la demande du pain.73 Comme l'ont dit W. D. Davies et Dale Allison :

> À notre avis, la solution la plus plausible [au débat sur l'epiousios] devra tenir compte de l'allusion implicite à l'histoire de la collecte de la manne dans Exode 16, où Dieu est la source de la nourriture, en particulier du pain (= manne), où l'on trouve plusieurs phrases employant *hēmera* [« jour »], et où *didōmi* [« donner »] est utilisé.75 Déjà Tertullien voyait l'histoire de la manne comme une clé d'interprétation de l'epiousios,76 et Exode 16:4, auquel il est fait allusion ailleurs dans le NT77, dit : « Voici, je ferai pleuvoir pour vous du pain du ciel, et le peuple sortira, et il rassemblera chaque jour la portion d'une journée. »[78]

Cela me semble tout à fait exact : il faut éclairer ce qui est obscur — le sens d' epiousios — à travers ce qui est clair : l'allusion au « pain quotidien » de la manne de l'exode.

Lorsque nous faisons cela, nous découvrons quelque chose de remarquable : dans les Écritures juives et dans la littérature juive ancienne, l'accent est mis sur la nature quotidienne de la manne du ciel. Notez que cet accent mis sur le caractère quotidien de la manne est présent à la fois dans le récit fondateur de la manne de l'exode ainsi que dans un témoignage juif ancien de premier plan sur l'attente de la manne future :

> Alors l'Éternel dit à Moïse : Voici, je ferai pleuvoir pour toi du pain du ciel ; et le peuple sortira et rassemblera chaque jour la portion d'un jour, afin que je puisse les éprouver, s'ils marchent ou non dans ma loi. Le sixième jour, quand ils prépareront ce qu'ils apportent, ce sera deux fois plus qu'ils n'en amassent chaque jour.» (Exode 16:4-5)

> Et il arrivera que, lorsque tout ce qui devrait arriver dans ces régions sera accompli, le Messie commencera à être révélé. Et ceux qui ont faim s'amuseront et ils verront d'ailleurs des merveilles tous les jours. Et il arrivera à ce moment-là que le trésor de manne redescendra d'en haut, et ils mangeront pendant ces années-là, car ce sont eux qui seront arrivés à la consommation du temps. (2 Baruch 29:38)

Ce sont des parallèles frappants avec le Notre Père. Dans le premier texte, Dieu promet de « donner » le « pain » au peuple d'Israël chaque « jour ». De même, dans le Notre Père, Jésus ordonne à ses disciples de prier pour que Dieu leur « donne » (*didou* / dos) « du pain » (*ton arton*) « aujourd'hui » (*sēmeron*) ou « chaque jour » (à *kath' hēmeran*) (Matthieu 6:11 ; Luc 11:3).[79] Dans le deuxième texte, la venue du messie et de son royaume n'est pas seulement liée au retour de la manne du ciel, mais l'accent est mis sur le caractère « quotidien » du miracle futur. De même, dans le Notre Père, Jésus ordonne aux disciples de prier Dieu pour que le pain en question soit donné chaque jour. De même que les Israélites dans le désert avaient reçu la manne chaque jour, de même ceux qui vivent à l'époque du messie doivent s'attendre à voir des

miracles du pain « tous les jours ». Comme le dit C. H. Dodd, les textes juifs comme 2 Baruch dépeignent clairement les justes mangeant la manne pendant « la période du royaume messianique temporaire sur terre ».[80]

À la lumière de tels parallèles, il y a de bonnes raisons de conclure que l'accent mis par Jésus sur la nature quotidienne du pain du Notre Père est évocateur de la manne de l'exode.81 Cette conclusion est importante pour deux raisons. Tout d'abord, cela suggère fortement que Jésus n'instruit pas simplement les disciples à prier pour le pain terrestre de l'existence quotidienne. Au contraire, il leur enseigne à prier pour la nouvelle manne du nouvel exode. De même que Dieu avait pourvu à la subsistance de son peuple lors du premier exode, lorsqu'Israël « mangea le pain des anges », de même Dieu nourrirait le peuple de son royaume pendant l'exode eschatologique dont parlaient les prophètes. Deuxièmement, et c'est tout aussi important, cela nous aide également à tirer une conclusion un peu plus ferme sur le fond de cette pétition. Compte tenu de l'état actuel de nos connaissances, il ne semble pas y avoir de moyen définitif de résoudre le débat sur la signification d' epiousios. Néanmoins, si l'on tient compte des liens entre cette demande et la manne, il est vraiment remarquable qu'aucune des quatre interprétations majeures énumérées ci-dessus n'exclue l'allusion à la manne du ciel. En effet, chacun d'entre eux s'accorde assez bien avec une allusion à la manne :

1. Pain quotidien : La manne était le pain quotidien, le peuple recevant « une portion quotidienne chaque jour » (Exode 16:4).
2. Du pain pour l'existence : La manne était également nécessaire à l'existence, soutenant les gens dans le désert en les « remplissant » (Exode 16:1-3, 8, 12).
3. Pain surnaturel : La manne était manifestement miraculeuse, dans la mesure où il s'agissait d'un « pain du ciel » qui n'apparaissait que six jours par semaine, toujours dans la même mesure, et ne durait que quarante ans (Exode 16:4, 13-30).
4. Du pain pour le jour à venir : La manne était du pain pour le jour à venir, puisque Dieu a tenu sa promesse chaque semaine de donner au peuple suffisamment de pain « pour deux jours », y compris le repos du sabbat (Exode 16:5).

À la lumière de ces liens, il semble préférable de conclure que, bien que nous restions incertains quant à la signification exacte du mot epiousios, nous pouvons être beaucoup plus confiants que la demande de pain dans le Notre Père est liée à l'espérance eschatologique juive du retour de la manne du ciel. En effet, si l'on tient compte de l'orientation eschatologique de l'ensemble du Notre Père, il y a de fortes raisons de conclure que Jésus enseigne à ses disciples à demander à Dieu la manne de l'exode eschatologique, la « nourriture de l'eschatologie inaugurée ».[82] Il est significatif que, parce que l'exode était à la fois un voyage au jour le jour et un événement qui fonctionne comme un prototype de l'*eschaton*, la nouvelle interprétation de l'exode a la force supplémentaire de rendre plausibles les deux pôles de l'exégèse du Notre Père, qui oscillent entre « une interprétation eschatologique et une interprétation liée au quotidien la vie.[83]

L'annulation des dettes et le retour à la terre

Nous nous tournons maintenant vers la quatrième demande courante, dans laquelle Jésus instruit les disciples de prier Dieu pour le pardon des « dettes » (ainsi Matthieu) ou des « péchés » (ainsi Luc) en fonction de la volonté de pardonner aux « débiteurs » ou « à ceux qui nous sont redevables » (Matthieu 6:12 ; Luc 11:4). Bien qu'une prière pour le pardon des péchés n'ait certainement rien de remarquable, il est curieux que Jésus utilise le langage de « dette » (*opheilē*) et de « débiteur » (*opheiletēs*) (Matthieu 6:12 ; Luc 11:4). D'où vient la terminologie économique dans une prière eschatologique ?

À un certain niveau, une réponse linguistique à la question est possible. Comme de nombreux érudits l'ont souligné, dans l'Ancien Testament et le judaïsme ancien, le langage et l'imagerie de la « dette » étaient parfois utilisés comme une métaphore du « péché ».[84] Bien qu'il ne soit pas tout à fait courant, cet usage n'est pas propre au Notre Père. À un niveau plus profond, cependant, la réponse peut encore une fois être enracinée dans le contexte de la prière de l'Ancien Testament. Le choix de l'imagerie de la « dette » peut être destiné à évoquer l'image la plus évidente du « pardon des dettes » de l'Ancien Testament : l'année du Jubilé, lorsque chaque Israélite serait libéré de l'esclavage des dettes et autorisé à retourner dans son propre pays. Cette année de rédemption économique et de délivrance, qui avait lieu tous les cinquante ans, signalait la joie d'être pardonné de ses dettes et d'être libéré de l'esclavage (Lév 25:1-55).[85]

Deux aspects de l'année jubilaire doivent être soulignés comme toile de fond des paroles de Jésus. Premièrement, le Jubilé ne signifiait pas seulement l'affranchissement de la dette, aussi important soit-il. Cela signifiait aussi un retour à la terre : le Jubilé devait être « une rédemption de la terre », lorsque tout homme devait « retourner à ses biens » (Lv 25, 24, 28). Cet élément de retour est parfois éclipsé par la libération de l'esclavage, mais il est en fait assez significatif. Car dans le Lévitique, les pratiques de l'année jubilaire n'étaient pas simplement un acte de bonté de la part des Israélites, ils étaient directement enracinés dans la rédemption d'Israël de l'Égypte dans l'exode. À trois reprises au cours de ses instructions concernant l'année jubilaire, Dieu souligne ce lien en déclarant : « Je suis l'Éternel, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte pour te donner le pays de Canaan, et pour être ton Dieu » (Lévitique 25:38, 42, 55). Comme le souligne Wright, « les dispositions du Jubilé [...] rappelez-vous qu'Israël avait été réduit en esclavage en Égypte et que Dieu l'avait sauvé et délivré. Ils faisaient partie de la théologie de l'Exode.86 De même que le Seigneur avait libéré Israël de l'esclavage en Égypte et l'avait ramené dans son pays, la terre promise, de même, pendant l'année du Jubilé, le peuple d'Israël devait se souvenir de son salut en libérant les esclaves et en pardonnant à ceux qui étaient endettés.[87]

Deuxièmement, le Jubilé n'était pas seulement quelque chose qui s'était passé dans le passé, c'était aussi un événement futur qui était directement lié à l'inauguration du nouvel Exode. La base de ce lien se trouve dans le prophète Isaïe, qui décrit le Serviteur de l'Éternel comme quelqu'un qui est « oint » (*māšîaḥ*) pour proclamer un

grand Jubilé eschatologique qui précéderait la restauration d'Israël dans la terre promise :

> L'Esprit du Seigneur l'Éternel est sur moi, parce que l'Éternel m'a oint pour apporter la bonne nouvelle aux affligés ; Il m'a envoyé pour panser ceux qui ont le cœur brisé, annoncer la liberté aux captifs, et l'ouverture de la prison à ceux qui sont liés, proclamer l'année de la faveur du Seigneur... Ils rebâtiront les ruines antiques, ils relèveront les anciennes dévastations, ils répareront les villes en ruines...

C'est pourquoi ils auront dans leur pays une double portion, qui aura à eux une joie éternelle. (Isaïe 61:1-2, 4, 7)[88]

Alors que les érudits modernes de l'Ancien Testament continuent de débattre de l'identité précise de cet « oint », il ne fait aucun doute qu'il inaugure l'année jubilaire, « l'année de la faveur du Seigneur » (Isaïe 61:2). Ce Jubilé n'est pas seulement lié à la libération de divers individus, mais à l'espérance centrale d'Isaïe : le retour de tout le peuple d'Israël à la terre promise dans un nouvel exode.

À l'appui de cette suggestion, il convient de souligner que l'interprétation juive la plus ancienne de ce passage, que l'on trouve dans les manuscrits de la mer Morte, relie non seulement Isaïe 61 à un nouvel exode, mais aussi à la venue du messie, qui est décrit comme un nouveau Melchisédech :

> Et quant à ce qu'il a dit : « En cette année de Jubilé, chacun retourna dans ses biens respectifs » (Lévitique 25:13), il a dit à ce sujet : « C'est [la manière de procéder] : chaque créancier relâchera ce qu'il a prêté [à son prochain]. Il ne contraindra ni son prochain ni son frère, car il a été proclamé] une libération pour Dieu » (Deutéronome 15:2). Son interprétation] pour les derniers jours se réfère aux captifs... ils sont l'héritage de Melchisédek, qui les fera revenir. Et la liberté sera proclamée pour eux, pour les libérer de toutes leurs iniquités. Et cela [arrivera] dans la première semaine du Jubilé... dans lequel l'expiation sera faite pour tous les fils de [la lumière et] pour les hommes [du] sort de Melchisédek . . . car c'est le temps de « l'année de faveur » (Isaïe 61:2). (11QMelchizédek 2:1-9)[89]

Dans ce texte fascinant, nous trouvons plusieurs événements eschatologiques clés qui aident à éclairer le futur Jubilé. Les « derniers jours » verront la venue du Messie, « l'oint » (*māšîaḥ*), qui est représenté comme un Melchisédek eschatologique, le célèbre roi-prêtre de l'époque d'Abraham (Gn 14, 18 ; 11QMelch. 2:18). Ce prêtre-roi messianique inaugurera un Jubilé eschatologique, qui aura lieu dans les « derniers jours » pour libérer « les captifs ». De plus, et c'est important, la « liberté » de ce Jubilé eschatologique ne sera pas seulement économique, mais spirituelle : elle sera proclamée « pour les libérer de toutes leurs iniquités ». Par conséquent, le Jubilé messianique est orienté vers « l'expiation » du péché et la libération de la puissance de « Bélial », le chef des mauvais esprits (11QMelch. 2:7, 11-13). Cette « libération » ne signifiera pas seulement le pardon des péchés, mais aussi le retour à la terre promise. En effet, c'est le Messie lui-même qui « les fera revenir » sur la terre, inaugurant ainsi un nouvel Exode (11QMelch. Tout cela aura lieu pendant « l'année de grâce », le Jubilé même qu'Isaïe lui-même avait lié à la venue de celui qui serait « oint » par l'Esprit du Seigneur (Isaïe 61:2).[90] En effet, ce Rouleau relie aussi le Jubilé au passage du Serviteur souffrant (cf. Is 53, 12).[91]

Le résultat de ce contexte juif plus large de l'imagerie jubilaire est simple : en enseignant à ses disciples à prier pour le pardon de leurs « dettes », Jésus ne leur demande pas simplement de prier pour l'absolution de leurs péchés individuels – bien qu'il le fasse certainement. Il situe également ce pardon dans le contexte plus large de l'alliance du Jubilé eschatologique et du nouvel exode. Comme le montrent les manuscrits de la mer Morte, au moins certains Juifs vivant à l'époque de Jésus auraient compris cet exode eschatologique en termes d'un Jubilé spirituel – une délivrance de la dette du péché – qui serait inauguré par le messie lui-même.[92] Dans le Notre Père, Jésus appelle ses disciples à vivre cette rédemption messianique en osant demander à Dieu de leur pardonner leurs « dettes » comme ils pardonnent à leurs « débiteurs ».[93]

Les épreuves et les tentations du voyage de l'Exode

La dernière demande qui mérite notre attention est celle : « Ne nous induis pas en tentation (*peirasmos*) » (Matthieu 6:13 ; Luc 11:4). De toutes les pétitions de cette prière, celle-ci est sans doute la plus difficile à comprendre ; il a généré un grand nombre de publications, que j'ai examinées en détail ailleurs.94 Pour ce qui nous intéresse ici, il nous suffit de souligner certains liens avec la langue de l'exode.

D'une part, si elle est isolée de son contexte, cette demande peut être interprétée comme impliquant que Dieu « conduit » d'une manière ou d'une autre les êtres humains à la « tentation » (*peirasmos*) de pécher, et que les humains devraient lui demander de ne pas le faire. Le bon sens et le Nouveau Testament lui-même montrent clairement que cela ne peut pas être la bonne interprétation. Comme le dit la lettre de Jacques, « Dieu ne peut être tenté par le mal et lui-même ne tente personne » (Jacques 1:13-14). La plupart des commentateurs s'accordent à dire que la tentation du mal n'est pas ce que Jésus veut dire dans la Prière.[95]

D'autre part, lorsque cette pétition est interprétée à la lumière de son origine dans l'Ancien Testament, elle semble également montrer des liens avec le langage et l'imagerie de l'exode.96 D'une part, le mot grec *peirasmos*, comme l'hébreu *nāsāh*, peut aussi signifier « épreuve » ou « épreuve », et sa racine est fréquemment utilisée à ce sujet pour décrire à la fois les « épreuves / épreuves » des Israélites pendant l'exode d'Égypte et leur tendance à mettre Dieu à « l'épreuve » face à ces épreuves.97 L'exemple de ce dernier usage provient de ce que les Psaumes appellent « le jour de l'épreuve (*hēmeran tou peirasmou*) dans le désert » (Ps 95, 8), qui a eu lieu au tout début de l'exode et a conduit à ce que le lieu soit rebaptisé « épreuve » – en hébreu, *massah*, en grec, *peirasmos* (voir Exode 17:7 LXX). En ce qui concerne le premier, la terminologie de « procès » ou « épreuve » est utilisée au moins trois fois dans le Pentateuque pour désigner la période de plaies et de tribulations qui a précédé l'exode :

> Souviens-toi de ce que l'Éternel, ton Dieu, a fait à Pharaon et à toute l'Égypte, des grandes épreuves que tes yeux ont vues, des signes et c'est ce prodige, la main puissante et le bras étendu par lesquels l'Éternel, ton Dieu, t'a fait sortir. (Dt 7:1819)

> Moïse convoqua tout Israël et leur dit : Vous avez vu tout ce que l'Éternel a fait sous vos yeux dans le pays d'Égypte, à Pharaon, à tous ses serviteurs et à tout son pays, les grandes épreuves que vos yeux ont vues, les signes et les grands prodiges. (Dt 29:2 3)
>
> Et l'Éternel te dispersera parmi les peuples, et tu seras laissé en petit nombre parmi les nations où l'Éternel te conduira. Mais c'est de là que tu chercheras l'Éternel, ton Dieu, et tu le trouveras, si tu le cherches de tout ton cœur et de toute ton âme. Quand tu seras dans la tribulation, et que toutes ces choses t'arriveront dans la suite des jours, tu retourneras vers l'Éternel, ton Dieu, et tu obéiras à sa voix, car l'Éternel, ton Dieu, est un Dieu miséricordieux, il ne te défaillira pas, il ne te détruira pas, il n'oubliera pas l'alliance qu'il leur a jurée avec tes pères. Car interrogez maintenant les âges passés, bien avant le vôtre, depuis le jour où Dieu a créé les êtres humains sur la terre ; Demandez d'un bout à l'autre du ciel : Comme un dieu a jamais tenté d'aller prendre une nation pour lui du milieu d'une autre nation, par des épreuves, par des signes et des prodiges, par la guerre, par une main puissante et un bras étendu, et par des démonstrations de puissance terrifiantes, comme l'Éternel, ton Dieu, l'a fait pour toi en Égypte sous tes yeux ? (Dt 4:27-34)

Pris ensemble, ces textes montrent que la notion biblique d'« épreuves » ou d'« épreuves »98 a été liée à plusieurs reprises aux épreuves de l'exode – dont la plus grande a été, bien sûr, l'envoi de l'ange destructeur la nuit de la Pâque (Exode 12-13). De plus, ces épreuves pourraient également servir de prototype pour une future période de tribulation qui devait avoir lieu « dans les derniers jours », lorsque Dieu restaurerait Israël dans un futur exode en les rassemblant d'« entre les nations » (cf. Dt 30, 1-8). En d'autres termes, le Deutéronome parle ici d'un nouvel exode, dans lequel Dieu rachètera à nouveau son peuple par une période de *peirasmos* accompagnée de « signes, de prodiges et de démonstrations terrifiantes de puissance » : c'est-à-dire à travers une période d'épreuve qui inaugurerait l'ère du salut.

En somme, si l'on tient compte du contexte biblique de la phrase « Ne nous induis pas en tentation », le Notre Père se révèle être une prière pour que Dieu épargne son peuple dans le grand *peirasmos* qui accompagnerait le nouvel exode dont parlent le Deutéronome et les prophètes. Comme je l'ai soutenu ailleurs, étant donné l'orientation eschatologique du Notre Père dans son ensemble, il est probable que le temps de « l'épreuve » (*peirasmos*) dont Jésus parle fait référence à la période de tribulation eschatologique qui devait coïncider dans l'ancienne eschatologie juive avec la venue du royaume messianique de Dieu.[99] C'est dans cette optique que Jésus enseigne aux disciples à prier pour être délivrés, non seulement des épreuves quotidiennes, mais aussi des tribulations eschatologiques qui devaient accompagner l'avènement du royaume messianique, tout comme les Israélites d'autrefois ont été délivrés des épreuves subies en Égypte lors de l'inauguration du premier exode.

Arguments contre la plausibilité historique

Avec toutes ces observations à l'esprit, nous pouvons maintenant aborder la question suivante : en gardant à l'esprit les différences de détail entre les différentes versions, la substance du Notre Père doit-elle être considérée – comme son nom commun

le suggère – comme provenant de Jésus lui-même ? Ou y a-t-il de bonnes raisons de croire qu'il s'agit d'une création de l'église primitive ?

Contrairement à d'autres enseignements de Jésus, en ce qui concerne le Notre Père, il y a un nombre remarquable d'accords entre les érudits en faveur de son historicité, avec seulement quelques voix s'opposant à un verdict positif. Néanmoins, certains érudits s'opposent à la plausibilité historique de la prière provenant de Jésus, pour les raisons suivantes.

Tout d'abord, il y a l'argument de l'invraisemblance contextuelle juive. De ce point de vue, l'idée que Jésus a enseigné une prière distincte à son propre cercle de disciples reflète trop une « rupture » avec le judaïsme dans son ensemble. Comme l'a dit John Dominic Crossan :

> L'établissement d'une telle prière semble représenter le point où un groupe commence à se distinguer et même à se séparer de la communauté religieuse au sens large, et je ne crois pas que ce point n'ait jamais été atteint pendant la vie de Jésus.[100]

De manière significative, bien que Crossan lui-même admette que le contenu du Notre Père s'inscrit tout à fait dans un contexte juif,[101] c'est l'idée même d'une prière unique pour les disciples de Jésus qui lui semble en contradiction avec la communauté juive dans son ensemble.

Deuxièmement, les érudits s'opposent également au Notre Père en se basant sur un manque de cohérence avec d'autres preuves concernant Jésus. Considérez les points de vue de Crossan et du Séminaire de Jésus :

> Bien que le Notre Père doive être un résumé très précoce des thèmes et des accents de la vie de Jésus, je ne pense pas qu'une telle prière coordonnée ait jamais été enseignée par lui à ses disciples. S'il y avait eu une prière spéciale, spécifiquement et énergiquement enseignée à ses disciples par Jésus lui-même, je m'attendrais à une attestation encore plus large et aussi à une version plus uniforme de son contenu.[102]

> Il est peu probable, selon le jugement des *Fellows* [du Séminaire], que Jésus ait enseigné à ses disciples la prière dans son ensemble, même sous sa forme reconstruite.[103]

Bien que le raisonnement derrière ces conclusions soit certes quelque peu flou, leur logique de base semble être que l'idée d'une « prière spéciale » ou d'une « prière entière » enseignée par Jésus à ses disciples n'est pas en accord avec ce que nous savons de Jésus à partir d'autres données. Apparemment, l'hypothèse est que d'autres paroles et actes de Jésus ne soutiennent pas la conclusion qu'il a délibérément organisé ses disciples en un groupe spécial avec leur propre prière spéciale. De plus, l'argument semble être que si Jésus avait donné une telle prière à ses disciples, il n'aurait pas donné plus d'une forme de prière.

Troisièmement et finalement, d'autres érudits soutiennent que le Notre Père est substantiellement inauthentique parce qu'il est identique à la foi et à la pratique de l'église primitive. Selon ce point de vue, le caractère liturgique du Notre Père suggère qu'il trouve son origine dans les premiers cultes judéo-chrétiens et qu'il n'a été attribué à Jésus que plus tard.[104] Comme le conclut le Séminaire de Jésus : « Quelqu'un dans la communauté Q a probablement assemblé la prière pour la première fois. »[105] L'hypothèse de travail qui sous-tend cet argument semble être l'idée que Jésus lui-

même n'avait pas pour but l'institution d'actions et de rites liturgiques particuliers. Par conséquent, plus les preuves sont « liturgiques », plus il est probable qu'elles proviennent de l'Église primitive – qui s'intéressait à la liturgie – que du Jésus historique, qui ne l'était pas.

Étant donné la force discutable de ces arguments contre la plausibilité historique du Notre Père, il n'est peut-être pas surprenant que la grande majorité des érudits, y compris ceux qui sont enclins à être sceptiques à l'égard des Évangiles, affirment la plausibilité historique substantielle du Notre Père. La raison en est simple : malgré l'absence d'une attestation généralisée, le Notre Père est historiquement conforme au judaïsme ancien à bien des égards, s'accorde parfaitement avec d'autres paroles et actes de Jésus, et fournit une origine plausible à certains aspects de la foi et de la pratique de l'Église primitive. C'est un excellent exemple de la façon dont les trois arguments qui comptent vraiment pour la recherche historique ne sont pas la dissemblance, l'attestation multiple et l'embarras, mais la plausibilité contextuelle, la cohérence et la continuité. Examinons chacun d'eux brièvement, successivement.

Contexte : Les prières baptistes, les Écritures juives et les prières quotidiennes juives

Tout d'abord, contrairement aux affirmations des érudits cités ci-dessus, il n'est pas du tout invraisemblable qu'un enseignant juif primitif comme Jésus ait enseigné des prières à ses disciples. En effet, selon l'Évangile de Luc, c'est le fait que Jean-Baptiste ait enseigné à ses disciples à prier qui a conduit les disciples à demander à Jésus de faire de même :

> Il priait dans un certain lieu, et quand il eut cessé, un de ses disciples lui dit : « Seigneur, apprends-nous à prier, comme Jean l'a enseigné à ses disciples. Et il leur dit : Quand vous priez, dites : 'Père, que ton nom soit sanctifié...' » (Luc 11:1-2)
>
> Et ils lui dirent : « Les disciples de Jean jeûnent souvent et font des prières, ainsi que les disciples des pharisiens, mais les tiens mangent et boivent. » (Luc 5:33).

Maintenant, si la substance de ce souvenir de Jean-Baptiste enseignant à ses disciples à « faire des prières » ou à « faire des prières » (*deēseis poiountai*) est historiquement exacte, alors le témoignage que Jésus a enseigné à ses disciples à prier de la même manière s'inscrirait bien dans son contexte juif immédiat du premier siècle.[107]

Deuxièmement, comme il est largement reconnu, le contenu du Notre Père s'inscrit également remarquablement bien dans un contexte juif ancien.[108] Nous avons déjà rassemblé les preuves les plus importantes à cet égard, lorsque nous avons montré ci-dessus comment les thèmes et le langage de la prière de Jésus sont profondément enracinés dans l'Écriture juive et développés dans la littérature et la tradition juives ultérieures. Pour récapituler brièvement : l'adresse à Dieu en tant que Père n'est pas seulement attestée dans l'Ancien Testament, mais figure en bonne place dans les prières prophétiques pour le nouvel exode (Isaïe 63:16 ; 64:8 ; Jr 3:19). La sanctification du nom de Dieu fait allusion à la prophétie d'Ézéchiel de la restauration d'Israël dans le pays (Ézéchiel 36:23), qui est décrite ailleurs comme un nouvel exode

(Ézéchiel 20:33-42). De même, l'avènement du royaume de Dieu fait allusion à la prophétie de Michée sur le voyage des exilés vers la terre promise (Mic 4:1-12), qui est également décrite par le prophète comme une récapitulation des actions de Dieu dans l'exode (Mic 7:11-15). Par-dessus tout, la demande du pain « quotidien » est linguistiquement enracinée dans le récit biblique du miracle de la manne du ciel (Exode 16:1-31), et s'inscrit dans l'attente juive primitive de la manne future du messie (2 Bar. 29:3-8). La demande de pardon des « dettes » semble également être ancrée dans l'idée juive de l'année du Jubilé, au cours de laquelle toutes les dettes seraient pardonnées et les Israélites retourneraient dans leur pays comme ils l'avaient fait lors de l'exode (Lévitique 25:24, 28) et le feraient lors d'un futur jubilé (Isaïe 61:1-7 ; 11QMelchisédek 2:1-9). Enfin, la demande de délivrance de la « tentation » ou des « épreuves » peut faire écho à l'état d'Israël errant dans le désert, lorsqu'ils ont été soumis à de nombreuses épreuves et tribulations alors qu'ils étaient en route vers la terre promise de Canaan (Dt 4:27-34 ; 7:19 ; 29:3).

En plus de ces preuves scripturaires, il peut être intéressant de noter ici qu'il existe des parallèles remarquables entre le Notre Père et les prières quotidiennes juives préservées dans la littérature rabbinique ultérieure. En effet, ces parallèles sont si frappants que même les érudits qui éviteraient normalement d'utiliser la littérature rabbinique ultérieure sont enclins à les qualifier de significatifs.[110] En effet, les similitudes avec la prière attribuée à Jésus sont frappantes :

> Tu es saint et ton nom est saint , et les saints te louent chaque jour.
>
> Béni sois-tu, Seigneur, Dieu saint... Pardonne-nous, notre Père, car nous avons péché ; pardonne-nous, notre Roi, car nous avons transgressé.
>
> Car tu pardonnes et tu pardonnes.
>
> Tu es béni, Seigneur, gracieux, riche en pardon.
>
> Rétablis nos juges comme autrefois et nos conseillers comme au commencement...
>
> et règne sur nous, toi seul, Seigneur, dans la grâce et la miséricorde.
>
> Béni sois-tu, Seigneur, Roi, qui aimes la justice et le jugement.
>
> (*Shemoneh ʿEsreh*, n° 3, 6, 11)111

Exalté et sanctifié soit Son grand Nom dans le monde qu'Il a créé selon Sa volonté.

> Puisse-t-Il établir son royaume [et faire germer Son salut, et hâter la venue de Son Messie] de votre vivant et de vos jours, et de toute la maison d'Israël, rapidement et à un moment proche.
>
> Et dis : Amen. (Prière du Kaddish [version courte])[112]

Que devons-nous penser de cette preuve ? Il est difficile de le savoir, car l'origine et le développement de ces prières rabbiniques sont enveloppés d'obscurité, et une foule de difficultés complexes accompagnent la question de la datation des textes dans lesquels elles se trouvent, la seule chose dont la certitude est qu'elles sont beaucoup plus tardives que le premier siècle A.D.[113] Pour cette raison, je suis d'accord avec les érudits qui exhortent à la prudence dans la construction d'hypothèses historiques sur la relation entre ces textes rabbiniques ultérieurs et le Notre Père du premier siècle.[114] Il ne faut certainement pas parler d'eux comme d'un arrière-plan du Notre

Père ou de Jésus comme d'un puisement à ceux-ci. À tout le moins, cependant, il semble que, compte tenu des parallèles linguistiques et conceptuels frappants avec la prière que Jésus donne à ses disciples juifs, les parallèles rabbiniques ultérieurs offrent un certain soutien à la conclusion d'érudits tels que Joseph Fitzmyer : le Notre Père « est une prière entièrement juive » avec une « forme et un contenu fondamentalement juifs ».[115]

La cohérence : le Père, le Royaume et le nouvel exode

En plus d'être « entièrement juif » dans sa forme et son contenu, le Notre Père présente également un solide cas de cohérence avec d'autres preuves que nous avons sur Jésus.

D'une part, le discours d'ouverture de la prière de Jésus à Dieu en tant que « Père » (Matthieu 6:9 ; Luc 11:2) est parfaitement cohérente avec d'autres preuves de l'utilisation par Jésus du titre de « Père » pour Dieu (Matthieu 44x, Marc 4x, Luc 15x, Jean 109x), en particulier dans le contexte de la prière (Matthieu 26:39, 42-44 ; Marc 14:36 ; Luc 22:42 ; Jean 12:28).[116] De même, le langage de la sanctification ou de la sanctification du nom de Dieu est attribué à la prière de Jésus au Père après la venue des Grecs pour le voir à Jérusalem : « Père, glorifie ton nom » (Jean 12:28).[117] Il va sans dire que la prière de Jésus pour la venue du « royaume » s'accorde parfaitement avec l'importance du « royaume de Dieu » dans son enseignement et sa prédication dans son ensemble, et qu'elle est probablement l'une des principales raisons pour lesquelles les érudits continuent de conclure que le Notre Père remonte à lui (par exemple, Matthieu 8:11-12 ; Luc 13:28-29 ; Marc 9:1 ; Matthieu 12:28 ; Luc 11:20 ; 17:20-21; Jean 3:3, 5).[118] Le souci de Jésus pour le pardon des péchés est manifeste dans de multiples paroles et actes qui lui sont attribués dans les Évangiles (Matthieu 18:23-25 ; Marc 2:5-12 ; 11:25; Luc 7:36-50). En effet, la vision isaïenne du jubilé messianique et de la libération des dettes (Isaïe 61:1-4) est le même passage que Jésus lui-même lit lors de son sermon inaugural dans la synagogue de Nazareth (Luc 4:16-30). En disant que la prophétie d'Isaïe s'est « accomplie » (Luc 4:21), il semble que Jésus s'identifie implicitement comme « l'oint » (Isaïe 61:1) qui inaugurerait l'année eschatologique de la libération de l'iniquité.[119] Même la référence finale à la délivrance de la « tentation » (*peirasmos*) est cohérente avec les exhortations de Jésus à ses disciples à Gethsémané : « Priez pour que vous n'entriez pas dans *peirasmos* » (Matthieu 26:41 ; Marc 14:32-42 ; Luc 22:40).[120]

Le plus significatif pour notre propos, c'est que si nous interprétons le pain quotidien du Notre Père comme une prière pour la nouvelle manne du nouvel exode, cela produirait un cas frappant de cohérence avec le signe mosaïque de Jésus de nourrir la multitude avec du pain dans le désert (Marc 6:30-44 ; Jean 6:1-15), ainsi que d'autres textes dans lesquels Jésus relie l'avènement du royaume de Dieu au banquet eschatologique (Matthieu 8:11 ; Luc 13:28-29 ; voir ci-dessous, chapitre 6). En effet, si le Notre Père est en fait une prière pour le nouvel exode, alors la demande pour la manne du royaume de Dieu se trouve au centre même des espoirs de Jésus et de ses disciples pour l'avenir. Ce point doit être souligné : la première série de demandes

(les soi-disant « vous ») est centrée sur Dieu, tandis que la deuxième série de demandes (les soi-disant « nous ») est centrée sur les besoins humains. Remarquablement, dans les formes longues et courtes du Notre Père, la demande de pain quotidien est la toute première des demandes. Cela suggère fortement que le don de la manne quotidienne est présenté comme le plus fondamental des besoins humains. Dans le contexte de l'espérance eschatologique d'un nouvel exode, il exprime un besoin et un désir profonds de la provision miraculeuse de Dieu pour son peuple au cours de son long et rempli d'épreuves vers sa destination finale dans la terre promise, et une provision similaire pour le peuple de Dieu à la fin des temps.

Effets : Le Notre Père dans l'Église primitive

Troisièmement et enfin, il y a l'argument de la plausibilité des effets au sein de l'église primitive. Si le Notre Père provenait effectivement de Jésus lui-même, cela fournirait une explication raisonnable de la raison pour laquelle l'Église primitive a adopté la prière comme la sienne, et a ordonné qu'elle soit dite par les premiers Chrétiens.[121]

À cet égard, la preuve la plus ancienne que nous ayons de la récitation de la prière jointe à son attribution spécifique à Jésus lui-même dans l'église primitive nous vient du document connu sous le nom de *Didachè*, qui est souvent daté du premier siècle A.D. Dans ce document, on retrouve ce qui suit :

> Mais ne laissez pas vos jeûnes coïncider avec ceux des hypocrites. Ils jeûnent le lundi et le jeudi, vous devez donc jeûner le mercredi et le vendredi. Vous ne devez pas non plus prier comme les hypocrites. Au lieu de cela, priez ainsi, tout comme le Seigneur ordonné dans son Évangile :
>
> « Notre Père qui es aux cieux, que ton nom soit sanctifié, que ton règne vienne, que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel.
>
> Donne-nous aujourd'hui notre pain *épiousios*,
>
> Et pardonne-nous notre offense, comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés ; et ne nous induis pas en tentation, mais délivre-nous du malin ; car c'est à toi que règnent la puissance et la gloire pour toujours.
>
> Priez ainsi trois fois par jour. (*Didachè* 8.1-3)[122]

Plusieurs aspects de ce texte sont pertinents pour la discussion de la plausibilité des effets du Notre Père au sein de l'Église primitive. D'une part, il est important de noter que la *Didachè* attribue expressément la prière à Jésus lui-même (« le Seigneur ») comme ayant « commandé » (*ekeleusen*) à ses disciples de prier (*Didachè* 8.2). Il n'y a aucune indication que la prière ait une autre origine que dans la volonté de Jésus lui-même, telle qu'elle est enseignée dans « son Évangile » – sans doute (mais pas démontrablement) une référence à l'Évangile de Matthieu.

De plus, et c'est significatif, en contradiction directe avec les érudits qui invoquent le caractère « liturgique » du Notre Père dans l'Église primitive comme argument en faveur de son origine dans le cadre du culte chrétien primitif, le témoignage réel de la *Didachè* ne dit rien sur l'utilisation du Notre Père dans le culte communautaire ou

l'eucharistie (malgré les affirmations de certains commentateurs). Au lieu de cela, la *Didachè* semble envisager la récitation quotidienne privée de la prière par des individus, comme dans les premières sources juives ou ailleurs dans le Nouveau Testament (voir Dan 6:9, 11-12 ; Matthieu 6:5-6 ; Ac 10, 9), bien que ces prières ordinairement privées puissent évidemment être accomplies aussi dans un cadre communautaire (cf. Actes 3:1).124 À cet égard, les instructions pour la célébration de l'eucharistie sont données après l'ordre de prier trois fois par jour, au début d'une nouvelle section, à laquelle n'appartient apparemment pas la récitation du Notre Père : « Maintenant, en ce qui concerne l'eucharistie, rendez grâces comme suit... (*Didachè* 9.1). Comme Joseph Heinemann l'a fait remarquer un jour, une évaluation critique de la forme du Notre Père révèle qu'« elle présente toutes les caractéristiques de la prière privée juive » et qu'elle est « une prière que chaque homme peut réciter pour lui-même, plutôt qu'une prière qu'il doit entendre réciter par le chef de la prière ».[125] Maintenant, pour ce qui nous intéresse ici, ce qui importe le plus, c'est que cette insistance sur l'individu serait parfaitement logique si la prière était à l'origine une prière privée donnée par Jésus à ses disciples et n'était incorporée que plus tard dans le cadre communautaire de la liturgie chrétienne primitive.[126]

Pour résumer : lorsqu'on l'examine attentivement, il y a de bonnes raisons de conclure que le Notre Père est plausible dans un contexte juif du premier siècle, qu'il est cohérent avec d'autres preuves concernant Jésus et qu'il fournit une origine raisonnable pour la récitation individuelle de la prière au sein de l'église primitive. À la lumière de ces considérations, il semble judicieux de conclure que la substance du Notre Père est historiquement plausible sur les lèvres de Jésus de Nazareth. Cela signifie que l'espérance de la manne nouvelle a été – dès le début – l'une des espérances centrales qui ont unifié les disciples de Jésus dans la récitation du Notre Père. Même avant le pardon des péchés et la délivrance du mal, ils devaient prier pour que Dieu leur donne chaque jour la manne eschatologique du royaume.

L'enseignement dans la synagogue de Capharnaüm[127]

La preuve suivante vers laquelle nous nous tournons est sans aucun doute la plus controversée et la plus difficile de toutes les paroles eucharistiques de Jésus : l'enseignement dans la synagogue de Capharnaüm dans Jean 6:48-66. Contrairement aux paroles de l'institution lors de la dernière Cène, les érudits sont divisés sur la question de savoir si ce matériel est même eucharistique. D'une part, de nombreux érudits soutiennent que le langage de manger la chair de Jésus et de boire son sang est évidemment une référence à la nourriture et à la boisson qu'il donnerait plus tard aux disciples lors de la dernière Cène. D'un autre côté, beaucoup d'autres érudits soutiennent que le langage de manger la chair de Jésus et de boire son sang n'est qu'une métaphore de la croyance en lui. D'autres encore soutiennent que les deux significations sont en jeu. Et rien de tout cela ne règle la question encore plus compliquée de savoir si la substance de ce récit est historiquement plausible dans le cadre du ministère public de Jésus en Galilée bien avant son arrestation et son exécution.

Bien que beaucoup ait été écrit sur le sixième chapitre de l'Évangile de Jean dans son ensemble, pour nos besoins ici, nous serons délibérément sélectifs. Étant donné l'intérêt que nous portons à ce livre, je concentrerai notre attention dans ce qui suit principalement sur l'enseignement de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm qui identifie la nouvelle manne du ciel avec la « chair » de Jésus qui doit être « mangée » (Jean 6:48-58), ainsi que sur la réponse résolument négative des disciples à cet « enseignement dur » et la réponse de Jésus (Jean 6:59-66). Pour des raisons d'espace et de portée limités, j'isole donc les preuves qui sont le plus souvent identifiées dans la littérature savante comme « eucharistiques » et, par conséquent, potentiellement pertinentes pour l'interprétation des paroles et des actes de Jésus lors de la dernière Cène. Ce témoignage se compose du passage suivant :

> [Jésus a dit :] « Je suis le pain de vie. Vos pères ont mangé la manne dans le désert, et ils sont morts. C'est le pain qui descend du ciel, pour que l'homme en mange et ne meure pas. Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel ; Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement ; et le pain que je donnerai pour la vie du monde, c'est ma chair.
>
> Les Juifs se disputèrent entre eux et dirent : Comment cet homme peut-il nous donner sa chair à manger ? Jésus leur dit : « Amen, amen, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'avez pas de vie en vous ; celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est une vraie nourriture, et mon sang est une vraie boisson. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui. Comme le Père vivant m'a envoyé, et que je vis grâce au Père, ainsi celui qui me mange vivra à cause de moi. C'est le pain qui est descendu du ciel, non pas celui que les pères ont mangé et sont morts ; Celui qui mange ce pain vivra éternellement. C'est ce qu'il a dit dans la synagogue, comme il enseignait à Capharnaüm.
>
> Beaucoup de ses disciples, lorsqu'ils l'entendirent, dirent : « C'est une parole dure. Qui peut l'écouter ? Mais Jésus, sachant en lui-même que ses disciples murmuraient à ce sujet, leur dit : « Vous en offusquez-vous ? Et si tu voyais le Fils de l'homme monter là où il était auparavant ? C'est l'esprit qui donne la vie ; la chair ne sert à rien ; les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie. Mais il y en a parmi vous qui ne croient pas. Car Jésus savait dès le début qui étaient ceux qui n'étaient pas croyants, et qui étaient ceux qui devaient le trahir. Et il dit : « C'est pourquoi je vous ai dit que personne ne peut venir à moi si cela ne lui est accordé par le Père. » Après cela, beaucoup de ses disciples se retirèrent et ne se promenèrent plus avec lui. (Jean 6:48-66)[128]

Avant de pouvoir analyser ces données en détail, il est important de noter qu'au XXe siècle, un certain nombre d'érudits – le plus célèbre, Rudolf Bultmann – ont théorisé que la section du discours dans laquelle Jésus identifie sa chair à la véritable manne du ciel et parle de manger et de boire son sang (Jean 6:51c-58) devrait être supprimée en tant qu'interpolation ultérieure d'un hypothétique « éditeur ecclésiastique ».[129] De ce point de vue, l'accent réaliste mis sur la consommation et la consommation du sang de Jésus en tant que nourriture et boisson, ainsi que l'accent eschatologique sur une future résurrection d'entre les morts, sont en contradiction avec l'opinion du quatrième évangéliste selon laquelle la foi en Jésus seule est nécessaire au salut. Par conséquent, ces enseignements de Jésus doivent refléter un ajout ultérieur

d'un rédacteur inconnu. Au cours du siècle dernier, cette théorie a eu une grande influence et continue d'avoir quelques défenseurs érudits.[130]

D'autre part, des études plus récentes ont fortement critiqué cette théorie de l'interpolation comme n'étant pas convaincante. De ce point de vue, Jean 6:51-58 doit être traité comme une unité, sur la base de plusieurs observations.[131]

D'une part, étant donné la nature unifiée du texte tel qu'il se présente, Bultmann et ses disciples eux-mêmes admettent que le texte utilise le « style et le langage » des enseignements antérieurs de Jésus dans le chapitre (Jean 6:35-50), donnant ainsi l'apparence d'une « unité à l'ensemble du passage ».[132] Si le style et le vocabulaire correspondent à ceux de l'ensemble du discours du pain de vie, de sorte que le texte a l'« apparence » de l'unité, alors on se demande pourquoi une interpolation doit même être postulée. Plus important encore, le style et la langue eux-mêmes plaident contre les divisions imposées par Bultmann, qui décompose le texte au milieu de la saison en Jean 6:51c. Contre cette division textuelle, la déclaration de Jésus : « Je suis le pain de vie. Vos pères ont mangé la manne dans le désert, et ils sont morts. C'est le pain qui descend du ciel, afin que l'homme en mange et ne meure pas... (Jean 6:48-50), signale clairement le début d'une deuxième section du discours, dans laquelle le langage de « manger » (*esthiō*, six fois) ou de « mâcher » (*trōgō*, quatre fois) la chair de Jésus maintient l'unité entière ensemble (Jean 6:4858). Enfin, la réponse des disciples de Jésus constitue une réaction à la fois à la « parole dure » sur le fait de manger la chair de Jésus et de boire son sang et à son enseignement sur la « foi » en lui (Jean 6:60-64).[133] Comme nous le verrons plus loin, la cause directe de la perte de Jésus « beaucoup » de ses disciples est clairement ses déclarations choquantes sur le fait de manger sa chair et de boire son sang ; les exciser rend difficile à expliquer cette réaction singulière des disciples.[134]

Pour ce qui nous intéresse ici, le résultat de ces observations est que la proposition de Bultmann selon laquelle Jean 6:51c-58 devrait être considéré comme une interpolation ultérieure déconnectée de son contexte immédiat est très douteuse et devrait probablement être rejetée.[135] Au contraire, l'évidence telle qu'elle se présente semble être une unité, dans laquelle Jésus s'identifie à la manne du ciel et relie cette image de l'Écriture juive à la nécessité de manger sa chair et de boire son sang. Si cela est exact, il n'y a aucune raison pour que nous ne traitions pas cette preuve comme nous l'avons fait pour tous les autres textes examinés jusqu'à présent : d'abord, nous tenterons d'interpréter l'enseignement de Jésus dans la synagogue et la réaction des disciples à celui-ci (Jean 6:48-66) ; puis nous poserons « la question historique de savoir si le thème eucharistique direct des versets 51-58 faisait à l'origine partie des paroles de Jésus à la foule »[136] – en gardant à l'esprit que nous ne recherchons pas l'*ipsissima verba,* mais plutôt si la substance de l'enseignement de Jésus dans la synagogue et la réaction des disciples sont historiquement plausibles. En d'autres termes, le souvenir que Jésus a parlé de cette manière – de l'idée que consommer sa chair et son sang conduirait à la vie et qu'il a lié cette promesse à la manne – peut-il être compris comme le résultat de quelque chose que Jésus lui-même a réellement dit ? Avant de pouvoir répondre à cette question, nous devons, conformément à notre méthode de procéder, d'abord interpréter les données.

Jésus identifie sa chair à la nouvelle manne

La partie de l'enseignement de Jésus qui exige notre attention commence lorsqu'il parle non seulement de lui-même comme « le pain de vie », mais qu'il oppose également ce pain à la « manne » mangée par les Israélites dans le désert et l'identifie à sa « chair » (Jean 6:48-51). Trois points clés doivent être soulignés à propos de ces preuves.

Tout d'abord, Jésus ne s'identifie pas à n'importe quel pain. Il commence par rappeler la manne de l'exode – le pain miraculeux du ciel – telle que décrite dans les Écritures juives. Bien que nous ayons déjà eu l'occasion d'examiner les textes et les traditions de la manne dans l'Écriture et la tradition juives, il convient de noter ici que le langage de Jésus de « le pain qui descend du ciel » (Jean 6:50) est directement enraciné dans l'Écriture hébraïque et mis en parallèle dans la littérature juive ancienne :

> Alors l'Éternel dit à Moïse : Voici, je ferai pleuvoir du pain du ciel pour toi. (Exode 16:4)
>
> Il fit pleuvoir sur eux de la manne à manger, et leur donna le grain du ciel. (Ps 78:24)
>
> Tu leur as donné du ciel du pain pour leur faim, et tu leur as fait sortir de l'eau du rocher pour leur soif. (Néh 9:15)

Bien que la référence de Jésus à la manne biblique soit largement reconnue par les commentateurs, son importance pour l'interprétation de ce qui suit est parfois sous-estimée.137 Par-dessus tout, il est difficile d'insister sur le fait que la référence de Jésus à la manne prépare le terrain pour tout ce qu'il va dire sur l'importance de manger sa chair. En effet, toute la section du discours de Jésus, normalement identifiée comme eucharistique, commence à la fois en parlant de la manne mangée par les pères dans le désert (Jean 6:49) et se termine en parlant de la manne mangée par les pères de la génération du désert (Jean 6:58). Comme nous le verrons, cet accent est important : c'est la manne qui nous fournira la clé essentielle pour comprendre les paroles difficiles de Jésus.[138] De plus, comme le montrent les citations ci-dessus, l'aspect de la manne qui est souligné à maintes reprises, tant dans l'Écriture juive que dans l'enseignement de Jésus ici à Capharnaüm, est que son origine est dans le ciel.[139] Contrairement aux explications naturalistes de la nourriture de l'exode, du point de vue de l'Écriture juive et de Jésus à Capharnaüm, la manne n'est pas un pain ordinaire – c'est un pain miraculeux du ciel. Enfin, lorsque Jésus déclare qu'il va aussi donner du pain qui « descend du ciel », il s'identifie implicitement à Moïse, qui, selon la tradition juive, devait rapporter le miracle de la manne. Comme nous l'avons vu plus haut dans notre étude de la tradition de la manne dans la littérature juive ancienne, il y a un certain nombre de textes, à partir du premier siècle, qui révèlent l'attente que le futur messie ne serait pas seulement un nouveau Moïse, mais qu'il rapporterait le miracle de la manne (2 Bar. 29:3-8).[140]

Deuxièmement, Jésus ne fait pas seulement allusion à la manne de l'exode, il établit aussi un fort contraste entre l'ancien pain du ciel et le pain nouveau qu'il va donner. Il le fait en comparant le sort de ceux qui ont consommé l'ancienne manne de l'exode avec le sort de ceux qui mangeront la nouvelle manne : tandis que la génération du désert est morte, ceux qui mangent la nouvelle manne vivront éternellement (Jean 6:49-50).[141] Ici, Jésus fait de nouveau allusion à l'Écriture juive, en l'occurrence à la déclaration divine selon laquelle, à cause de leurs murmures, l'assemblée d'Israël serait condamnée à mourir dans le désert :

> Et l'Éternel dit à Moïse et à Aaron : Jusques à quand cette méchante assemblée murmurera-t-elle contre moi ? J'ai entendu les murmures du peuple d'Israël, qu'il murmure contre moi. Dis-leur : Éternel est vivant, dit l'Éternel, ce que vous avez dit à mes yeux, je vous le ferai : vos cadavres tomberont dans le désert, et de tous les vôtres, depuis l'âge de vingt ans et au-dessus, qui ont murmuré contre moi, pas un seul ne viendra dans le pays où j'ai juré de vous faire habiter. sauf Caleb, fils de Jephunné, et Josué, fils de Nun. Et vos enfants seront des bergers dans le désert pendant quarante ans, et ils souffriront à cause de votre infidélité, jusqu'à ce que le dernier de vos cadavres repose dans le désert. Selon le nombre de jours pendant lesquels tu as épié le pays, quarante jours, car chaque jour de l'année, tu porteras ton iniquité, quarante ans, et tu connaîtras mon mécontentement. Moi, l'Éternel, j'ai parlé : c'est ce que je ferai à toute cette assemblée méchante qui s'est assemblée contre moi : dans ce désert, ils finiront et c'est là qu'ils mourront.» (Nb 14, 26-30, 33-35)

Le point de ce texte de la Torah est que la génération du désert a souffert de la mort physique dans le désert.[142] Pour l'instant, le point principal est que Jésus oppose la mort physique – et peut-être le destin spirituel – de la génération du désert qui a mangé l'ancienne manne avec la vie éternelle de ceux qui mangent la nouvelle manne du ciel. Si quelqu'un mange de cette manne, « il ne mourra pas » mais plutôt « vivra éternellement » (Jean 6:51), héritant de la vie du monde à venir. Étant donné que l'ancienne manne était considérée comme un pain surnaturel du ciel, il est difficile de surestimer le caractère frappant de ce contraste. Comme le souligne C. H. Dodd, même si la manne du premier exode était d'« origine miraculeuse », Jésus déclare sans équivoque que la manne qu'il donnera est plus grande.[143] Ou, en d'autres termes, il dit : « Il y a ici quelque chose de plus grand que la manne de Moïse. »

Troisièmement et enfin, Jésus identifie aussi explicitement cette nouvelle manne à sa propre « chair », qui sera donnée pour la vie du monde (Jean 6:51). Il convient de noter ici que la tradition manuscrite est divisée sur la question de savoir si Jésus déclare que c'est sa chair ou le pain qui est donné « pour la vie du monde ».[144] Dans les deux cas, ce qui compte, c'est que Jésus identifie sa chair à la manne du ciel. À cet égard, ce qui nous importe, c'est que même la mention de Jésus de sa « chair » en relation avec la manne est évocatrice de l'Écriture juive.[145] Bien que ce point soit souvent négligé par les commentateurs, dans le récit biblique original, un double miracle est décrit : Dieu donne aux Israélites à la fois « le pain du ciel » et la « chair » du ciel, sous la forme de la caille.[146] Remarquez l'accent mis sur la « chair » (*bāśār*) dans le récit fondateur de la Torah juive :

> Alors l'Éternel dit à Moïse : Voici, je ferai pleuvoir du pain du ciel pour toi ; et le peuple sortira et rassemblera chaque jour la portion d'un jour, afin que je puisse les

> éprouver, s'ils marchent ou non dans ma loi. Le sixième jour, quand ils prépareront ce qu'ils apportent, ce sera deux fois plus qu'ils n'en rassembleront chaque jour. Et Moïse dit : Quand l'Éternel te donnera le soir de la chair à manger, et le matin du pain à satiété. Et l'Éternel dit à Moïse : J'ai entendu les murmures des fils d'Israël ; dis-leur : « Au crépuscule, vous mangerez de la viande, et le matin tu seras rassasié de pain ; alors tu sauras que je suis l'Éternel, ton Dieu. « Le soir, des cailles montèrent et couvrirent le camp ; et le matin, la rosée s'étendit autour du camp. Et quand la rosée fut montée, il y avait sur la face du désert une belle chose, semblable à des écailles, fine comme du givre sur le sol. Quand les fils d'Israël l'eurent vu, ils se dirent l'un à l'autre : Qu'est-ce que c'est ? Car ils ne savaient pas ce que c'était. Et Moïse leur dit : C'est le pain que l'Éternel vous a donné à manger. (Exode 16:4-5, 8, 11-15)

Comme ce passage le montre très clairement, dans l'exode en Égypte, Dieu donne aux Israélites à la fois du pain du ciel et de la chair du ciel à manger comme nourriture quotidienne. Par conséquent, l'identification de Jésus du pain avec sa « chair » (Jean 6:51), bien qu'indubitablement mystérieuse, n'est pas complètement sans précédent. Au contraire, le lien entre la chair du ciel et le pain du ciel est directement enraciné dans le double miracle décrit dans les Écritures juives.

Ce contexte biblique fournit une clé essentielle pour interpréter correctement la déclaration de Jésus selon laquelle sa propre chair sera donnée « pour la vie du monde » (Jean 6:51). Bien que certains commentateurs interprètent cette déclaration entièrement en termes de mort future de Jésus, les preuves scripturaires dans Exode 16 indiquent clairement que, dans le contexte, l'accent principal semble être mis sur la chair que Jésus donnera sous la forme de la manne eschatologique du ciel.[147] Certes, bien que le don de la chair de Jésus ne puisse jamais être détaché de sa mort sacrificielle, puisque le contexte immédiat est le don de la nouvelle manne, l'image de la consommation de chair et de pain indique tout d'abord qu'il donne sa chair comme nourriture du nouvel exode.[148]

Les Judéens s'opposent à l'enseignement de Jésus

S'il y a le moindre doute à ce sujet, nous n'avons qu'à nous tourner vers la réponse de certains membres de l'auditoire de Jésus, que Jean appelle « les Judéens » (*hoi Ioudaioi*) (Jean 6:52).[149] Dans leur réaction à l'identification de Jésus avec le pain de vie, les Judéens ne se concentrent pas sur la façon dont il mourra, mais plutôt sur la façon dont il donnera sa chair pour être mangé : « Les Judéens se disputèrent entre eux en disant : 'Comment cet homme peut-il nous donner sa chair à manger ?' » (Jean 6:52). Quelle est exactement la portée de cette question ?

Par-dessus tout, l'objection des Judéens à l'enseignement de Jésus semble supposer qu'il est à la fois offensant et absurde. C'est offensant dans la mesure où toute idée de manger de la chair humaine aurait été considérée avec dégoût par les Juifs et les Grecs de l'Antiquité.[150] La preuve la plus importante de cela vient de la Torah juive elle-même, qui énumère le fait d'être poussé à manger de la chair humaine en temps de siège comme l'une des pires punitions pour la désobéissance à l'alliance :

> Et tu mangeras la postérité de ton corps, la chair de tes fils et de tes filles, que l'Éternel, ton Dieu, t'a donné. L'homme le plus tendre et le plus délicatement élevé d'entre vous donnera de la nourriture à son frère, à la femme de son sein et au dernier des enfants qui resteront avec lui ; afin qu'il ne donne à aucun d'eux la chair de ses enfants qu'il mange. La femme la plus tendre et la plus délicate d'entre vous, qui n'oserait pas poser la plante de son pied sur la terre parce qu'elle est si délicate et si tendre, en voudra à l'époux de son sein, à son fils et à sa fille, à son après-naissance qui sort d'entre ses pieds et à ses enfants qu'elle enfante, parce qu'elle les mangera en secret, faute de tout... (Dt 28:53-57)

D'autres textes juifs témoignent d'une répulsion similaire pour la consommation de chair humaine (Ézéchiel 5:10-11 ; Josèphe, Guerre 6.20812). Dans la mesure où certains dans l'auditoire pensent que Jésus fait allusion au fait qu'ils mangent « l'homme qu'ils voient devant lui »[151], ils sont naturellement offensés.

Cela dit, cependant, il est important de noter que l'accent de leur question tombe sur la question de savoir comment Jésus peut éventuellement donner sa chair pour être mangée. Comme l'a dit Rudolf Bultmann : « Les « Juifs » réagissent en s'offusquant... Ce faisant, ils voient tout à fait à juste titre qu'il s'agit de manger réellement de sa chair, mais ils considèrent cela comme absurde.[152] La raison pour laquelle ce point de clarification est important est qu'il jette de la lumière sur la réponse ultérieure de Jésus. Dans ce qui suit, Jésus va à la fois accentuer le caractère offensant de son identification originelle de sa chair avec la vraie manne du ciel et souligner comment il va leur donner sa chair et son sang : sous la forme d'une « nourriture » qui rappelle la manne mangée par les pères dans le désert.

Jésus répond à l'objection des Judéens

En réponse à cette objection, Jésus prononce ce qui est largement reconnu comme la plus explicite et la plus frappante de toutes ses paroles eucharistiques dans les Évangiles (Jean 6:53-59). Afin d'interpréter correctement ce que la réponse de Jésus aurait pu signifier dans un contexte juif du premier siècle, nous devons l'interpréter d'abord et avant tout dans le contexte des Écritures juives. À cet égard, il convient de souligner au moins cinq points clés.

Tout d'abord, Jésus ne parle pas seulement de manger sa chair et son sang, mais parle spécifiquement de manger la chair et de boire le sang du « Fils de l'homme » (Jean 6:53). Comme il est largement reconnu, ce faisant, il fait référence au mystérieux « homme comme un fils de l'homme » dans le livre de Daniel.[153] Ce contexte biblique des paroles eucharistiques de Jésus est important pour deux raisons. D'une part, comme je l'ai soutenu ailleurs, le fils de l'homme dans Daniel 7 n'est pas seulement un symbole pour le peuple de Dieu (« les saints du Très-Haut »), mais aussi une figure messianique, un symbole pour le roi oint.[154] Cela est tout à fait clair du fait que la figure de celui qui ressemble à un fils de l'homme est placée en antithèse des quatre grandes bêtes venant de la mer, qui sont explicitement identifiées comme des figures de « quatre rois » (voir Dan 7:1-18). Tout comme les quatre bêtes sont explicitement identifiées comme les « quatre rois » des nations païennes (Dn 7:17), le fils de

l'homme signifie le futur roi d'Israël – qui sera plus tard connu comme le « messie » (cf. Dn 9:26). De plus, le fils messianique de l'homme dans Daniel 7 n'est pas un simple roi terrestre. Au contraire, il vient « avec les nuées du ciel » et est élevé sur le trône céleste de « l'Ancien des jours » (Dn 7:13-14).[155] Ainsi, le fils de l'homme en Daniel est un roi céleste. Cette identité céleste du Fils de l'homme est cruciale pour comprendre les paroles de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm. Par-dessus tout, l'accent mis par Jésus sur la chair du Fils de l'homme souligne qu'il ne parle pas de cannibaliser sa chair terrestre. Au lieu de cela, le repas qu'il donnera n'est « pas la chair physique de Jésus terrestre, mais la chair et le sang de l'Esprit du Fils céleste de l'homme ».[156] En d'autres termes, le Fils céleste de l'homme donnera à manger et à boire de manière céleste plutôt qu'ordinaire.[157]

Deuxièmement, dans sa réponse à la question des Judéens, Jésus ne rétracte rien de ce qu'il a dit sur la nécessité de manger sa chair. Au contraire, il intensifie l'offense en ajoutant qu'ils doivent aussi « boire » son « sang », sinon ils n'ont pas de « vie » en eux (Jean 6:53-54).[158] Comme le dit Rudolf Bultmann : « Ce qui était absurde est maintenant devenu offensant, car la consommation de sang doit être considérée comme particulièrement répugnante. »[159] Une fois de plus, la clé pour comprendre les paroles de Jésus se trouve dans la Torah juive. Les commentateurs soulignent régulièrement que l'interdiction de consommer du sang est répétée à plusieurs reprises dans le Pentateuque (Gn 9, 3-4 ; Lévitique 17:10-11 ; Dt 12:16).[160] Cependant, ce qui passe souvent inaperçu, c'est que l'interdiction de Lévitique 17 – sans doute le *locus classicus* – utilise un langage et une imagerie similaires à la déclaration de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm :

> Si quelqu'un de la maison d'Israël ou de l'étranger qui séjourne au milieu d'eux mange du sang, je tournerai ma face contre celui qui mange du sang, et je le retrancherai de son peuple. Car la vie de la chair est dans le sang ; et je vous l'ai donné sur l'autel pour faire l'expiation pour vos âmes ; car c'est le sang qui fait l'expiation, en raison de sa vie. C'est pourquoi j'ai dit au peuple d'Israël : Aucun d'entre vous ne mangera de sang, et aucun étranger qui séjourne parmi vous ne mangera de sang. (Lévitique 17:10-12)

Lorsqu'il est étudié attentivement, ce texte a un potentiel remarquable pour jeter la lumière sur l'enseignement difficile de Jésus sur la consommation de son sang pour avoir la vie. D'une part, le Lévitique soulève une difficulté apparemment insurmontable. Comment Jésus peut-il dire qu'il faut boire son sang alors que les Écritures juives interdisent explicitement au peuple israélite de boire le sang d'un animal ?[161] D'autre part, lorsque nous remarquons que Jésus déclare que ceux qui ne boivent pas son sang n'ont pas de « vie » en eux (Jn 6, 53), une solution possible émerge. En liant le fait de boire son sang à celui de recevoir la vie, il semble que la raison même pour laquelle la Torah mosaïque interdit de boire du sang animal est la même raison pour laquelle Jésus ordonne à ses disciples de boire le sang du Fils de l'homme : « Car la vie (*nephesh*) est dans le sang... et c'est le sang qui fait l'expiation, à cause de sa vie (*nephesh*) » (Lévitique 17:11). En d'autres termes, la déclaration de Jésus sur la consommation du sang du Fils de l'homme semble présupposer l'enseignement de la Torah selon lequel la vie de la chair est dans le sang, et que le sang expie le péché. Par

conséquent, si les disciples de Jésus souhaitent participer à la vie eschatologique de la résurrection des morts – dans la terminologie juive primitive et rabbinique ultérieure, « la vie éternelle » (*ḥayey ʿôlām*) ou « la vie du monde à venir » (*ḥayey haʿôlām habaʾ*)[162] – alors ils doivent prendre part à la fois à son corps et à son sang. Ce faisant, ils auront le pouvoir de recevoir la vie éternelle du Fils messianique de l'homme, dont la chair et le sang seront donnés précisément pour expier le péché – c'est-à-dire « pour la vie du monde » (Jean 6:51).

Troisièmement, lorsque Jésus enseigne que ses disciples devront à la fois manger sa chair et boire son sang, il n'utilise pas cette image choquante comme une simple métaphore pour accepter son enseignement. Au contraire, le langage et l'imagerie de Jésus anticipent clairement la nourriture et la boisson de la dernière Cène, qu'il identifiera également comme son corps et son sang.[163] Comme l'écrit Rudolf Bultmann : « La réponse de Jésus, formulée en termes solennels est : 'Amen, Amen, je te le dis...' et avec son rythme marqué, il fait clairement référence à la Cène du Seigneur, puisque maintenant la consommation de sang s'ajoute à la consommation de la chair.[164] Ce point doit être souligné, car les érudits continuent de débattre pour savoir si l'enseignement de Jésus dans Jean 6:53-58 doit être interprété comme faisant référence à la nourriture et à la boisson qu'il identifierait à son corps et à son sang lors de la dernière Cène, ou s'il doit être interprété uniquement comme une métaphore de la réception de son enseignement.[165] En ce qui concerne cette dernière interprétation, il semble raisonnable de s'attendre à ce que ceux qui soutiennent que Jésus utilise le langage de la consommation du sang de quelqu'un comme métaphore de la croyance en cette personne soient en mesure d'étayer cette conclusion par des preuves linguistiques. Et pourtant, lorsque nous examinons les parallèles avec les paroles de Jésus dans les Écritures juives elles-mêmes, nous trouvons quelque chose de tout à fait différent. Bien que l'imagerie de manger de la chair humaine et de boire du sang humain puisse être utilisée métaphoriquement dans l'Ancien Testament, elle n'est jamais utilisée comme une métaphore pour accepter l'enseignement de quelqu'un ou croire en cette personne. Considérez les parallèles suivants :

> Quand des malfaiteurs m'assailliront, pour dévorer ma chair, mes adversaires et mes ennemis, ils trébucheront et tomberont. (Ps 27:2)
>
> L'Éternel des armées les protégera [les fils de Sion], et ils dévoreront et fouleront aux pieds les frondeurs ; et ils boiront leur sang comme du vin. (Za 9:15)
>
> Alors j'ai dit : « Je ne serai pas ton berger. Ce qu'il y a à mourir, qu'il meure ; ce qui doit être détruit, qu'il soit détruit ; et que ceux qui restent dévorent la chair réciproquement. (Zacharie 11:9)
>
> Quant à toi, fils de l'homme, ainsi parle le Seigneur, l'Éternel : Parle aux oiseaux de toute espèce et à toutes les bêtes des champs : Assemblez-vous et venez, rassemblez-vous de tous côtés pour le festin sacrificiel que je vous prépare, un grand festin sacrificiel sur les montagnes d'Israël, et vous mangerez de la chair et boirez du sang. Tu mangeras la chair des puissants, et tu boiras le sang des princes de la terre , des béliers, des agneaux, des boucs, des taureaux, tous des engraisseurs de Basan. Et tu mangeras de la graisse jusqu'à ce que tu sois rassasié, et tu boiras du sang jusqu'à ce que tu sois

> ivre, au festin sacrificiel que je te prépare. Et tu seras rassasié à ma table de chevaux et de cavaliers, d'hommes vaillants et de guerriers de toutes sortes", dit le Seigneur, l'Éternel. (Ézéchiel 39:17-20)

Comme le dernier verset du passage d'Ézéchiel le montre clairement, dans les Écritures juives, l'imagerie métaphorique de « manger » la « chair » de quelqu'un et de « boire » le « sang » de quelqu'un signifie toujours lui faire violence. Il n'est jamais utilisé comme métaphore pour « croire » en eux. Remarquablement, ces parallèles bibliques avec les paroles de Jésus à Capharnaüm sont constamment ignorés par les érudits qui soutiennent qu'ils sont une métaphore de l'acceptation de son enseignement. De manière significative, même l'énorme commentaire en deux volumes de Craig Keener sur Jean, qui contient plus de 20 000 anciens parallèles juifs et gréco-romains, ne mentionne même pas les parallèles ci-dessus de l'Écriture juive avec le langage de Jésus de manger sa chair et de boire son sang.[166]

La négligence de ces parallèles de l'Ancien Testament avec le discours de Capharnaüm est totalement inacceptable. Si les spécialistes veulent situer l'enseignement de Jésus dans son contexte juif de première génération, alors l'utilisation métaphorique de manger de la chair et de boire du sang dans les Écritures juives doit être prise en compte. Dans l'Ancien Testament, cela signifie blesser ou tuer quelqu'un. Il n'y a aucun fondement linguistique à l'affirmation selon laquelle manger la chair de quelqu'un et boire son sang est une métaphore de la croyance en ses enseignements. Comme l'a dit Raymond Brown :

> L'accent mis sur le fait de manger (de se nourrir de) la chair de Jésus et de boire son sang... ne peut pas être une métaphore de l'acceptation de sa révélation. « Manger la chair de quelqu'un » apparaît dans la Bible comme une métaphore de l'action hostile. Ainsi, si les paroles de Jésus en 6:53 doivent avoir un sens favorable, elles doivent se référer à l'Eucharistie. Ils ne font que reproduire les paroles que nous entendons dans le récit synoptique de l'institution de l'Eucharistie (Mt xxvi, 26-28) : « Prenez, mangez ; Ceci est mon corps ; . . . boire... C'est mon sang.[167]

Maurice Casey, comme à son habitude, est moins doux dans ses critiques :

> Arroser le sang est si étranger au judaïsme que considérer « regarder » et « croire » comme des métaphores est culturellement ridicule.[168]

Si Brown et Casey ont raison, alors, contrairement à la croyance populaire, la déclaration de Jésus sur la nécessité de manger sa chair et de boire son sang, dans un ancien contexte juif, ne peut tout simplement pas fonctionner comme une métaphore de la croyance en lui. Au lieu de cela, son utilisation de cette imagerie représente le début de la réponse à la question des Juifs sur la façon dont il pourrait leur donner sa chair à manger.

Quatrièmement, lorsque Jésus parle de manger sa chair et de boire son sang, il relie explicitement ces actions à l'eschatologie future.[169] « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour » (Jean 6:54). Une fois de plus, l'enseignement de Jésus concernant la vie éternelle et la résurrection d'entre les morts s'appuie directement sur les Écritures juives.[170] En particulier, deux textes bibliques clés constituent l'arrière-plan de ses paroles :

> Les morts vivront, leurs corps ressusciteront.
>
> Ô habitants de la poussière, réveillez-vous et chantez de joie ! (Isaïe 26:19)
>
> Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront : les uns à la vie éternelle, les autres à la honte et au mépris éternels. Et les sages brilleront comme l'éclat du firmament ; et ceux qui ramènent beaucoup à la justice, comme les étoiles pour les siècles des siècles. (Dan 12:2-3)

Dans ces textes de l'Écriture juive, nous voyons le langage de la « vie éternelle » (MT *ḥayey ʿôlām* ; LXX *zōēn aiōnion*) et la « résurrection » corporelle (LXX ana *stēsontai*) utilisés de manière interchangeable (Dn 12:2), tout comme Jésus parle à la fois de « vie éternelle » (*zōēn aiōnion*) et de « ressusciter » (*anastēsō*) les morts (Jean 6:54). Si l'on tient compte de ce contexte biblique, Jésus semble établir un lien direct entre la nourriture et la boisson qu'il donnera et les anciens espoirs juifs de la résurrection des morts et de l'entrée des justes dans la vie éternelle.

À l'appui de cela, il est important de noter que la description d'Isaïe de la résurrection corporelle suit de près sa description du banquet eschatologique dans lequel Dieu « engloutira la mort pour toujours » (Isaïe 25:4-8), suggérant un lien entre les deux.[171] De plus, c'est exactement ainsi que 1 Hénoch interpréta le banquet eschatologique d'Isaïe, liant la fête à la venue du Fils de l'homme et à la résurrection des morts à la vie éternelle au dernier jour du jugement :

> Et ce jour-là, les justes et les élus seront sauvés . et ils ne verront plus les visages des pécheurs et des injustes. Et le Seigneur des esprits demeurera sur eux, et avec ce Fils de l'homme, ils mangeront, et Ils se coucheront et se relèveront pour toujours et à jamais. Et les justes et les élus se seront levés de la terre, et ils auront cessé de baisser leur visage, et ils auront revêtu le vêtement de gloire. (1 Hénoch 62:13-15)

En bref, lorsqu'elle est interprétée dans le contexte des Écritures juives et de la littérature juive ancienne, la déclaration de Jésus sur la résurrection de ceux qui participent à sa chair et à son sang suggère fortement que la nourriture et la boisson qu'il donnera sont une sorte de gage de résurrection corporelle à ceux qui les reçoivent.[172] En d'autres termes, le Fils messianique de l'homme ne recevra pas seulement un royaume éternel, comme dans Daniel, mais il donnera aussi la vie éternelle et la résurrection corporelle à ceux qui participent au banquet eschatologique. Et ce banquet eschatologique ne sera composé que de sa propre chair et de son propre sang.[173]

Cinquièmement et finalement, c'est dans ce contexte eschatologique global – à savoir l'espérance juive de la nouvelle manne, de la venue du Fils céleste de l'homme et de la résurrection future des morts – dans lequel nous devons comprendre le langage réaliste employé par Jésus pour décrire le prix de ce banquet. « Car ma chair est une vraie nourriture et mon sang est une vraie boisson. Celui qui mâche ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui. Comme le Père vivant m'a envoyé, et que je vis à cause du Père, ainsi celui qui me mâche vivra à cause de moi » (Jean 6:55-57). Malgré ce que certains traducteurs suggèrent, dans ces versets, Jésus ne dit pas que sa chair et son sang sont de la « vraie » nourriture et de la boisson (*alēthēs*), mais de la « vraie » nourriture (*alēthēs*) et de la « vraie » boisson (*alēthēs*) (Jean 6:55).[174] Cela donne à l'enseignement un réalisme résolument emphatique, ce que reconnaissent des érudits de points de vue très différents :

> Dans les versets 51c-58, « pain » (ou « chair »), « manger », « sang » et « boire » sont signifiés dans un sens réel : ici, la consommation de la chair et du sang de Jésus est requise. L'utilisation du mot « consommer » (= « mâcher ») au lieu de « manger » renforce la compréhension littérale.[175]
>
> [L]e délit est accentué au v. 54 par la substitution de la *phageine* par le *trōgein ein* le plus fort. Il s'agit de manger réellement et non pas simplement d'une sorte de participation spirituelle. Ainsi, tout indique que le v. 55 devrait également être interprété de cette manière. C'est vraiment ainsi ! La chair de Jésus est une vraie nourriture et son sang est une vraie boisson ![176]
>
> La nécessité de manger la chair du Fils de l'Homme est mise en évidence sans compromis par le passage au mot « grignoter » (*trōgein*) pour « manger » dans les versets 54, 56-58. C'est un vrai manger qui est voulu. Le Christ à l'Eucharistie est aussi réel que l'était son corps humain.[177]

Bien que je sois d'accord avec ces sentiments, étant donné que nous nous concentrons sur la substance de l'enseignement de Jésus, je ne veux pas pousser trop loin la question du vocabulaire. Pour nos besoins, c'est le contexte et la substance qui comptent le plus. Car lorsque nous nous souvenons que toutes les déclarations de Jésus ont lieu dans le contexte de son allusion à la consommation de la manne dans le désert par la génération du désert, il est raisonnable de conclure qu'il s'agit de la vraie nourriture et de la vraie boisson.[178] Pour qu'il n'y ait aucun doute sur ce réalisme, il est important de rappeler que Jésus conclut en revenant à l'image de la manne de l'exode, et en la contrastant avec le pain qu'il donnera :

> « C'est le pain qui est descendu du ciel, non pas celui que les pères ont mangé et sont morts ; Celui qui mange ce pain vivra éternellement.» Il dit cela dans la synagogue, comme il enseignait à Capharnaüm. (Jean 6:58-59)[179]

Il est difficile de surestimer l'importance de cette dernière référence à la manne pour comprendre l'enseignement de Jésus dans un contexte juif tel que la synagogue de Capharnaüm. En identifiant la nourriture et la boisson qu'il donnera non seulement avec la chair et le sang du Fils de l'homme, mais aussi avec la manne du ciel, Jésus donne à son auditoire juif l'indice le plus important pour répondre à leur question initiale : « Comment cet homme peut-il nous donner sa chair à manger ? » (Jean 6:52). La réponse : il ne leur donnera pas à boire et à manger ordinaires, ni à manger et à boire ordinairement, mais à boire et à manger miraculeusement. Il leur donnera la chair et le sang du Fils de l'homme sous forme de nourriture et de boisson. En effet, non seulement les Écritures juives décrivent la manne comme du pain « du ciel », mais la littérature juive ancienne la décrit comme miraculeuse :

> Ceux qui recueillaient plus que la mesure prescrite n'en récoltaient rien d'autre que leurs douleurs, car ils ne trouvaient rien de plus qu'un *assarôn* [une mesure] ; tandis que tout ce qui restait pour le lendemain n'était d'aucune utilité, étant pollué par les vers et l'amertume, tant cette nourriture était divine et miraculeuse. (Josèphe, Antiquités 3.30)

Lorsque la nature miraculeuse de la manne d'un point de vue juif est prise en compte, la question du langage réaliste de Jésus devient plus facile à résoudre. En bref : si l'ancienne manne du premier exode était le pain miraculeux du ciel, alors la

nouvelle manne du Fils céleste de l'homme doit aussi être le pain miraculeux du ciel. Sinon, l'ancienne manne de l'exode serait plus grande que la nouvelle manne de l'eschaton. Et en effet, la nourriture que Jésus donnera n'est pas moins réelle que la manne de Moïse. Mais ce n'est pas un aliment ordinaire ; Comme la manne d'autrefois, ce sera du « pain miraculeux » du ciel.[180] Une fois de plus, insister sur le fait que Jésus ne parle ici que d'un symbole ou d'une métaphore pour recevoir son enseignement ne rend pas justice aux traditions juives sur la manne et le messie ainsi qu'au contexte juif de ses paroles.

Les disciples s'opposent à l'enseignement de Jésus

Étant donné l'accent réaliste mis sur l'enseignement de Jésus, il n'est peut-être pas surprenant que le récit de Jean décrive la réaction des disciples comme suit : « Beaucoup de ses disciples, quand ils l'entendirent, dirent : 'C'est une parole dure ; Qui peut l'écouter ? » (Jean 6:60). Puis, après la réponse de Jésus à leur question, que nous examinons ci-dessous, Jean rapporte aussi : « Après cela, beaucoup de ses disciples se retirèrent et ne se promenèrent plus avec lui » (Jean 6:66). Trois points doivent être soulignés ici sur la signification de la réaction négative distincte des disciples.

D'abord, lorsque les disciples décrivent les paroles de Jésus comme un (*sklēros*) l'enseignement, la langue ne signifie pas difficile à comprendre – bien qu'elle le soit certainement – mais plutôt « inacceptable » ou « offensant ».[181] Comme l'écrit Craig Keener :

> Le terme connote la dureté et la difficulté à suivre plutôt que simplement la difficulté à comprendre : pas difficile à comprendre, mais difficile à accepter.[182]

En d'autres termes, le problème principal n'est pas seulement que les disciples ne comprennent pas l'enseignement de Jésus, mais aussi qu'ils ne l'acceptent pas. Cette distinction deviendra claire dans un instant, lorsque Jésus permettra à beaucoup de ses disciples de cesser de le suivre sans corriger un quelconque malentendu de leur part.

Deuxièmement, l'une des raisons pour lesquelles l'enseignement de Jésus sur le fait de manger sa chair et de boire son sang était si offensant est que, dans un contexte juif ancien, la consommation de sang n'était pas seulement considérée comme répugnante. Apparemment, il était également passible de la flagellation ou de la mort.[183] Bien que ce point soit souvent négligé, selon les Écritures juives, quiconque consommait du sang n'était pas seulement un transgresseur de la loi, mais devait être « retranché » du peuple :

> De plus, tu ne mangeras aucun sang, ni d'oiseau, ni d'animal dans aucune de tes demeures. Quiconque mange du sang, celui-là sera retranché de son peuple. (Lév 7:27)

Dans les Écritures juives, l'image d'être « retranché » est une expression courante pour désigner le fait d'être mis à mort par exécution.[184] À la lumière de la gravité de l'offense de consommation de sang, il est tout à fait compréhensible que l'exigence de Jésus que ses disciples mangent sa chair et boivent son sang, même si elle n'était comprise que symboliquement, aurait été un enseignement particulièrement « difficile »

(et potentiellement dangereux) pour ses disciples juifs. C'est peut-être la raison pour laquelle l'objection des disciples à l'enseignement de Jésus n'est pas seulement qu'il est difficile à comprendre – bien qu'il l'ait sûrement été – mais plutôt qu'il est difficile à accepter.[185] Cette réserve est importante, car elle met en évidence le fait que, si les disciples semblent reconnaître le caractère réaliste du langage de Jésus, ils le trouvent très difficile à avaler.

Troisièmement, si la consommation du sang était non seulement contraire à la Loi mosaïque, mais aussi passible de la peine de mort, cela expliquerait en grande partie pourquoi « beaucoup » de disciples de Jésus y réagissent en se retirant et en ne le suivant plus (Jean 6:66). Ce que nous avons ici semble être un abandon permanent de Jésus par beaucoup de ses disciples galiléens.[186] Étant donné que Jésus était un instructeur et un prophète public largement connu, un tel rejet public de Jésus par ses propres disciples aurait été une question très sérieuse.[187] Certes, certains commentateurs prétendent que l'« enseignement dur » ne se rapporte pas à l'exigence de Jésus de manger sa chair et de boire son sang, puisque, selon eux, l'enseignement de Jésus concernant le fait de manger sa chair et de boire son sang était une interpolation ultérieure.[188] Cependant, si l'on l'interprète dans le contexte des Écritures juives et de la tradition juive ultérieure, la description des paroles de Jésus comme étant particulièrement difficiles et l'abandon sans précédent de Jésus par beaucoup de ses anciens disciples prend tout son sens en réponse à son exigence sans pareille et choquante qu'ils mangent sa chair et boivent son sang sous la forme d'une vraie nourriture et d'une vraie boisson.

Jésus répond à l'objection des disciples

C'est avec tout cela à l'esprit que Jésus répond à la réaction négative des disciples : « Êtes-vous offensés de cela ? Et si tu voyais le Fils de l'homme monter là où il était auparavant ? C'est l'esprit qui donne la vie, la chair n'est d'aucune utilité ; les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie. Mais il y en a parmi vous qui ne croient pas » (Jean 6:61-64).

Comme on le sait, cette réponse est à la fois la partie la plus difficile et la plus importante de l'enseignement de Jésus. D'une part, il est largement considéré comme quelque peu cryptique et difficile à interpréter.[189] Cela est particulièrement vrai parce que la question de Jésus aux disciples est incomplète ; bien qu'elle ait une protase, elle n'a pas d'apodose, ce qui laisse sa réponse implicite quelque peu floue.[190] D'autre part, la réponse de Jésus est identifiée à juste titre comme la clé pour comprendre son enseignement précédent sur le fait de manger sa chair et de boire son sang. Comme l'écrit C. H. Dodd : c'est « l'indice que le lecteur doit retenir pour tenter de comprendre le discours ».[191] Cela est particulièrement vrai pour les interprètes qui soutiennent que l'enseignement dur n'est qu'une métaphore de la croyance en lui et n'a rien à voir avec un acte réel de manger et de boire.[192] Bien qu'il y ait beaucoup à dire sur cette réponse, il suffit de deux points clés sur la manière dont les paroles de Jésus éclairent son enseignement dans la synagogue.

Tout d'abord, Jésus répond à l'objection des disciples de manger la chair et le sang du Fils de l'homme en revenant une fois de plus à ce que les Écritures juives ont à dire sur le Fils de l'homme, en particulier sur l'ascension du Fils de l'homme danien au ciel.[193] Il est difficile d'insister trop sur ce point : lorsque Jésus parle du « Fils de l'homme montant là où il était auparavant » (Jn 6, 62), il se réfère une fois de plus à la vision de Daniel 7 et interprète le mouvement du Fils de l'homme comme une exaltation au ciel :

> J'ai eu des visions nocturnes, et voici, avec les nuées du ciel, il est venu quelqu'un comme un fils de l'homme, et il est venu à l'Ancien des Jours et fut présenté devant lui. Et il lui a été donné la domination, la gloire et le royaume, afin que tous les peuples, toutes les nations et toutes les langues le servent ; sa domination est une domination éternelle, qui ne passera pas, et son royaume ne sera pas détruit. (Dan 7:13-14)

Ce contexte biblique de la réponse de Jésus est d'une importance cruciale, car il cherche à aider la compréhension de ses disciples en attirant leur attention sur l'identité céleste du Fils de l'homme.[194] Comme l'écrit Rudolf Schnackenburg : « C'est pourquoi la réponse de Jésus est délibérément formulée sous la forme d'une question. Il veut amener ses auditeurs à réfléchir davantage sur son identité.[195] De même, Raymond Brown souligne : Jésus « utilise le terme Fils de l'homme pour s'identifier à une figure que Daniel et Hénoc qualifient de céleste ».[196] Bref, en se référant à l'exaltation du Fils céleste de l'homme, Jésus n'essaie pas de rendre son enseignement plus offensant ou plus difficile. Au contraire, il donne aux disciples confus un indice essentiel pour comprendre l'énigme de ses paroles.[197] La question de Jésus implique qu'il ne parle pas de manger sa chair terrestre sous sa forme terrestre – c'est-à-dire le cannibalisme – mais de manger la chair céleste du Fils de l'homme exalté. De peur qu'il n'y ait le moindre doute à ce sujet, rappelez-vous le contexte général de l'identification de sa chair avec la nouvelle manne. La chair du Fils de l'homme, comme la manne d'autrefois, est à la fois « vraie nourriture » et pourtant pas de ce monde : elle vient « du ciel » (Exode 16:4).[198]

Deuxièmement, avec cela à l'esprit, nous pouvons maintenant saisir le sens de la déclaration déroutante de Jésus (à première vue) que « la chair » est « inutile » (Jean 6:63). D'une part, selon certains commentateurs, cette déclaration signifie que c'est la propre chair de Jésus, donnée en nourriture, qui est « inutile ».[199] Considérez ce qui suit :

> C'est l'Esprit, à travers les paroles du Christ, et non la Cène du Seigneur, qui donne la vie.[200]
>
> Ce n'est rien de charnel qui donne la vie, pas même le corps physique de Jésus, si ce n'est tel qu'il est donné dans la mort.[201]
>
> La chair eucharistique ne sert à rien, la vie vient par l'Esprit et les paroles de Jésus.[202]

À première vue, il s'agit d'une interprétation plausible – si la terminologie de l'esprit et de la chair est détachée de son contexte. D'un autre côté, lorsqu'elle est interprétée dans son contexte, la référence de Jésus à « la chair » ne peut tout simplement pas signifier que sa chair n'est d'aucune utilité.[203] Au contraire, Jésus insiste à

plusieurs reprises sur le fait que c'est précisément sa chair qui sera donnée pour la vie du monde, et que c'est précisément sa chair qu'il faut manger pour recevoir la vie éternelle de la résurrection.[204] Réexaminez attentivement la preuve :

> Le pain que je donnerai pour la vie du monde, c'est ma chair. (6:51)
>
> Comment cet homme peut-il nous donner sa chair à manger ? (6:52)
>
> Si tu ne manges pas la chair et le sang du Fils de l'homme , tu n'as pas de vie en toi. (6:53)
>
> Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle. (6:54)
>
> Ma chair est de la vraie nourriture et mon sang est une vraie boisson. (6:55)
>
> Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi. (6:56)

À la lumière de ces preuves, l'opinion selon laquelle Jésus dit que sa chair est « inutile » est exégétiquement indéfendable.[205] La réponse de Jésus ne peut tout simplement pas être utilisée pour défaire tout ce qu'il vient de dire sur la nécessité de manger sa chair et de boire son sang ; elle doit avoir une autre signification. Bien sûr, on pourrait soutenir que la déclaration de Jésus sur « la chair » contredit irréconciliablement son enseignement selon lequel ses disciples mangent sa « chair » dans la synagogue de Capharnaüm, et doit être supprimée en tant qu'interpolation ultérieure.[207] Mais il semble plus sûr et plus plausible d'essayer d'interpréter les mots dans leur contexte.

Que signifie donc la référence de Jésus à « chair » et à « esprit » (Jean 6:62) ? Une fois de plus, la réponse nous vient du contexte fourni par les Écritures juives. Il va sans dire que, sortis de leur contexte, le terme « esprit » et celui de « vie » peuvent tous deux revêtir un large éventail de significations. Cependant, dans ce cas, nous devons résister à la tendance remarquablement répandue des commentateurs à détacher ces termes des paroles de Jésus sur le Fils de l'homme et à les interpréter isolément.[208] Au lieu de cela, lorsqu'elles sont correctement situées dans le contexte de la référence qui précède immédiatement à l'exaltation du Fils de l'homme daniénique (Jean 6:62), les références de Jésus à la « chair », à l'« esprit » et à la « vie » (Jean 6:63) ne sont pas des abstractions isolées, mais plutôt « profondément enracinées dans les Écritures hébraïques ».[209] En effet, s'il y a un texte dans l'Écriture juive où « l'esprit », la « vie » et la « chair » convergent à plusieurs reprises dans un contexte eschatologique inoubliable, c'est bien dans la vision d'Ézéchiel de la résurrection des morts dans la vallée des ossements desséchés :

> La main de l'Éternel fut sur moi [Ézéchiel], et il me fit sortir par l'esprit de l'Éternel, et il me fit descendre au milieu de la vallée, et elle était pleine d'os. Et il me conduisit au milieu d'eux... et il me dit : Fils de l'homme, ces os peuvent-ils vivre ?» . . . Il me dit de nouveau : Prophétise à ces os, et dis-leur : Os desséchés, écoutez la parole de l'Éternel ! Ainsi parle le Seigneur, l'Éternel, à ces ossements : Voici, je ferai entrer l'esprit en vous, et vous vivrez. Et je mettrai sur toi des tendons, et je ferai venir sur toi de la chair, et je te couvrirai de peau, et je mettrai de l'esprit en toi, et tu vivras ; et vous saurez que je suis l'Éternel. « J'ai donc prophétisé comme il m'avait été ordonné ; et comme je prophétisais, il y eut un bruit, et voici, un cliquetis, et les os se rassemblèrent, os contre os. Et comme je regardais, il y avait des tendons sur eux, et de la chair était

venue sur eux, et de la peau les avait couverts ; mais il n'y avait pas d'esprit en eux. Puis il me dit : Prophétise à l' esprit, prophétise, fils de l'homme, et dis à l'esprit : Ainsi parle le Seigneur, l'Éternel : Viens des quatre vents, esprit , et souffle sur ces morts, afin qu'ils vivent.» Alors je prophétisai comme il me l'avait ordonné, et l'esprit entra en eux, et ils vécurent, et se tinrent sur leurs pieds, une armée extrêmement grande. Puis il me dit : Fils de l'homme, ces ossements, c'est toute la maison d'Israël. Voici, ils disent : Nos os sont desséchés, et notre espérance est perdue, et nous sommes coupés de nos eaux. Prophétise donc, et dis-leur : Ainsi parle le Seigneur, l'Éternel : Voici, j'ouvrirai tes sépulcres, et je te ressusciterai de tes sépulcres, ô mon peuple ! et je te ramènerai chez toi dans le pays d'Israël. Et vous saurez que je suis l'Éternel, quand j'ouvrirai vos sépulcres et que je vous ressusciterai de vos sépulcres, ô mon peuple !

Et je mettrai mon esprit en toi, et tu vivras .' . . . » (Ézéchiel 37:1-14)

Le nombre de parallèles entre la vision d'Ézéchiel et la réponse de Jésus aux disciples est frappant, et pourtant ils ne sont toujours pas mentionnés ou discutés par les érudits.[210] De même que Jésus déclare que c'est l'esprit qui donne la vie, de même chez Ézéchiel c'est « l'esprit » (*rûaḥ*) qui fait « vivre » les morts (*ḥāyāh*) dans la résurrection corporelle (Ézéchiel 37:16). Et tout comme Jésus décrit ses paroles comme « esprit » et « vie », Ézéchiel parle cinq fois de « l'esprit » donnant aux morts le pouvoir de « vivre » (Ézéchiel 37:5, 6, 9, 10, 14). Enfin, tout comme Jésus parle de « la chair seule » incapable de donner la vie, de même dans Ézéchiel, c'est l'esprit qui donne la vie de la résurrection à la « chair » (*bāśār*) des cadavres dans la vallée (Ézéchiel 37:6, 8).

Le résultat de ce contexte de l'Ancien Testament pour les paroles de Jésus est assez simple : Jean 6:63 doit être interprété à la lumière de Jean 6:62 et des Écritures juives. Contrairement à ce que supposent les interprètes qui ignorent le contexte biblique, lorsque Jésus dit que ses paroles sont « esprit » et « vie », il ne déclare pas qu'elles sont métaphoriques plutôt que littérales.[211] Il dit plutôt que ses paroles sont célestes et eschatologiques. Par ces paroles, il oriente ses disciples vers la résurrection eschatologique des morts et l'ascension du Fils de l'homme au ciel comme les clés essentielles pour comprendre son enseignement sur le fait de manger sa chair et de boire son sang. C'est l'esprit qui donne la vie dans la résurrection ; la chair qui n'est pas animée par l'esprit de Dieu ne sert à rien, car elle reste sans vie, comme la « chair » des cadavres des Israélites dans la vallée des ossements desséchés. En d'autres termes, le commandement de Jésus de manger sa chair ne doit pas être interprété en référence à son corps mort ; il faut plutôt la comprendre à la lumière de l'esprit qui donnera la vie au Fils de l'homme dans sa résurrection d'entre les morts et son exaltation dans le royaume des cieux. Comme l'écrit Rudolf Schnackenburg : « Ce n'est pas la chair et le sang de Jésus terrestre, mais ceux du Fils céleste de l'homme, qui, rempli de l'Esprit, possède un nouveau mode d'existence. »[212] Je suis d'accord, mais je voudrais nuancer légèrement : ce n'est pas la chair et le sang de Jésus sous leur forme terrestre, mais la chair du Fils céleste de l'homme, donnée sous forme de nourriture et de boisson véritables, par la puissance de l'Esprit eschatologique, qui donne à ceux qui participent à la vie du monde à venir et à la résurrection du corps. Jésus essaie d'élever les yeux de leur esprit vers « le royaume céleste et éternel, par opposition au domaine simplement naturel et passager...[213]

Lorsque cela est fait, l'enseignement de Jésus sur « ma chair » se réfère à la chair du Fils céleste de l'homme, animée par l'esprit dans sa résurrection et son exaltation dans le royaume céleste (Dn 7:13-14), tandis que son enseignement sur « la chair » se réfère à la chair terrestre, non animée par l'esprit eschatologique (Ézéchiel 37:1-14). De cette façon, la déclaration de Jésus fonctionne comme une explication de la nature céleste et eschatologique de ses paroles. En même temps, il agit comme une correction de toute interprétation terrestre ou cannibale. Comme l'écrit Raymond Brown :

> Son exaltation de l'Esprit et sa dépréciation de la chair sont-elles une référence à la chair eucharistique dont il est question en 51-58 ? C'est ce que pensait Zwingli et a fait de 63 la clé de voûte de son argumentation contre la présence réelle, car elle semblait impliquer que Jésus voulait que sa présence dans l'Eucharistie soit interprétée de manière spirituelle. Cependant, une telle interprétation de l'article 63 comme une dépréciation de l'importance de la chair eucharistique est difficile à concilier avec l'accent mis en 53-56 sur la nécessité de manger la chair eucharistique parce qu'elle est une source de vie. Ce n'est pas le corps mort ou la chair de Jésus qui sera bénéfique dans l'Eucharistie, mais son corps ressuscité rempli de l'Esprit de vie.[214]

Dans le même ordre d'idées, A. J. B. Higgins conclut :

> La contradiction de ce qui précède dans l'affirmation sur l'inefficacité de la chair n'est qu'apparente, car ce qui confère leur efficacité vivifiante aux éléments eucharistiques, c'est l'Esprit libéré par l'ascension. La réponse de l'auteur aux malentendus sur la Sainte-Cène est que manger et boire de la chair et du sang, bien que réels, n'est pas physique, mais spirituel, et correspond à la consommation physique du pain et du vin.[215]

En bref, par le biais de sa déclaration sur l'ascension du Fils de l'homme et de son accent sur l'esprit qui donne la vie plutôt que sur la chair, Jésus oriente la compréhension de ses disciples loin d'une interprétation cannibale et vers une interprétation axée sur la consommation de son corps ressuscité et rempli de l'esprit sous forme de nourriture et de boisson.[216]

Arguments contre la plausibilité historique

Avec toutes ces observations exégétiques à l'esprit, nous pouvons maintenant aborder la question : la substance de Jean 6:48-66, selon l'interprétation donnée ci-dessus, est-elle historiquement plausible ? Compte tenu de ce que nous savons du judaïsme ancien, de Jésus et du christianisme primitif, pouvons-nous attribuer les principaux points décrits ci-dessus au Jésus historique de Nazareth, ou la plupart (sinon tous) des enseignements de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm devraient-ils être considérés comme une création de l'église primitive ?

Même un rapide aperçu de la littérature savante sur ce sujet montre que la plupart des études sur Jésus donnent un verdict implicitement ou explicitement négatif. Par exemple, la grande majorité des livres sur Jésus ignorent tout simplement le récit de Jean sur les enseignements de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm, comme s'ils n'existaient pas.[217] C'est même le cas de monographies entières consacrées aux

paroles eucharistiques de Jésus. Il n'y a pas d'analyse, pas d'exégèse, pas d'argument pour ou contre la plausibilité historique de l'enseignement de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm, malgré sa signification évidente, quelle que soit l'interprétation exacte. Cette approche semble être enracinée principalement dans l'hypothèse que l'Évangile de Jean dans son ensemble – et, en particulier, les enseignements de Jésus qu'il contient – sont si manifestement non historiques qu'il n'est même pas nécessaire d'examiner le témoignage de Jean et de peser sa valeur historique. D'autres érudits prennent le temps d'examiner les preuves de Jean 6, mais, curieusement, ils le font sans jamais se poser la question de savoir si elles sont historiques ou non. Cette approche suggère soit que ces chercheurs croient qu'elle est historique, mais ne connaissent pas de bons arguments pour la défendre, soit qu'elle est non historique, mais (pour une raison quelconque) ne pensent pas que leurs lecteurs peuvent supporter ce fait. Enfin, un troisième groupe d'érudits analyse à la fois la substance des enseignements de Jésus – bien que généralement avec une brièveté notable – et donne les raisons pour lesquelles ils jugent ce matériel non historique.[221] De ce point de vue, il y a un certain nombre d'arguments contre la plausibilité historique de l'enseignement de Jésus identifiant sa propre chair et son propre sang avec la véritable manne du ciel. Comme d'habitude, ils peuvent être divisés en trois arguments principaux.

Le premier argument majeur contre la plausibilité historique est que les enseignements de Jésus dans Jean 6:48-66 sont non seulement incompatibles avec le judaïsme primitif, mais incompréhensibles dans un contexte juif ancien. L'objection principale à cet égard est l'affirmation souvent répétée que la déclaration de Jésus sur le fait de manger sa chair et de boire son sang aurait été impossible à comprendre avant ses paroles et ses actions lors de la dernière Cène au Cénacle.[222] Cette objection remonte au moins à l'œuvre de David Friedrich Strauss, qui écrit :

> Jésus se met à représenter sa chair comme le pain du ciel, qu'il donnera pour la vie du monde, et « manger la chair du Fils de l'homme, et boire son sang », il déclare que c'est le seul moyen d'atteindre la « vie éternelle ». La similitude de ces expressions avec les paroles que les synoptiques et Paul attribuent à Jésus, lors de l'institution de la Cène du Seigneur, a conduit les commentateurs plus anciens à comprendre généralement ce passage comme se rapportant à la Cène sacramentelle, qui devait finalement être fixée par Jésus. La principale objection à cette interprétation est qu'avant l'institution de la Cène, une telle allusion serait totalement inintelligible. Ces allusions, totalement inintelligibles avant l'institution de la Cène, ne peuvent pas provenir de Jésus, mais seulement de l'Évangéliste.[223]

S'appuyant sur cet édifice d'incompréhensibilité juive, Maurice Casey va encore plus loin. Il soutient que la déclaration de Jésus selon laquelle il est nécessaire de manger sa chair et de boire son sang est non seulement historiquement invraisemblable, mais résolument anti-juive :

> « Amen, amen, je vous le dis, si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et ne buvez pas son sang, vous n'avez pas la vie en vous-mêmes » (6.53). C'est étonnamment anti-Juif. Les Juifs drainent le sang de la viande en obéissance aux injonctions bibliques de ne pas manger de sang. L'exigence qu'ils boivent du sang, même

> symboliquement, montre que l'eucharistie a été réécrite pour être aussi offensante que possible pour « les Juifs ».[224]

Bien que d'autres arguments puissent être avancés dans ce sens, ces deux-là suffisent à démolir la plausibilité historique substantielle de l'enseignement de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm. De toute évidence, si l'identification de sa chair et de son sang comme nourriture et boisson et sa déclaration qu'ils doivent être consommés pour recevoir la vie éternelle sont en fait complètement inintelligibles avant la dernière Cène et étonnamment anti-Juif, alors il devrait aller sans dire qu'ils ne peuvent pas réellement provenir du ministère public de Jésus lui-même. Dans cet événement, tout le récit de l'enseignement de Jésus dans la synagogue tombe également à terre comme non historique.

Le deuxième argument majeur contre la plausibilité historique est que l'enseignement de Jésus à Capharnaüm ne correspond pas aux autres preuves que nous avons sur ce que Jésus a fait et dit, comment il a enseigné et agi. D'une part, l'identification de Jésus avec la manne du ciel et le « pain de vie » (Jean 6:48-51) est considérée comme en décalage avec son accent caractéristique sur le royaume de Dieu, plutôt que sur lui-même. Bien que les évangiles synoptiques fournissent la preuve que Jésus a prononcé des déclarations « je suis » sans prédicat (Marc 6:50 ; 13:6 ; 14:62 et parallèles), seul l'Évangile de Jean témoigne qu'il a utilisé à plusieurs reprises des déclarations « je suis » afin d'enseigner son identité (Jean 8:12 ; 10:7 ; 10:11 ; 11:25 ; 14:6 ; 15:1).[225] Comme le dit le Séminaire de Jésus : « Dans pratiquement tous les cas [d'une déclaration 'Je suis'], le lecteur est confronté au langage de l'évangéliste et non au langage de Jésus. »[226] De plus, la déclaration de Jésus selon laquelle manger la chair et le sang du Fils de l'homme est nécessaire pour être ressuscité au dernier jour est également jugée incompatible avec ses autres enseignements. Considérez les paroles du Séminaire de Jésus et de Maurice Casey :

> L'évangéliste semble contredire l'enseignement de Jésus dans les synoptiques : il y préconise un accès sans intermédiaire à Dieu ; tous ont un accès immédiat au Père sans bénéfice du prêtre ou de l'autorité religieuse.[227]
>
> Ce discours montre clairement que le peuple juif qui ne participe pas à l'eucharistie chrétienne ne sera pas sauvé. Ce n'est pas un point de vue réalisable pour Jésus de Nazareth, notamment parce qu'il n'avait pas institué l'eucharistie chrétienne. Plus fondamentalement, il ne cherchait pas à exclure les Juifs fidèles du salut. Ses critiques à l'égard de ses compatriotes juifs s'adressaient essentiellement aux scribes et aux pharisiens dont l'attachement aux moindres détails de la Loi l'emportait sur l'amour de Dieu et du prochain. Rien dans son enseignement n'est comparable à l'exclusion du salut que nous trouvons dans le quatrième Évangile. Nous devons donc conclure que le discours et le débat de Jean 6 appartiennent à la théologie johannique, et non à la situation du ministère de Jésus.[228]

Enfin, en accord avec l'argument précédent selon lequel les déclarations de Jésus sur le fait de manger sa chair et de boire son sang auraient été incompréhensibles, il y a aussi l'argument selon lequel Jésus n'aurait pas parlé de manière à se faire perdre tant de ses propres disciples (Jean 6:60-66). Comme l'a dit David Strauss :

> Il est vrai qu'on dit que Jésus voulait passer au crible ses disciples, éloigner de sa société les croyants superficiels, les terrestres, en qui il ne pouvait pas avoir confiance; mais la mesure qu'il adopta ici était de celles qui étaient propres à éloigner de lui-même ses disciples les meilleurs et les plus intelligents.[229]

En résumé, selon plusieurs spécialistes, même en dehors de la question de la forme, le contenu fondamental de l'enseignement de Jésus dans Jean 6:48-66 est impossible à concilier avec d'autres preuves historiques. De ce point de vue, le Jésus de l'histoire n'a pas enseigné sur lui-même, et encore moins rendu nécessaire l'obéissance à ses enseignements (ou à ceux de tout autre être humain) pour le salut. Le vrai Jésus n'était pas « exclusif » dans sa vision du salut, mais inclusif de tous. Et il n'aurait jamais délibérément éliminé ceux de ses disciples qui étaient trop terrestres et ne voulaient pas accepter ses enseignements plus difficiles et plus radicaux.

Le troisième argument majeur contre la plausibilité historique est que l'enseignement de Jésus à Capharnaüm est tout simplement trop similaire aux croyances de l'église primitive pour être considéré comme authentique pour Jésus. Cet argument est en réalité le revers de la médaille de l'observation notée ci-dessus selon laquelle les paroles de Jésus auraient été inintelligibles dans un contexte juif du premier siècle. De ce point de vue, les paroles de Jésus ne sont intelligibles que dans un contexte chrétien primitif, et par conséquent, sont raisonnablement considérées comme provenant de l'époque de l'Église primitive, plutôt que de celle de Jésus. À cet égard, le Séminaire de Jésus et Raymond Brown semblent être d'accord :

> De nombreux érudits sont d'avis que cette section du discours de Jésus a été ajoutée à un stade tardif de la composition de l'évangile. Leur jugement est basé sur le langage que l'on trouve seulement ici dans l'Évangile : notez en particulier les versets 53-58, où les actes physiques de « manger » et de « boire » se réfèrent presque certainement au pain et au vin du sacrement chrétien.[230]
>
> Passons maintenant à la question historique de savoir si le thème eucharistique direct des versets 51-58 faisait à l'origine partie des paroles de Jésus à la foule. Il suffit de soulever la question de savoir si, si Jésus a parlé du pain de vie dans la synagogue de Capharnaüm, la doctrine sur l'Eucharistie, telle qu'elle est rapportée en 51-58, aurait pu faire partie de ce discours. Y a-t-il la moindre preuve que le pain vivant en 51-58 se réfère à autre chose qu'à l'Eucharistie ? Si nous répondons par la négative, et il semble que nous le devions, alors il semble impossible que les paroles de 51-58 qui se réfèrent exclusivement à l'Eucharistie aient pu être comprises par la foule ou même par les disciples. La forme [du discours] en 51-58 représente une refonte plus radicale du discours dans lequel le thème eucharistique est devenu primordial. Il a été ajouté à 35-50 à un stade assez tardif de l'édition du quatrième évangile, probablement dans la rédaction finale.[231]

Il est important de comprendre la logique de cette position. Dans la mesure où les enseignements de Jésus dans Jean 6:48-66 concernent « le sacrement chrétien »[232], « die sakramentale Deutung des Mahles »[233] ou « la doctrine de l'Eucharistie»[234], alors ils sont par définition nécessairement non historiques. Car, pendant la vie de Jésus, il n'existait pas de « doctrine eucharistique » du « sacrement chrétien », au sens strict. Plus encore, si le commandement de Jésus à ses disciples de manger sa chair et de boire son sang concerne « la supériorité du christianisme sur le judaïsme »[(235)], alors,

par définition, il ne peut pas être authentique pour lui, puisque le « christianisme » n'existait pas encore. De plus, si le sens premier des paroles de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm est soit « pro-sacramentel »[236], soit « anti-sacramentel » ou « sacramentel critique »[237], elles sont par définition non historiques, parce que de tels débats sur la théologie sacramentelle n'ont pas (bien sûr) eu lieu pendant le ministère public du prophète juif de Nazareth. Avec la brièveté qui le caractérise, Gerd Lüdemann et Frank Schleritt expriment clairement leur position :

> L'addition des réviseurs aux v. 51c-58 présuppose le culte eucharistique après Pâques et, pour cette seule raison, ne peut avoir conservé aucune parole authentique de Jésus.[238]

Curieusement, la force de cet argument contre l'historicité est acceptée par les érudits qui soutiennent en réplique que les enseignements de Jésus dans la synagogue ne concernent pas l'eucharistie, mais sont simplement une métaphore de la croyance en lui. Ces érudits utilisent ensuite cette interprétation non eucharistique comme argument en faveur de la plausibilité historique.[239] Selon eux, le fait que le discours ne porte pas sur l'eucharistie joue en faveur de son historicité, parce qu'ils ont accepté la prémisse selon laquelle s'il s'agit de l'eucharistie, alors elle est par définition non historique.

C'est à la lumière de ces considérations que de nombreux érudits concluent que l'enseignement de Jésus sur la chair et le sang du Fils de l'homme dans Jean 6:48-66 devrait être considéré comme substantiellement (sinon entièrement) non historique, une création ultérieure de l'église primitive. Le verdict de Maurice Casey à cet égard est représentatif :

> Nous devons donc conclure que les tentatives de défendre l'historicité de Jean 6 n'ont pas été couronnées de succès. Pas plus que les efforts des érudits protestants pour montrer que l'eucharistie n'y est pas centrale. Ce discours n'appartient pas au Jésus de l'histoire. Son *Sitz im Leben* est entièrement dans la communauté johannique, qui a produit sa théologie de l'eucharistie.[240]

En gardant ces points à l'esprit, nous pouvons maintenant examiner les arguments qui favorisent la plausibilité historique de l'enseignement de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm. Malgré le scepticisme généralisé concernant l'historicité du récit, il existe en fait plusieurs arguments remarquablement solides en faveur de l'historicité de ces preuves. En effet, si l'on se concentre sur le fond de l'exposé (la *substantia verba Jesu*) et rappelez-vous que nous ne cherchons pas les paroles exactes de Jésus (l' ipsissima verba Jesu), alors nous découvrons que le récit de Jean de l'enseignement de Jésus est historiquement congruent avec le judaïsme ancien, cohérent avec d'autres paroles et actes de Jésus, et fournit une origine plausible pour certains aspects de la pratique et de la croyance de l'église primitive.

Contexte : La manne, le sang et la vie du Fils de l'homme

Le premier argument en faveur de l'historicité substantielle de l'enseignement de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm provient de sa plausibilité contextuelle juive. Si notre analyse ci-dessus a montré quelque chose, elle aurait dû montrer que

l'enseignement de Jésus sur la nouvelle manne du ciel est profondément enraciné dans les Écritures et la tradition juives, et que les réactions des Judéens et des disciples, compte tenu de ce que nous savons des anciennes croyances juives, sentent la vraisemblance historique. En effet, il est remarquable de voir combien d'éléments de ce discours, y compris les réactions des Judéens et de ses disciples, sont soit tirés directement de l'Ancien Testament, soit s'inscrivent tout à fait dans un contexte juif ancien. Considérez les points suivants, pris à peu près dans le même ordre qu'ils apparaissent dans le récit de Jean.

Tout d'abord, l'identification de Jésus de la nourriture qu'il donnera avec la vraie manne « du ciel » (Jean 6:48-51, 58) est tirée directement des récits de la manne contenus dans les Écritures juives. En particulier, son insistance sur l'origine céleste de la manne est explicitement et à plusieurs reprises enseignée dans les récits bibliques de la manne (Exode 16 ; Psaume 78 ; Néhémie 9). De plus, l'accent mis par Jésus sur la venue d'une nouvelle manne semble refléter l'espérance juive particulière, remontant au moins au premier siècle de notre ère, que lorsque le messie viendrait, il rapporterait du ciel le miracle de la manne :[241]

> Et il arrivera que, lorsque tout ce qui devrait arriver dans ces régions sera accompli, le messie commencera à être révélé. Et ceux qui ont faim s'amuseront et ils verront d'ailleurs des merveilles tous les jours. Et il arrivera à ce moment-là que le trésor de la manne descendra d'en haut, et ils en mangeront pendant ces années-là, parce que ce sont eux qui seront arrivés à la consommation du temps. (2 Baruch 29:3, 6-8)

Remarquez que dans ce texte et dans le discours de Jésus à Capharnaüm, la manne eschatologique est liée à l'avènement du messie et à la résurrection des morts.[242] Dans le même ordre d'idées, la déclaration de Jésus selon laquelle il « donnera » le nouveau « pain » ou la manne nouvelle qui sera plus grande que l'ancienne manne (Jn 6, 51), bien qu'elle démontre clairement une revendication implicite d'une autorité remarquable, se situe néanmoins facilement dans le contexte de l'attente juive d'un nouveau Moïse (cf. Dt 18).[II] devrait être clair, d'après le contexte de l'Ancien Testament et les premiers textes juifs comme 2 Baruch, que la déclaration fondamentale de Jésus selon laquelle il va donner la vraie manne du ciel, une manne plus grande que celle de Moïse, est une revendication implicite d'être le nouveau Moïse, ainsi qu'une revendication messianique qui est puissamment congruente avec ce que nous savons des anciennes croyances juives.

Deuxièmement, contrairement à l'affirmation de Maurice Casey ci-dessus, même la déclaration de Jésus selon laquelle manger la nouvelle manne du ciel est nécessaire pour le salut est également plausible dans un contexte juif.[244] Dans son argumentation, Casey omet de noter que dans Joseph et Aseneth – un récit juif ancien daté généralement entre le premier siècle avant J. -C.C. et IIe siècle A.D. — nous trouvons aussi l'idée que la consommation de nourriture miraculeuse donne la vie céleste.[245] En effet, même l'expression de Jésus « pain de vie » trouve un parallèle dans le judaïsme du Second Temple.[246] Dans le récit de la cour de Joseph et d'Aseneth, nous trouvons plusieurs parallèles frappants avec le langage et l'imagerie de Jésus :

Et Joseph dit : « Il ne convient pas à un homme qui adore Dieu, qui bénira de sa bouche le Dieu vivant et mangera du pain béni de vie (*arton zōēs*), boira une coupe bénite d'immortalité et s'oindra d'un onguent béni d'incorruptibilité, d'embrasser une femme étrangère qui bénira de sa bouche des idoles mortes et muettes, et mangera de leur table du pain de strangulation et boira de leur libation une coupe d'insidiosité et s'oindre d'un onguent de destruction. (Joseph et Asséneth 8:5)

Seigneur, le Dieu de mon père Israël, le Très-Haut, le Puissant de Jacob... bénis cette vierge et renouvelle-la par ton esprit, et forme-la de nouveau par ta main cachée, et rends-la vivante par ta vie,

qu'elle mange ton pain de vie, et qu'elle boive ta coupe de bénédiction,

et compte-la parmi ton peuple

que tu as choisi avant que tout ne soit créé, et qu'elle entre dans le repos que tu as préparé pour tes élus,

et vis dans ta vie éternelle pour toujours (et) à jamais.

(Joseph et Aseneth 8:10-11)

Deux choses ressortent de ce texte juif primitif. D'une part, nous trouvons un parallèle exact avec l'expression de Jésus, le « pain de vie » (Jean 6:48), qui apparaît plusieurs fois au cours du livre (Jos. Asen. 8:5, 9 ; 15:5 ; 16:16 ; 19:5 ; 21:21 ; cf. 8:11).Bien que l'auteur juif n'explique pas à quoi ce pain fait référence, il semble dans le contexte qu'il s'agisse d'une référence à une sorte de repas cultuel, très probablement le pain sans levain de la Pâque juive. Le caractère cultuel et initiatique du repas peut être déduit du fait que le pain de vie est associé à une référence à la « coupe de bénédiction » dans le contexte de la prière de Joseph pour qu'Aseneth devienne l'un du peuple juif. Comme la Torah l'indique clairement, il fallait devenir israélite avant d'être autorisé à prendre part au repas de la Pâque (Exode 12:43-49).248 Par conséquent, cela suggère que la référence de Joseph à la « coupe de bénédiction » peut être une preuve juive précoce de l'utilisation de l'expression « coupe de bénédiction » comme terme technique pour la coupe de vin de la Pâque (cf. 1 Corinthiens 10:16 ; b. Ber. 51a).De plus, et c'est significatif, notez bien qu'une grande partie du langage que les érudits considèrent régulièrement comme uniquement « johannique », et donc invraisemblable sur les lèvres de Jésus – est présente dans ce texte juif primitif. Dans sa prière, Joseph parle du « Dieu vivant », de la « vie », des « ténèbres », de la « lumière », de la « vérité », de « l'esprit » de Dieu, du « pain de vie » et de la « vie éternelle » (Jos. Asen. 8:10-11). À la lumière de ces preuves dans les Écritures juives et la littérature juive ancienne, l'utilisation fondamentale de la manne par Jésus comme image du pain miraculeux du ciel – l'image qui contient toutes les preuves dans Jean 6:48-58 ensemble, est congruente avec un contexte juif primitif. En bref, l'enseignement de Jésus sur la nouvelle manne, aussi élevé soit-il, ne peut être présenté comme inconcevable dans un contexte juif primitif si l'on ignore les anciens parallèles juifs avec la substance de son enseignement.

Troisièmement, même la déclaration de Jésus selon laquelle à moins que ses disciples ne mangent la chair et ne « boivent le sang du Fils de l'homme », ils n'ont pas de « vie » en eux (Jean 6:52-54), est explicable dans un contexte juif primitif. Comme nous l'avons noté ci-dessus, les paroles de Jésus sur la nécessité de boire le sang du

Fils de l'homme afin d'avoir la « vie » présupposent la croyance profondément juive que « la vie » est dans le sang :

> Si quelqu'un de la maison d'Israël ou des étrangers qui séjournent au milieu d'eux mange du sang, je tournerai ma face contre celui qui mange du sang, et je le retrancherai du milieu de son peuple. Car la vie de la chair est dans le sang, et je vous l'ai donnée sur l'autel, pour faire l'expiation de vos âmes, car c'est le sang qui fait l'expiation, à cause de la vie. C'est pourquoi j'ai dit au peuple d'Israël : Nul d'entre vous ne mangera de sang, et aucun étranger qui séjourne parmi vous ne mangera de sang. (Lévitique 17:10-12)

Ce point mérite d'être répété : la raison même pour laquelle l'Écriture juive interdit la consommation de sang animal – parce que la vie est dans le sang – est la raison pour laquelle Jésus exige que les disciples consomment le sang du Fils de l'homme, afin qu'ils puissent être « ressuscités au dernier jour » (cf. Jean 6:54). La Torah juive nous fournit donc à la fois la raison pour laquelle les paroles de Jésus étaient si choquantes et la justification eschatologique de son commandement. Bien sûr, ce n'était clairement pas quelque chose que l'on s'attendrait à entendre lors d'un rassemblement ordinaire dans une synagogue en Galilée ! Et pourtant, même cette partie de l'enseignement de Jésus, lorsqu'elle est examinée attentivement, partage la compréhension messianique de « celui qui est semblable à un fils d'homme » (Dn 7:13-14) que l'on trouve dans nos plus anciennes interprétations juives de Daniel 7:13-14 ; est directement enracinée dans la description de la résurrection corporelle des morts et de leur entrée dans la « vie éternelle » que l'on trouve dans les Écritures juives (Dn 12:1-2) ; et utilise « l'esprit » et la « vie » par opposition à « la chair » d'une manière qui a de multiples liens avec la célèbre vision d'Ézéchiel de la vallée des os desséchés et de la résurrection de la chair par la puissance de l'esprit (Ézéchiel 37).[250]

Quatrièmement, lorsque Jésus identifie la nouvelle manne des attentes juives avec sa propre « chair », l'objection initiale soulevée par les Judéens est tout à fait crédible (Jean 6:51-52), et la description des paroles de Jésus comme un « enseignement dur » et l'abandon de lui par « beaucoup » de ses disciples (Jean 6:6066) sont deux réactions tout à fait plausibles dans un contexte juif du premier siècle.[251] Étant donné le malentendu potentiel au sujet de son enseignement sur la consommation de chair et de sang, et la répugnance envers toute forme de cannibalisme manifestée dans les Écritures juives (Deutéronome 28 ; Ézéchiel 5), la réponse négative de nombreux disciples de Jésus est tout à fait crédible.[252] En effet, il est remarquable que le discours de Jésus à Capharnaüm soit si souvent rejeté par les érudits comme non historique parce qu'il aurait été incompréhensible ou difficile à comprendre.[253] Pour c'est exactement ainsi que Jean dit que l'auditoire de Jésus a réagi. Si Jean avait enregistré Jésus donnant un enseignement aussi choquant et que les gens y réagissaient positivement et avec une compréhension totale, on aurait de fortes raisons d'être méfiant. Mais c'est précisément ce qui ne se passe pas dans le récit de Jean : au lieu de cela, les membres juifs plus larges de la synagogue et le propre cercle de disciples de Jésus s'opposent à son enseignement et en sont apparemment repoussés. Même lorsque les Douze acceptent son enseignement, ce n'est clairement pas parce qu'ils le comprennent (Jean 6:67-71). Si Jésus a effectivement enseigné la nécessité de manger la chair et le sang du Fils de

l'homme, alors les réponses rapportées par Jean sont exactement ce que l'on attendrait d'un public juif et même des propres disciples de Jésus. Loin de compter contre la vraisemblance historique du récit de Jean, la nature difficile de l'enseignement de Jésus, associée à la réaction extrêmement négative à celui-ci, sent la réalité historique.

Cinquièmement, l'accent mis par Jésus sur l'exaltation céleste du Fils de l'homme (Jean 6:61-64) est également plausible dans un contexte juif du premier siècle. Il s'agit d'une allusion claire à la vision de Daniel de l'exaltation du Fils de l'homme à l'Ancien des jours dans les Écritures juives (Dn 7:13-14). De plus, son identification de ses enseignements avec « l'esprit » et la « vie » par opposition à « la chair » a de multiples liens avec la célèbre vision d'Ézéchiel de la vallée des os desséchés et de la résurrection de la chair par la puissance de l'esprit (Ézéchiel 37). En effet, même la référence fugace de Jésus au Fils de l'homme allant « là où il était auparavant » (Jean 6:62) semble refléter une ancienne croyance juive selon laquelle le messie et/ou le fils danien de l'homme existait dès le tout début de la création :

> À cette heure-là, ce Fils de l'Homme a reçu un nom, en présence du Seigneur des Esprits, l'Avant-T ; même avant la création du soleil et de la lune, avant la création des étoiles, il a reçu un nom en présence du Seigneur des Esprits. C'est dans ce but qu'il est devenu l'Élu, il a été caché en présence (du Seigneur des Esprits) avant la création du monde, et pour l'éternité. (1 Hénoch 48:2-3, 6)

Et il arrivera après ces choses, lorsque le temps de l'apparition du messie sera accompli et qu'il reviendra avec gloire, alors tous ceux qui dorment dans l'espérance de lui se relèveront. Et il arrivera à ce moment-là que seront ouverts les trésors dans lesquels étaient gardés le nombre des âmes des justes, et ils sortiront et les multitudes des âmes apparaîtront ensemble, en une seule assemblée, d'un seul esprit. Car ils savent que le temps est venu dont il est dit que c'est la fin des temps. (2 Baruch 30:1)

Encore une fois, ces premiers parallèles juifs ne sont pas destinés à suggérer que l'enseignement de Jésus à Capharnaüm n'aurait pas été difficile à comprendre dans un contexte juif ancien. C'était sûrement le cas. Mais de telles preuves constituent un argument de poids contre l'idée répandue que son enseignement aurait été incompréhensible dans un contexte juif et, par conséquent, doit être non historique. Au contraire, en s'appuyant sur les croyances juives sur l'exaltation du messie et la résurrection des morts, croyances enracinées dans l'Écriture et reflétées dans la tradition, Jésus, dans sa réponse, aide ses disciples juifs à voir qu'il ne parle pas de la consommation de sa chair terrestre dans sa forme terrestre, mais de la consommation de la chair et du sang célestes du Messie ressuscité et exalté dans le banquet du ciel.

Enfin, pour ce que cela vaut, même le langage de Jésus de « manger » la chair du « Fils de l'homme » est congruent avec un enseignement énigmatique sur la consommation du Messie que la tradition rabbinique ultérieure a attribué à Rabbi Hillel, le célèbre contemporain de Jésus du premier siècle (vers 110 av. J.-C.–A.D. 10).[254] En gardant à l'esprit que le Talmud date d'une période beaucoup plus tardive, considérons le texte suivant concernant le banquet messianique :

> Rabbi Giddal a dit au nom de Rab : « Israël est destiné à manger aux jours du Messie. » Rabbi Joseph s'y opposa : « N'est-ce pas évident ? qui d'autre mangera alors... ?

> Cela a été dit en opposition à Rabbi Hillel, qui soutenait qu'il n'y aura pas de Messie pour Israël, puisqu'ils l'ont déjà mangé sous le règne d'Ézéchias. (Talmud babylonien, Sanhédrin 98b)[255]

Bien que certaines traductions anglaises obscurcissent ce point, l'enseignement attribué à Hillel parle clairement de « manger » ou de « consommer » (*ʾākal*) le « messie » (*māšîaḥ*).[256] Certes, il n'est pas du tout clair ce que Hillel veut dire en disant cela. Peut-être fait-il référence à la célèbre fête de la Pâque qui était célébrée sous le règne d'Ézéchias (voir 2 Chron 30:126).[257] Afin de tenter d'expliquer ce passage, David Daube l'a un jour relié à la tradition juive ultérieure de manger un morceau de pain pendant la Pâque, connu sous le nom d'*aphikomen*, qui symbolisait le Messie.(Pour ma part, je trouve que les preuves juives du début du Moyen Âge utilisées par Daube sont beaucoup trop tardives pour mettre une quelconque confiance dans sa proposition concernant l'*aphikomen* lors de la dernière Cène.) Quelle que soit la manière dont nous expliquons cette tradition rabbinique, pour nos besoins, le résultat de ces données est le suivant : le langage de Jésus de « manger » la chair du Fils de l'Homme, bien qu'évidemment choquant, n'est pas tout à fait sans équivalent dans la littérature juive ancienne. En effet, on peut le dire avec plus de force : à ma connaissance, le seul individu dont l'ancienne tradition rabbinique parle de « manger » est le messie, et cette tradition est attribuée à Rabbi Hillel, le contemporain de Jésus au premier siècle.[259] À tout le moins, une tradition rabbinique comme celle-ci suggère qu'il n'était pas impossible que Jésus, dans un ancien contexte juif, ait parlé à ses disciples de manger la chair du Fils de l'homme.[260] Au contraire, bien que l'enseignement de Jésus sur le fait de manger la chair et de boire le sang du Fils de l'homme soit certainement une formule saisissante, c'est un enseignement saisissant qui peut être situé de manière plausible dans son contexte juif primitif et qui trouve au moins un parallèle remarquable avec une tradition rabbinique ultérieure attribuée au premier siècle.

Bien sûr, même à la lumière de ces parallèles dans les Écritures et la tradition juives, on ne peut pas soutenir que le commandement de Jésus que ses disciples mangent sa chair et boivent son sang est identique à tout ce que nous trouvons dans les sources juives, rabbiniques ou autres. Cependant, ces éléments de congruence renforcent l'argument selon lequel l'enseignement de Jésus est explicable dans un contexte juif ancien.

Cohérence : l'enseignement dans les synagogues, le Fils de l'homme et la dernière Cène

Le deuxième argument majeur en faveur de la plausibilité historique est la cohérence avec d'autres paroles et actes de Jésus. Si nous nous rappelons une fois de plus que nous ne recherchons pas le *ipsissima verba Jesu*, mais plutôt la *substantia verba Jesu*, alors l'enseignement de la synagogue de Capharnaüm est remarquablement cohérent avec d'autres paroles et actes de Jésus de plusieurs manières qui sont constamment négligées.

Tout d'abord, l'enseignement de Jésus sur la nouvelle manne s'accorde remarquablement bien avec les preuves de son enseignement dans les synagogues juives en général et dans la synagogue de Capharnaüm en particulier.[261] L'affirmation de Jean selon laquelle Jésus a parlé de la nouvelle manne alors qu'il était « dans la synagogue, comme il enseignait à Capharnaüm » (Jean 6:59) est donc en accord avec d'autres données dans lesquelles Jésus enseigne dans la synagogue de Capharnaüm (Luc 4:31 ; 7:4) et dans d'autres synagogues juives locales à travers la Galilée (Matthieu 4:23 ; 9:35 ; 12:89 ; 13:54 ; Marc 1:21, 39 ; 6:2; Luc 4:15-16, 33, 44 ; 6:6; 13:10; Jean 18:20).[262] L'une des raisons pour lesquelles ce contexte de synagogue est important est qu'il fournit une explication raisonnable de la forme dialogique et homilétique de l'enseignement de Jésus sur la consommation de la chair et de la consommation du sang du Fils de l'homme. Comme le souligne à juste titre Dale Allison :

> Les auteurs [des Évangiles canoniques] . . . C'est qu'à plusieurs reprises, Jésus a enseigné dans une synagogue, ce qui implique qu'il a composé de courtes homélies. Il y a aussi les divers commentaires éditoriaux qui l'envisagent s'adressant à la foule en plein air ; et les lecteurs ont certainement l'impression que les gens ne se sont pas réunis uniquement pour être accostés par une ou deux phrases énigmatiques, suivies du départ immédiat de Jésus. Ne devons-nous pas plutôt penser qu'il était un peu moins énigmatique que cela et qu'il a continué ainsi pendant au moins un petit moment ? Comme l'a dit un jour John A. T. Robinson : « Il est difficile de supposer que Jésus ait parsemé son auditoire de boulettes d'apophtegmes déconnectés. »[263]

Allison poursuit en concluant que « si Jésus était plus qu'un aphoriste, alors peut-être devrions-nous nous attendre à avoir plus que de simples aphorismes, plus que de simples fragments isolés de son discours ».[264] En d'autres termes, nous devrions nous attendre à ce que l'enseignement synagogal de Jésus soit un peu plus long et plus dialogique que ses aphorismes et ses paraboles, comme c'est effectivement le cas dans ce cas. La raison pour laquelle cette observation est importante pour nous est que je soupçonne que l'une des principales raisons pour lesquelles de nombreux spécialistes de Jésus n'examinent même pas la plausibilité historique potentielle des données en question est à cause de l'hypothèse que la substance du « discours du pain de vie » est trop longue pour remonter à Jésus, contrairement aux paraboles et aphorismes plus courts des Synoptiques. Lorsque nous gardons à l'esprit que nous ne cherchons pas l'*ipsissima verba* mais la substance ou « l'essentiel » de l'enseignement de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm, cette supposition est injustifiée, car dans le cas de l'échange de Jésus concernant la manne et la consommation de la chair du Fils de l'homme, il ne faut qu'environ deux minutes pour lire lentement Jean 6:48-55 à haute voix en grec. (Même selon les normes contemporaines, quelques minutes de matériel ne constituent pas une longue « homélie » ou un long « discours » !) Au contraire, lorsque le contenu de base de l'enseignement de Jésus concernant la nouvelle manne du ciel est soigneusement interprété dans son contexte, le contenu de base est bien cohérent avec ce que nous pouvons supposer de sa méthode et de sa manière d'enseigner dans la synagogue juive.

Deuxièmement, la nature énigmatique de l'enseignement de Jésus à Capharnaüm est cohérente avec d'autres preuves que nous avons qu'il employait régulièrement un

discours semblable à une énigme et des paroles difficiles.[265] Il va sans dire que nous avons des preuves substantielles qu'il a parlé en « paraboles » ou en « énigmes » (*mešālîm*) (Matthieu 13:34 ; Marc 4:33-34 ; Jean 16:25). Mais il faut aussi dire que même de nombreux enseignements de Jésus qui ne correspondent pas aux paramètres exacts de ce que les érudits modernes désignent normalement comme des « paraboles » sont souvent extrêmement énigmatiques, de sorte que leur signification continue d'être débattue même à ce jour. Les enseignants de l'Antiquité, y compris Jésus, pouvaient utiliser des enseignements plus obscurs pour séparer le « bon grain » de l'« ivraie » entre les disciples vraiment dévoués et ceux dont la foi allait s'effondrer.[267] L'exemple le plus évident de cela est bien sûr les paroles d'institution lors de la dernière Cène, dans lesquelles Jésus identifie mystérieusement le pain et le vin du repas pascal avec son propre corps et son propre sang (Matthieu 26:26-28 ; Marc 14:24 ; Luc 22:19-20 ; 1 Corinthiens 11:23-24). Le récit de Jésus avertissant les disciples de « prendre garde au levain des pharisiens » est également important, dans lequel ils répondent en pensant qu'il les réprimande de n'avoir pas apporté de pain dans leur voyage (Matthieu 16:512 ; Marc 8:13-21). Dans cette preuve, comme dans la synagogue de Capharnaüm, Jésus donne un enseignement sur le pain qui est facilement mal compris s'il est pris trop littéralement.[268] Il est important de souligner cet élément de cohérence, étant donné la déclaration de David Friedrich Strauss dont nous avons parlé plus haut, selon laquelle l'identification de Jésus de la nouvelle manne avec sa propre chair doit être non historique simplement parce que les disciples ne l'auraient pas comprise.[269] Une telle objection ne tient absolument pas compte du plaisir apparent que Jésus (et parfois son auditoire juif) prend à proposer des *mešālîm* dont les significations ne sont pas immédiatement évidentes, comme dans l'énigme sur le Messie et le fils de David (Mt 22, 41-46 ; Marc 12:35-37 ; Luc 20:41-44).[270] En bref, l'identification de Jésus entre le pain du ciel et sa propre chair et son commandement de manger sa chair et de boire son sang ne sont en aucun cas ses seuls enseignements qui sont assez difficiles à comprendre.

Troisièmement, l'enseignement de Jésus sur la nouvelle manne est cohérent avec d'autres preuves d'une compréhension de soi mosaïque de sa part.[271] Lorsque Jésus déclare qu'il sera celui qui donnera la nouvelle manne du ciel (Jean 6:49-51), il s'identifie implicitement au prophète comme Moïse de l'Écriture juive (Deutéronome 18), si ce n'est au messie mosaïque du messianisme juif primitif (par exemple, Josèphe, Ant. 20.97-98, 169-70 ; 4QTestimonia [4Q175] 1-8). Cette compréhension de soi mosaïque est très cohérente avec d'autres preuves que Jésus agissait et parlait fréquemment comme Moïse, comme lorsqu'il nourrit la foule dans le désert avec du pain (Matthieu 14:13-21 ; Marc 6:3044 ; Luc 9:10-17 ; Jean 6:1-15), enseigne à ses disciples à prier pour la manne eschatologique du royaume (Matthieu 6:11 ; Luc 11:3), et décrit à plusieurs reprises ses contemporains comme « cette génération [mauvaise] », à la manière de Moïse lui-même (Matthieu 12:39-42 ; Luc 11:29-32 ; Marc 8:12). Ce qui est peut-être le plus frappant de tous, c'est que même la déclaration culminante de Jésus selon laquelle ils verront le Fils de l'homme « monter » au ciel est cohérente avec les anciennes traditions juives au sujet de Moïse, dont certains Juifs croyaient qu'il était monté au ciel à la fin de sa vie.

> Après le temps vint où il [Moïse] dut faire son pèlerinage de la terre au ciel, et quitter cette vie mortelle pour l'immortalité, convoquée là par le Père. Car lorsqu'il était déjà exalté et qu'il se tenait à la barrière même, prêt au signal à diriger son vol vers le haut au ciel, l'Esprit divin est descendu sur lui et il a prophétisé avec discernement, alors qu'il était encore vivant, l'histoire de sa propre mort. Telle fut, comme le rapportent les Saintes Écritures, la vie et la fin de Moïse, roi, législateur, grand prêtre, prophète. (Philon, Vie de Moïse 2.288, 291-92)[273]

> Lorsqu'il [Moïse] arriva sur la montagne appelée Abaris... Il congédia les anciens. Et, tandis qu'il faisait ses adieux à Eléazar et Josué et était encore en communion avec eux, un nuage s'abattit soudain sur lui et il disparut dans un ravin. Mais il a écrit de lui-même dans les livres sacrés qu'il est mort, de peur qu'on n'ose dire qu'en raison de sa vertu supérieure, il était retourné à Dieu. (Josèphe, Antiquités juives 4.325-26)

À la lumière de ces premières preuves juives, il n'y a rien d'invraisemblable à la déclaration de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm qu'il donnera du ciel du pain qui sera plus grand que la manne donnée par Moïse dans l'exode. En effet, un tel lien est particulièrement plausible si la manne de l'exode était associée à la Pâque juive, la fête au cours de laquelle Jésus accomplira apparemment le signe de la dernière Cène (Jos 5:10-12).

Quatrièmement, dans le discours de Capharnaüm, Jésus s'identifie implicitement comme le « Fils de l'homme » céleste du livre de Daniel (Jean 6:53, 62). Il va sans dire que cette auto-identification est cohérente avec les preuves abondantes ailleurs que Jésus parlait fréquemment du Fils de l'homme eschatologique (par exemple, Marc 8:38 ; Luc 12:8-9 ; Matthieu 24:30-31 ; Marc 13:26-27 ; Luc 21:27 ; Matthieu 24:44 ; Luc 12:40 ; Matthieu 24:27 ; Luc 17:24 ; Matthieu 10:23 ; 13:41; 16:27; Jean 5:2529).[274] Elle est également conforme à l'évidence dans laquelle Jésus s'identifie implicitement comme le Fils messianique de l'homme (par exemple, Matthieu 9:6 ; Marc 2:10 ; Luc 5:24 ; Matthieu 20:28 ; Marc 10:45 ; Matthieu 26:24 ; Marc 14:21 ; Luc 22:22 ; Jean 9:35-37).[275] En particulier, dans sa réponse à l'objection des disciples, Jésus parle de l'ascension du Fils de l'homme au ciel (Jean 6:62), apparemment en référence à la vision de Daniel du « fils de l'homme » exalté dans le royaume céleste (Dn 7:1314). Cette insistance sur le fait que les disciples voient l'ascension du Fils de l'homme, bien qu'avec un langage différent, s'accorde parfaitement avec la déclaration de Jésus devant Caïphe et le Sanhédrin qu'ils verraient le Fils de l'homme monter sur le trône céleste de Dieu dans son royaume (Matthieu 26:64 ; Marc 14:62 ; Luc 22:69). Il concorde également avec d'autres preuves dans lesquelles Jésus ou les disciples assument son intronisation finale en tant que Fils de l'homme et l'exaltation de ses disciples avec lui (Matthieu 20:20-28 ; Marc 10:35-45 ; Matthieu 19:28 ; Luc 22:30 ; Matthieu 25:31).[276] En bref, les preuves suggèrent que le Jésus de l'histoire est celui qui s'est identifié comme le Fils eschatologique de l'homme qui serait intronisé au ciel, et c'est exactement le Jésus que nous rencontrons dans le discours de Capharnaüm.

Cinquièmement, l'enseignement de Jésus concernant la nouvelle manne (Jean 6:48-58) et sa réponse à l'objection des disciples (Jean 6:61-64) s'accordent remarquablement bien avec l'enseignement eschatologique de Jésus mis en évidence ailleurs dans les Évangiles. Par exemple, dans son discours de Capharnaüm, l'accent est mis sur la promesse de recevoir la « vie éternelle » en prenant la nouvelle manne et, par

conséquent, d'être ressuscité au dernier jour (Jean 6:54-55). Il va sans dire qu'une telle insistance sur la résurrection des morts est exactement ce que nous trouvons dans une pléthore d'autres enseignements de Jésus (par exemple, Matthieu 5:2930 ; 18:6-9 ; Marc 9:42-48 ; Luc 17:1-2 ; Matthieu 22:23-33 ; Marc 12:18-27 ; Luc 20:27-38 ; Matthieu 11:21-23 ; Luc 10:13-14 ; Matthieu 12:39-42 ; Luc 11:29-32 ; Jean 5:25-29).[277] En ce qui concerne l'accent mis par Jésus sur la « vie éternelle », il est essentiel de noter que l'expression « vie » ou « vie éternelle » (*zōē aiōnios*) est simplement une autre façon de se référer au « royaume de Dieu » (*basileia tou theou*). On peut le voir dans un certain nombre d'enseignements de Jésus, dans lesquels « la vie éternelle » et le « royaume de Dieu » sont utilisés de manière interchangeable et traités comme équivalents (par exemple, Matthieu 18:7-9 ; Marc 9:43-47 ; Matthieu 19:16-30 ; Marc 10:17-25 ; Luc 18:18-30 ; Jean 3:3-15).[278] De plus, Jésus n'affirme pas seulement la croyance juive commune en la réalité de la vie éternelle et de la résurrection du corps. Au contraire, il s'identifie à plusieurs reprises comme le médiateur de la vie eschatologique (Jean 6:48, 51, 54, 56, 57). Cette insistance est bien cohérente avec d'autres enseignements similaires dans lesquels il fait dépendre la vie de l'*eschaton* de la réponse que l'on lui réserve, comme sa déclaration frappante selon laquelle le salut dépend du fait que quelqu'un le reconnaisse devant les autres (Matthieu 10:33 ; Marc 8:38 ; Luc 12:8-9) et sa promesse que quiconque a quitté sa famille et ses biens pour le suivre recevra « la vie éternelle » dans « le siècle à venir » (Matthieu 19:29 ; Marc 10:29-30 ; Luc 18:28-30). À la lumière de tels parallèles, l'argument selon lequel l'enseignement de Capharnaüm est non historique parce que le Jésus historique a enseigné un salut non spirituel et non eschatologique ne peut être maintenu qu'en ignorant une quantité substantielle de preuves du contraire.[279] Lorsque l'on tient dûment compte de l'évidence de la conception eschatologique de Jésus, il semble clair que l'enseignement de Jésus sur la nouvelle manne est cohérent avec des déclarations eschatologiques similaires contenues ailleurs dans les Évangiles.

Sixièmement – et c'est important – l'identification par Jésus de la nouvelle manne avec sa « chair » qui serait donnée pour « la vie du monde » implique qu'il sait qu'il mourra et qu'il considère sa mort future comme rédemptrice (Jean 6:51, 53-54). Or, comme nous l'avons vu au chapitre 1, au cours du XXe siècle, il est devenu très populaire de soutenir que Jésus n'a ni prévu sa mort ni ne l'a interprétée comme salvatrice, mais qu'il a plutôt rencontré un effondrement inattendu à la fin de sa vie.[280] Si tel était le cas, alors l'enseignement de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm sur le fait de donner sa vie pour le salut des autres serait de facto anachroniquement non historique. Cependant, comme l'ont montré plusieurs études récentes, on peut affirmer que Jésus s'attendait en fait à être exécuté (comme Jean-Baptiste l'a été avant lui) et qu'il considérait sa mort comme un élément déterminant de l'avènement de l'ère du salut (par opposition à la mort du Baptiste).[281] Par exemple, il y a des preuves dans lesquelles Jésus anticipe la mort pour lui-même et ses disciples (Marc 9:9-13) et déclare que tout de ses disciples doit « prendre sa croix » – un instrument bien connu de l'exécution romaine – et le suivre, probablement jusqu'à la mort (Matthieu 10:38 ; 16:24 ; Marc 8:34 ; Luc 9:23 ; Luc 14:27). Ensuite, bien sûr, il y a les nombreux textes dans lesquels il déclare que, en tant que Fils de l'homme, il souffrira comme Jean-Baptiste avant lui (Matthieu 17:1-13 ; Marc 9:11-13 ; Luc 9:28-36) et finalement mourir

(Marc 8:31 par. ; 9:31 par. ; 10:33-34 par. ; Luc 17:25 ; Jean 3:14 ; 12:23-26). Par-dessus tout, il y a l'évidence dans laquelle Jésus identifie sa propre passion et sa mort avec celles du serviteur souffrant dans Isaïe (Luc 22:35-38 ; citant Isaïe 53) et décrit sa mort, comme celle du serviteur isaïen, comme une « rançon pour beaucoup » (Matthieu 20:28 ; Marc 10:45).[Bien] que les différences de vocabulaire et de détail dans ces divers textes soient évidentes, l'enseignement de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm au sujet de sa mort future s'accorde bien avec d'autres preuves dans lesquelles Jésus anticipe sa mort et la décrit comme rédemptrice. En effet, même la description de Jésus de son offrande de sa chair pour la vie du « monde » – c'est-à-dire de tous les peuples – est cohérente avec l'offrande de la vie du Serviteur souffrant pour la « multitude » ou la « multitude » rassemblée à la fois d'Israël et des nations païennes (Isaïe 53:12).[En] somme, malgré les fréquentes affirmations contraires, l'enseignement de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm concernant sa mort comme un instrument du salut eschatologique ne peut pas être considéré comme historiquement invraisemblable sur la base d'un argument tiré d'un manque de cohérence.

Septièmement, la déclaration de Jésus selon laquelle ses disciples doivent manger sa chair et boire son sang afin d'avoir la vie éternelle (Jean 6:53-57) – sans doute le cœur du discours dans la synagogue – présente un cas frappant de cohérence avec ses paroles et ses actions lors de la dernière Cène (Matthieu 26:26-28 ; Marc 14:22-25 ; Luc 22:19-20 ; 1 Corinthiens 11:23-25). Tout comme Jésus parle de manger sa « chair » dans le discours de Capharnaüm (Jean 6:51, 53, 54, 56), de même dans tous les récits existants de la dernière Cène, il instruit les disciples à manger le pain, qu'il identifie comme son « corps » (Matthieu 26:26 ; Marc 14:22 ; Luc 22:19 ; 1 Corinthiens 11:24).[284] Et tout comme Jésus parle de consommer son « sang » et l'identifie comme une véritable « boisson » à Capharnaüm (Jean 6:53-56), de même dans les récits de la dernière Cène, il identifie le vin à son « sang » et leur ordonne d'en « boire » (Matthieu 26:27-28 ; Marc 14:24 ; Luc 22:20 ; 1 Corinthiens 11:25).[285] Dans le même ordre d'idées, dans le discours de Capharnaüm, Jésus relie la consommation de sa chair et de son sang à la réception de la « vie éternelle » et à la promesse de la résurrection corporelle (Jean 6:53-55). De même, dans tous les récits de la dernière Cène, Jésus parle de son corps et/ou de son sang offerts en sacrifice pour les autres (Matthieu 26:28 ; Marc 14:24 ; Luc 22:19-20 ; 1 Corinthiens 11:24), avec l'implication qu'il s'agit d'un sacrifice rédempteur.[286] En effet, dans au moins un récit de la dernière Cène, Jésus relie l'acte de manger et de boire avec lui lors de la dernière Cène à l'entrée dans le « royaume » de Dieu (Luc 22:29-30), qui, comme nous venons de le voir ci-dessus, est synonyme de vie éternelle ou de vie du monde à venir. Même le langage de Jésus selon lequel il « demeure » dans et avec les disciples en mangeant sa chair et en buvant son sang (Jean 6:56) peut trouver un parallèle conceptuel dans la preuve que Jésus s'est vu établir une « alliance » lors de la dernière Cène avec ses disciples – c'est-à-dire un lien intime et sacré de communion avec les disciples – par leur réception de son corps et de son sang (Matthieu 26:28 ; Marc 14:24 ; Luc 22:20 ; 1 Corinthiens 11:25).[287] Enfin, si nous interprétons Jean comme témoignant que Jésus a parlé de manger sa chair dans le sang dans la synagogue de Capharnaüm lorsque la fête de la Pâque « était proche » (cf. Jean 6:4), alors cela aussi est cohérent avec son accomplissement du signe prophétique de la dernière Cène pendant la fête de Pâque.[288] À la lumière de tant de

parallèles en substance, il n'est pas surprenant que les érudits aient décrit le dialogue de Jésus dans la synagogue comme « une transcription élargie des 'paroles de l'institution' »[289] ou comme « la forme johannique des paroles de l'institution ».[290] Le fait que dans la synagogue de Capharnaüm, Jésus parle de sa « chair » (*sarx*), alors qu'au cours de la dernière Cène, il parle de son « corps » (*sōma*), n'affaiblit pas la cohérence, puisque le sens fondamental est le même.[291] Compte tenu de ces multiples points de correspondance, il est vraiment remarquable que tant d'érudits continuent de nier la plausibilité historique des éléments eucharistiques dans l'enseignement de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm.[292]

En somme, lorsque l'enseignement de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm est interprété dans son contexte, il fournit ce qui est peut-être l'argument le plus fort de cohérence avec les autres enseignements de Jésus que nous possédons. Car il s'agit d'un cas impliquant l'Évangile de Jean (Jean 6:48-66), les Évangiles synoptiques (Matthieu 26:26-28 ; Marc 14:24-25 ; Luc 22:18-22), et même les lettres de Paul (1 Corinthiens 11:23-25). En suivant les arguments ordinaires de la plausibilité historique, ce cas frappant de cohérence devrait nous conduire à la conclusion que, de même que Jésus a commencé à préparer ses disciples à sa mort pendant son ministère public, de même, dans la synagogue de Capharnaüm, Jésus a utilisé le langage de l'Écriture juive et l'attente de l'eschatologie juive concernant le retour de la manne du ciel pour préparer ses disciples au mystérieux signe prophétique qu'il accomplirait finalement à Capharnaüm. la Cène.

Effets : La manne du Messie dans le christianisme primitif

Le troisième et dernier argument en faveur de la plausibilité historique de l'enseignement de Jésus sur la véritable manne de sa chair et de son sang provient de la continuité avec les croyances et les pratiques de l'Église primitive. Comme nous l'avons vu au chapitre 1, si les preuves de ce que Jésus a fait ou dit ont le pouvoir d'expliquer pourquoi l'Église primitive a agi de certaines manières ou cru certaines choses, alors – si elle a déjà été établie comme étant conforme à un ancien contexte juif et cohérente avec d'autres paroles de Jésus – il est raisonnable de conclure que les preuves proviennent de Jésus lui-même. En ce qui concerne les enseignements de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm, il y a plusieurs aspects qui fournissent une origine plausible à la foi et à la pratique de l'église primitive.

Tout d'abord, l'identification de Jésus de sa chair et de son sang avec la manne eschatologique de l'attente juive s'inscrit dans une forte continuité avec l'interprétation typologique de l'apôtre Paul de la manne de l'exode avec l'eucharistie chrétienne primitive célébrée à Corinthe. Bien que le passage soit long, je le citerai en entier, afin que nous puissions le comparer avec le discours de Jésus à Capharnaüm :

> Je veux que vous sachiez, frères, que nos pères étaient tous sous la nuée, et qu'ils sont tous passés par la mer, et qu'ils ont tous été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer, et qu'ils ont tous mangé la même nourriture spirituelle et tous ont bu la même boisson spirituelle. Car ils buvaient au rocher spirituel qui les suivait, et le rocher, c'était le Christ. Néanmoins, la plupart d'entre eux n'ont pas plu à Dieu ; car ils ont été renversés dans le désert. Maintenant, ces choses sont des avertissements pour

> nous, de ne pas vouloir le mal comme ils l'ont fait. Ne soyez pas idolâtres comme l'ont été certains d'entre eux ; Comme il est écrit, « le peuple s'assit pour manger et boire et se leva pour danser ». Nous ne devons pas nous livrer à l'immoralité comme l'ont fait quelques-uns d'entre eux, et vingt-trois mille sont tombés en un seul jour. Nous ne devons pas mettre le Seigneur à l'épreuve, comme certains d'entre eux l'ont fait et ont été détruits par les serpents ; ni de grogner, comme certains d'entre eux l'ont fait et ont été détruits par le Destructeur. Or, ces choses leur sont arrivées comme un avertissement, mais elles ont été écrites pour notre instruction, à nous qui avons vu la fin des siècles. Que celui donc qui pense qu'il est debout prenne garde de ne pas tomber. Il n'y a pas de tentation qui ne soit commune à l'homme. Dieu est fidèle, et il ne vous laissera pas tenter au-delà de vos forces, mais avec la tentation, il vous fournira aussi le moyen de vous échapper, afin que vous puissiez l'endurer. C'est pourquoi, mes bien-aimés, fuis l'adoration des idoles. Je parle comme à des hommes sensés ; jugez par vous-mêmes de ce que je dis. La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas une participation au sang du Christ ? Le pain que nous rompons, n'est-ce pas une participation au corps du Christ ? Parce qu'il n'y a qu'un seul pain, nous qui sommes plusieurs, nous sommes un seul corps, car nous participons tous à un seul pain. (1 Corinthiens 10:117)

Il est important de noter à ce propos que Paul utilise la manne « d'une manière semblable mais non identique » à l'enseignement de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm.[293] D'une part, ils se ressemblent remarquablement. Tout comme Jésus identifie sa propre chair et son propre sang avec la véritable manne du ciel (Jean 6:48-51, 58), Paul commence sa discussion sur l'eucharistie à Corinthe par l'analogie typologique de la « nourriture spirituelle » (*pneumatikon brōma*) de la manne (1 Co 10, 3). De même, tout comme Jésus met l'accent sur la mort de la génération du désert (Jean 6:49, 58), Paul utilise la mort de la génération du désert comme un avertissement contre la présomption. Ce n'est pas parce que les Corinthiens reçoivent la nouvelle nourriture spirituelle du corps et du sang du Christ qu'ils doivent présumer qu'ils ont alors le droit de se livrer à l'immoralité et à l'idolâtrie sans en subir les conséquences. Le salut eschatologique n'est pas assuré par la « participation » eucharistique (*koinōnia*), pas plus que l'entrée de la génération du désert dans la terre promise n'a été assurée par sa consommation de la manne.[294] D'autre part, il y a aussi des différences significatives entre le discours de Capharnaüm et l'enseignement de Paul sur la manne.[295] Fini les références typiquement juives de Jésus au Fils de l'homme, à la vie éternelle, au Père vivant, l'utilisation de l'imagerie d'Ézéchiel sur l'esprit et la vie dans le contexte de la résurrection du corps. De manière significative, toutes les difficultés apparentes concernant l'utilisation de l'imagerie du corps / de la chair et du sang sont également absentes chez Paul ; contrairement à Jésus, il suppose que les Corinthiens devraient savoir ce qu'il veut dire (étant « sensé ») lorsqu'il utilise le langage explicitement chrétien du « sang du Christ » et du « corps du Christ » (1 Corinthiens 10:16). Du point de vue de la plausibilité des effets, c'est précisément le genre de développement que nous attendrions dans un cas de continuité entre Jésus et l'Église primitive. En somme, l'identification de la manne par Jésus fournit un point de départ historique plausible pour l'identification de la manne par Paul avec l'eucharistie chrétienne.[296] À cet égard, Dale Allison raisonne à juste titre : « Il y a aussi 1 Corinthiens 10:1-5, où l'Eucharistie est comparée à la nourriture surnaturelle qu'Israël

a mangée dans le désert. Dès les premiers temps, la tradition chrétienne a donc constamment lié la Cène aux thèmes de l'exode. Peut-être il l'a fait en partie parce que Jésus lui-même l'avait déjà fait.» [297]

Deuxièmement, l'accent mis par Jésus dans la synagogue de Capharnaüm sur la puissance de sa chair et de son sang pour communiquer la vie éternelle et la participation à la résurrection corporelle (Jean 6:53-55) présente également un cas important de continuité avec l'église primitive. Comme le reconnaissent de nombreux spécialistes, l'enseignement de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm s'inscrit dans la continuité de la pensée d'Ignace d'Antioche.[298] Dans sa lettre aux Éphésiens, généralement datée du début du IIe siècle, Ignace dit ceci sur la relation entre l'eucharistie et l'eschatologie :

> Vous tous, individuellement et collectivement, rassemblez-vous dans la grâce, par leur nom, dans une seule foi et un seul Jésus-Christ, qui était physiquement un descendant de David, qui est Fils de l'homme et Fils de Dieu, afin que vous obéissiez à l'évêque et au conseil des prêtres avec un esprit tranquille, rompant un seul pain, qui est le médicament de l'immortalité, l'antidote que nous prenons pour ne pas mourir mais pour vivre éternellement en Jésus-Christ. (*Aux Éphésiens* 20.2)[299]

Encore une fois, notez qu'il s'agit d'un cas de continuité plausible entre ce que Jésus a à dire et les paroles d'Ignace. En effet, le discours de la synagogue de Capharnaüm diffère de celui d'Ignace précisément là où le premier est le plus juif dans sa formulation.[300] Dans l'enseignement de Jésus, le salut promis est décrit d'une manière tout à fait juive : ses disciples mangeront la chair et le sang du Fils de l'homme danien (cf. Dn 7, 14) et, ce faisant, ils participeront à l'espérance juive de la « vie éternelle » et de la résurrection corporelle des morts (cf. Dn 12, 1-2). Au moment où nous arrivons à Ignace, le lien fondamental est toujours présent entre la consommation du pain et la réception de la vie éternelle, mais maintenant délivré dans l'idiome du christianisme de langue grecque, principalement païenne. Le lien très juif de Jésus entre la manne et la « vie éternelle » (*zōē aiōnios*) a été transformé en un lien entre l'eucharistie et « l'immortalité » (athanasias), afin que l'on ne meure pas mais que l'on « vive pour toujours » (*zēn . . . dia pantos*).[301] Fini la référence explicite à la résurrection du corps au dernier jour. Tout dans la lettre d'Ignace parle d'un contexte explicitement chrétien : l'affirmation de la « foi » en « Jésus-Christ », le souci de l'obéissance à l'évêque et aux prêtres, et le langage de la « fraction » du « pain » (cf. Ac 2, 42). Par conséquent, ce qui commence comme une manière très juive de décrire la puissance vivifiante de la véritable manne du ciel dans la synagogue de Capharnaüm devient dans la lettre d'Ignace une façon très chrétienne de dire à peu près la même chose : le pain qui est rompu a le pouvoir de donner la vie éternelle. Nous avons ici un cas d'école de l'enseignement de Jésus à Capharnaüm traduit d'une clé juive primitive dans la langue d'un christianisme païen plus développé. À la lumière d'une telle continuité et d'un tel développement, il est raisonnable de conclure que les enseignements de Jésus sur la nouvelle manne fournissent un point d'origine plausible à la description par Ignace de l'eucharistie chrétienne comme ayant le pouvoir de communiquer la vie éternelle.

Troisièmement et enfin, mais non des moindres, le langage et l'imagerie réalistes des paroles de Jésus à Capharnaüm s'inscrivent également dans une forte continuité

avec les accents réalistes des premières descriptions chrétiennes de l'eucharistie. Cela expliquerait également pourquoi les premiers textes chrétiens que nous possédons – Ignace d'Antioche et Justin Martyr – interprètent le langage et l'imagerie de Jésus en référence à l'eucharistie :

> Remarquez bien ceux qui ont des opinions hérétiques sur la grâce de Jésus-Christ qui nous est venue ; remarquez combien elles sont contraires à la pensée de Dieu. Ils s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière parce qu'ils refusent de reconnaître que l'Eucharistie est la chair de notre sauveur Jésus-Christ, qui a souffert pour nos péchés et que le Père a ressuscité par sa bonté. (Ignace, *Aux Smyrnéens* 6.2)
>
> Et cette nourriture est appelée parmi nous l'eucharistie, à laquelle personne n'a le droit de participer, sauf l'homme qui croit que les choses que nous enseignons sont vraies, et qui a été lavé avec le lavage qui est pour la rémission des péchés et pour la régénération, et qui vit comme le Christ l'a ordonné. Car ce n'est pas comme du pain et de la boisson ordinaires que nous recevons ; mais de même que Jésus-Christ notre Sauveur, ayant été fait chair par la Parole de Dieu, avait à la fois chair et sang pour notre salut, de même il nous a été enseigné que la nourriture qui est bénie par la prière de sa parole, et dont notre sang et notre chair sont nourris par transmutation, est la chair et le sang de ce Jésus qui a été fait chair. (Justin Martyr, 1 Excuses 66)[304]

Une fois de plus, nous avons un cas fort de continuité avec le discours de Jésus à Capharnaüm.[305] De même qu'il identifie la manne qu'il donnera avec sa propre « chair » et son « sang » (Jean 6:51, 53-55), Ignace identifie avec emphase l'« eucharistie » comme la « chair » (*sarx*) de Jésus. De même, Justin déclare en termes non équivoques que l'eucharistie n'est « pas » traitée comme une « nourriture commune » (*koinon arton*) ou une « boisson commune » (*koinon poma*) mais « est la chair et le sang de Jésus (*sacra kai haima... Einai*).Il convient de noter que ce réalisme est si significatif pour Ignace qu'il l'utilise comme une ligne de démarcation pour séparer les hérétiques qui refusent d'accepter l'idée que l'eucharistie est vraiment la chair de Jésus des chrétiens orthodoxes, d'une manière qui s'inscrit dans la continuité de la tolérance de Jésus lui-même à beaucoup de ses disciples de se séparer de lui en raison de leur réticence à accepter le réalisme choquant de son enseignement. Pour ce qui nous intéresse ici, le point principal est qu'une fois de plus, nous avons un cas fort de continuité, mais pas d'identité, avec les enseignements de Jésus. En effet, ces deux textes sont particulièrement importants pour souligner ce qui n'est pas présent dans le discours de Jésus à Capharnaüm : à savoir, toute référence explicite à « l'eucharistie » (*eucharistia*).[307] Remarquez-le bien : alors que Jésus parle du « pain du ciel » ou de « la manne » ou de la « vraie nourriture » – tous parfaitement plausibles dans un contexte juif – ce n'est qu'à partir d'Ignace et de Justin Martyr que nous voyons une référence explicite à l'« eucharistie » chrétienne en soi.

En conclusion, l'une des raisons pour lesquelles il est important de souligner ces différences est que les commentateurs qui rejettent l'historicité du discours de Capharnaüm les négligent constamment et transforment l'enseignement de Jésus sur la nouvelle manne en un discours chrétien anachronique sur « l'Eucharistie ». Par ce changement de vocabulaire, ils introduisent dans l'enseignement de Jésus un contenu

et un développement conceptuel qui n'existent pas réellement. Considérez, par exemple, les paroles de Raymond Brown :

> Passons maintenant à la question historique de savoir si le thème eucharistique direct des versets 51-58 faisait à l'origine partie des paroles de Jésus à la foule. Il suffit de soulever la question de savoir si, si Jésus a parlé du pain de vie dans la synagogue de Capharnaüm, la doctrine sur l'Eucharistie, telle qu'elle est rapportée en 51-58, aurait pu faire partie de ce discours. Y a-t-il la moindre preuve que le pain vivant en 51-58 se réfère à autre chose qu'à l'Eucharistie ? Si nous répondons par la négative, et il semble que nous le devions, alors il semble impossible que les paroles de 51-58 qui se réfèrent exclusivement à l'Eucharistie aient pu être comprises par la foule ou même par les disciples. Ils ne sont vraiment pas à leur place n'importe où pendant le ministère, sauf lors de la dernière Cène.[308]

Il s'agit d'un exemple classique de la façon dont les jugements sur l'historicité sont finalement basés sur des jugements antérieurs sur l'interprétation. Notez bien que c'est Brown qui emploie le langage de « l'Eucharistie », et non Jésus dans le discours de Capharnaüm. « L'Eucharistie » – pour reprendre le langage de Brown – n'est jamais mentionnée dans le discours sur le pain de vie ; il doit être lu dans le texte par Brown lui-même. S'il y avait un tel langage anachronique, Brown aurait raison ; Ce serait inintelligible au niveau de l'histoire. Mais comme nous l'avons vu dans notre exégèse ci-dessus, Jésus ne parle pas de « l'Eucharistie ». Au lieu de cela, Jésus parle de la manne du ciel – « le pain de vie », « la manne dans le désert », « le pain qui descend du ciel » et « le pain vivant », « le pain que je donnerai » (Jean 6:48-51) – qui sont, comme je l'ai démontré ci-dessus, tout à fait plausibles et tout à fait intelligibles dans un contexte juif du premier siècle.[309] En d'autres termes, s'il est certainement vrai que l'auditoire juif de Jésus n'avait jamais entendu parler de « l'Eucharistie », il est tout aussi certain qu'il avait entendu parler de la manne. Et c'est la manne du ciel qui constitue l'essence de l'enseignement de Jésus à Capharnaüm – et non « l'Eucharistie.

Par conséquent, même l'accent mis sur le pain du ciel et la vraie manne révèle un cas puissant de continuité causale avec la croyance chrétienne primitive. Les enseignements de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm sont cohérents, mais pas identiques, avec l'identification chrétienne primitive du « corps du Christ » et du « sang du Christ » comme « nourriture spirituelle » et « boisson spirituelle » (Paul), l'accent mis par les premiers chrétiens sur l'eucharistie comme un communicateur efficace de « l'immortalité » (Ignace), ou l'identification réaliste de l'eucharistie avec la « chair » de Jésus (Justin, Ignace). Si l'on ajoute à cela qu'ils sont également plausibles et explicables (bien que choquants) dans un contexte juif, et cohérents avec un large éventail d'autres preuves sur Jésus dans les Évangiles, alors on peut raisonnablement conclure que la substance de l'enseignement de Capharnaüm (la *substantia verba Jesu*) dans Jean 6:48-66 est en fait historiquement plausible comme dérivant de Jésus pendant son ministère public en Galilée.

[1.] N. T. Wright, « Le Notre Père comme paradigme de la prière chrétienne », dans La présence de Dieu : la prière dans le Nouveau Testament (éd. Richard N. Longenecker ; Grand Rapids : Eerdmans, 2001), 132-54.

[2.] William H. C. Propp, Exode 1-18 (AB 2 ; New York : Doubleday, 1998), 582601 ; Joel C. Slayton, « Manne », ABD 4:511 ; Cecil Roth, « Manna », dans Encyclopedia Judaica (16 vol. ; Jérusalem : Keter, 1971), 11:884-85 ; Bruce J. Malina, La tradition palestinienne de la manne : la tradition de la manne dans les Targums palestiniens et Sa relation avec les écrits du Nouveau Testament (Leyde : E. J. Brill, 1968) ; R. Meyer, « Manne », TDNT 4:462-66 ; Louis Ginzberg, Les Légendes des Juifs (7 vol. ; réimpr. ; trad. Henrietta Szold ; Baltimore et Londres : Johns Hopkins University Press, 1998), 3:41-50 ; 6, 16-20. Voir aussi P. Dumoulin, Entre la Manne et l'Eucharistie : Étude de Sg 16,15–17,1a (AnBib ; Rome : Institut biblique pontifical, 1994).

[3.] Exode 16:1-36 ; Nombres 11:1-9 ; 21:5; Dt 8:3, 16 ; Jos 5:12 ; Néh 9:20-21 ; Psaume 78:24-25 ; 105:40; Sg 16:20 ; 19:21.

[4.] Meyer, « Manne », p. 462.

[5.] Malina, La tradition palestinienne de la manne, 35.

[6.] Malina, La tradition palestinienne de la manne, 17.

[7.] Propp, Exode 1-18, 596.

[8.] Propp, Exode 1-18, 592.

[9.] Voir Propp, Exode 1-18, 600-601.

[10.] Propp, Exode 1-18, 600.

[11.] Malina, La tradition palestinienne de la manne, 39.

[12.] Propp, Exode 1-18, 599-600, d'après P. Maiberger, Das Manna (Ägypten und Altes Testament 6 ; Wiesbaden : Harrassowitz, 1983).

[13.] C. Slayton, « Manne », p. 511 ; Meyer, « Manne », p. 463.

[14.] Propp, Exode 1-18, 600.

[15.] Sauf indication contraire, toutes les traductions des Pseudégraphes de l'Ancien Testament contenues ici sont de Charlesworth, OTP, ici 2:903.

[16.] Étant donné que Jésus s'identifie lui-même à la fois avec le nouveau Moïse et la nouvelle manne, cette tradition est intrigante dans la mesure où le Pseudo-Philon établit un lien personnel entre Moïse et la manne, tout comme il le fait entre Miriam et le puits et Aaron et la nuée de gloire. Il semble que d'une certaine manière, la manne représente ou soit liée à la personne de Moïse. Cela rendrait historiquement plausible l'identification de lui-même avec la manne ; de même que le premier Moïse s'identifiait personnellement à la manne miraculeuse, de même le nouveau Moïse, Jésus, s'identifie radicalement à la manne nouvelle qu'il donnera lors de la dernière Cène (cf. Vermes, « Il est le pain »).

17. Pour une discussion, voir Louis H. Feldman, Flavius Josephus : Translation and Commentary : Judean Antiquities 1-4 (éd. Steve Mason ; Leyde : Brill, 1999).

18. Craig S. Keener, L'Évangile de Jean : un commentaire (2 vol. ; Peabody : Hendrickson, 2003), 1:681.

19. Un autre témoignage possible de l'attente juive primitive que le messie rapporterait la manne se produit à la toute fin de la section eschatologique du deuxième oracle sibyllin : « Mais toi, sauveur, sauve-moi, moi qui suis effronté, de mes flagellations, bien que j'aie fait des actions éhontées. Je te supplie de me donner un peu de répit du refrain, saint donneur de manne, roi d'un grand royaume » (Oracles sibyllins 2:344-47). Cela semble être une référence à la venue du messie (« roi d'un grand royaume ») dans lequel le messie est appelé « saint donneur de manne » (hagie mannodota). Dans la mesure où ce texte reflète certainement les premières croyances juives sur l'eschatologie, il est remarquable que le messie puisse être considéré comme le saint donneur de manne sans autre clarification et en dehors de tout lien direct avec l'exode dans le contexte. S'il s'agit d'un écrit juif ancien, cela suggérerait qu'au moment où cet oracle a été composé, l'espoir du retour de la manne à l'époque du messie était devenu un aliment de base assez répandu de l'attente juive avec lequel le public était censé être familier. Cependant, dans sa forme finale, cet oracle est difficile à considérer comme une œuvre purement juive (plutôt que chrétienne), car il semble se référer explicitement au « Christ » venant sur les nuées du ciel (Sib. Or. 2:241-51). Cf. Keener, L'Évangile de Jean, 1:681.

20. J. B. Segal, La Pâque hébraïque des temps les plus anciens à A.D. 70, London Oriental Studies 12 (Londres : Oxford University Press, 1963), 38.

21. Comme pour l'ancien espoir juif d'un prophète comme Moïse, cette croyance conduira finalement à une véritable explosion de spéculations et d'écrits sur la manne dans la littérature rabbinique. Voir en particulier esp. m. ʾAbot 5:6 ; t. Soṭ. 11:10 ; Tg. Ps.-J sur. sur Exode 16:4 et 16:15 ; b. Yom. 75b, 76a ; b. Ḥag. 12b ; b. Pes. 54a ; Tg. Pss. 78:25 ; Sifre sur Dt 33:21 (355) ; Num. Rab. 1:2 et 14:20 ; Mek. sur Exode 16:13, 16:25 ; Le général Rab. 82:8 ; Ruth Rab. 5:6 ; Eccl. Rab. 1:9 ; Num. Rab. 11:2. Voir Keener, L'Évangile de Jean, 1:681 et Dodd, L'interprétation du quatrième évangile, 335.

22. Une grande partie de ce qui suit s'inspire directement de Brant Pitre, « Le Notre Père et le nouvel exode », Lettre et Esprit 2, 2006, p. 69-96. Pour une discussion plus approfondie et une bibliographie, voir Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 197-98 ; Dale C. Allison Jr., Le Jésus intertextuel : les Écritures en Q (Harrisburg : Trinity Press International, 2000), 51-53 ; Dunn, Jésus se souvient, 226-28, 409-11, 546-55, 589 à 591 ; Dale C. Allison Jr., « Q's New Exodus and the Historical Jesus », dans The Sayings Source Q and the Historical Jesus, BETL

158, éd. A. Lindemann (Louvain : Université de Louvain, 2001), 395-428 ; Gerd Theissen et Annette Merz, The Historical Jesus : A Comprehensive Guide, trad. John Bowden (Minneapolis : Fortress, 1998), 261-64 ; Jürgen Becker, Jésus de Nazareth, trad. James E. Crouch, New York et Berlin, Walter de Gruyter, 1998, p. 265-271 ; N. T. Wright, Jésus et la victoire de Dieu, Minneapolis : Fortress, 1996, p. 292-294 ; John P. Meier, Un Juif marginal : repenser le Jésus historique, 3 vols. (New York : Doubleday, 1991, 1994, 2001), 2:291-302 ; W. D. Davies et Dale C. Allison Jr., A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew, 3 vols. (Edimbourg : T. & T. Clark, 1988, 1991, 1997), 1:590-615 ; G. R. Beasley-Murray, Jésus et le Royaume de Dieu , Grand Rapids, Eerdmans, 1986, p. 147-157 ; Joseph A. Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2 vol. (New York : Doubleday, 1983, 1985), 2:896909 ; John A. T. Robinson, « The Lord's Prayer », dans Twelve More New Testament Studies , Londres, SCM, 1984, p. 44-64 ; Joachim Jeremias, New Testament Theology (New York : Scribner, 1971), 193-203 ; et The Prayers of Jesus (Naperville, IL : A. R. Allenson, 1967), 82-107 ; Raymond E. Brown, « The Pater Noster as an Eschatological Prayer », dans New Testament Essays , New York, Doubleday, 2010 [orig. 1968]), p. 279-323 ; Jean Carmignac, Recherches sur le « Notre Père » (Paris : Letouzey et Ané, 1969), 200-210 ; C. B. Houk, « PEIRASMOS, The Lord's Prayer, and the Massah Tradition », SJT 19 (1966) : 216-25 ; R. F. Cyster, « The Lord's Prayer and the Exodus Tradition », Theology 64 (1961) : 377-81 ; Ernst Lohmeyer, « Notre Père » : Une introduction au Notre Père (trad. John Bowden ; New York : Harper & Row, 1965 [orig. 1952]).

23. Voir N. T. Wright, « Le Notre Père comme paradigme pour la prière chrétienne », dans Into God's Presence : Prayer in the New Testament, éd. Richard N. Longenecker (Grand Rapids : Eerdmans, 2001), 132-54.

24. Pour les textes primaires, voir, par exemple, Isaïe 40-66 ; Jérémie 3, 16, 23, 30-31 ; Ézéchiel 20, 36-37 ; Osée 2, 11 ; Michée 4, 7 ; Zacharie 9-10 ; Siracide 36. Pour la littérature secondaire, voir F. Ninow, Indicators of Typology within the Old Testament : The Exodus Motif (New York : Peter Lang, 2001) ; David W. Pao, Acts and the Isaianic New Exodus, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2:130 (Tübingen : Mohr Siebeck, 2000 ; réimpr. Grand Rapids : Baker Academic, 2002) ; Rikki E. Watts, Isaiah's New Exodus in Mark, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2:88 (Tübingen : Mohr Siebeck, 1997 ; réimpr. Grand Rapids : Baker Academic, 2000).

25. Cf. Wright, « Le Notre Père », p. 139-140.

26. Pitre, « Le Notre Père et le nouvel Exode », p. 69-96 ; idem, Jésus, la tribulation et la fin de l'exil, p. 132-59. Je remercie les rédacteurs de Letter & Spirit de m'avoir permis de reproduire des documents déjà publiés.

27. Le plus souvent, Israël est désigné comme les fils ou les enfants de Dieu, sans que Dieu soit explicitement appelé « père » (Dt 14:1 ; Os 11:1-3 ; Sg 5, 5). Dans

quelques cas, Dieu est explicitement appelé « père » : soit en référence à lui en tant que créateur (Dt 32:6 ; Mal 2:10), ou par analogie (Ps 103:13), ou en tant que protecteur des orphelins (Ps 68:5), ou en ce qui concerne sa relation spéciale avec le roi d'Israël sous l'alliance davidique (2 Sam 7:14 ; Ps 89:26). En dehors des exemples que nous aborderons ci-dessous, les seuls cas où Dieu est appelé « Père » dans la prière dans l'Ancien Testament proviennent des livres du Siracide et de la Sagesse, où Dieu est appelé « Père » à quelques reprises (voir Sg 14:3 ; Si 23:1, 4 ; 51:10). Pour une discussion concise des références, voir Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:902-3 ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 1:600-602 ; Jérémie, Les prières de Jésus, 11-29.

28. Wright, « Le Notre Père », p. 140.

29. Isaïe 63:16 ; 64:8 ; cf. Matthieu 6:9. La traduction de la Septante de la prière d'Isaïe est identique à la prière du Seigneur ; on y lit « notre Père » (pater hēmōn) (Isaïe 63:16 ; 64:8 LXX). C'est un fait curieux de l'érudition du Nouveau Testament que les commentateurs qui passent par ailleurs énormément de temps sur l'utilisation du langage « Père » par Jésus ne discutent presque jamais de ce passage d'Isaïe dans lequel Dieu est en fait appelé « notre Père ». Par exemple, la prière d'Isaïe est répertoriée mais non discutée par Dunn, Jésus se souvient, 548-49 ; Darrell L. Bock, Luke (2 vols. ; Commentaire exégétique de Baker sur le Nouveau Testament ; Grand Rapids : Baker, 1996), 2:1051-52 ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 1:600 ; Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:902.

30. Luc 11:2. Encore une fois, la traduction de la Septante est identique à celle du Notre Père : « Et je dis : Tu m'appelleras Père (patera) » (Jr 3:19 LXX).

31. Sur l'importance du nouvel exode dans Isaïe, voir Pao, Actes et le Isaianic New Exodus, p. 51-59, d'après Dale A. Patrick, « Epiphanic Imagery in Second Isaiah's Représental of a New Exodus », HAR 8 (1984) : 125-41 ; Carroll Stuhlmueller, La rédemption créative dans le Deutéro-I saiah (Rome : Pontifical Biblical institut, 1970) ; Bernhard W. Anderson, « Exodus Typology in Second Isaiah », dans Israel's Prophetic Heritage : Essays in Honor of James Muilenberg, éd. Bernhard W. Anderson et Walter Harrelson (New York : Harper, 1962), 177-95. Voir aussi Gerhard von Rad, qui parle du « message du nouvel Exode » comme « l'un des principaux sujets du Deutéro-Ier saie ». Théologie de l'Ancien Testament (2 vols. ; trad. D. M. G. Stalker ; New York : Harper & Row, 1965), 2:244-50, 261-62.

32. En dehors des passages cités ci-dessus, il n'y a qu'un seul autre texte dans Jérémie dans lequel Dieu est décrit comme un « père ». De manière significative, il s'agit d'un autre oracle sur le rassemblement des exilés dans un nouvel exode. Selon Jérémie, la raison pour laquelle Dieu ramènera un jour son peuple à la terre promise est qu'il est le « père » d'Israël et qu'Israël est son « fils premier-né » (Jr 31:7-9). Les échos du message de Dieu à Pharaon : « Israël est mon fils premier... Laisse aller mon fils » (Exode 4:22-23) – sont indubitables.

33. Cf. Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:903.

34. Voir Lévitique 22:32 ; Isaïe 29:22-23. Dans les deux cas, le sujet du verbe n'est pas Dieu mais l'être humain. Parmi la littérature juive ultérieure, voir b. Yeb. 79a qui dit que : « Il vaut mieux qu'un seul iota de la Torah soit extirpé de sa place afin que le Nom du ciel soit sanctifié en public. » Traduit par Jacob Neusner, Le Talmud babylonien : une traduction et un commentaire (22 vols. ; réimpr. ; Peabody : Hendrickson, 2005). Cf. Dunn, Jesus Remembered, 547, qui cite également 1 Hénoch 61:12 qui, curieusement, se produit au milieu d'une vision de la révélation et de l'intronisation du Messie.

35. Meier, Un Juif marginal, 2:296-97 ; Dunn, Jésus se souvient, 476-77 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 293 ; Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:898. Pour une discussion complète, voir James Swetnam, « Hallowed Be Thy Name », Bib 52, 1972, p. 556-563.

36. J'ai légèrement modifié la traduction de weniqdaštî de la RSV de « manifestez ma sainteté » à « soyez sanctifié » afin que le parallèle verbal entre Ézéchiel 20 et Ézéchiel 36 (ainsi que le Notre Père) soit plus apparent. Comparez la Septante, qui dit aussi : « Je serai sanctifié (hagiasthēsomai) parmi vous » (Ézéchiel 36:41 LXX).

37. Cf. Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:899.

38. Pour une discussion, voir Meier, A Marginal Jew, 2:237-506.

39. Contra Meier, Un Juif marginal, 2:294 ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 1:604 ; Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:904. Cf., cependant, Dale C. Allison Jr., Constructing Jesus : Memory, Imagination, and History (Grand Rapids : Baker Academic, 2010), 37 n. 27.

40. le mont bāʾāh ; LXX eiserchomai.

41. MT mamleketh ; LXX basileia.

42. Cf. aussi Isaïe 2, 40 ; Jérémie 30-31 ; Ézéchiel 20, 36-37, etc.

43. Keener, Le Jésus historique des Évangiles, p. 198.

44. Par exemple, Meier, Un Juif marginal, 2:298.

45. Pour plus d'informations sur le rassemblement des exilés, voir le chapitre 6 ci-dessous, et Pitre, Jésus, la tribulation et la fin de l'exil, 31-40.

46. Carmignac, Recherches sur le “Notre Père,” 190.

47. Voir Meier, Un Juif marginal, 2:364 n. 48 ; Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:904-6 ; W. Foerster, « epiousios », TDNT, 2:590-99.

48. Davies et Allison, Saint Matthieu, 1:607.

49. Origène, De Oratione 27:7

50. Voir John Hennig, « Our Daily Bread », TS (1943) : 445-54.

51. Jean Chrysostome, Homélies sur l'Évangile de Matthieu 19.5.

52. Dans le rite latin, on le retrouve également dans la version liturgique traditionnelle du Pater Noster.

53. Jérémie, Les prières de Jésus, 100.

54. Par exemple, Bornkamm, Jésus de Nazareth, 137, 208 n. 50 ; Matthew Black, une Approche araméenne des Évangiles (2e éd. ; Oxford : Oxford University Press, 1954), 153.

55. « Le pain étant au service de (notre) être. » Origène, De Oratione 27.7.

56. Par exemple, Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:900 ; Foerster, « epiousios », 599.

57. Voir aussi Crossan, The Historical Jesus, p. 294, et Robert W. Funk, Roy Hoover et le Jesus Seminar, The Five Gospels : The Search for the Authentic Words of Jesus, New York, Macmillan, 1993, p. 327.

58. Albert Schweitzer, Le mysticisme de l'apôtre Paul (trad. W. M. Montgomery; Londres : A. & C. Black, 1931), 239-40.

59. Brown, « Le Pater Noster en tant que prière eschatologique », p. 305.

60. Le latin se lit : Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie.

61. Robinson, « Le Notre Père », p. 57.

62. Cyrille de Jérusalem, Catéchèse mystagogique 23.15, dans Philip Schaff et Henry Wace, Nicée et les Pères post-nicéens : deuxième série (14 vol. ; réimpr. ; Peabody : Hendrickson, 1994), 7:155.

63. Cyprien de Carthage, Traités 4.18, cité dans Manlio Simonetti, Matthieu (2 vol. ; Commentaire chrétien ancien sur les Écritures ; Downers Grove : IVP, 2001, 2002), 135 ; cf. Roberts et Donaldson, Ante-Nicene Fathers, 5:452.

64. Jérôme, PL 26:43 ; cité dans Hennig, « Our Daily Bread », 446. Voir Jérôme, Vulgate de Matthieu 6:11 ; Comm. en Ps. 135:25.

65. Jean Cassien, PL 49:794 ; cité dans Hennig, « Our Daily Bread », 448. Cf. Jean Cassien, Conférence 9.21, cité dans Just, Luc, 187.

66. Par exemple, Davies et Allison, Saint Matthieu, 1:608.

67. Voir le catalogue des suggestions concurrentes dans Davies et Allison, Saint Matthieu, 1:608-9.

68. Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:904-5, énumère le vieux syriaque comme signifiant « pain continuel (ʾmynʾ) » ; la Peshitta lit « le pain de notre besoin (desunqanan).Pour ce que cela vaut, il est intriguant que le manuscrit hébreu médiéval de l'Évangile de Matthieu (communément connu sous le nom de « Shem-T ob's Hebrew Matthew ») soit d'accord avec l'ancien syriaque et lit « pain continuel » (lhmnw tamidith). Voir George Howard, Hebrew Gospel of Matthieu, Macon, Mercer University Press, 1995, p. 24-25.

69. Voir aussi Actes 16:11 ; 20:15 ; 21:18 ; 23:11 ; Josèphe, Guerre 2.441 ; Fourmi. 10.170.

70. Saint Jérôme, Commentaire sur Matthieu (trad. Thomas P. Scheck ; Washington, DC : Catholic University of America Press, 2008), 88-89. Pour une étude exhaustive des données patristiques concernant le(s) Évangile(s) hébreu(x), voir James R. Edwards, The Hebrew Gospel & the Development of the Synoptic Tradition (Grand Rapids : Eerdmans, 2009).

71. Par exemple, Davies et Allison, Saint Matthieu, 1:609 ; Jérémie, les prières de Jésus, 100-101 ; Brown, « Le Pater Noster », p. 306-7. Voir BADG, « epiousios », 297 ; Foerster, « epiousios », 592 nn. 16-17, pour une littérature secondaire plus ancienne.

72. Jérémie, Les prières de Jésus, 100.

73. Cf. Dunn, Jésus se souvient, p. 410. N° 74. Exode 16:1, 4, 5, 22, 26, 27, 29, 30.

75. Exode 16:8, 15, 29 ; cf. Ps 77, 24 LXX ; Jean 6:32.

76. Tertullien, Contre Marcion 4.26.4.

77. Jean 6:32 ; 1 Corinthiens 10:3 ; cf. Apocalypse 2, 17.

78. Davies et Allison, Saint Matthieu, 1:608 (italiques ajoutés ; légèrement modifiés).

79. En effet, comme le souligne Dale Allison, dans la traduction de la Septante de l'Ancien Testament, le mot hēmera (« jour ») apparaît huit fois et le mot « donner » (didōmi) trois fois dans le récit du don de la manne dans Exode 16, soulignant que la manne est d'une manière unique le pain donné par Dieu à Israël chaque jour : « Dans le récit LXX [de la manne], hēmera apparaît à plusieurs reprises (v. 1, 4, 5, 22, 26, 27, 29, 30), et didōmi est utilisé (vv. 8, 15, 29; cf. LXX Ps. 77:24 ; Jean 6:32). De plus, le « quotidien » rédactionnel de Luc (à kath' hēmeran) apparaît dans LXX Exode 16,5. Dale Allison, « Le nouvel exode de Q et le Jésus historique », p. 399.

80. C. H. Dodd, L'interprétation du quatrième évangile, Cambridge, Cambridge University Press, 1953, p. 335.

81. Allison, The Intertextual Jesus, 51-52, énumère les commentateurs anciens et modernes suivants qui ont vu ce lien avec la manne : Tertullien, Origène, Hugues de Saint-Victor, Albert le Grand, Martin Luther, Jean Calvin, Corneille à Lapide, W. Foerster, etc. À cela s'ajoute maintenant Pitre, « Le Notre Père et le nouvel Exode », p. 84-87 ; Dunn, Jésus se souvient, 411 ; Wright, « Le Notre Père », p. 142-43 ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 1:608-9 ; Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:900 ; Houk, « PEIRASMOS, le Notre Père et la tradition de la massa », p. 222-23 ; Brown, « Le Pater Noster », p. 309-10. Voir l'étude approfondie de Carmignac, Recherches sur le « Notre Père », 200-210.

82. Wright, « Le Notre Père », p. 143 ; cf. Dunn, Jésus se souvient, p. 410-11.

83. Theissen et Merz, Le Jésus historique, p. 262.

84. Voir Davies et Allison, Saint Matthieu, 1:611, citant 11QTargumJob 34:4 ; Luc 7:41-43 ; Col 2:13-14 ; m. ʾAbot 3:17. Voir 1 Macc 15:8 pour l'utilisation de « pardonner » avec la terminologie de « dette ». Pour un historique de l'idée, voir maintenant Gary Anderson, Sin : A History (New Haven : Yale University Press, 2010).

85. Voir aussi Lévitique 27:16-25 ; Nb 36:4 ; Ézéchiel 46:16-18 ; Isaïe 49:8-9 ; 61:1-2; Jérémie 34:8-22 ; Néh 5:1-13 ; 11QMelchisédek 2:1-9. Pour un traitement complet du Jubilé dans l'Ancien Testament et le judaïsme du Second Temple, voir John S. Bergsma, The
Jubilé du Lévitique à Qumrân : une histoire de l'interprétation, suppléments à Vetus Testamentum (Leyde : E. J. Brill, 2006).

86. Wright, « Le Notre Père », p. 143.

87. Le même principe est à l'œuvre dans la libération de la dette sabbatique de sept ans. Dans ce cas, le lien avec l'Exode est encore plus explicite : « À la fin de tous les sept ans, tu accorderas une libération... Tu te souviendras que tu as été esclave dans le pays d'Égypte, et que l'Éternel, ton Dieu, t'a racheté ; c'est pourquoi je te l'ordonne aujourd'hui » (Deutéronome 15:1, 15).

88. VRS, légèrement altéré.

89. Trad. dans Florentino García Martínez et Eibert J. C. Tigchelaar, The Dead Sea Scrolls Study Edition (2 vols. ; Grand Rapids : Eerdmans, 2000). Les crochets représentent des parties du texte qui sont endommagées ou manquantes.

90. J'ai également modifié la traduction de « année de grâce » en 11QMelch. 2:9 à « l'année de faveur » pour refléter plus clairement que l'auteur fait allusion à « l'année de faveur » dans Isaïe 61:2. Malgré l'utilisation explicite de la terminologie « messie » dans ce document, elle reçoit peu ou pas de traitement dans les études par ailleurs approfondies du Messie dans le judaïsme primitif, telles que Gerbern S. Oegema, The Oiint and His People : Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba, Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 27 (Sheffield : Sheffield Academic, 1998). Comparer, cependant, Timothy H. Lim, « 11 QMelch, Luc 4 et le Messie mourant », JJS 43 (1992) : 90-92.

91. Voir Barber, « Le Jésus historique et l'eschatologie de la restauration cultuelle », p. 152-154.

92. Cf. David E. Aune, « Une note sur la conscience messianique de Jésus et 11QMelchisédek », EvQ 45 (1973) : 161-65.

93. Il convient de noter ici que N. T. Wright a soutenu avec beaucoup de vigueur que, tout au long de l'Ancien Testament, la notion même de « pardon des péchés » n'est pas seulement liée à la rédemption de l'individu israélite aux yeux de Dieu (voir Sirène 28:17), mais au pardon collectif des péchés d'Israël qui les a conduits à l'exil parmi les nations païennes (cf. Si 47:24 ; 48:15). Il soutient que,

pour l'Ancien Testament, « le pardon des péchés est une autre façon de dire « retour de l'exil ». Wright, Jésus et la victoire de Dieu, p. 268 (italiques omis).

94. Voir Pitre, Jésus, la tribulation et la fin de l'exil, p. 146-153.

95. Davies et Allison, Saint Matthieu, 1:613.

96. Wright, « Le Notre Père », p. 145-147 ; Houk, « PEIRASMOS, le Notre Père et la tradition massah », p. 216-25 ; Cyster, « Le Notre Père et la tradition de l'Exode », p. 377-81.

97. Exode 15:24 ; 16:4; 17:2, 7; 20:20; Nb 14:22 ; Dt 4:34 ; 8:2; 13:3; 33:8; Ps 78:41, 56 ; 95:9.

98. hébreu, massôt ; Grec, peirasmous.

99. Pitre, Jésus, la tribulation et la fin de l'exil, 1-130. Pour des interprétations eschatologiques similaires de cette pétition, voir Wright, « The Lord's Prayer », p. 14 ; Meier, Un Juif marginal, 2:301 ; Jérémie, Théologie du Nouveau Testament, p. 202 ; Marron Essais sur le Nouveau Testament, 318-19 ; Lohmeyer, Le Notre Père, p. 204-205 ; Albert Schweitzer, Le mystère du royaume de Dieu (trad. Walter Lowrie ; Londres : A. & C. Black, 1925 [orig. 1901]), 143. En effet, au cours du siècle dernier, cette interprétation eschatologique du temps de « l'épreuve » est devenue largement acceptée et a même fait son chemin dans les traductions anglaises récentes de la Bible. « Ne nous soumettez pas à l'épreuve finale » (NAB) ; « Ne nous conduisez pas au temps de l'épreuve » (NRSV) ; « Ne nous amenez pas à l'épreuve » (NEB).

100. Crossan, Le Jésus historique, p. 294. 101. Crossan, Le Jésus historique, p. 293. 102. Crossan, Le Jésus historique, p. 294.

103. Funk et al., Les cinq évangiles, 327.

104. Van Tilborg, « Une forme de critique du Notre Père », 14 novembre (1972) : 94-Funk et al., Les cinq évangiles, 327.

105. Keener, Le Jésus historique des Évangiles, p. 198 ; Lüdemann, Jésus après 2000 ans, 147 ; Theissen et Merz, Le Jésus historique, 261-64 ; Becker, Jésus de Nazareth, 265-71 ; Meier, Un Juif marginal, 2:294 ; Sanders, La figure historique de Jésus, 195 ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 1:592-93 ; Beasley-Murray, Jésus et le royaume de Dieu, p. 147-57 ; Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:900 ; Meyer, Les objectifs de Jésus, 208-9 ; Jérémie, Théologie du Nouveau Testament, 193-203 ; Bornkamm, Jésus de Nazareth, 136-37.

106. Sur la continuité entre Jean et Jésus, voir en particulier l'excursus sur "Le La continuité entre Jean-Baptiste et Jésus », dans Allison, Constructing Jesus, 204-20, bien qu'il manque la continuité en ce qui concerne l'enseignement de la prière à ses disciples. Voir aussi Joan E. Taylor, « John the Baptist », dans The Eerdmans Dictionary of Early Judaism (éd. John J. Collins et Daniel C. Harlow ; Grand Rapids : Eerdmans, 2010), 819-21 ; Robert L. Webb, Jean le baptiseur et le prophète : une étude sociohistorique (réimpr. ; Eugène : Wipf et Stock, 2006) ; D. S. Daaph,

La relation entre Jean-Baptiste et Jésus de Nazareth : une étude critique (Lanham : University Press of America, 2005) ; Meier, Un Juif marginal, 2:116-30. Joan Taylor, l'immerseur : Jean-Baptiste dans le judaïsme du Second Temple (Grand Rapids : Eerdmans, 1997), 151-53, pousse trop loin la continuité à cet égard lorsqu'elle propose que Jean ait pu composer le Notre Père.

108. Keener, Le Jésus historique des Évangiles, p. 198.

109. Voir Vermes, Jésus et le monde du judaïsme, p. 43 ; Jakob J. Petuchowski et Michael Brocke, éd., Le Notre Père et la liturgie juive (New York : Seabury, 1978) ; Jérémie, Les prières de Jésus, 98.

110. Par exemple, Meier, Un Juif marginal, 2:299-300.

111. Trad. dans la version révisée de Schürer, L'Histoire du peuple juif, 2:456-57.

112. Trad. Petuchowski, « Textes de prière juive de la période rabbinique », dans Le Notre Père et la liturgie juive, 37. La ligne entre parenthèses est ajoutée par certains rites dans différentes versions du Kaddish.

113. Par exemple, bien que les dix-huit bénédictions soient déjà brièvement mentionnées dans la Mishna (m. Ber. 4:3 ; Taʿan. 2:2), nous ne pouvons pas être sûrs de leur contenu exact. De même, bien que le Talmud fasse référence à l'utilisation du Kaddish comme prière araméenne pour le culte à la synagogue, nous ne connaissons pas la forme exacte ou le contenu de la prière mentionnée (b. Soṭ. 49a). Voir Joseph Heinemann, « Amidah », EncJud 2:838-45 ; Cecil Roth, « Kaddish », EncJud 10:660-61.

114. Meier, Un Juif marginal, 2:363.

115. Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:899, 900. Craig Keener le dit avec plus de force : « Le Notre Père ne peut pas être une invention de l'église païenne ultérieure ; il fait écho au Kaddish (ainsi qu'à la langue d'autres prières juives anciennes). Keener, Le Jésus historique des Évangiles, p. 198.

116. Voir Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 271-72 ; Dunn, Jésus Souvenir, 548-55 ; Meier, Un Juif marginal, 2:294. Voir aussi Marianne Meye Thompson, La promesse du Père : Jésus et Dieu dans le Nouveau Testament (Louisville : Westminster John Knox, 2000).

117. Meier, Un Juif marginal, 2:362 n. 37.

118. Meier, A Marginal Jew, 2:298; Schlosser, Le règne de Dieu, 1:261.

119. Cf. Wright, Jésus et la victoire de Dieu, p. 268 ; Aune, « Une note sur la conscience messianique de Jésus et 11Q Melchisédek », 161-65.

120. Sur Jésus à Gethsémané, voir Pitre, Jésus, la tribulation et la fin de l'exil, 478-504.

121. Cf. Pitre, Jésus, la Tribulation et la fin de l'exil, 157 ; Meier, Un Juif marginal, 2:294.

122. Sauf indication contraire, toutes les traductions des Pères apostoliques contenues dans le présent document sont tirées de Michael W. Holmes, The Apostolic Fathers : Greek Texts and Translations (3e éd. ; Grand Rapids : Baker Academic, 2007).

123. Voir Kurt Niederwimmer et Linda M. Maloney, La Didachè (Hermeneia ; Minneapolis : Fortress, 1998), 134-36.

124. Pitre, Jésus, la Tribulation et la fin de l'exil, 155 n. 63.

125. Joseph Heinemann, « L'arrière-plan de la prière de Jésus dans la tradition liturgique juive », dans Le Notre Père et la liturgie juive (éd. Jakob J. Petuchowski et Michael Brocke ; New York : Seabury, 1978), 81-89 (ici 88-89).

126. Voir Gordon J. Bahr, « L'utilisation du Notre Père dans l'Église primitive », dans Le Notre Père et la liturgie juive (éd. Jakob J. Petuchowski et Michael Brocke ; New York : Seabury, 1978), 149-55.

127. Nicholas Perrin, « Last Supper », Dictionary of Jesus and the Gospels (2e éd. ; éd. Joel B. Green, Jeannine K. Brown et Nicholas Perrin ; Downers Grove : IVP Academic, 2013), 497-500 ; Silke Peterson, Brot, Licht und Weinstock : Analyses intertextuelles des mots johanniques (NovTSup 127 ; Leyde : Brill, 2008) ; Paul N. Anderson, La christologie du quatrième Évangile : son unité et sa désunion à la lumière de Jean 6 (réimpr. ; Eugène : Wipf et Stock, 2010) ; Benjamin E. Reynolds, Le fils apocalyptique de l'homme dans l'Évangile de Jean (WUNT 2.249 ; Tübingen : Mohr-Siebeck, 2008), 152-61 ; Jens Schröter, La Cène : interprétations et impulsions chrétiennes primitives pour le présent (SBS 210 ; Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 2006), 56-60 ; Craig S. Keener, L'Évangile de Jean : un Commentaire (2 vol. ; Peabody : Hendrickson, 2003), 1:675-99 ; Craig L. Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean (Downers Grove : IVP, 2001), 122-31 ; Gerd Lüdemann, Jésus après 2000 ans : ce qu'il a vraiment fait et dit (trad. Jean Bowden; Londres : SCM ; Amherst : Prométhée, 2001), 468-73 ; Francis J. Moloney, L'Évangile de Jean (SP 4 ; Collegeville : Liturgical Press, 1998), 217-32 ; Maurice Casey, l'Évangile de Jean est-il vrai ? (Londres et New York : Routledge, 1996), 42-50 ; Robert W. Funk, Roy Hoover et le séminaire de Jésus, Les cinq évangiles : la recherche des paroles authentiques de Jésus (New York : Macmillan, 1993), 419-22 ; Peter Stuhlmacher, Jésus de Nazareth — Christ de la foi (trad. Siegfried S. Schatzmann ; Peabody : Hendrickson, 1993 [orig. 1988]), 88-102 ; John A. T. Robinson, The Priority of John , Londres, SCM, 1985, p. 302-3 ; Xavier Léon-Dufour, Partager le pain eucharistique : le témoignage du Nouveau Testament (trad. Matthew J. O'Connell ; New York / Mahwah : Paulist, 1987 [orig. 1982]), 248-77 ; I. Howard Marshall, Last Supper and Lord's Supper (Londres : Paternoster, 1980), 133-39 ; C. K. Barrett, L'Évangile selon saint Jean (2e éd. ; Philadelphie: Westminster, 1978), 281-308 ; Rudolf Schnackenburg, L' Évangile selon saint John (trad. Cecily Hastings et al. ; New York : Crossroad,

1990 [orig. 1971]), 5378 ; James D. G. Dunn, « Jean VI – Un discours eucharistique ? », NTS 17 (1970-71) : 328 et 338 ; Eduard Schweizer, La Cène selon le Nouveau Testament (trad. James M. Davis ; Philadelphie : Fortress, 1967), 7-9 ; Raymond E. Brown, L'Évangile selon Jean (2 vol. ; AB 29-29A ; New York : Doubleday, 1966, 1970), 1:281-304 ; Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 106-7 ; Rudolf Bultmann, L'Évangile de Jean (trad. G. R. Beasley-Murray ; Philadelphie: Westminster, 1971 [orig. 1964]), 218-22, 234-37 ; André Feuillet, Johannine Studies (trad. Thomas E. Crane ; New York : Alba House, 1965), 53-128 ; T. Francis Glasson, Moïse dans le quatrième évangile (SBT 40 ; Londres : SCM, 1963) ; C. H. Dodd, Tradition historique dans le quatrième évangile (Cambridge : Cambridge University Press, 1963), 196-222 ; Bertil Gärtner, Jean 6 et la Pâque juive (ConBNT 17 ; Lund : Gleerup, 1959) ; C. H. Dodd, L'interprétation du quatrième évangile (Cambridge : Cambridge University Press, 1953), 333-45 ; A. J. B. Higgins, La Cène du Seigneur dans le Nouveau Testament (SBT 6 ; Chicago : Alec R. Allenson, 1952), 7984 ; Vincent Taylor, Jésus et son sacrifice : une étude de la Passion dans les Évangiles , Londres, Macmillan, 1948, p. 233-244 ; David Friedrich Strauss, La vie de Jésus examinée de manière critique (éd. Peter C. Hodgson ; Londres : SCM, 1973), 373-75, 633.

128. VRS (légèrement adapté). En considérant la section traitant du sang de Jésus comme nourriture et boisson comme commençant avec Jean 6:48 (et non 51c), je suis Brown, L' Évangile selon Jean, 2:281-304 et Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 2:53-65.

129. Voir Bultmann, L'Évangile de Jean, 218-20. Voir aussi Günther Bornkamm, « Die eucharistische Rede im Johannesevangelium », ZNW 47 (1956) : 161-69. Brown, L'Évangile selon Jean, 1:285-91, convient que Jean 6:51c-58 est un ajout ultérieur, mais rejette l'affirmation de Bultmann selon laquelle il s'agit d'une non-J ohannine.

130. Lüdemann, Jésus après 2000 ans, 469-70 ; Funk, Hoover et le séminaire de Jésus, Les cinq évangiles, 421.

131. Voir Perrin, « La Cène », p. 498 ; Peterson, Brot, Licht et Weinstock, p. 201-2011 ; Keener, L'Évangile de Jean, 1:675 ; Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 56-59 ; Peder Borgen, Le pain du ciel, p. 87-98, 189-92. La critique fondamentale de Bultmann a été faite par Eugen Ruckstuhl, Die literarische Einheit des Johannes-Evangeliums (Fribourg : Paulus, 1951), 265-71. Il convient de noter que Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 107, a renversé son opinion antérieure selon laquelle le passage était une interpolation ultérieure.

132. Bultmann, L'Évangile de Jean, 234, 237. Il en va de même pour Lüdemann, Jésus après 2000 ans, p. 471 : « Les réviseurs ont manifestement fait un effort pour imbriquer leur addition [dans Jean 6:51c-58] avec ce qui s'est passé auparavant en reprenant des termes et des phrases de [Jean 6 :]49-51b. »

133. Reynolds, Le fils apocalyptique de l'homme dans l'Évangile de Jean, 159, d'après J. Webster, Ingérer Jésus : manger et boire dans l'Évangile de Jean (SBL. ABS 6 ; Atlanta : SBL, 2003), 78 n. 35.

134. Stuhlmacher, Jésus de Nazareth, p. 94-95.

135. So Keener, L'Évangile de Jean, 1:675 ; Casey, L'Évangile de Jean est-il vrai ?, 4647 ; Anderson, La christologie du quatrième évangile, 32-36, 55 ; Marshall, La Cène et la Cène du Seigneur, 135 ; Léon-Dufour, Partage du pain eucharistique, 256-61.

136. Brown, L'Évangile selon Jean, 1:286 (italiques modifiés).

137. Par exemple, Barrett, L'Évangile selon saint Jean, 293 ; Brown, L'Évangile selon Jean, 1:262-66 ; Higgins, La Cène du Seigneur dans le Nouveau Testament, 82 ; Dodd, L'interprétation du quatrième évangile, 335.

138. Feuillet, Etudes johanniques, 57.

139. Anderson, La christologie du quatrième évangile, p. 203.

140. Cf. Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 2, 42.

141. Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 2:54.

142. Brown, L'Évangile selon Jean, 1:284.

143. Dodd, L'interprétation du quatrième évangile, 336. Il en est de même pour Marshall, La Cène et la Cène du Seigneur, p. 135.

144. Voir Brown, L'Évangile selon Jean, 1:282, pour une discussion de la question textuelle.

145. Brown, L'Évangile selon Jean, 1:282.

146. Par exemple, Barrett, L'Évangile selon saint Jean, 298, semble ignorer le lien entre la « chair » et la manne dans Exode 16:4-15.

147. Léon-Dufour, Partage du pain eucharistique, 257 ; Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 198-201 ; Gärtner, Jean 6 et la Pâque juive, 2324.

148. Stuhlmacher, Jésus de Nazareth, p. 96.

149. Il dépasse les limites de notre enquête pour soulever la question vivement débattue de l'identité des « Juifs » (hoi Ioudaioi) dans l'Évangile de Jean. Pour ce qui nous intéresse ici, il est seulement important de noter que ceux qui expriment l'objection sont des auditeurs juifs dans la synagogue de Capharnaüm. À mon avis, dans ce cas, Jean utilise ce terme dans un sens géographique et généalogique qui met l'accent sur la tension entre ceux de proximité et d'ascendance galiléennes, et ceux de proximité et d'ascendance judéennes, comme lorsqu'il dit ailleurs : « Après cela, Jésus se promena en Galilée ; il ne voulait pas se promener en Judée (*Ioudaia*), parce que les Judéens (*Ioudaioi*) cherchaient à le tuer. Or, la fête des Tabernacles des Judéens (*Ioudaiōn*) était proche » (Jean 7:1-2). À l'opposé, Brown, The Gospel according to John, 1:270, soutient que les *Ioudaioi* de Jean 6 ne peuvent pas être identifiés comme des visiteurs de Judée en Galilée parce qu'ils témoignent d'une connaissance personnelle de la famille de Jésus (Jean 6:42).

Cependant, cet argument ne tient pas compte du fait que si les évangiles synoptiques sont corrects et que Joseph est un Davidide judéen par généalogie (Matthieu 1 ; Luc 3), alors Jésus aurait eu des parents étendus vivant en Judée qui pourraient visiter la Galilée (pour une raison quelconque) et donc appelés *Ioudaioi* au sens géographique et généalogique. En effet, cela semble être le point explicite de Jean 4:43-45, qui atteste que Jésus quitte la Judée et part pour la Galilée, parce qu'« un prophète n'a pas d'honneur dans son propre pays » – c'est-à-dire parmi les Judéens, qui sont « les siens » (cf. Jean 1:11). De plus, tout comme les Galiléens comme le disciple bien-aimé peuvent être à la fois bien connus des Judéens tels que le Grand Prêtre et sur place en Judée (Jean 18:15), les Judéens peuvent également se présenter dans les synagogues galiléennes pour toute une série de raisons, qu'elles soient envoyées par les autorités judéennes (comme dans Marc 7:1) ou parce qu'elles rendent visite à la famille élargie (comme dans la visite de Marie Galiléenne à sa cousine judéenne Élisabeth pendant trois mois. pendant ce temps, Marie fréquentait probablement une synagogue galiléenne (Luc 1:39-56), ou pour une raison inconnue. Pour une discussion approfondie de la question, voir Keener, L'Évangile de Jean, 1:214-27.

150. Keener, L'Évangile de Jean, 1:687 ; Barrett, L'Évangile selon saint Jean, 303 ; Dodd, L'interprétation du quatrième évangile, 341.

151. Higgins, La Cène du Seigneur dans le Nouveau Testament, p. 82.

152. Bultmann, L'Évangile de Jean, 2:235 ; suivi de Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 2:60.

153. Voir en particulier Reynolds, Le fils apocalyptique de l'homme dans l'Évangile de Jean, 152-61.

154. Brant Pitre, « Apocalypticism, Apocalyptic Teaching », dans Dictionary of Jesus and the Gospels (2e éd. ; éd. Joel B. Green, Jeannine K. Brown et Nicholas Perrin ; Downers Grove : IVP Academic, 2013), 24-25 ; idem, Jésus, la tribulation et la fin de l'exil : l'eschatologie du rétablissement et l'origine de l'expiation (WUNT 2.204 ; Tübingen : Mohr-Siebeck ; Grand Rapids : Baker Academic, 2005), 54-55.

155. Voyez Michael Bird, êtes-vous celui qui doit venir ? Le Jésus historique et la question messianique (Grand Rapids : Baker Academic, 2009), 86 ; cf. 82 n. 22.

156. Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 2, 6.

157. À l'appui de cela, il convient de noter que le premier livre juif d'Hénoch relie explicitement le Fils de l'homme daniénique à la célébration du banquet messianique, au cours duquel les justes dînent avec le Fils de l'homme de la nourriture et de la boisson miraculeuses de l'ère du salut (1 En. 62:13-16).

158. Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 2:61.

159. Bultmann, L'Évangile de Jean, 2:235, citant Lévitique 17:10 ; Actes 15:20.

160. Keener, L'Évangile de Jean, 1:690.

161. On pourrait souligner ici que le Lévitique parle spécifiquement contre la consommation du sang d'un animal, versé sur « l'autel » comme sacrifice pour le péché. Il ne dit rien contre le fait de boire le sang d'un homme.

162. Pour « la vie éternelle », voir Dan 12:2 ; 1QS 4:7 ; 4Q181 frg. 1 col. II 4 ; Ps. Sol. 3:12 ; 1 fr. 15:4-6 ; 37:4 ; 40:9 ; 58:3 ; T. Ash. 5:2 ; 6:6 ; L.A.B. 23:13 ; 4 Macc 5:13 ; Jos. Asen. 8:11 ; 2 en. J 42:10 ; épousa Tam. 7:4 ; y. Ber. 6a (3:1) ; b. Ber. 21a ; Tg. Ps.-J . sur Lévitique 18:4 ; Tg. Onq. sur Lévitique 18:5, etc. Pour « la vie du monde à venir », voir m. ʾAbot. 4 h 15 ; Mek. sur Exode 20:20 ; ʾAbot R. Nat. A 2 ; 19 ; ʾAbot R. Nat. B 29 et 45 ; y. Kelim 32b [9:4] ; né à ʿAbod. Zar. 17a ; Le général Rab. 11:10. Je dois ces citations à Dale C. Allison Jr., Constructing Jesus : Memory, Imagination, and History (Grand Rapids : Baker Academic, 2010), 188-89.

163. Par exemple, Casey, L'Évangile de Jean est-il vrai ?, 44 ; Stuhlmacher, Jésus de Nazareth, 92 ; Barrett, L'Évangile selon saint Jean, 298-99 ; Dodd, L'interprétation du quatrième évangile, 338-39. Brown, L'Évangile selon Jean, 1:272.

164. Bultmann, L'Évangile de Jean, p. 235. Il en va de même pour Marshall, Last Supper and Lord's Supper, 136 : « L'inclusion du sang dans la déclaration de Jésus à côté de sa chair rappelle inévitablement la Cène du Seigneur. »

165. Pour l'opinion selon laquelle manger la chair de Jésus et boire son sang est une métaphore de la croyance en lui, voir Anderson, The Christology of the Fourth Gospel, 133 ; Keener, L'Évangile de Jean, 1:690 ; Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean, 126-27 ; Dunn, « Jean VI – Un discours eucharistique ? », p. 328-38. L'affirmation d'Anderson selon laquelle « en utilisant la terminologie eucharistique en 6:53 et suivants, l'évangéliste ne met pas l'accent sur l'importance de l'eucharistie... révèle la faiblesse de cette position. Keener soutient en faveur de ce point de vue qu'il n'y a aucune mention du vin, mais cela est contredit par le fait que Jésus identifie explicitement son sang comme « boisson » (posis) (Jean 6:55).

166. Voir Keener, L'Évangile de Jean, 1:687-89. Ils sont également ignorés dans Blomberg, The Historical Reliability of John's Gospel, p. 126-127, et Dodd, dans The Interpretation of the Fourth Gospel, p. 338-340.

167. Brown, L'Évangile selon Jean, 1:284-85 (italiques modifiés).

168. Casey, L'Évangile de Jean est-il vrai ?, p. 50.

169. Keener, L'Évangile de Jean, 1:691 ; Higgins, La Cène du Seigneur dans le Nouveau Testament, p. 81.

170. Bultmann, L'Évangile de Jean, 236 n. 2 note que le « dernier jour » est une conception rabbinique répandue.

171. Feuillet, Etudes johanniques, 70.

172. Bultmann, L'Évangile de Jean, p. 236.

173. Feuillet, Études johanniques, 69 n. 33 : « Ainsi la promesse de la résurrection est liée à la promesse de l'Eucharistie. En effet, si le Fils de l'homme glorifié, dont la chair est vivifiée par l'Esprit de Dieu (VI, 63), doit nourrir les hommes de sa chair et de son sang, le salut qu'il offre doit toucher tout leur être, corps et âme.

174. Voir Brown, L'Évangile selon Jean, 1:283 ; Feuillet, Etudes johanniques, 55. Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 2, 62-63 l'admet, mais préfère le sens de « fiable ». Il convient de noter que les chrétiens de langue grecque interprétaient le terme comme de la « vraie » nourriture. Voir Cyrille d'Alexandrie, dans Joann. 4.2 : « Le corps saint du Christ, qui nous nourrit pour l'immortalité et la vie éternelle, sera vraiment une vraie nourriture. » Cité dans Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 2:454 n. 179. De plus, de nombreux érudits voient le passage du langage de « manger » (phagein) à « mâcher » (trōgein) comme soulignant que Jésus parle de la vraie nourriture et de la vraie boisson. Voir Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 2:62.

175. Lüdemann, Jésus après 2000 ans, 470.

176. Bultmann, L'Évangile de Jean, p. 236.

177. Higgins, La Cène du Seigneur dans le Nouveau Testament, p. 82.

178. Contra Anderson, La christologie du quatrième évangile, p. 208.

179. Curieusement, un nombre remarquable de manuscrits le rendent explicite avec la lecture : « Ceci est le pain qui est descendu du ciel, non pas comme la manne (à la manne) que les pères ont mangée et sont mortes, mais celui qui mange ce pain vivra éternellement » (Jean 6:58). Voir Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 2:455 n. 185 pour les preuves manuscrites.

180. Bultmann, L'Évangile de Jean, p. 237 : « C'est pourquoi il reprend le concept du 'pain qui descend du ciel' du v. 51a... et il assure à ses lecteurs, par le houtos estin , que ce pain miraculeux est bien le sacrement de la Cène du Seigneur.

181. Moloney, L'Évangile de Jean, 230 ; Barrett, L'Évangile selon saint Jean, 302.

182. Keener, L'Évangile de Jean, 1:693, citant Archibald M. Hunter, L'Évangile selon Jean (Cambridge Bible Commentary ; Cambridge : Cambridge University Press, 1965), 76.

183. Stuhlmacher, Jésus de Nazareth, 95.

184. Par exemple, Genèse 9:11 ; 41:36 ; Ps 37:9 ; Isaïe 11:13 ; 29:20. Dans la littérature juive ultérieure, cette punition d'être « retranché » a été interprétée comme signifiant soit l'exécution pour avoir bu du sang, si elle était faite intentionnellement (ou « avec une main haute » Nombres 15:31), soit la flagellation (les quarante coups de fouet moins un), si elle était faite involontairement. Voir Herbert Danby, The Mishnah (Oxford : Oxford University Press, 1933), 562 n. 16. (Sauf indication contraire, toutes les traductions de la Mishna contenues dans ce document sont

de Danby.) Pour voir la gravité de l'offense, comparez-la à quelques-uns des autres crimes qui méritent la même punition : « Car trente-six transgressions sont prescrites par la Loi : si un homme a un lien avec sa mère... ou avec un mâle ou avec une bête... si quelqu'un blasphème, commet l'idolâtrie, offre sa postérité à Moloc, ou profane le sabbat... ou mange le sang.... Si, en ces choses, il a transgressé sans raison, il est passible d'extirpation » (Michna Kerithot 1:1-2 ; cf. Michna Makkot 3:1-2).

185. Keener, L'Évangile de Jean, 693 ; Barrett, L'Évangile selon saint Jean, 302.

186. Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 2:75.

187. Keener, L'Évangile de Jean, 1:696.

188. Brown, L'Évangile selon saint Jean, 1:299-303 ; Bornkamm, « Die eucharistische Rede », p. 161-69.

189. Delbert Burkett, Le fils de l'homme dans l'Évangile de Jean (JSNTSup 56 ; Sheffield : Sheffield Academic Press, 1991), 139.

190. Reynolds, Le fils apocalyptique de l'homme dans l'Évangile de Jean, 159 ; Moloney, L'Évangile de Jean, p. 231.

191. Dodd, L'interprétation du quatrième évangile, 341.

192. Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean, 128 ; Dunn, « Jean VI – Un discours eucharistique ? », p. 337.

193. Reynolds, Le fils apocalyptique de l'homme dans l'Évangile de Jean, 160-61.

194. Barrett, L'Évangile selon saint Jean, 301.

195. Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 2:71 ; contra Bultmann, L'Évangile de Jean, 445, et Bornkamm, « Die eucharistische Rede im Johannesevangelium », 166.

196. Brown, L'Évangile selon Jean, 1:299.

197. Barrett, L'Évangile selon saint Jean, 303.

198. De plus, de même que dans certaines sources juives anciennes, on croyait que la manne était préexistante, de même, lorsque Jésus parle du Fils de l'Homme montant « là où il était auparavant » (Jean 6:62), il implique également « la préexistence du Fils de l'Homme ». Voir Casey, L'Évangile de Jean est-il vrai ?, p. 42-43 ; Barrett, L'Évangile selon saint Jean, 304.

199. Voir Anderson, La christologie du quatrième évangile, 115-119 ; Blomberg La fiabilité historique de l'Évangile de Jean, 128 ; Lüdemann, Jésus après 2000 ans, 470. Ce point de vue est généralement (mais pas toujours) lié à une vision plus large de l'Évangile de Jean, qui soutient que l'Évangile dans son ensemble est « anti-sacramentel » ou, un peu plus doucement, « sacramentel critique ». Pour le point de vue anti-sacramentel, voir Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean, 126 ; Barrett, L'Évangile selon Saint-Jean, 284 ;

Dunn, « Jean VI – Un discours eucharistique ? » 328-38; Dalman, Jésus-J eshua, 90. Pour le point de vue sacramentel critique, voir Marshall, Last Supper and Lord's Supper, 138 ; Bultmann, L'Évangile de Jean, 220. Pour ce qui nous intéresse ici, toute cette terminologie est intrinsèquement anachronique ; pour une critique incisive de l'ensemble de la discussion, voir David E. Aune, « The Phenomenon of Early Christian 'Anti-Sacamentalism' », dans Studies in the New Testament and Early Christian Literature : Essays in Honor of A. P. Wikgren (éd. D. E. Aune ; Leyde : Brill, 1972), 194-214.

200. Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean, 128.

201. Marshall, La Cène et la Cène du Seigneur, 136.

202. James D. G. Dunn, Le baptême dans le Saint-Esprit (SBT 2:15 ; Londres : SCM, 1970), 184-85, cité dans Keener, The Gospel of John, 1:690.

203. Higgins, La Cène du Seigneur dans le Nouveau Testament, 83-84.

204. Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 2:72.

205. Voir Moloney, The Gospel of John, 231, pour une excellente critique.

206. Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 2, 73. Brown, L'Évangile selon Jean, 1:300 : « Si la « chair » en 63 n'a rien à voir avec l'Eucharistie, alors l'accent mis sur l'Esprit n'a rien à voir avec une

l'interprétation spirituelle de la présence de Jésus dans l'Eucharistie. N° 207. Bornkamm, « Die eucharistische Rede », p. 161-69.

208. Par exemple, Keener, L'Évangile de Jean, 1:694-95.

209. Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean, 128 (bien qu'il n'en tire pas les implications).

210. Par exemple, Anderson, La christologie du quatrième évangile, 209-10 ; Keener, L'Évangile de Jean, 1:694-95 ; Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 71- 73.

211. Par exemple, Keener, L'Évangile de Jean, 1:694, qui, malgré son penchant pour les parallèles, échoue complètement à discuter de la convergence linguistique frappante entre la réponse de Jésus dans Jean 6:63 et Ézéchiel 37:1-14. En conséquence, il établit une fausse antithèse entre le « littéral » et « l'Esprit » – comme si l'esprit était métaphorique (cf. Jn 4, 24 : « Dieu est esprit » [!]). Le vrai contraste est plutôt entre terrestre et céleste (cf. Jn 3, 12), et non littéral et métaphorique. Il en va de même pour Reynolds, Le fils apocalyptique de l'homme dans l'Évangile de Jean, p. 157.

212. Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 2:72.

213. Brown, L'Évangile selon Jean, 1:300.

214. Brown, L'Évangile selon Jean, 1:299, 303.

215. Higgins, La Cène du Seigneur dans le Nouveau Testament, 83-84.

216. Selon les paroles de Peter Stuhlmacher, avec sa réponse, Jésus déclare que la nourriture et la boisson qu'il donnera sont une sorte de « sacrement de la

résurrection » – un signe prophétique qui réalise une participation au corps et au sang de Jésus crucifié et ressuscité. Stuhlmacher, Jésus de Nazareth, p. 96.

217. Par exemple, Keener, Le Jésus historique des Évangiles ; Allison, Construction Jésus; Meier, Un Juif marginal (4 vol.) ; Dunn, Jésus se souvient ; Theissen et Merz, Le Jésus historique ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu ; Crossan, le Jésus historique ; Sanders, Jésus et le judaïsme ; Meyer, Les objectifs de Jésus ; Vermes, Jésus le Juif ; Jérémie, théologie du Nouveau Testament ; Perrin, à la redécouverte de l'enseignement de Jésus.

218. Par exemple, Pesch, La Cène et La compréhension de la mort par Jésus ; Patsch, La Cène et Jésus historique ; Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus (ne mentionne Jean 6:48-66 qu'en passant ; pas d'analyse exégétique ou historique). Schröter, Das Abendmahl, 56-60, est une exception.

219. Par exemple, Casey, Jésus de Nazareth ; Dunn, Jésus se souvient ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu. Cependant, même les érudits qui sont des experts de l'Évangile de Jean et qui considèrent qu'une grande partie de son matériel a une prétention à une plausibilité historique substantielle ignorent les enseignements de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm. Deux exemples particulièrement frappants sont Keener, The Historical Jesus of the Gospels, et Dodd, Historical Tradition in the Fourth Gospel, qui ignorent tous deux complètement les enseignements eucharistiques de Jésus dans Jean 6:48-66.

220. Par exemple, Stuhlmacher, Jésus de Nazareth, 88-102 ; Marshall, La Cène et la Cène du Seigneur, 133-39. Ce dernier ne nie jamais l'historicité de Jean 6, mais la place dans son chapitre sur « La Cène du Seigneur dans l'Église primitive », impliquant au moins qu'elle ne provient pas de Jésus.

221. par exemple, Lüdemann, Jésus après 2000 ans, 468-73 ; Casey, L'Évangile de Jean est-il vrai ?, 42-50 ; Funk et al., Les cinq évangiles, 419-22 ; Strauss, La vie de Jésus examinée de manière critique, 373-75, 633.

222. Casey, L'Évangile de Jean est-il vrai ?, p. 45 : « C'est aussi un autre point où le récit johannique ne peut pas être historiquement exact. Si l'on imagine une situation dans le ministère de Jésus, la question de 6.52 ['Comment cet homme peut-il nous donner sa chair à manger ?'] n'a jamais trouvé de réponse pour des gens qui étaient censés la comprendre avant même que l'on n'ait entendu parler de l'eucharistie. Les Douze n'étaient pas mieux placés que les Juifs pour le faire.

223. Strauss, La vie de Jésus, 373-74, 633.

224. Casey, L'Évangile de Jean est-il vrai ?, p. 44.

225. Cf. Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean, 124.

226. Funk, Les cinq évangiles, 419.

227. Funk, Les cinq évangiles, 421. Il en va de même pour Lüdemann, Jésus après 2000 ans, p. 469. Ironiquement, le Séminaire de Jésus cite comme preuve de cet « accès sans intermédiaire » à Dieu la dénonciation par Jésus des scribes pour

avoir enlevé la « clé » du royaume des cieux (Matthieu 23:13 ; Luc 11:52), sans noter que les preuves de l'Évangile attestent également que Jésus a donné les mêmes « clés du royaume » à Pierre en tant que chef des douze disciples, en utilisant la terminologie rabbinique de « lier et délier » comme enseignement et autorité juridique (Matthieu 16:19). Funk, Les cinq évangiles, 421.

228. Casey, L'Évangile de Jean est-il vrai ?, p. 45-46.

229. Strauss, La vie de Jésus, 375.

230. Funk, Les cinq évangiles, 421.

231. Brown, L'Évangile selon Jean, 1:286-87. Il est intriguant de noter ici une tension dans l'approche savante de cette section. D'une part, certains érudits soutiennent que le discours est trop johannique pour être de Jésus. Le discours est le type de dialogue caractéristique de l'Évangile selon Jean, dans lequel l'enseignement de Jésus est mal compris parce qu'il est pris trop littéralement. Par exemple, Funk, Les cinq évangiles, 421 ; Strauss, La vie de Jésus, 374. D'un autre côté, d'autres érudits voient le contenu du discours comme étant tellement en contradiction avec les enseignements de Jean ailleurs qu'ils émettent l'hypothèse que la section centrée sur le fait de manger et de boire la chair et le sang de Jésus (généralement isolée comme Jean 6:51b-58) est une interpolation incompatible avec le reste de l'Évangile. Par exemple, Lüdemann, Jésus après 2000 ans, 469.

232. Funk, Les cinq évangiles, 421.

233. Schröter, Das Abendmahl, 57.

234. Brown, L'Évangile selon Jean, 1:286-87.

235. Casey, L'Évangile de Jean est-il vrai ?, p. 44.

236. Schweizer, The Lord's Supper, n. 7, parle de « sacramentalisme absolu » ; voir aussi Oscar Cullmann, Early Christian Worship (trad. A. S. Todd et J. B. Torrance; Londres : SCM, 1953).

237. Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean, 126 ; Marshall, dernier Cène et Cène du Seigneur, 138 ; Barrett, L'Évangile selon saint Jean, 284 ; Dunn, « Jean VI – Un discours eucharistique ? » 328-38; Bultmann, L'Évangile de Jean, 220 ; Dalman, Jésus-J eshua, 90.

238. Lüdemann, Jésus après 2000 ans, p. 473.

239. Par exemple, Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean, 126-27. Casey, Is John's Gospel True ?, 44-51 donne un aperçu utile des érudits (principalement protestants) qui avancent cet argument.

240. Casey, L'Évangile de Jean est-il vrai ?, p. 51.

241. Voir l'étude de la manne ci-dessus.

242. Anderson, La christologie du quatrième évangile, p. 205.

243. Cf. Keener, L'Évangile de Jean, 1:682 ; Dodd, L'interprétation du quatrième évangile, p. 83 ; cf. Brown, L'évangile selon Jean, 2:265, bien qu'aucun d'entre eux n'utilise cela comme argument en faveur de l'historicité.

244. Casey, L'Évangile de Jean est-il vrai ?, p. 45-46.

245. Il convient de noter ici que certains érudits considèrent Joseph et Aseneth comme un texte chrétien. Pour une discussion, voir John Collins, « Joseph et Aseneth : juif ou chrétien ? » dans JSP 14, n° 2 (2005) : 97-112 ; Christoph Burchard, « L'importance de Joseph et d'Aseneth pour l'étude du Nouveau Testament : un regard neuf sur la Cène du Seigneur », NTS 33, 1987, p. 102-134.

246. Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean, 124 ; Patsch, Abendmahl und historischer Jesus, p. 26.

247. Burchard, « Joseph et Asenneth », p. 119.

248. Pour une liste de suggestions d'érudits, voir Burchard, « Joseph et Asenneth », p. 110-11. Il est remarquable qu'aucune des suggestions (repas essénien, repas thérapeutique, repas juifs quotidiens) ne semble consciente de l'exigence initiatique explicite pour le repas de la Pâque dans Exode 12:43-49.

249. Cf. Calum Carmichael, « The Pessah Haggadah », dans The Historical Jesus in Context (éd. Amy-Jill Levine, Dale C. Allison Jr. et John Dominic Crossan ; Princeton et Oxford : Princeton University Press, 2006), 343 ; Gillian Feeley-Harnik, La table du Seigneur : l'Eucharistie et la Pâque dans le christianisme primitif, Philadelphie, Université de Pennsylvanie, 1981, p. 145 ; Daube, Le Nouveau Testament et le judaïsme rabbinique, 330.

250. Cf. Collins, Daniel, 306-7 ; Vermes, Jésus le Juif, 170-72.

251. Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean, 128, 130.

252. Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 2, 69, considère que la réponse négative des disciples en particulier s'appuie sur des « souvenirs historiques » et soutient que Jean est « convaincu qu'en Galilée, il y a eu une chute, et que les gens ont cessé de suivre Jésus ».

253. Cf. Strauss, La vie de Jésus, 373-74.

254. Voir James H. Charlesworth et Loren L. Johns, éd., Hillel and Jesus : Comparisons of Two Major Religious Leaders (Minneapolis : Fortress, 1997). Remarquablement, cette phrase attribuée à Hillel, malgré ses parallèles évidents avec le Nouveau Testament, n'est pas discutée.

255. Sauf indication contraire, toutes les traductions du Talmud babylonien contenues dans ce document sont tirées d'Isidore Epstein, éd., The Babylonian Talmud, Soncino Edition (35 vols. ; Londres : Soncino, 1933-35).

256. Cf. Jacob Neusner, Le Talmud babylonien : une traduction et un commentaire (22 vol. ; Peabody : Hendrickson, 2005), 16:527.

257. Sur la signification de la Pâque d'Ézéchias pour Jésus, voir Brant Pitre, « Jésus, le banquet de noces messianiques et la restauration d'Israël », Lettre et Esprit 8, 2013, p. 35-54.

258. Voir David Daube, Celui qui vient (Conférence de saint Paul 5 ; Londres : London Diocesan Council for Christian-Jewish Understanding, 1966), 9-10 ; idem,

Le vin dans la Bible (Conférence de saint Paul 13 ; Londres : Conseil diocésain de Londres pour la compréhension judéo-chrétienne, 1974), 12-20. Pour une défense de Daube, voir Calum B. Carmichael, « David Daube on the Eucharist and the Pessah Seder », JSNT 42 (1991) : 45-67.

259. Pour une tradition similaire, voir aussi Talmud babylonien, Sanhédrin 99a.

260. Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean, 126.

261. Voir Allison, Construire Jésus, 307 ; Graham H. Twelftree, « Jésus et la synagogue », Manuel pour l'étude du Jésus historique (4 vol. ; éd. Tom Holmén et Stanley E. Porter ; Leyde : Brill, 2011), 4:3105-34 ; James D. G. Dunn, « Jésus a-t-il assisté à la synagogue ? », dans Jésus et l'archéologie (éd. James H. Charlesworth; Grand Rapids : Eerdmans, 2006), 206-22.

262. Keener, L'Évangile de Jean, 1:692, citant des preuves archéologiques confirmant la présence de la synagogue de Capharnaüm à l'époque de Jésus. Cf. Brown, L'Évangile selon Jean, 1:284. Comme le dit Josèphe, la synagogue était utilisée pour l'étude de l'Écriture (Ag. Ap. 2,175 ; Philon, Hypoth. 7.12-13), ce qui s'accorde bien avec l'utilisation par Jésus des traditions de l'exode.

263. Allison, Construire Jésus, 307-8, citant Robinson, La priorité de Jean, 304. De manière significative, le contexte plus large des paroles de Robinson citées par Allison ci-dessus concerne le discours de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm : « Cette « mise à la terre » des discours en temps réel et dans l'espace [...] a conduit à la question de savoir si certains d'entre eux au moins ne peuvent pas refléter des événements réels et datables dans le ministère de Jésus, d'une manière qu'il serait encore impossible de dériver du matériel synoptique. Même, ou surtout, un discours aussi hautement théologique et « johannique » que celui du ch. 6 sur le pain de vie s'avère refléter les modèles de prédication des synagogues. De toute évidence, notamment dans de fortes connotations eucharistiques, il reflète l'enseignement de l'Église, mais je ne vois aucune raison pour laquelle la structure homilétique, qui . . . correspond précisément au Sitz im Leben de l'enseignement « dans la synagogue » (6.59), ne devrait pas représenter la façon dont Jésus lui-même a parlé dans ces circonstances. Robinson, la priorité de Jean, 302-3, à la suite de Borgen, Pain du ciel.

264. Allison, Construire Jésus, 308.

265. Voir Keener, L'Évangile de Jean, 1:692 ; Klyne R. Snodgrass, Histoires avec Intention : Un guide complet des paraboles de Jésus (Grand Rapids : Eerdmans, 2008) ; Tom Thatcher, Jésus l'Énigme : le pouvoir de l'ambiguïté dans les Évangiles (Westminster : John Knox, 2006).

266. Voir Pitre, Jésus, la tribulation et la fin de l'exil, 131-218 ; Daniel Fanous, Enseigné par Dieu : donner un sens aux paroles difficiles de Jésus (Rollinsford, NH : Institut de recherche orthodoxe, 2010).

267. Keener, L'Évangile de Jean, 1:687 n. 233 ; cf. Keener, L'Évangile de Matthieu, 378-79, citant Diogène Laërce 3.63 ; 8.1.15.

268. Keener, L'Évangile de Jean, 1:688.

269. Strauss, La vie de Jésus examinée de manière critique, 375.

270. Voir Keener, L'Évangile de Matthieu, 371-75, 381-84.

271. Voir Allison, Constructing Jesus, p. 270-73 et le chapitre 2 ci-dessus.

272. Schapdick, « Moïse », p. 610-11. Pour des références ultérieures à l'ascension de Moïse au ciel, voir aussi Sifre sur Dt 34:5 (357) ; Deut. Rab. 34:5. La tradition peut également être assumée dans les passages du Nouveau Testament concernant l'apparition de Moïse lors de la Transfiguration (Matthieu 17:1-9 ; Marc 9:2-10 ; Luc 9:2836) et la dispute entre l'archange Michel et Satan au sujet du corps de Moïse (Jude 9).

273. Trad. F. H. Colson, LCL (légèrement adapté).

274. Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean, 123 ; sur le Fils de l'homme, voir Allison, Constructing Jesus, 293-303 ; Keener, Le Jésus historique de la
Évangiles, 200-202 ; John J. Collins, « Le Fils de l'homme dans le judaïsme ancien », dans Handbook for the Study of the Historical Jesus (4 vols. ; éd. Tom Holmén et Stanley E. Porter ; Leyde : Brill, 2011), 2:1545-68.

275. Voir Oiseau, Es-tu celui qui doit venir ?, 78-104.

276. Voir Pitre, Jésus, la tribulation et la fin de l'exil, p. 264-292.

277. Voir Allison, Jésus de Nazareth, 136-48.

278. Voir Klaus Haacker, « Que dois-je faire pour hériter de la vie éternelle ? Implicite la christologie dans les paroles de Jésus sur la vie et le Royaume », dans Jesus Research : An International Perspective (éd. James H. Charlesworth et Petr Pokorný ; Grand Rapids : Eerdmans, 2009), 140-53 ; Allison, Construire Jésus, 186-89.

279. Contra Funk, Les cinq évangiles, 421.

280. Rudolf Bultmann, « Le kérygme chrétien primitif et le
Jésus historique », dans Le Jésus historique et le Christ kérygmatique : Essais sur le Nouvelle quête du Jésus historique (éd. Carl E. Braaten et Roy A. Harrisville ; Nashville : Abingdon, 1964), 22-23. Voir aussi S. K. Williams, La mort de Jésus en tant qu'Événement salvateur : le contexte et l'origine d'un concept (HDR 2 ; Missoula : Scholars Press, 1975) ; Bart Ehrman, Jésus : prophète apocalyptique du nouveau millénaire (New York : Oxford University Press, 1999), 209-10.

281. Voir en particulier Scot McKnight, Jésus et sa mort : l'historiographie, le Jésus historique et la théorie de l'expiation (Waco : Baylor University Press, 2005) ; Pitre, Jésus, la Tribulation et la fin de l'Exil, passim ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, p. 563-611.

282. Voir Pitre, Jésus, la tribulation et la fin de l'exil, 384-454.

283. Pitre, Jésus, la tribulation et la fin de l'exil, 416-17 ; Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 227-29. Il en va de même pour Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 2:56, bien qu'il n'utilise pas ce point de cohérence pour plaider en faveur de l'historicité.

284. Contra Schröter, Das Abendmahl, 60 ans, qui affirme que dans les récits synoptiques et pauliniens, Jésus n'identifie pas les éléments eux-mêmes avec son corps et son sang, mais seulement l'acte de rompre et le symbole de l'alliance.

285. Le commandement exprès de boire n'est présent que dans Matthieu et 1 Corinthiens ; chez Marc et Luc, la consommation de la coupe est sous-entendue mais n'est pas expressément énoncée par Jésus.

286. Voir ci-dessus, chapitre 3 ; Taylor, Jésus et son sacrifice, p. 125.

287. Brown, L'Évangile selon Jean, 1:293 : « De même que l'Eucharistie elle-même fait écho au thème de l'alliance ('sang de l'alliance' — Marc XIV 24), de même l'habitation mutuelle de Dieu (et de Jésus) et du chrétien peut être un reflet du thème de l'alliance. À Qumrân (1QS 1, 16 sq.), la communion du sectaire avec Dieu était considérée comme une marque de la nouvelle alliance.

288. Marshall, Last Supper and Lord's Supper, 134 (bien qu'il ne l'utilise pas pour argumenter en faveur de l'historicité).

289. Dodd, L'interprétation du quatrième évangile, 338.

290. Brown, L'Évangile selon Jean, 1:285.

291. Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 2:55 ; Brown, L'Évangile selon Jean, 1:285.

292. En fait, contrairement aux canons normaux de l'argumentation historique, la cohérence avec les paroles de l'institution lors de la dernière Cène est souvent utilisée comme argument contre l'historicité de l'enseignement de Capharnaüm. Selon ce point de vue, la correspondance substantielle entre l'enseignement de Jésus sur la manne et ses paroles lors de la dernière Cène s'explique en proposant que les paroles d'institution ont été « transposées » dans le ministère public de Jésus et placées à tort pendant les jours de sa prédication galiléenne dans la synagogue. Voir, par exemple, Brown, L'Évangile selon Jean, 1:287. Les problèmes avec cette théorie sont multiples. D'une part, toute l'hypothèse selon laquelle Jean a « déplacé » les paroles de l'institution semble être fondée sur l'hypothèse discutable que Jésus ne s'attendait pas à souffrir et à mourir et n'aurait pas pu anticiper le signe qu'il allait accomplir lors de la dernière Cène. Voir Strauss, La vie de Jésus examinée de manière critique, 633. À cela, comme nous l'avons déjà souligné ci-dessus, se dresse la preuve dans les quatre évangiles que Jésus a bien anticipé sa mort et l'a considérée comme ayant une signification rédemptrice. Si cela est exact, alors la preuve que Jésus a parlé et agi d'une manière qui indiquait des actions futures qui amèneraient son ministère à son apogée est cohérente avec ce que nous

savons de lui d'ailleurs. Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean, p. 129. De plus, la théorie de la transposition n'a absolument aucune preuve textuelle ou manuscrite pour l'étayer. Comparez cela avec le récit de la femme prise en flagrant délit d'adultère (Jean 7:53-8:11), pour lequel nous avons des preuves manuscrites réelles de transposition en différents endroits dans les manuscrits de Jean et de Luc. De plus, la théorie selon laquelle les paroles de Jésus concernant la manne ont été « déplacées » de la dernière Cène contredit directement le témoignage explicite selon lequel Jésus a dit ces choses « dans la synagogue, comme il enseignait à Capharnaüm » (Jean 6:59). L'enseignement de Jésus sur la nouvelle manne n'est pas un « logion flottant » de l'Évangile de Marc, non ancré dans le temps ou l'espace, et cousu à ce qui précède et à ce qui suit avec seulement le mot « immédiatement » (euthys). Au contraire, elle est concrètement ancrée dans un temps et un lieu bien antérieurs aux actions de Jésus lors de la dernière Cène. Voir Dodd, Tradition historique dans le quatrième évangile, 315-17. Par-dessus tout, l'identification de l'enseignement de la manne comme anachronique passe complètement sous silence les différences entre le discours de Jésus à Capharnaüm et les récits réels de la dernière Cène. Bien que, comme je l'ai soutenu plus haut, les épisodes soient cohérents les uns avec les autres en termes de mode d'enseignement de Jésus, d'eschatologie, de compréhension de soi, ils ne sont pas identiques. Au contraire, les deux sont inextricablement liés à deux moments et à deux lieux différents de la vie de Jésus de Nazareth. Malgré le fait que les érudits se réfèrent constamment aux enseignements de Jésus dans Capharnaüm comme « forme johannique des paroles d'institution » (Brown, L' Évangile selon Jean, 1, 285), c'est précisément l'idée de l' institution d'un rituel qui manque. Une fois de plus, la surinterprétation conduit à un jugement erroné sur la question de la plausibilité historique. Il serait bien sûr tout à fait invraisemblable que Jésus ait institué l'eucharistie dans la synagogue de Capharnaüm bien avant sa passion et sa mort. Mais c'est exactement ce qui ne se passe pas dans le récit de Jean. Au lieu de cela, Jésus utilise l'imagerie de la manne eschatologique et de l'exaltation du Fils pour parler de sa mort future et de la façon dont il remplira le rôle du nouveau Moïse qui devait donner la nouvelle manne. Un tel enseignement aurait constitué une excellente préparation, sinon une explication complète, pour préparer à l'avance ses disciples à certaines de ses paroles et de ses actes les plus déroutants au moyen d'instructions préliminaires. À cet égard, il est peut-être utile de noter qu'aucun des récits existants de la dernière Cène n'enregistre de surprise, d'incrédulité ou de consternation de la part des douze disciples lorsque Jésus identifie le pain et le vin avec son corps et son sang. Cela contraste fortement avec le récit de Jean sur le discours de Capharnaüm, dans lequel beaucoup de ses disciples l'abandonnent (Jean 6:60-66). Le fait que ni ses prédictions de la passion ni ses enseignements sur la manne n'aient été complètement compris n'a rien à voir avec leur plausibilité historique. Au contraire, le témoignage exprès des Évangiles selon lequel le public

judéen et même les propres disciples de Jésus ont eu des difficultés avec ces enseignements et n'ont finalement pas réussi à comprendre est extrêmement plausible, et exactement comment nous nous attendrions à ce qu'ils réagissent à des paroles aussi difficiles.

293. Higgins, La Cène du Seigneur dans le Nouveau Testament, p. 82.

294. Marshall, La Cène et la Cène du Seigneur, 119.

295. Cf. Brown, L'Évangile selon Jean, 1:274.

296. C'est particulièrement vrai lorsque nous nous souvenons qu'il n'y a pas de lien explicite entre le pain de la dernière Cène et la manne du ciel. Dans tous nos récits de la dernière Cène, c'est l'agneau pascal, et non la manne de l'exode, qui domine.

297. Allison, Construire Jésus, p. 272 (c'est nous qui soulignons). Cf. Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 2:60.

298. par exemple, Lüdemann, Jésus après 2000 ans, 470 ; Bultmann, L'Évangile de Jean, p. 219.

299. Trad. Michael W. Holmes, Les Pères apostoliques : textes grecs et traductions anglaises (3e éd. ; Grand Rapids : Baker Academic, 2007).

300. Cf. Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 2, 61-62.

301. En ce qui concerne les déclarations d'Ignace dans Éph. 20.2, Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 2:62, note : « Jean n'utilise jamais le mot athanasia, qui est généralement lié à l'idée de l'immortalité de l'âme, et se montre ainsi plus dépendant des attitudes sémitiques, qui sont caractérisées par une vision de l'homme comme une totalité, et dans lesquelles l'accomplissement de la vie n'est venu qu'avec la résurrection corporelle. »

302. Pour une analyse des textes eucharistiques chez Ignace et Justin, voir Schröter, Das Abendmahl, 73-90 ; Paul Bradshaw, Eucharistic Origins (Oxford : Oxford University Press, 2004), 87-90 ; James T. O'Connor, La manne cachée : une théologie de l'Eucharistie (2e éd. ; San Francisco : Ignatius, 2005), 1-22. Pour ce que cela vaut, si Jésus a effectivement mis l'accent sur la nature réaliste de manger sa chair et de boire son sang, cela fournirait une explication toute prête de la raison pour laquelle les premiers chrétiens du deuxième siècle A.D. sera accusé de cannibalisme (voir Athénagoras 3 ; Théophile 3.4, 15 ; Origène, Contra Celsus 6.27). Voir Keener, L'Évangile de Jean, 1:688 n. 240. En effet, nous pouvons nous poser la question de savoir si l'Église primitive aurait créé un enseignement de Jésus sur le fait de manger sa chair et de boire son sang, des enseignements qui, dans n'importe quel contexte – pas seulement juif – seraient facilement mal compris et conduiraient potentiellement à ce genre d'accusations dangereuses.

303. Keener, L'Évangile de Jean, 1:689 (soutenant, cependant, qu'Ignace et Justin interprètent mal l'enseignement de Jésus).

304. Trad. Alexander Roberts et James Donaldson, Les Pères d'Anténicée (10 vol. ; réimpr. ; Peabody : Hendrickson, 1994), 1:185.

305. Cf. Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 2, 452, n. 154, 455 n. 192, citant A. J. Bellinzoni, The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr (Leiden : Brill, 1967), qui plaide en faveur de la dépendance de Justin à l'égard de l'Évangile de Jean à cet égard.

306. Bradshaw, Eucharistic Origins, p. 87, 89, notant le lien avec les preuves de l'Évangile de Jean.

307. Comme dans Justin, 1 Apol. 66.1.

308. Brown, L'Évangile selon Jean, 1:286-87.

309. Contra Léon-Dufour, Partage du pain eucharistique, 258.

CHAPITRE 4

La date de la dernière Cène

Est-ce la dernière Cène, Pessaḥ ? Si Jésus voyait en Pesaḥ une préfiguration de sa propre mort, nous saurions que Jésus a vu sa mort comme analogue à la victime de la Pesaḥ. Cependant, si la dernière Cène n'est pas Pesaḥ, alors une interprétation de sa mort devrait être modifiée.

SCOT MCKNIGHT[1]

Comme le savent tous ceux qui connaissent la recherche sur Jésus, l'une des questions récurrentes dans les reconstitutions historiques de sa vie et de sa mort tourne autour de la date de la dernière Cène. Cette question complexe peut être formulée en termes d'une seule question : la dernière Cène était-elle un repas de la Pâque juive ? Malheureusement, poser cette question revient à entrer dans ce qui est de loin la question chronologique la plus contestée dans les études du Nouveau Testament. C'est certainement le sujet le plus complexe et le plus difficile que nous aborderons dans ce livre.

Par souci de clarté, notre traitement comprendra donc plusieurs éléments de base. Tout d'abord, nous examinerons brièvement les preuves textuelles d'une contradiction apparente entre les Évangiles synoptiques et l'Évangile de Jean à la date de la dernière Cène. Deuxièmement, nous passerons ensuite en revue plusieurs solutions majeures à la question qui ont été proposées par les érudits modernes, en analysant leurs forces et leurs faiblesses. Troisièmement, un peu plus en détail, je proposerai une quatrième solution au problème, soutenue par de nouvelles preuves et des arguments tirés de la langue et de la liturgie juives anciennes, preuves qui ont été remarquablement négligées dans les études récentes sur le sujet par l'érudition de Jésus. Comme je vais tenter de le montrer, lorsque les preuves chronologiques dans les Évangiles, en particulier l'Évangile de Jean, sont correctement interprétées dans leur contexte juif primitif, il y a des raisons très solides de conclure que la dernière Cène de Jésus était en effet un repas de la Pâque juive et que la contradiction chronologique entre les Évangiles synoptiques et Jean est basée sur une mauvaise interprétation des données johanniques. Cette mauvaise interprétation provient d'un manque de familiarité avec la terminologie, la chronologie et les sacrifices de l'ancienne Pâque juive.

Avant de commencer, cependant, il y a un point préliminaire qui doit être souligné. D'une part, comme nous le verrons dans un instant, le débat sur la date de la dernière Cène est évidemment centré sur l'apparente contradiction entre les Évangiles synoptiques et l'Évangile de Jean sur la question de savoir si la dernière Cène était ou non un repas de la Pâque juive. D'autre part, comme le révèle un examen plus approfondi de l'érudition johannique, il y a une deuxième question majeure : le problème de la chronologie de l'Évangile de Jean lui-même. Bien que le fait ne soit

pas largement reconnu dans les recherches sur Jésus, un certain nombre d'érudits majeurs du XXe siècle admettent qu'au moins certaines des preuves de l'Évangile de Jean semblent refléter des « traces de la chronologie synoptique » en décrivant la dernière Cène comme un repas pascal et la mort de Jésus comme survenant après le sacrifice des agneaux de la Pâque. Tenez compte de ce qui suit :

> Julius Wellhausen : « Jésus et ses disciples sont encore ici à table, et en fait au repas pascal, c'est-à-dire au repas du Seigneur
>
> souper des synoptiques ; en contradiction avec 13:1 ; 18:28 ; 19:14 — il est vain de fermer les yeux sur cette contradiction.[2]
>
> Rudolf Bultmann : « L'expression ['couché près de la poitrine de Jésus'] est certainement une indication que le repas dont il est question dans [Jean 13] v. 21-30, contrairement à [Jean 13] v. 2-20, est le repas pascal ; car à cette occasion, il était obligatoire de s'allonger à table.[3]
>
> Rudolf Bultmann : « Il est certainement surprenant qu'il ne soit pas fait mention de la Pâque [dans Jean 19:31]. Cela pourrait bien être dû au fait que cette histoire est dérivée d'une tradition selon laquelle Jésus a été crucifié le 15 Nizan [sic], comme dans les Synoptiques.[4]
>
> Joachim Jérémie : « Il y a d'autres traces de la chronologie synoptique dans le quatrième évangile, en particulier dans le récit de la dernière Cène de Jésus (Jean 13, 2 sq.). . . . Certaines des remarques faites par Jean présupposent qu'il s'agissait d'un repas de la Pâque. » [5]
>
> Raymond Brown : « Qu'il y ait des caractéristiques de la Pâque dans le repas, même chez Jean, est indéniable. » [6]
>
> C. K. Barrett : « Le commandement supposé [de Jésus] de donner aux pauvres serait particulièrement approprié la nuit de la Pâque. En s'enfonçant dans les ténèbres, Judas retourna à sa place. Dans la mesure où la remarque est historique, elle suggère que l'événement a eu lieu la nuit de Pessah (en accord avec la tradition markaine). » [7]
>
> Craig S. Keener : « Bien que les Juifs de Palestine aient l'habitude de s'asseoir sur des chaises lorsqu'ils en avaient une, ils avaient adopté la coutume hellénistique de s'allonger pour les banquets, y compris la Pâque, un cadre que le quatrième évangile et son premier public pourraient emprunter à la tradition évangélique malgré le décalage symbolique de la Pâque du quatrième évangile à un jour plus tard. Cela implique probablement que Jean a, après tout, révisé une tradition de la Pâque antérieure.» [8]

Il s'agit d'une série d'affirmations frappantes. Pratiquement toutes les introductions ou discussions sur le tristement célèbre débat sur la « date de la dernière Cène » interprètent la question comme un simple choix entre les Synoptiques (qui le considèrent comme un repas de la Pâque) et l'Évangile de Jean (qui le considère comme un autre type de repas).[9] Mais selon certains des spécialistes johanniques les plus influents, il ne s'agit pas seulement d'une contradiction apparente entre Jean et les synoptiques, mais aussi d'une confusion chronologique dans le quatrième évangile lui-même. De ce point de vue, l'Évangile de Jean se contredit parfois en décrivant la dernière Cène comme un repas pascal, et contient ainsi certaines « traces de la tradition synoptique antérieure dans laquelle la Cène était un repas pascal ».[10]

Comme nous le verrons plus loin, je trouve finalement peu convaincante la suggestion selon laquelle l'Évangile de Jean contient deux chronologies différentes et je suggérerai plutôt une autre voie, basée sur le réexamen des passages clés de Jean dans leur contexte juif du premier siècle. Pour l'instant, cependant, le fait que ces traces supposées de la « chronologie synoptique » chez Jean soient presque universellement ignorées par les recherches de Jésus sur la date de la dernière Cène nous justifie une nouvelle investigation de toute la question. Comme nous le verrons, la date de la dernière Cène est autant une question de comment on interprète le quatrième évangile qu'un problème historique de savoir si la dernière Cène était un repas de la Pâque.

L'apparente contradiction

Le problème classique de la date de la dernière Cène peut se résumer en une antithèse relativement brève : d'une part, selon les évangiles synoptiques de Matthieu, Marc et Luc, la dernière Cène semble avoir eu lieu le soir après que les agneaux de la Pâque aient été sacrifiés dans le Temple de Jérusalem (15 Nisan). D'autre part, selon l'Évangile de Jean, la dernière Cène semble avoir eu lieu la veille du sacrifice des agneaux pascals dans le Temple (14 Nisan).

Cette apparente contradiction chronologique n'est pas sans importance. Au contraire, elle a une incidence directe à la fois sur la date du calendrier et sur le caractère historique de la dernière Cène.[11] Si Jésus a célébré son dernier repas le soir après le sacrifice des agneaux de la Pâque dans le Temple, alors la dernière Cène était clairement un repas de la Pâque juive, et tout ce que Jésus a fait et dit lors de ce repas doit être interprété dans ce contexte. Cependant, si Jésus a célébré son dernier repas la veille du sacrifice des agneaux de la Pâque dans le Temple, alors la dernière Cène n'était pas un banquet de la Pâque, mais un autre type de repas. Lequel est-ce ? Avant de se tourner vers les réponses savantes à la question, il est important de prendre un moment pour examiner de près les données réelles en question, afin que nous puissions bien évaluer les différentes solutions qui ont été proposées.[12]

Le témoignage des évangiles synoptiques

D'une part, les évangiles de Matthieu, Marc et Luc identifient sans équivoque et à plusieurs reprises la Cène comme un repas de la Pâque juive, consommé après que les agneaux de la Pâque aient été sacrifiés dans le Temple (15 Nisan). Tenez compte de ce qui suit :

> Or, le premier jour des pains sans levain, les disciples vinrent à Jésus et lui dirent : « Où veux-tu que nous nous préparions pour manger la Pâque ?Il dit : Va dans la ville vers un tel homme, et dis-lui : Le Maître dit : Mon temps est proche ; Je célébrerai la Pâque chez toi avec mes disciples. « Et les disciples firent ce que Jésus leur avait ordonné, et ils préparèrent la Pâque. Le soir, il s'assit à table avec les douze disciples. (Matthieu 26:17-20)
>
> Et le premier jour des pains sans levain, quand ils sacrifièrent l'agneau pascal, ses disciples lui dirent :

> « Où vas-tu que nous allions et que nous nous préparions pour toi à manger la Pâque ?» Et il envoya deux de ses disciples, et leur dit : « Allez dans la ville, et un homme portant une jarre d'eau viendra à votre rencontre ; Suivez-le, et partout où il entrera, dis à celui qui a pris la maison : Le Maître dit : Où est ma chambre d'hôtes, où je dois manger la Pâque avec mes disciples ? Et il te montrera une grande chambre haute meublée et prête ; là-bas, préparez-vous pour nous. Et les disciples se mirent en route, et allèrent à la ville, et la trouvèrent comme il le leur avait dit ; et ils préparèrent la Pâque. Et quand le soir fut venu, il vint avec les Douze. Et comme ils étaient à table pour manger... (Marc 14:12-17)

Puis vint le jour des pains sans levain, où l'agneau pascal devait être sacrifié. Jésus envoya donc Pierre et Jean en disant : Allez, et préparez-nous la Pâque, afin que nous puissions le manger. Ils lui dirent : Où voulez-vous que nous le préparions ? Il leur dit : Voici, quand vous serez entrés dans la ville, un homme portant une jarre d'eau ira à votre rencontre ; suivez-le dans la maison où il est entré, et dites à l'interlocuteur : « Le Maître vous dit : Où est la chambre d'hôtes où je dois manger la Pâque avec mes disciples ? » Et il vous montrera une grande chambre haute meublée ; là, préparez-vous. Et ils s'en allèrent, et le trouvèrent comme il le leur avait dit ; et ils préparèrent la Pâque. Et quand l'heure fut venue, il s'assit à table, et les apôtres avec lui. Et il leur dit : J'ai ardemment désiré manger cette Pâque avec vous avant que je souffre, car je vous dis que je n'en mangerai pas jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu. Et il prit une coupe, et quand il eut rendu grâces, il dit : « Prenez ceci... (Luc 22:7-17)

Dans l'ensemble, les Évangiles synoptiques identifient la dernière Cène comme un repas juif de la « Pâque » (*pascha*) une douzaine de fois (Matthieu 26:17, 18, 19 ; Marc 14:12 [2x], 14, 16 ; Luc 22:7, 8, 11, 13, 15). Neuf fois, ils font référence aux disciples qui se rendaient à Jérusalem pour « préparer » (*hetoimazō*) le repas de la Pâque l'après-midi précédant la dernière Cène (Matthieu 26:17, 19 ; Marc 14:12, 15, 16 ; Luc 22:8, 9, 12, 13). Six fois, ils parlent de Jésus et des disciples « mangeant » (*phagō*) le repas de la Pâque (Matthieu 26:17 ; Marc 14:12, 14 ; Luc 22:8, 11, 15). En effet, dans le récit de Luc, Jésus se réfère spécifiquement à la dernière Cène comme une « Pâque » (pâques) pendant le repas lui-même (Luc 22:15).13 Ce qui est le plus important pour notre propos, c'est que Marc et Luc déclarent explicitement que la dernière Cène a eu lieu le soir après que les agneaux de la Pâque ont été « sacrifiés » (*thyō*) avant d'être mangés (Marc 14:12 ; Luc 22:7). Cette référence au sacrifice des agneaux est l'un des indicateurs chronologiques les plus clairs que les évangiles synoptiques datent la dernière Cène le même soir que le repas ordinaire de la Pâque juive.[14]

Selon l'ancien calcul juif, toutes ces preuves placent la Cène le soir après l'abattage des agneaux dans le Temple au cours de l'après-midi. Comme la plupart des érudits s'accordent à le dire, si quelque chose dans les Évangiles est clair, c'est que « les Synoptiques dépeignent la dernière Cène du jeudi soir comme un repas pascal ».[15]

Le témoignage de l'Évangile de Jean

Lorsque nous passons des Synoptiques à l'Évangile de Jean, nous trouvons quelque chose de tout à fait différent. D'une part, comme on le sait généralement, l'Évangile de Jean ne contient aucun récit de ce qu'on appelle les « paroles d'institution », dans lesquelles Jésus identifie le pain et le vin de la dernière Cène avec son propre corps et son propre sang. De plus, bien qu'il parle du dernier « repas » (deipnon) de Jésus avec ses disciples (Jean 13:2), l'Évangile de Jean n'identifie jamais sans ambiguïté ce repas comme une Pâque qui aurait lieu après le sacrifice des agneaux. Par-dessus tout, Jean contient trois textes clés qui, du moins à première vue, semblent dater la dernière Cène avant que les agneaux ne soient sacrifiés dans le Temple juif. Bien que la terminologie grecque utilisée par Jean devienne très importante pour notre discussion, pour l'instant, je propose une traduction anglaise standard des textes :

> Or, avant la fête de la Pâque, quand Jésus sut que son heure était venue de quitter ce monde pour aller au Père, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin. Et pendant le repas, quand le diable avait déjà mis dans le cœur de Judas Iscariote, le fils de Simon, de le trahir... (Jean 13:1-2)
>
> Puis ils conduisirent Jésus de la maison de Caïphe au prétoire. C'était tôt. Eux-mêmes n'entrèrent pas dans le prétoire, afin de ne pas être souillés, mais de manger la Pâque. (Jean 18:28)
>
> Quand Pilate entendit ces paroles, il fit sortir Jésus et s'assit sur le siège du jugement à un endroit appelé Le Pavé, et en hébreu, *Gabbatha*. Or, c'était le jour de la préparation de la Pâque ; Il était environ la sixième heure [midi]. (Jean 19:13-14)

Pris au pied de la lettre, le premier texte déclare que le dernier repas de Jésus – le repas au cours duquel Judas l'a trahi – a eu lieu « avant la fête de la Pâque ». Si l'expression « la fête de la Pâque » (*tēs heortēs tou pascha*) (Jean 13:1) se réfère au sacrifice des premiers agneaux de la Pâque le 14 Nisan, alors la dernière Cène semble avoir eu lieu vingt-neuf heures avant le 14 Nisan, avant que les agneaux de la Pâque ne soient tués et mangés. Comme le commente Rudolf Bultmann : « La veille de la fête de la Pâque est prévue, c'est-à-dire le 13 Nisan. »[16]

Le deuxième texte est encore plus concret. Lorsque les accusateurs juifs de Jésus l'ont amené à Ponce Pilate tôt le vendredi matin, ils ont refusé d'entrer dans le prétoire de Pilate de peur d'être souillés et donc incapables de « manger la Pâque ». Si l'expression grecque « manger la Pâque » (*phagōsin to pascha*) (Jean 18:28) fait référence à la consommation des agneaux de la Pâque qui ont été sacrifiés dans le Temple, alors, encore une fois, Jean semble affirmer que la dernière Cène a eu lieu vingt-quatre heures avant le repas ordinaire de la Pâque juive qui serait mangée par les accusateurs de Jésus le vendredi soir après qu'il ait été livré à Pilate. John Meier insiste avec force sur ce point : « L'expression utilisée ici, *phagein to pascha* (« manger la Pâque »), est la même que celle utilisée par les Synoptiques pour décrire ce qui devait être fait lors de la dernière Cène (Marc 14:12 ; Matthieu 26:17 ; Luc 22:8, 15). De toute évidence, selon la chronologie de Jean, le Le repas de la Pâque n'avait pas encore été célébré.[17]

Enfin, dans le troisième passage, Jean nous dit que Jésus a été livré par Pilate pour être crucifié le matin du « jour de préparation de la Pâque ». Si l'expression grecque « préparation de la Pâque » (*paraskeuē tou pascha*) (Jean 19:14) se réfère à un jour de préparation pour la consommation des agneaux de la Pâque qui avaient été sacrifiés dans le Temple le vendredi soir, alors la dernière Cène n'a évidemment pas pu coïncider avec la consommation des premiers agneaux de la Pâque. Selon cette lecture, le repas de la Pâque juive était préparé pour le vendredi matin et mangé le vendredi soir après la crucifixion de Jésus – et non le jeudi soir avant qu'il ne soit crucifié. En bref, « selon le calcul de Jean », la dernière Cène « n'était pas un repas de la Pâque ».[18]

En bref, ce sont les principaux textes des Évangiles qui ont suscité le débat sur la question de savoir si la dernière Cène était en fait un repas de la Pâque juive. Bien que nous examinions ci-dessous d'autres preuves pour et contre le fait que la Cène soit une Pâque, les textes donnés ci-dessus constituent les données primaires en question, et toute solution dépend principalement de la façon dont on traite les preuves qu'elles présentent.

Quatre solutions au problème

Avec ces données à l'esprit, nous pouvons maintenant nous tourner vers les hypothèses qui ont été proposées par les érudits pour traiter le problème historique de la date de la dernière Cène. Parmi les différentes solutions, quatre approches se dégagent comme les hypothèses dominantes :

1. L'hypothèse essénienne : Jean et les Synoptiques ont raison ; les différences sont le résultat de différents calendriers liturgiques juifs en usage au premier siècle. La contradiction chronologique n'est qu'apparente et peut être résolue.
2. L'hypothèse johannique : Jean a raison et les synoptiques ont tort ; la dernière Cène n'était pas un repas juif de la Pâque. Les preuves contradictoires sont irréconciliables.
3. L'hypothèse synoptique : Les synoptiques ont raison et Jean a tort ; la dernière Cène était un repas de la Pâque juive. Les preuves contradictoires sont irréconciliables.
4. L'hypothèse de la Pâque : Jean et les Synoptiques ont tous deux raison ; l'apparente contradiction est basée sur une mauvaise interprétation de la terminologie juive de la Pâque juive dans l'Évangile. Les preuves contradictoires ont été mal interprétées par les érudits qui n'accordent pas suffisamment d'attention au culte, à la chronologie et à la terminologie de la Pâque juive.

Bien que ce ne soient bien sûr pas les seules solutions à la date de la dernière Cène, elles sont de loin les plus influentes dans les recherches récentes sur Jésus.[19] Et bien que les érudits qui adoptent ces solutions diffèrent sur divers détails, en règle générale, la plupart entrent dans l'une de ces quatre catégories.[20] Comme nous le verrons, la quatrième solution — l'hypothèse de la Pâque — a été presque totalement ignorée dans un certain nombre d'études récentes, comme si elle n'existait pas.[21] Néanmoins,

l'hypothèse de la Pâque, lorsqu'elle est renforcée par des preuves juives anciennes qui n'ont pas encore été correctement prises en compte, a des mérites qui n'ont pas encore été suffisamment appréciés.

Avec cette question introductive à l'esprit, nous pouvons maintenant passer à l'analyse de chacune de ces propositions. En passant en revue chacun d'entre eux, je tiens à souligner que, dans ce qui suit, je m'efforce d'être à la fois aussi bref et juste que possible. Une monographie entière pourrait aisément être rédigée sur ce sujet très complexe, avec de nombreuses pages consacrées à chacune de ces propositions savantes. Cependant, pour des raisons d'espace, je n'évaluerai pas tous les arguments possibles associés à chaque théorie. Au contraire, mon but ici est simplement d'isoler et de résumer ce que je considère comme les principales forces et faiblesses de chaque théorie. À cet égard, je prie le lecteur de ne pas sauter l'analyse de chaque hypothèse. Dans ce qui suit, l'analyse des quatre solutions – les hypothèses essénienne, johannique, synoptique et de la Pâque – n'est pas simplement pour une vue d'ensemble, mais est essentielle à mon argument global. Comme j'espère le montrer, il est nécessaire d'évaluer les arguments pour et contre chacun d'eux afin de construire une image complète du problème afin que nous puissions voir plus clairement quelle solution donne le meilleur sens à l'évidence. C'est particulièrement vrai de l'hypothèse johannique, qui, bien qu'elle soit actuellement la solution la plus populaire, a rarement fait l'objet d'un examen critique.

L'hypothèse essénienne

La première solution que nous examinerons est l'hypothèse essénienne, qui a été avancée pour la première fois dans le travail brillant et créatif d'Annie Jaubert dans son livre *La date de la dernière Cène.*[22]

Selon cette solution, à l'époque de Jésus, les auteurs des manuscrits de la mer Morte de Qumrân, qui étaient esséniens, étaient en désaccord avec les autorités du Temple de Jérusalem sur la date calendaire des fêtes juives annuelles, y compris la Pâque. D'une part, les Esséniens suivaient un calendrier solaire, dans lequel le sacrifice et la consommation des agneaux de la Pâque tombaient toujours un mardi soir. D'autre part, les prêtres du Temple suivaient un calendrier lunaire, dans lequel le repas de la Pâque était célébré chaque année à différents jours de la semaine, comme calculé par les autorités sur la base de l'observation de la lune. De ce point de vue, l'écart chronologique dans les Évangiles s'explique le mieux par l'hypothèse selon laquelle, dans sa dernière semaine, Jésus a célébré la Pâque le mardi soir, en même temps que les Esséniens. Par conséquent, d'une part, lorsque les Synoptiques disent que la Cène était un repas de la Pâque, ils reflètent le calendrier solaire essénien. D'autre part, lorsque Jean dit que Jésus a été condamné devant les prêtres lors de la Pâque, il reflète le calendrier lunaire des responsables du Temple.

En d'autres termes, lorsque les Synoptiques prétendent que la Cène était un repas de la Pâque, ils ont raison, reflétant le calendrier festif juif des Esséniens. De même, lorsque le quatrième évangile dit que Jésus a été arrêté avant que le repas de la Pâque ne soit mangé, c'est aussi correct, reflétant le calendrier liturgique des autorités du

Temple. L'apparente contradiction dans les Évangiles est le résultat du fait que les Évangiles synoptiques utilisent un calendrier liturgique juif différent de celui de l'Évangile de Jean. L'année où Jésus a été crucifié, les Esséniens (avec Jésus et ses disciples) et les autorités du Temple ont mangé la Pâque à différents jours de la semaine.

Depuis sa publication initiale, l'hypothèse essénienne a suscité une attention remarquable. D'une part, depuis que Jaubert a initialement avancé la théorie à la fin des années 1950, elle a eu un certain nombre de défenseurs érudits, en particulier parmi les exégètes et les archéologues catholiques.[23] Peut-être que le soutien le plus visible à une forme de l'hypothèse essénienne a eu lieu en 2007, lorsque le pape Benoît XVI a mentionné le calendrier essénien dans son homélie du Jeudi saint et a décrit l'idée que Jésus a célébré la dernière Cène tôt comme « une hypothèse hautement plausible » – bien qu'il semble que le pape parle du repas qui n'a lieu que vingt-quatre heures avant la Pâque plutôt que plusieurs jours.[24] D'autres partisans de l'hypothèse sont des érudits familiers avec les manuscrits de la mer Morte et les débats calendaires qui ont ponctué le paysage du judaïsme du Second Temple.[25] Ces dernières années, l'œuvre de Jaubert a été honorée par un recueil d'essais, et sa solution a fait l'objet d'une défense de la longueur d'un livre dans l'ouvrage érudit de Stéphane Saulnier.[26]

D'autre part, l'hypothèse essénienne a également été critiquée à plusieurs reprises depuis sa publication initiale.[27] Cette critique est particulièrement forte dans le travail des érudits qui se méfient de toute tentative de réconciliation de l'apparente divergence chronologique concernant la date de la dernière Cène.[28] Après une cinquantaine d'années, il continue d'être un élément essentiel de la discussion, de nombreux érudits ressentant le besoin d'interagir directement avec lui lorsqu'ils abordent la question de la date de la dernière Cène.[29] Cela est sans aucun doute dû au fait que l'hypothèse essénienne est enracinée dans l'étude du judaïsme du Second Temple et qu'elle a plusieurs arguments notables en sa faveur.

1. Preuves de l'existence de calendriers solaire et lunaire dans le judaïsme primitif

Tout d'abord, l'argument de loin le plus fort en faveur de l'hypothèse essénienne est l'ancien argument solide et incontestable preuves juives de calendriers liturgiques concurrents à l'époque du Second Temple.[30] Comme il est largement reconnu, à l'époque du Second Temple, il semble qu'il y ait eu un désaccord entre les différents groupes juifs sur la question de savoir si les fêtes annuelles telles que la Pâque, la Pentecôte et les Tabernacles devaient être célébrées selon (1) un calendrier lunaire de 354 jours ou (2) un calendrier solaire de 364 jours.[31]

Une telle division aurait eu un effet direct sur le moment où les différentes fêtes annuelles étaient célébrées. En particulier, selon le calendrier lunaire (comme pour le calendrier juif en usage jusqu'à ce jour), les dates des fêtes annuelles telles que la Pâque, la Pentecôte et les Tabernacles changeraient avec les cycles changeants de la lune. En revanche, pour les Juifs enclins à suivre le calendrier solaire, les fêtes annuelles auraient, en théorie, toujours lieu le même jour de la semaine.[32] Dans son

étude, Jaubert rassemble un certain nombre de textes qui témoignent de ce calendrier festif solaire régulier des premiers Pseudépigraphes juifs (Jub. 6:32-38) ainsi que les manuscrits de la mer Morte (Damascus Documenta [CDa] 3:13-15 ; 6:18-19 ; 16:15 ; 1QRule de la Communauté [1QS] 1:15-16 ; 10:5-7).33 Pour ce qui nous intéresse ici, cependant, la preuve la plus claire et la plus explicite nous vient peut-être de l'un des manuscrits de la mer Morte qui est spécifiquement axé sur le calendrier solaire et qui indique donc exactement quels jours de la semaine les fêtes juives tomberaient selon ce calendrier :

> Les fêtes de la première année : Le troisième jour à partir du sabbat (mardi) de la course des fils de Maazia est la Pâque. Le premier jour (dimanche) du cours de Djeda est l'Ondation du Omer. Le cinquième jour (jeudi) du cours de Seorim est la [Seconde] Pâque. Le premier jour (dimanche) du cours de Jeshua est la Fête des Semaines. Le quatrième jour (mercredi) du cours de Maaziah est le Jour du Souvenir. Le sixième jour (vendredi) de la vie de Joïarib est le jour des expiations, le septième [mois]. Le quatrième jour (mercredi) du cours de Jedaïa est la fête des cabanes. (4QCalendrical Document A [4Q320] frag. 4, col. 3:1-9)[34]

Pour ce qui nous intéresse ici, la caractéristique la plus significative de cette preuve est que, selon l'ancien calendrier solaire juif, la fête printanière annuelle de la Pâque tombe toujours trois jours après le sabbat. Étant donné la coutume juive de commencer la journée liturgique au coucher du soleil, cela signifierait que le repas de la Pâque serait pris un mardi soir.[35] À la lumière de ces preuves, les défenseurs de l'hypothèse essénienne considèrent qu'il est plausible que Jésus ait choisi de suivre le calendrier solaire reflété dans les manuscrits de la mer Morte plutôt que le calendrier lunaire utilisé par les prêtres du Temple. En conséquence, lorsqu'il a célébré son dernier repas de la Pâque avec ses disciples, il l'a fait le mardi soir avant sa mort, tandis que d'autres Juifs ont mangé la Pâque le vendredi soir.[36]

2. Témoignage patristique pour la dernière Cène du mardi

Le deuxième argument majeur en faveur de l'hypothèse essénienne est qu'elle n'a pas seulement des preuves calendaires juives anciennes en sa faveur, mais il y a aussi plusieurs preuves patristiques que Jésus a mangé la dernière Cène le mardi soir – et non le jeudi, comme on le pense généralement – avant d'être crucifié.[37]

Le témoin le plus important à cet égard est la *Didascalia Apostolorum*, généralement datée par les érudits du IIIe-IVe siècle A.D.38 Dans le récit de la dernière Cène, raconté à la première personne du pluriel par les apôtres eux-mêmes, nous trouvons la chronologie suivante des derniers jours de Jésus :

> Alors qu'il était encore parmi nous avant sa passion, alors que nous mangions la Pâque avec lui, il nous a dit : Aujourd'hui, cette nuit même, l'un de vous me trahira. Et chacun de nous lui dit : Est-ce moi, Seigneur ? Il nous répondit : C'est lui qui trempe la main dans l'assiette avec moi. Et Judas Iscariote, qui était l'un des nôtres, s'est levé pour le trahir. Judas vint avec les scribes et avec les prêtres du peuple et il livra notre Seigneur Jésus. Cela s'est passé mercredi. Après avoir mangé la Pâque, le mardi soir, nous sommes allés au Mont des Oliviers et, dans la nuit, ils ont pris notre Seigneur

> Jésus. Le lendemain, qui est un mercredi, il fut gardé dans la maison du grand prêtre Caïphe ; Le même jour, les dirigeants du peuple se sont rencontrés et ont discuté de son cas. Le lendemain, jeudi, ils l'amenèrent chez le gouverneur, Pilate, et il fut gardé avec Pilate toute la nuit du jeudi suivant. Le matin du vendredi, ils firent beaucoup d'accusations à son sujet devant Pilate, mais ils ne purent rien prouver contre lui, et ils firent venir de faux témoins contre lui, et ils appelèrent Pilate pour le faire mourir. Ils l'ont crucifié ce même vendredi, et il a souffert le vendredi pendant six heures. (*Didascalia Apostolorum* 14.1-9)[39]

En plus de la Didascalia, Jaubert cite également deux Pères de l'Église du IVe siècle : Épiphane, qui a suivi la *Didaclie* en faisant dater l'arrestation de Jésus au mercredi (voir Épiphane, De Fide 22 ; cf. *Panarion* 51.2) ; et Victorinus, évêque de Pettau, qui écrit que « l'homme Jésus-Christ [...] fut arrêté par des malfaiteurs le quatrième jour [= mercredi] », et enjoignit à son auditoire de jeûner en souvenir de cet événement (De Fabrica Mundi 3).

Pris ensemble, ces trois éléments de preuve chrétienne primitifs, quelle que soit leur relation littéraire exacte les uns avec les autres, fournissent un soutien patristique substantiel à l'idée que Jésus n'a pas réellement célébré la dernière Cène le jeudi soir, comme on le suppose généralement, mais le mardi soir de sa dernière semaine.[40]

3. La passion de trois jours permet plus de temps pour les événements

Le troisième argument majeur en faveur de l'hypothèse essénienne ne provient pas de preuves directes, mais de considérations générales de plausibilité historique. Selon cet argument, l'hypothèse selon laquelle Jésus a mangé le repas de la Pâque le mardi soir – et donc, il y avait une chronologie de la passion de trois jours – laisse beaucoup plus de temps pour que tous les divers événements décrits dans les récits évangéliques de la passion aient lieu.[41]

En effet, selon les Évangiles, la période entre le moment de la trahison et de l'arrestation de Jésus et sa crucifixion est ponctuée d'un nombre remarquable d'événements :

1. Rencontre nocturne avec Anne (Jean 18:12-24) ;
2. Rencontre avec Caïphe et le Sanhédrin (Matthieu 26:57-66 ; Marc 14:53-64 ; Luc 22:54) ;
3. Rencontre avec « les chefs des sacrificateurs et les anciens du peuple le matin » (Mt 27, 1-2 ; cf. Mc 15, 1 ; Luc 22:66-71) ;
4. Rencontre avec Ponce Pilate, également dans la matinée (Matt
a. 27:11-14; Marc 15:1-5 ; Luc 23:1-5 ; Jean 18:28-40) ;
5. Rencontre avec Hérode (Luc 23:6-12) ;
6. Échange avec la foule à propos de la libération de Barabbas (Matthieu 27:15-26 ; Marc 15:6-16 ; Luc 23:13-25) ;
7. Jésus est flagellé, moqué et crucifié (Matthieu 27:26-50 ; Marc 15:15-37 ; Luc 23:25-46 ; Jean 19:16-30).

Comme le dit Jaubert : « L'espace de temps est très court et il est extrêmement difficile d'imaginer comment tant d'événements ont pu être condensés en si peu d'heures. »[42] Cet argument tiré de l'invraisemblance historique des récits évangéliques a valu à l'hypothèse du calendrier essénien beaucoup de ses partisans.[43]

4. L'archéologie et la « porte des Esséniens » à Jérusalem

Une quatrième et dernière observation en faveur de cette hypothèse est basée sur des liens ostensibles entre le site traditionnel du Cénacle à Jérusalem et les fouilles archéologiques impliquant ce que certains ont prétendu être la « porte des Esséniens » mentionnée par Josèphe (Guerre 5.145).

Dans une série d'études, Bargil Pixner et Rainer Riesner ont cherché à renforcer l'hypothèse de Jaubert en faisant valoir qu'il est possible de démontrer que le site où la Cène a eu lieu peut être situé dans l'ancien quartier essénien de Jérusalem.[44] À la fin des années 1970, Pixner a entrepris des fouilles à Jérusalem près du site traditionnel du Cénacle sur le mont Sion ; il résume les résultats de ses fouilles (ainsi que celles d'autres dans la région) comme suit :

1. Un mur de la ville sur le côté sud-ouest de la colline, suggérant que le mont Sion était inclus dans le mur de la ville.
2. Une porte ajoutée à la ville hasmonéenne pendant la période hérodienne (37 av. J.-C.C.–A.D. 70), dont l'un des chapiteaux présente des traces d'avoir été brûlé ;
3. Traces de chemins menant vers le sud-est à partir des vestiges de la porte ;
4. Deux bains rituels (*mikvaoth*) à une quarantaine de mètres au nord-ouest des vestiges de la porte, datés de l'époque romaine (63 B.C.–A.D. 70).[46]

Sur la base de ces preuves archéologiques, combinées à la mention par Josèphe d'une « porte des Esséniens » (Guerre 5.145), Pixner et Riesner soutiennent qu'il y avait un « quartier esséniens » à Jérusalem et qu'il était situé à l'intérieur des murs de la ville sur le mont Sion. Lorsque cette conclusion est associée au fait que le site traditionnel de la Cène se trouve également sur le mont Sion, Pixner arrive à la conclusion suivante :

> La thèse selon laquelle le repas de Jérusalem a eu lieu sur le mont Sion soutient [la théorie selon laquelle la date de la dernière Cène était liée au calendrier essénien] parce que la proximité de la colonie essénienne avec la salle traditionnelle de la Cène renforce l'hypothèse que Jésus a réellement célébré son dernier repas pascal selon le calendrier des Esséniens.[47]

En d'autres termes, si Jésus a célébré la dernière Cène dans le quartier essénien de Jérusalem, alors il est plausible de suggérer qu'il a également suivi le calendrier solaire des Esséniens et qu'il a donc consommé le repas de la Pâque le mardi précédant sa crucifixion plutôt que le jeudi.

D'une part, on peut facilement voir pourquoi l'hypothèse essénienne a été une approche remarquablement populaire et durable de la date de la dernière Cène.

Malgré le fait que la théorie ait près de cinquante ans, les chercheurs qui écrivent sur le sujet, qu'ils l'acceptent ou non, démontrent la force de ses arguments en l'engageant constamment. D'autre part, la théorie souffre de plusieurs faiblesses sérieuses. Ce qui suit est ce que je considère comme le plus significatif.

1. L'hypothèse essénienne contredit le témoignage synoptique

Le premier et le plus important argument contre l'hypothèse essénienne est qu'elle contredit explicitement le témoignage synoptique selon lequel Jésus a mangé la dernière Cène la veille du sacrifice des agneaux de la Pâque par le peuple juif. À cet égard, deux des trois récits synoptiques sont explicites :

> Alors Judas Iscariote, qui était l'un des douze, alla trouver les principaux sacrificateurs pour le leur livrer. Et quand ils l'apprirent, ils furent dans l'allégresse, et ils lui promirent de lui donner de l'argent. Et il cherchait une occasion de le trahir. Et le premier jour des pains sans levain, quand ils ont sacrifié l'agneau pascal, ses disciples lui dirent : Où vas-tu que nous allions et que nous te préparions pour que tu manges la Pâque ? (Marc 14:10-12)

> Puis vint le jour des pains sans levain, où l'agneau pascal devait être sacrifié. Jésus a donc envoyé Pierre et Jean, disant : « Allez, et préparez-nous la Pâque, afin que nous la mangions. » (Luc 22:7-8)

Dans ces deux textes, Marc et Luc identifient sans équivoque la dernière Cène comme ayant eu lieu le soir après que les agneaux de la Pâque aient été « sacrifiés » (*éthyon*) (Marc 14:12 ; Luc 22:7). La raison pour laquelle cela est significatif est que, selon la Torah juive, le seul endroit légal pour qu'un agneau pascal soit sacrifié était dans le sanctuaire choisi – c'est-à-dire le Temple de Jérusalem (Dt 12:1-14 ; 16:2-6).[48]

Par conséquent, lorsqu'elles sont interprétées dans le contexte des Écritures juives, les affirmations synoptiques selon lesquelles Jésus a célébré la dernière Cène après le sacrifice cultuel des agneaux dans le Temple sont extrêmement problématiques pour l'hypothèse essénienne. La raison : l'hypothèse essénienne repose entièrement sur l'hypothèse que ce sont les Évangiles synoptiques qui reflètent le calendrier essénien (ce que Jaubert appelle « l'ancienne Pâque »), tandis que l'Évangile de Jean reflète le calendrier du Temple de Jérusalem (ce que Jaubert appelle « la Pâque officielle »).[49] Pourtant, nous voyons ici deux des trois évangiles synoptiques eux-mêmes lier explicitement la date de la dernière Cène à l'époque où les agneaux ont été sacrifiés dans le Temple. Le résultat est simple mais significatif : les Évangiles mêmes qui sont censés témoigner du calendrier essénien – c'est-à-dire les Évangiles synoptiques – sont les mêmes textes qui relient en fait la Cène aux sacrifices dans le Temple, et par extension, au calendrier ordinaire du Temple.

En raison de ce conflit entre l'hypothèse essénienne et le témoignage des Synoptiques concernant le sacrifice des agneaux, Jaubert et d'autres ont été forcés de rejeter les preuves de Marc 14:12-16 et Luc 22:7-8 comme des « interpolations ultérieures » :

> L'expression explicative « quand ils sacrifièrent la Pâque » [Marc 14:12], qui n'apparaît pas dans le texte de Matthieu, semble être une glose secondaire. Il est également

possible que le glossateur, qui se souciait tant de souligner que c'était la veille de la Pâque, ne savait plus de quelle Pâque il s'agissait.[50]

Le passage introduisant les récits synoptiques de la dernière Cène (Marc 14:12-16, et par.) peut être clairement reconnu comme un ajout ultérieur aux récits. Apparemment, ce n'est pas authentique.[51]

Malheureusement, ni Jaubert ni Eugen Ruckstuhl ne donnent de preuves du témoignage de Marc et de Luc concernant le sacrifice des agneaux du jeudi après-midi comme étant des « gloses » textuelles ultérieures. Leur rejet de ces données semble être entièrement « gratuit ».[52]

En effet, la raison pour laquelle la théorie essénienne est forcée d'abandonner les preuves concernant le temps des sacrifices de la Pâque est que, en dernière analyse, elle ne peut pas donner un sens au témoignage synoptique. Comme le souligne à juste titre Joachim Gnilka :

Si quelqu'un avait tenté de supposer que Jésus voulait célébrer le mardi de la Pâque, il n'aurait pas été possible pour lui d'obtenir un agneau qui avait été abattu dans le Temple conformément aux règlements. Pourtant, cela doit être absolument présupposé pour cette fête. L'affirmation selon laquelle les Esséniens avaient la permission d'abattre les agneaux dans le temple à leur date est une pure invention.[53]

En somme, le conflit entre l'hypothèse essénienne et le témoignage des Synoptiques concernant le sacrifice des agneaux dans le Temple avant la célébration de la Cène est une faiblesse majeure. Car non seulement cela met la théorie essénienne en désaccord avec la chronologie de Marc et de Luc, mais cela suggère aussi fortement que les Synoptiques travaillent avec le calendrier liturgique du Temple juif, et non avec un calendrier distinctement solaire.

2. Jésus semble avoir suivi le calendrier ordinaire du Temple

Le deuxième argument majeur contre l'hypothèse essénienne est que les Évangiles ne contiennent aucune preuve claire que Jésus n'ait jamais suivi un calendrier liturgique différent de celui du Temple de Jérusalem, et encore moins qu'il ait suivi le calendrier solaire des Esséniens.[54]

Depuis la découverte des manuscrits de la mer Morte, les érudits ont dépensé énormément d'énergie à essayer de montrer un lien direct entre Jésus et la secte des Esséniens.[55] Malgré de telles tentatives, il n'y a aucune preuve claire dans les Évangiles que Jésus ait eu un lien direct avec les Esséniens.[56] En effet, lorsque nous examinons attentivement les récits évangéliques de la participation de Jésus à diverses fêtes juives, il n'y a tout simplement aucune preuve que Jésus ait jamais suivi le calendrier solaire des Esséniens, par opposition au calendrier lunaire utilisé dans le Temple de Jérusalem. Nous trouvons des preuves de ce calendrier lunaire comme normatif, par exemple, dans le livre du Siracide :

[Le Seigneur] a aussi fait la lune pour servir en son temps, pour marquer les temps et pour être un signe éternel. De la lune vient le signe des fêtes, une lumière qui s'éteint

> lorsqu'elle a atteint la plénitude. Le mois est nommé d'après la lune, de plus en plus merveilleuse dans ses phases, un instrument des armées célestes qui brille dans le firmament du ciel. (Si 43:6-7)

Conformément à cette description non polémique de la lune comme régulant le cycle des fêtes[57], chaque fois que les Évangiles dépeignent Jésus participant aux diverses fêtes annuelles, il le fait toujours dans le Temple en même temps que la majorité des Juifs. Par exemple, dans l'Évangile de Jean, Jésus observe clairement la fête des Tabernacles en même temps que tout le monde « monte » à la fête (voir Jean 7:1-10, 37).[58] À la lumière de ces éléments et d'autres témoignages, John Meier écrit :

> Jaubert . . . balaie toute la tradition johannique d'un geste de la main, mais sans discussion détaillée. On peut comprendre pourquoi. Si, au début du quatrième évangile, l'observance par Jésus des fêtes juives dans le temple de Jérusalem en même temps que les autres Juifs les observent est autorisée à être fondamentalement historique, il n'y a aucune bonne raison de penser que son observance de sa dernière Pâque à Jérusalem s'écarterait de sa coutume.[59]

La critique de Meier est juste, mais je la renforcerais en ajoutant que ce n'est pas seulement l'Évangile de Jean, mais les récits synoptiques de la dernière Cène qui impliquent que Jésus a suivi les rites sacrificiels du Temple de Jérusalem. Comme nous venons de le mentionner ci-dessus, ce sont les Synoptiques – qui sont censés refléter le calendrier essénien – qui décrivent explicitement Jésus et ses disciples célébrant la dernière Cène le soir après que les agneaux ont été « sacrifiés » (Marc 14:10-12 ; Luc 22:7-8), quelque chose qui devait avoir lieu dans le Temple de Jérusalem (Dt 12:12-16).

Hypothétiquement parlant, si un ou plusieurs des Évangiles témoignaient de Jésus suivant un calendrier festif différent, alors l'hypothèse essénienne aurait un haut degré de probabilité. Mais si les quatre évangiles eux-mêmes suggèrent plutôt que Jésus célébrait les fêtes annuelles avec la majorité des Juifs ordinaires, alors l'hypothèse essénienne se heurte une fois de plus au fardeau de ne pas s'accorder avec les données textuelles. En conséquence, ce qui est peut-être l'argument le plus fort en faveur de l'hypothèse de Jaubert – la preuve juive externe d'un calendrier solaire distinctement utilisé chez les Esséniens – est sérieusement affaibli face à ce que les Évangiles nous disent réellement sur la relation de Jésus avec les autorités juives et le Temple de Jérusalem.[60] En effet, dans la défense la plus récente de la théorie essénienne, Stéphane Saulnier est forcé d'admettre qu'« il ne semble y avoir aucune preuve que Jésus ait suivi l'ancien calendrier « solaire » pour la Pâque ou toute autre fête » et qu'« il n'y a aucune référence (explicite) à une Pâque essénienne dans les Évangiles ».[61]

3. Aucune preuve d'une Passion de trois jours dans les Évangiles

Un troisième argument contre la théorie concerne la chronologie suggérée de la dernière semaine de Jésus. Selon l'hypothèse essénienne, Jésus a été arrêté mardi soir et a passé tout le mercredi et le jeudi en prison avant d'être exécuté vendredi matin.

Cela conduirait à la conclusion que la « passion » de Jésus s'est déroulée sur une période d'environ trois jours.

Le problème avec une passion de trois jours est qu'elle contredit aussi le témoignage chronologique explicite des Synoptiques et de Jean selon lequel Jésus a été crucifié le matin après sa trahison et son arrestation.[62] Le cadre d'une même soirée est tout à fait clair par les indications chronologiques données dans les récits de la trahison de Pierre le matin de la crucifixion de Jésus :

> Jésus dit à Pierre : « En vérité, je te le dis, cette nuit même, avant que le coq chante deux fois, tu me renieras trois fois. » (Marc 14:30)
>
> Et comme Pierre était en bas dans la cour... Immédiatement, le coq chanta une seconde fois. Et Pierre se rappela comment Jésus lui avait dit : « Avant que le coq chante deux fois, tu me renieras trois fois. » Et il s'est effondré et a pleuré. Et dès que le matin fut venu, les principaux sacrificateurs, les anciens, les scribes et tout le sanhédrin tinrent consultation, et ils lièrent Jésus, l'emmenèrent et le livrèrent à Pilate. (Marc 14:66, 72 ; 15:1).
>
> Jésus répondit : « Veux-tu donner ta vie pour moi ? Amen, amen, je te le dis, le coq ne chantera pas jusqu'à ce que tu m'aies renié trois fois. (Jean 13:38)
>
> L'un des serviteurs du grand prêtre, parent de l'homme à qui Pierre avait coupé l'oreille, demanda : « Ne t'ai-je pas vu dans le jardin avec lui ? » Pierre le nia de nouveau ; et aussitôt le coq chanta. Puis ils conduisirent Jésus de la maison de Caïphe au prétoire. C'était tôt. Eux-mêmes n'entrèrent pas dans le prétoire, afin de ne pas être souillés, mais de manger la Pâque. (Jean 18:26-28)

Pris ensemble, ces preuves tirées des récits de la passion manifestent une chronologie explicite d'une seule soirée s'écoulant entre la nuit de la trahison et de l'arrestation de Jésus et le matin où il a été livré à Pilate et crucifié. Remarquons à ce propos qu'il s'agit ici des récits de la Passion, dans lesquels l'intérêt des évangélistes pour une chronologie plus précise devient très prononcé. Cela contraste avec la chronologie un peu plus vague associée au ministère public de Jésus. À cet égard, l'hypothèse essénienne repose sur l'hypothèse contraire que, lorsqu'il s'agit de la Passion, les évangélistes ne s'intéressent pas aux questions « chronologiques ».[63] Au contraire, c'est précisément lorsque nous nous tournons vers la passion et la mort de Jésus que les quatre évangélistes s'intéressent de près à la séquence chronologique des événements.[64]

En bref, les preuves chronologiques d'une seule soirée ne permettent pas d'insérer gratuitement environ trois jours entre la nuit de la trahison de Jésus et le matin de sa crucifixion. En effet, face à l'évidence évangélique, Jaubert elle-même admet que « les Évangiles ne semblent pas avoir gardé le souvenir des trois jours de la passion ».[65] Je suis d'accord, mais je le dirai plus fortement : non seulement il n'y a aucune preuve d'une passion de trois jours, mais une telle chronologie contredit la chronologie apparente d'un jour des Synoptiques et de Jean. John Meier le dit bien quand il souligne que l'hypothèse essénienne nécessite que nous concluions que « les Synoptiques et Jean ont tous deux tort quand ils conviennent que la Cène et l'arrestation de Jésus ont eu lieu jeudi soir ».[66] Encore une fois, pour que l'hypothèse essénienne fonctionne, les

signaux temporels tels que ceux cités ci-dessus doivent être ignorés ou éliminés en tant que preuves.[67]

4. Les preuves patristiques contredisent la théorie du calendrier solaire

Un quatrième argument contre l'hypothèse essénienne est que les preuves patristiques citées à l'appui de la théorie prétendent en fait que Jésus a célébré la dernière Cène selon le calendrier lunaire du peuple juif.

À cet égard, la *Didascalia Apostolorum*, qui est la principale preuve patristique utilisée pour soutenir l'hypothèse essénienne, enjoint explicitement à son public de suivre le calendrier lunaire des prêtres juifs du Temple et du peuple hébreu :

> En comptant d'après la lune – nous calculons comme le font les fidèles hébreux – le dixième jour, un lundi, les prêtres et les anciens du peuple s'assemblèrent et entrèrent dans l'avant-cour de Caïphe, le grand prêtre. À cause de la foule de tout le peuple (juif), de chaque ville et de chaque village, qui montait au Temple pour célébrer la Pâque à Jérusalem, les prêtres et les anciens tinrent conseil, ordonnèrent et établirent qu'ils célébreraient la fête immédiatement afin de l'arrêter sans trouble. Les habitants de Jérusalem prirent part au sacrifice pascal et au repas, et les gens de l'extérieur de la ville n'étaient pas encore arrivés, parce qu'ils avaient changé les jours. C'est ainsi qu'ils célébrèrent la Pâque trois jours avant son heure ; le onzième jour de la lune, mardi. (*Didascalia Apostolorum* 17.2, 6-7)[68]

Cette preuve pose deux problèmes clés pour la théorie essénienne. Premièrement, il ne constitue guère un témoignage patristique de l'application par Jésus du calendrier solaire des Esséniens. En effet, non seulement la *Didascalia* ne dit rien d'un calendrier solaire, mais à plus d'une occasion elle enjoint à son auditoire de suivre le calendrier lunaire en ce qui concerne la Pâque.[69] Deuxièmement, l'affirmation de la Didascalie selon laquelle les prêtres juifs ont avancé la Pâque de trois jours dans le seul but d'arrêter Jésus avant que les Juifs de l'extérieur de Jérusalem ne puissent s'y rendre ne semble pas historiquement plausible.

En bref, Jaubert utilise les preuves patristiques du repas du mardi de Jésus de manière très sélective, acceptant les éléments qui correspondent à son hypothèse (comme la date du mardi de la dernière Cène), mais rejetant les éléments qui ne le font pas (comme les références explicites au calendrier lunaire et l'affirmation selon laquelle les prêtres du Temple ont déplacé la date de la Pâque). À la lumière de ces difficultés, Jaubert est à nouveau forcé d'admettre que, dans la chronologie de *Didascalia*, la question est « dépourvue de toute homogénéité ».[70] Compte tenu de ce fait, il semble précaire de choisir les revendications chronologiques et cultuelles discutables de la Didascalie plutôt que la chronologie d'un jour des Synoptiques et de Jean, attestée à plusieurs reprises.

5. Une étiologie de la coutume chrétienne du jeûne du mercredi

Comment expliquer alors l'existence de ces références patristiques à la dernière Cène du mardi ? Depuis que Jaubert a proposé pour la première fois l'hypothèse essénienne, les érudits ont souligné que les preuves patristiques d'une arrestation le mercredi peuvent également être expliquées comme une tentative chrétienne précoce de relier la pratique chrétienne du jeûne du mercredi et du vendredi aux jours de la Passion de Jésus (vendredi) et de l'arrestation (mercredi).[71]

Pour s'en rendre compte, il est important de se rappeler qu'au premier siècle de l'ère chrétienne.D., la *Didachè* explique la pratique chrétienne du jeûne du mercredi et du vendredi en réaction aux jours de jeûne pharisaïques traditionnels :

> Mais ne laissez pas vos jeûnes coïncider avec ceux des hypocrites. Ils jeûnent le lundi et le jeudi, vous devez donc jeûner le mercredi et le vendredi. (*Didachè* 8.1-3)[72]

À l'époque des preuves patristiques citées dans Jaubert – preuves généralement datées du IVe siècle ou plus tard – cette pratique du jeûne du mercredi et du vendredi est enracinée par quelques sources dans les événements de la semaine de la passion de Jésus. Il est frappant de constater que dans les trois sources patristiques citées par Jaubert à l'appui de l'hypothèse essénienne, la chronologie de la passion de Jésus est explicitement liée à la coutume chrétienne du jeûne les mercredis et vendredis :

> "Vous jeûnerez pour eux (pour les Juifs) mercredi, car c'est le mercredi qu'ils ont commencé à perdre leur âme et qu'ils m'ont appréhendé. La nuit qui suit le mardi appartient au mercredi comme il est écrit : « C'était le soir et le matin, un seul jour » ; ainsi le soir appartient au jour suivant. Mardi soir, j'ai mangé ma Pâque avec vous, et pendant la nuit, ils m'ont emmené... Et le vendredi jeûne pour eux, parce que ce jour-là, ils m'ont crucifié. (*Didascalia Apostolorum* 14.18-21)[73]
>
> Le mercredi et le vendredi sont des jours de jeûne jusqu'à la neuvième heure parce que, au début du mercredi, le Seigneur a été arrêté et le vendredi il a été crucifié. (Épiphane, De Fide 22)[74]
>
> L'homme Jésus-Christ, l'auteur de toutes ces choses dont nous venons de parler, fut arrêté par des malfaiteurs le quatrième jour [= mercredi]. Nous faisons du quatrième jour un jour de jeûne à cause de son emprisonnement. (Victorinus de Pettau, De Fabrica Mundi 3)[75]

À la lumière de ces preuves, et compte tenu des autres difficultés historiques avec l'hypothèse essénienne énumérées jusqu'à présent, il est raisonnable de conclure que la tradition patristique d'un mardi dernier repas n'est pas un souvenir historiquement fiable de l'utilisation par Jésus d'un calendrier solaire, mais plutôt une étiologie patristique erronée avec la coutume du jeûne chrétien du mercredi.[76] En effet, à l'appui de la conclusion que le jeûne du mercredi a précédé l'explication de la Cène du mardi, il convient de noter que l'écrivain du IVe siècle, Pierre d'Alexandrie, a également tenté d'expliquer le jeûne du mercredi en se référant aux événements de la passion de Jésus, mais en le liant au complot des autorités juives contre Jésus, et non à son emprisonnement (Ep. Can. 15).[77]

6. Aucune preuve de l'existence d'un « quartier essénien » à Jérusalem

Bien qu'à première vue, l'argument tiré des preuves archéologiques selon lequel Jésus a célébré la dernière Cène dans le quartier essénien semble rassembler des données concrètes en sa faveur, après une analyse plus approfondie, cette affirmation est également problématique.

Le point le plus dévastateur contre cette suggestion par ailleurs plausible est le fait que nous ne possédons en fait aucune preuve textuelle explicite pour un quartier essénien à Jérusalem. En effet, lorsque les données primaires de Josèphe sont examinées attentivement, il ne dit rien sur un « quartier essénien » à Jérusalem ; il ne mentionne qu'une « porte » utilisée par les Esséniens.[78] Dans sa description de la muraille occidentale de la ville, Josèphe écrit :

> Du côté ouest, elle s'étend à partir du même point de départ le long d'un morceau de terre appelé Bethso jusqu'à la porte des Esséniens (*epi tēn Essēnōn pylēn*), puis s'incurve vers le sud et puis suit son cours de l'autre côté de la piscine de Siloé. (Josèphe, Guerre 5.145)[79]

Cette preuve de Josèphe est extrêmement importante pour évaluer les arguments de l'archéologie. Comme Riesner l'admet lui-même, l'existence d'un quartier essénien à Jérusalem est une hypothèse savante moderne, qui remonte aux travaux de J. B. Lightfoot et de M. J. Lagrange.[80] Aucun auteur ancien ne mentionne réellement un tel quartier. Cette théorie moderne est une déduction basée sur la mention de la porte par Josèphe : « la « Porte des Esséniens » implique l'existence d'un quartier esséniens à Jérusalem. »[81]

L'existence d'un tel quartier est, bien sûr, possible, mais il est tout aussi plausible que la « porte des Esséniens » décrivait la porte menant hors de la ville vers une colonie essénienne (tout comme la porte de Damas moderne porte ce nom parce que c'est la porte menant au nord vers Damas). Pour cette raison, même Rainer Riesner, qui a beaucoup publié sur ce sujet, ne peut que parler de « la possibilité du quartier essénien sur Sion.[82]

Or, si l'existence même du quartier esséniens n'est qu'une possibilité, alors la probabilité de pouvoir démontrer que la dernière Cène a eu lieu dans cette partie de Jérusalem est considérablement diminuée. Les problèmes avec cette théorie deviennent encore plus prononcés si nous restons incertains de l'endroit exact où la Cène elle-même a eu lieu. Bien qu'à première vue, l'hypothèse essénienne semble avoir l'archéologie en sa faveur, les données textuelles et archéologiques sont beaucoup trop maigres pour conclure que Jésus a probablement célébré la dernière Cène dans un quartier essénien pour lequel nous n'avons aucune preuve explicite. En effet, même si les données archéologiques sur l'existence et l'emplacement du quartier essénien étaient plus solides, l'hypothèse se heurterait toujours au témoignage exprès des Évangiles synoptiques selon lequel Jésus a célébré la dernière Cène non pas avec un groupe spécial ou selon un calendrier particulier, mais au moment où les agneaux étaient « sacrifiés » (Marc 14:12 ; Luc 22:7) dans le Temple de Jérusalem, qui était

contrôlé par les Sadducéens et les Pharisiens, et non par les Esséniens (cf. Josèphe, Antiquités 18.5).

7. Le problème de l'intercalation et le moment de la Pâque solaire

Septièmement et enfin, l'une des faiblesses les plus graves de l'hypothèse essénienne concerne notre ignorance des anciennes méthodes juives d'intercalation, par lesquelles le calendrier solaire de 365 jours et le calendrier lunaire de 354 jours seraient maintenus alignés l'un sur l'autre. À l'époque moderne, les deux sont maintenus en harmonie au moyen d'« années bissextiles » quadriennales ; quand il s'agit de l'ancien calendrier solaire juif – et c'est crucial – nous n'avons aucune idée de quelle méthode d'intercalation, si n'importe lequel, a été suivi. Il n'y a tout simplement aucune preuve.[83]

La raison pour laquelle la question de l'intercalation est importante est simple. L'hypothèse selon laquelle Jésus a célébré la dernière Cène un mardi soir plutôt qu'un jeudi soir suivant le calendrier solaire des Esséniens est entièrement basée sur l'hypothèse que la Pâque solaire aurait eu lieu avant la Pâque lunaire et au cours de la même semaine. Mais c'est précisément ce que nous ne savons pas, car nous n'avons aucune preuve de la façon dont le calendrier essénien a été intercalé. En effet, après une étude de la longueur d'un livre sur les calendriers juifs anciens pour défendre l'hypothèse essénienne, Stéphane Saulnier est encore forcé d'admettre :

> La principale difficulté avec la tradition 364DY [= calendrier solaire] était d'affirmer si elle était alignée sur le calendrier luni-solaire l'année de la mort de Jésus, à tel point que sa célébration de la Pâque tombait le mardi de la semaine de la passion. [L]e problème particulier doit encore être examiné plus avant.[84]

En d'autres termes, bien que Saulnier fasse un excellent travail en montrant que les preuves suggèrent qu'une méthode d'intercalation a été utilisée pour maintenir le calendrier solaire en ligne avec les saisons, il admet que les preuves ne nous permettent pas de savoir comment les Esséniens gardaient leur calendrier solaire en ligne avec les saisons.[85] Mais cette information est essentielle à la solution essénienne de la date de la dernière Cène, car pour que la théorie fonctionne, la Pâque solaire devait avoir eu lieu avant la Pâque lunaire et au cours de la même semaine. Mais c'est précisément ce que nous ne sommes pas en mesure de démontrer.

En fait, dans sa récente étude, Colin J. Humphreys va encore plus loin et soutient que d'ordinaire, la Pâque solaire des Esséniens tombe après la Pâque lunaire, parfois de deux semaines.[86] Il fonde cet argument sur la description du calendrier solaire dans 1 Hénoch – dont plusieurs copies ont été trouvées à Qumrân – dans laquelle le mois de la Pâque (« le premier mois ») selon le calendrier solaire est clairement désigné comme commençant après l'équinoxe de printemps – c'est-à-dire le moment du printemps où les jours et les nuits sont de durée égale (latin *aequus*) :

> Il [le soleil] se lève le premier mois par la grande porte, c'est-à-dire il se lève par la quatrième de ces six portes qui sont vers l'orient. et ces jours-là , le jour s'allonge chaque jour et la nuit raccourcit la nuit. (1 Hénoch 72:6-9)[87]

À la lumière de cette preuve, Humphreys soutient ce qui suit :

> Au premier siècle de notre ère (et aujourd'hui), le calendrier juif [lunaire] a été intercalé de sorte que la Pâque [14 Nisan] doit tomber après l'équinoxe de printemps. Cependant, la communauté de Qumrân a suivi 1 Hénoch, qui a déclaré que Nisan 1 devait tomber après l'équinoxe de printemps. Puisque la Pâque (au milieu de Nisan) tombe nécessairement après le 1er Nisan, il s'ensuit que la Pâque dans le calendrier de Qumran, si elle a été intercalée, est toujours tombée après la Pâque dans le calendrier juif [lunaire].[88]

C'est une observation fascinante, surtout si l'on se souvient que, même à ce jour, il est généralement vrai que la Pâque juive moderne (suivant un calendrier lunaire) a généralement lieu avant la célébration de la Pâques catholique (suivant un calendrier luni-solaire basé sur l'équinoxe de printemps). Si Humphreys a raison – et il y a de fortes raisons de faire preuve de prudence ici, étant donné notre ignorance des anciennes méthodes juives d'intercalation – et que la Pâque solaire aurait normalement eu lieu après la Pâque lunaire, alors l'effet pour la solution essénienne à la date de la Cène est assez dévastateur. Comme il le dit :

> Nous concluons donc que Jésus n'aurait pas pu utiliser le calendrier de Qumran pour célébrer sa dernière Cène en tant que repas de la Pâque puisque, qu'elle ait été intercalée ou non, la Pâque dans le calendrier de Qumran ne tombait pas la même semaine que la Pâque dans le calendrier juif officiel.[89]

Si cela est exact, alors le postulat d'un dernier repas le mardi n'aide pas à résoudre la contradiction entre Jean et les Synoptiques, car au moment de l'exécution de Jésus, les Esséniens n'auraient pas encore célébré leur Pâque avant qu'il ne soit déjà mort.

En somme, l'hypothèse essénienne présente plusieurs points forts remarquables. La principale d'entre elles est la preuve indiscutable que les anciens Juifs se disputaient sur la question de savoir si les jours de fête devaient être célébrés selon un calendrier liturgique lunaire ou solaire, et que les auteurs des Jubilés et de certains manuscrits de la mer Morte favorisaient ce dernier. De ce fait, cette hypothèse a été considérée à juste titre comme une possibilité historique sérieuse pour expliquer l'apparente contradiction entre les Évangiles. Néanmoins, si l'on examine de plus près les données, on constate que leurs faiblesses semblent l'emporter sur leurs forces. Il est difficile de se réconcilier avec le témoignage synoptique selon lequel Jésus a mangé la Cène le soir même où les agneaux étaient sacrifiés par d'autres Juifs. Il est basé sur quelques chronologies patristiques douteuses des derniers jours de Jésus, et les contredit même en ce qui concerne l'utilisation du calendrier solaire. Il est forcé d'insérer un emprisonnement de trois jours dans la chronologie d'un jour trouvée dans les Synoptiques et Jean. Il n'y a aucune preuve réelle, littéraire ou archéologique, de l'existence d'un « quartier essénien » au sud-ouest de Jérusalem, et, en tant que tel, il ne peut pas vraiment démontrer que Jésus a célébré la dernière Cène dans ce quartier (hypothétique), en suivant le calendrier des Esséniens. Enfin, nous ne savons même pas si la Pâque solaire a été célébrée la même semaine que la Pâque lunaire, et

il y a des raisons de croire qu'elle aurait pu normalement avoir lieu après, ce qui rend la célébration de la Pâque essénienne par Jésus au cours de sa dernière semaine improbable, voire impossible.

L'hypothèse johannique

La deuxième solution majeure au problème de la date de la dernière Cène est ce que j'appellerai l'hypothèse johannique. Selon cette théorie, les chronologies synoptique et johannique des derniers jours de Jésus sont irréconciliablement contradictoires, et c'est Jean, et non les synoptiques, qui est le plus exact historiquement. La dernière Cène a eu lieu la veille de l'abattage des agneaux de la Pâque dans le Temple (14 Nisan), et le repas ordinaire de la Pâque juive a été célébré le vendredi soir après la crucifixion de Jésus (15 Nisan). Par conséquent, quel que soit le type de repas de la dernière Cène, ce n'était pas un repas ordinaire de la Pâque juive.

À cet égard, il est important de souligner que dans la recherche contemporaine, l'hypothèse johannique prend généralement deux formes fondamentalement différentes.

1. La première forme de l'hypothèse johannique soutient que la dernière Cène n'était pas du tout un repas de la Pâque, mais un autre type de repas, allant d'un « repas ordinaire » avec ses disciples à « un repas d'adieu », à un « repas d'adieu spécial ». Selon ce point de vue, « Jésus a donné une signification accrue à [...] leur dernier repas ensemble », mais c'est tout.[90] Un argument clé en faveur de cette version de la théorie est que la dernière Cène dans l'Évangile de Jean n'est pas décrite comme un repas de la Pâque. Au lieu de cela, ce sont les Évangiles synoptiques qui ont rétroactivement transformé la Cène en un repas pascal pour des raisons « théologiques ». La représentation synoptique de la Cène comme un repas pascal est « un théologoumène, c'est-à-dire [...] une mise en scène de la proclamation pré-Évangile de Jésus comme agneau pascal.[91] Dans le même ordre d'idées, les Synoptiques sont historiquement erronés lorsqu'ils se réfèrent à plusieurs reprises à la dernière Cène comme à une « Pâque » et disent que Jésus l'a célébrée en même temps que les autres Juifs. Cette forme de l'hypothèse johannique est actuellement la solution la plus répandue à la date de la dernière Cène.[92]
2. La deuxième forme de l'hypothèse johannique soutient que la dernière Cène était une sorte de repas de la Pâque, mais que Jésus a tenu ce repas vingt-quatre heures avant le repas ordinaire de la Pâque juive le vendredi soir. De ce point de vue, les Synoptiques n'ont pas tort de se référer à la dernière Cène comme une « Pâque », parce que Jésus a célébré le repas selon les normes d'un repas pascal réel, et parce que la fête de la Pâque n'était que dans vingt-quatre heures. En effet, de ce point de vue, la dernière Cène est une sorte de « quasi-repas pascal » célébré par Jésus « un jour en avance sur la vraie chose », compte tenu de l'imminence de sa mort.[93] Cette deuxième forme de l'hypothèse johannique a également un fort écho contemporain : j'ai moi-même défendu ce point de vue, et il a récemment trouvé un partisan de premier plan

en la personne de Joseph Ratzinger (le pape Benoît XVI), qui l'adopte, bien qu'avec certaines « réserves », dans son récent livre sur les derniers jours de Jésus.[94]

Afin de comprendre pourquoi l'hypothèse johannique (sous les deux formes) a été si largement acceptée, nous devons d'abord examiner la force des principaux arguments en sa faveur.[95] Ensuite, nous soumettrons ces arguments à un examen critique, ce qui n'a pas été fait très souvent dans la littérature savante.

1. Aucune mention d'un agneau lors de la dernière Cène

Le premier argument majeur en faveur de l'hypothèse johannique est qu'aucun des quatre évangiles ne mentionne jamais un agneau pascal lors de la dernière Cène.[96] Selon ce point de vue, bien que la dernière Cène soit décrite comme un repas « pascal » (Pâques) par les Synoptiques (Marc 14:12-16 ; Luc 22:7-8), il n'y a jamais de référence explicite à un « agneau » (arnion). Comme l'a dit Raymond Brown :

> Il est étrange de placer tout le fardeau de la résolution des divergences de l'Évangile sur la disponibilité d'un agneau immolé, alors qu'aucun Évangile ne mentionne jamais qu'un agneau faisait partie du repas.[97]

Dans le même ordre d'idées, James Dunn affirme :

> Il n'y a aucune allusion aux éléments normaux dans le repas de la Pâque, la tradition de la Cène elle-même n'en parle pas comme d'une Pâque.[98]

Pour de nombreux spécialistes, cette absence apparente de l'agneau pascal, même dans les évangiles synoptiques, est l'argument « le plus décisif » en faveur de l'hypothèse johannique.[99] La raison pour laquelle les Évangiles ne mentionnent pas explicitement l'agneau dans leurs récits de la Cène proprement dite, c'est que les agneaux de la Pâque ne seraient pas sacrifiés avant le lendemain. Le silence de l'Évangile dans ce cas est un vestige d'une tradition historiquement fiable sur le caractère non pascal du repas.

À l'appui de cette position, les défenseurs de l'hypothèse johannique soulignent souvent le fait que dans le récit de la passion de Marc, les dirigeants juifs déclarent expressément qu'ils ne veulent pas arrêter Jésus pendant la fête de la Pâque :

> C'était maintenant deux jours avant la Pâque et la fête des pains sans levain. Et les chefs des sacrificateurs et les scribes cherchaient comment l'arrêter à la dérobée et le tuer ; car ils disaient : « Pas pendant la fête, de peur qu'il n'y ait un tumulte du peuple. » (Marc 14:1-2)

Sur la base de ces preuves, il est communément affirmé que l'Évangile de Marc lui-même témoigne du fait que Jésus n'a pas été arrêté « pendant la fête », mais plutôt tué avant la Pâque.[100] De ce point de vue, les récits de Jésus envoyant les disciples à Jérusalem pour « préparer la Pâque » (Marc 14, 12-16) l'après-midi précédant la dernière Cène ont été ajoutés plus tard, car ils contredisent la chronologie « primitive »

de la passion de Marc dans laquelle le repas n'était pas du tout une Pâque. Comme l'a dit John Meier :

> Ce qui est intriguant, c'est que, si le récit de la Passion de Marc est dépouillé de deux passages qui proviennent probablement soit d'un niveau secondaire de la tradition, soit de l'activité rédactionnelle de Marc lui-même [c'est-à-dire Marc 14:1a et 14:12-16], le reste du récit de la Passion ne contient aucune indication claire que la dernière Cène était un repas pascal ou que Jésus est mort le jour de la Pâque.[101]

En d'autres termes, si nous supprimons simplement la preuve que « la Pâque » a eu lieu après deux jours (Marc 14:1a) et la preuve que Jésus a envoyé ses disciples à Jérusalem pour « préparer la Pâque » (Marc 14:12-16), alors il n'y a plus aucune preuve que la dernière Cène était un repas de la Pâque. Une fois de plus, comme l'a dit Meier :

> Une fois que les récits synoptiques de la Passion sont privés de leurs références tardives ou rédactionnelles à la Pâque, nous nous rendons compte que la dernière Cène dans la tradition synoptique sous-jacente n'est pas plus un repas pascal que la dernière Cène dans l'Évangile de Jean.[102]

En somme, selon l'hypothèse johannique, les Évangiles synoptiques n'ont que partiellement transformé la dernière Cène en repas pascal. Tout d'abord, ils omettent tous d'ajouter l'agneau pascal à leurs récits des paroles de l'institution, révélant la preuve d'une « forme primitive » dans laquelle la dernière Cène était un repas ordinaire. Deuxièmement, ils ne parviennent pas non plus à éliminer la preuve que les dirigeants juifs n'ont pas tué Jésus « pendant la fête » (Marc 14:2), établissant ainsi des contradictions internes qui s'éloignent également de la forme « originale » de la dernière Cène ayant été un repas de la Pâque juive.

2. Jésus a été pendu « la veille de la Pâque »

Le deuxième argument majeur en faveur de l'hypothèse johannique est basé sur des preuves externes du Talmud babylonien selon lesquelles Jésus a été crucifié avant que les agneaux de la Pâque ne soient sacrifiés dans le Temple.

Étant donné le scepticisme répandu des érudits à l'égard de l'utilisation de preuves rabbiniques ultérieures dans la recherche sur Jésus, cet appel commun au Talmud comme preuve de la date historique de la dernière Cène est remarquable. Presque sans faute, les défenseurs érudits de l'hypothèse johannique (dans ses deux formes) citent la preuve rabbinique que « Jésus (de Nazareth) » a été « pendu la veille de la Pâque » (Talmud babylonien, Sanhédrin 43a).[103] Cette preuve du Talmud babylonien est considérée comme un soutien juif à la « chronologie johannique » de la mort de Jésus avant que les agneaux de la Pâque ne soient mangés.[104] La façon dont N. T. Wright traite ces données rabbiniques à cet égard est représentative :

> Les évangélistes synoptiques... date [la dernière Cène] : ils ont Jésus et les disciples parlent de « manger la Pâque » : ils ont les disciples « préparer le repas de la Pâque ». Jean, cependant, indique que le repas a eu lieu avant le festin ; il ne décrit cependant pas le repas, ni aucune action symbolique concernant le pain ou le vin, mais seulement

le lavement des pieds. Cela correspond aux preuves talmudiques, qui, comme nous l'avons vu, ont montré que Jésus a été exécuté « la veille de la Pâque ».[105]

De même, Mark Matson :

Si cette *baraïta* [tradition rabbinique] a la moindre prétention à dériver d'une période précoce de la mémoire juive de Jésus – et je pense que sa revendication est forte – elle suggère clairement que Jésus a été crucifié (ou pendu) la veille de la Pâque, ou 14 Nisan, en accord avec l'Évangile de Jean.[106]

Selon la logique de cet argument, il n'y a aucune raison de voir une quelconque motivation théologique de la part des rabbins talmudiques pour changer la date de la mort de Jésus (contrairement aux évangiles synoptiques). Par conséquent, la préférence devrait être donnée à la chronologie talmudique et donc à la conclusion que la dernière Cène n'était pas un repas de la Pâque. Pour de nombreux spécialistes, ce texte rabbinique à lui seul place la crucifixion de Jésus « sans aucun doute la veille de la Pâque », avant l'abattage et la consommation des agneaux de la Pâque, contredisant ainsi les affirmations des évangiles synoptiques.[107]

En plus de ces preuves rabbiniques, il convient de noter ici qu'il existe également des témoignages du IIe-IIIe siècle A.D. Évangile de Pierre cité à l'appui de l'hypothèse johannique. D'après ce texte, on lit ce qui suit :

Et il [Pilate] le livra au peuple la veille des pains sans levain, leur festin. (Évangile de Pierre 2.5)[108]

Pour l'hypothèse johannique, l'expression « la veille des pains sans levain, leur festin » (*pro mias tōn azymōn tēs heortēs autōn*) signifie que Pilate a livré Jésus pour être crucifié le 14 Nisan.[109] À la lumière de ces deux données externes du Talmud et de l'un des évangiles apocryphes de l'ère patristique, certains érudits concluent que la dernière Cène n'était pas un repas de la Pâque.[110]

3. Activités illégales le jour de la fête (15 Nisan)

Un troisième argument majeur utilisé à l'appui de l'hypothèse johannique est que de nombreuses activités décrites dans les Évangiles comme ayant eu lieu le vendredi de l'exécution de Jésus n'ont pas pu avoir lieu le premier jour de la Pâque (15 Nisan), puisque ce jour-là était un jour solennel de repos festif. La preuve primaire de ce point provient du Pentateuque lui-même. Dans la description des fêtes annuelles donnée dans le livre du Lévitique, nous trouvons une injonction claire de se reposer à la fois sur le premier et le dernier jour de la semaine de la Pâque :

Le premier mois, le quatorzième jour du mois, entre les deux soirs, c'est la Pâque de l'Éternel. Et le quinzième jour du même mois, c'est la fête des pains sans levain à l'Éternel ; Sept jours tu mangeras des pains sans levain. Le premier jour, vous aurez une sainte convocation. Tu ne feras pas de travail laborieux. (Lév 23:5-7)

Le « premier jour » mentionné ici se réfère au premier jour de la semaine des pains sans levain (= 15 Nisan), qui au premier siècle serait simplement appelé « la fête de la Pâque » (voir la discussion ci-dessous). Le Lévitique décrit clairement ce jour

comme un jour solennel, de repos festif, au cours duquel aucun travail laborieux ne doit être fait.

Mais lorsque nous nous tournons vers les récits évangéliques du vendredi de la crucifixion de Jésus, nous trouvons plusieurs activités clés qui se déroulent. Les exemples les plus souvent cités sont les suivants :

1. Achat d'un linceul pour le linceul de Jésus par Joseph d'Arimathie (Marc 15:46).
2. Préparation d'aromates et d'onguents par les femmes disciples de Jésus (Luc 23:55-56).
3. Enlèvement de la croix et ensevelissement du corps de Jésus (Matthieu 27:59-60 ; Marc 15:46 ; Luc 23:53-54).
4. L'arrivée de Simon de Cyrène « des champs » (Marc 15:21 ; Luc 23:26).

Pour de nombreux défenseurs de l'hypothèse johannique, l'argument de la quantité d'activité décrite comme ayant lieu le 15 Nisan par les Synoptiques est « l'argument le plus convaincant » contre le témoignage synoptique selon lequel la Cène était un repas de la Pâque.[111] Comme l'affirme Raymond Brown : « La principale raison de douter de cette chronologie est la quantité d'activité que les Synoptiques décrivent comme ayant lieu lors de ce qui aurait dû être un jour de fête solennel. »[112]

De ce point de vue, étant donné les difficultés à concilier le témoignage synoptique avec l'interdiction biblique du « travail laborieux » le 15 Nisan, il est plus logique d'accepter la chronologie de Jean, qui voit toute cette activité se dérouler le 14 Nisan, c'est-à-dire « un jour ordinaire, et non un jour férié ».[113]

4. L'improbabilité d'un procès et d'une exécution à Pessah (15 Nisan)

Le quatrième argument majeur à l'appui de l'hypothèse johannique est que le Sanhédrin juif n'aurait pas pu tenir un procès formel de Jésus et le livrer pour exécution lors de la fête solennelle de la Pâque.

Bien qu'aucune interdiction de ce type ne soit mentionnée dans les Écritures juives, les défenseurs de l'hypothèse johannique font une fois de plus appel aux preuves rabbiniques de la Mishna, qui déclare que « nul ne peut siéger en jugement » lors d'une « fête » (Mishna, Betzah 5:2 ; cf. Tosefta Betzah 4:4).[114] À la lumière de cette interdiction rabbinique d'avoir un procès un jour de fête, les érudits concluent que le Sanhédrin n'aurait pas pu juger Jésus et le livrer pour être exécuté la nuit après que les agneaux de la Pâque aient été mangés, puisque ce jour-là était en effet le jour de la fête inaugurale de la semaine de la Pâque (15 Nisan).[115] Dans sa réponse à la défense de Joachim Jérémie selon laquelle Jésus avait été exécuté le jour de la fête de la Pâque (que nous examinerons ci-dessous), Jean Meier résume la position de manière éloquente :

> Malgré la maîtrise habile du matériel par Jérémie, il ne peut pas vraiment établir la probabilité qu'à l'époque de Jésus, les autorités juives suprêmes de Jérusalem arrêtent

> une personne soupçonnée de crime passible de la peine capitale, convoquent immédiatement une réunion du Sanhédrin pour entendre l'affaire (une affaire impliquant la peine de mort), tiennent un procès formel de témoins, parvenir à la décision que le criminel méritait de mourir, et livrer le criminel aux autorités païennes avec une demande d'exécution le même jour – tout cela dans la nuit et aux premières heures du jour de la Pâque, le quinzième jour de Nisan ! C'est pourtant ce qu'exigent fondamentalement la chronologie synoptique de la passion et la présentation du « procès » juif. En revanche, la datation par Jean de l'arrestation de Jésus au début du quatorzième jour de Nisan et sa présentation d'une « audience » plus informelle devant certains responsables juifs pendant les heures de nuit – bien que non sans ses propres problèmes – ne sont pas soumises au même poids immense d'invraisemblance historique.[116]

En effet, Amy-J. Ill Levine compare l'invraisemblance pratique de la réunion du Sanhédrin juif la nuit même où les agneaux de la Pâque ont été mangés à la réunion de la Cour suprême la veille de Noël ![117] Si cette analogie moderne se vérifie, alors, de toute évidence, ce quatrième argument en faveur de l'hypothèse johannique est peut-être celui qui a eu le pouvoir de persuasion le plus important pour conduire à la conclusion que la chronologie synoptique de l'arrestation et de l'exécution de Jésus pendant la Pâque est historiquement invraisemblable, voire impossible, dans un contexte juif du premier siècle. Comme l'a dit Joseph Ratzinger (pape Benoît XVI) : « Malgré tous les arguments académiques, il semble douteux que le procès devant Pilate et la crucifixion aient été permis et possibles un jour de fête juive aussi important. »[118]

5. L'argument des calculs astronomiques modernes

Le cinquième et dernier argument en faveur de l'hypothèse johannique – et qui est particulièrement convaincant pour les lecteurs d'aujourd'hui – est que les calculs astronomiques contemporains semblent apporter un soutien scientifique à la théorie selon laquelle la dernière Cène n'était pas un repas de la Pâque.

Selon cette position, les calculs astronomiques modernes conduisent à la conclusion que, dans les années les plus probables de la mort de Jésus : A.D. 30 ou 33 — c'était le 14 Nisan qui tombait un vendredi, et non le 15 Nisan (comme dans les Synoptiques).[Bien] que les calculs aient été faits par un certain nombre d'astronomes différents au fil des ans, il y a un accord assez général, au moins depuis le milieu du XXe siècle, que, selon les calculs astronomiques concernant les phases de la lune, 14 Nisan serait tombé un vendredi dans deux des années les plus probables pour la crucifixion de Jésus. Prenons, par exemple, les calculs récents de l'astrophysicien d'Oxford Graeme Waddington et du professeur de science des matériaux et de métallurgie de Cambridge Colin Humphreys, décrits dans le tableau de la page 290, qui sont assez représentatifs.[120] Il n'entre pas dans le cadre de cet ouvrage (sans parler de mon expertise) d'entrer dans les détails de ces calculs, et encore moins de les critiquer. En supposant, pour les besoins de l'argumentation, qu'elles soient correctes, et si nous supposons d'autres conclusions chronologiques standard sur le moment du ministère public de Jésus, alors on peut clairement voir que les seules années où le 15 Nisan tombe un vendredi (comme dans les évangiles synoptiques) sont A.D. 27 et A.D. 34,

qui serait largement considéré par les spécialistes de la chronologie de la vie de Jésus comme trop tôt et trop tard pour être l'année où il a été crucifié. Pour reprendre les mots de John Meier : « À toutes fins pratiques, il nous reste donc le choix entre A.D. 30 et 33.[121] Ainsi, en supposant l'exactitude de ces calculs, on arrive à la conclusion que c'est seulement l'hypothèse johannique – c'est-à-dire la théorie selon laquelle la dernière Cène n'était pas un repas pascal – qui trouve un appui dans l'astronomie contemporaine. Pour l'esprit moderne, un tel soutien scientifique, même complémentaire, donne à l'hypothèse johannique l'apparence d'être particulièrement étanche.

Pour ces raisons et d'autres, l'hypothèse johannique, sous l'une ou l'autre forme, est sans aucun doute la solution la plus populaire au problème de la date de la dernière Cène. Il commande l'assentiment de nombreux commentateurs, historiens et théologiens qui écrivent sur le sujet aujourd'hui. Cependant, malgré cette liste substantielle d'arguments et de défenseurs, lorsqu'elle est analysée de manière critique, l'hypothèse johannique souffre en fait de sérieuses faiblesses. Parce qu'il s'agit actuellement de la solution la plus populaire, je prendrai quelques instants pour décrire en détail ces faiblesses, dont la plupart n'ont pas été suffisamment discutées dans la littérature sur le Jésus historique. En effet, bien qu'il y ait de nombreuses critiques approfondies des diverses autres propositions, très peu d'évaluations critiques des mérites de l'hypothèse johannique ont été écrites.

1. Les récits de la Cène mentionnent un agneau pascal

D'abord et avant tout, comme C. K. Barrett l'a démontré il y a longtemps, et comme même une lecture superficielle des Évangiles en grec le montre clairement, l'affirmation répandue selon laquelle les Synoptiques ne mentionnent pas un agneau pascal dans leurs récits de la Cène est tout simplement fausse.[122]

Or, il est vrai que les Évangiles synoptiques n'utilisent pas le mot « agneau » (*arnion*) en référence à la dernière Cène. Cependant, ce n'est pas du tout surprenant, car dans la littérature juive, l'*arnion* n'était pas la manière habituelle de se référer à l'agneau pascal. Au contraire, dans la Bible et le judaïsme primitif, la façon habituelle de se référer à l'agneau pascal était simplement de l'appeler la « Pâque », à la fois en hébreu (*pesaḥ*) et en grec (*pascha*) (par exemple, Exode 12:1-14).123

De plus, et c'est essentiel, à au moins deux reprises, les Synoptiques font référence à l'agneau pascal dans le contexte de la Cène. Considérez à nouveau la preuve suivante, dans laquelle je laisse le mot grec *pascha* non traduit, afin que son lien avec l'agneau pascal soit clair :

> Et le premier jour des pains sans levain, quand ils sacrifièrent la Pâque, ses disciples lui dirent : Où vas-tu que nous allions te préparer pour que tu manges la Pâque ?» (Marc 14:12)
>
> Puis vint le jour des pains sans levain, où la Pâque devait être sacrifiée. Jésus envoya donc Pierre et Jean en disant : Allez, préparez-nous la Pâque , afin que nous la mangions. Et quand l'heure fut venue, il s'assit à table, et les apôtres avec lui. Et il

leur dit : « J'ai ardemment désiré manger cette Pâques avec vous avant de souffrir... (Luc 22:7-8, 14-15)

Selon les défenseurs de l'hypothèse johannique, dans ces deux cas, bien que la première utilisation du mot grec *pascha* se réfère sans équivoque aux agneaux de la Pâque qui étaient « sacrifiés » dans le Temple (Marc 14:12 ; Luc 22:7), dans les versets suivants (et à chaque fois par la suite), le mot *pascha* ne fait pas référence à un agneau, mais plutôt à une certaine manière est censé signifier une « Pâque sans agneau ».[124]

Une telle exégèse est contextuellement indéfendable. La lecture la plus naturelle du texte grec est que la première utilisation de *pascha*, qui se réfère explicitement à l'agneau sacrificiel de la Pâque, établit la sphère de signification de base pour ceux qui suivent immédiatement. Contrairement à de nombreuses traductions anglaises modernes (RSV, NAB), le texte grec n'utilise pas de termes différents pour désigner les agneaux qui ont été sacrifiés et le repas qui a été mangé : les deux sont désignés (à juste titre) comme *pascha*. Après la référence initiale aux agneaux sacrificiels (Marc 14:12 ; Luc 22:7), si les Synoptiques avaient voulu ensuite utiliser le mot pascha pour désigner un repas de la Pâque sans agneau, ils auraient dû le rendre explicite – si un tel usage était même possible dans le judaïsme du premier siècle. Par conséquent, lorsque Jésus dit lors de la dernière Cène qu'il a « ardemment désiré manger cette Pâques » avec les disciples (Luc 22:15), la charge de la preuve incombe à quiconque prétend que cela signifie « Pâque sans agneau ». Encore une fois, les preuves linguistiques sont sans équivoque : Jésus envoie ses disciples dans la ville pour se préparer à manger le repas ordinaire de la Pâque, y compris l'agneau sacrificiel sacrifié cet après-midi-là.[125] Toute affirmation contraire montre seulement que l'hypothèse populaire selon laquelle la dernière Cène n'était pas un repas pascal (ou que Jésus l'a célébrée vingt-quatre heures à l'avance) semble s'être si profondément enracinée que la théorie d'une dernière Cène sans agneau éclipse ce que les textes de l'Évangile déclarent explicitement.[126] En bref, aussi commun que puisse être l'argument, la suggestion que les récits synoptiques ne mentionnent pas un agneau pascal est vérifiablement fausse et devrait être rejetée comme telle.

2. Le Talmud ne fait pas référence à Jésus de Nazareth

Un deuxième problème majeur avec l'hypothèse johannique est que les preuves anciennes du Talmud que Jésus a été crucifié « la veille de la Pâque » sont historiquement sans valeur, puisque la tradition rabbinique en question ne concerne probablement même pas Jésus de Nazareth.[127]

À première vue, les données rabbiniques selon lesquelles Jésus a été crucifié « la veille de la Pâque » – qui sont constamment citées par les érudits en faveur de l'hypothèse johannique – semblent nous donner un témoignage juif extérieur de la crucifixion de Jésus avant que les agneaux de la Pâque ne soient mangés.[128] Néanmoins, comme l'a montré Johann Maier, si l'on revient en arrière et que l'on examine le texte dans son contexte, il y a des raisons extrêmement fortes de douter qu'il ait quoi que ce soit à voir avec Jésus de Nazareth.[129] Considérez l'ensemble du passage :

> La veille de la Pâque, Yeshu a été pendu. Pendant quarante jours avant que l'exécution n'ait lieu, un héraut sortit et cria : « Il va être lapidé parce qu'il a pratiqué la sorcellerie et a poussé Israël à l'apostasie. Quiconque peut dire quoi que ce soit en sa faveur, qu'il se présente et plaide en son nom. Mais comme rien n'a été avancé en sa faveur, il a été pendu la veille de la Pâque ! — ʿUlla répliqua : Pensez-vous qu'il était quelqu'un pour qui l'on pouvait se défendre ? N'était-il pas un *Mesith* [séduisant], à propos duquel l'Écriture dit : « Tu ne l'épargneras point, tu ne le cacheras pas » [Dt 13:9]. Avec Yeshu, cependant, c'était différent, car il était lié au gouvernement. Nos rabbins ont enseigné : Yeshu avait cinq disciples, Matthai, Nakai, Nezer, Buni et Todah. (Talmud babylonien, Sanhédrin 43a)[130]

L'utilisation de ces preuves pour établir la date de la dernière Cène est criblée de problèmes. D'une part, alors que la première ligne de ce texte est fréquemment citée en partie, le texte intégral n'est presque jamais cité par les défenseurs de l'hypothèse johannique. Quelle que soit la raison d'une telle omission, lorsqu'on l'examine attentivement, ce ne sont pas les similitudes, mais les différences entre ces preuves rabbiniques et les affirmations de l'Évangile qui ressortent.

Dans le Talmud, l'exécution de Yeshu a été précédée de « quarante jours » d'annonce publique de témoins en sa faveur. Dans les Évangiles, l'arrestation et l'exécution de Jésus semblent avoir eu lieu en moins de vingt-quatre heures. Plus frappant encore, dans le Talmud, Yeshu a été « lapidé » puis « pendu » après être mort – une pratique courante dans l'Antiquité.[132] Dans les Évangiles, Jésus est flagellé puis crucifié de son vivant.[133] En fait, le contexte entourant la discussion dans le Talmud est en fait le texte de la Mishna sur les règles d'exécution par lapidation, et non par crucifixion ! Dans le Talmud, Yeshu est exécuté pour avoir « pratiqué la sorcellerie ». Dans les Évangiles, Jésus est accusé de « blasphème » et mis à mort par crucifixion par les Romains (Matthieu 26:65-66 ; Marc 14:64-65 ; cf. Luc 22:71).[134] Dans le Talmud, Yeshu était « lié au gouvernement ». Dans les Évangiles, Jésus est un « charpentier » d'un petit village de Galilée (Marc 6:3), qui ne semble pas avoir de liens personnels avec Ponce Pilate ou la famille Hérodienne.[135] Certes, s'il est vrai que les Évangiles prétendent que Jésus est un Davidide (Mt 1, 1-17 ; Luc 3:23-38), il va sans dire que la famille royale davidique n'était décidément pas au pouvoir au premier siècle de notre ère.D. Dans le Talmud, Yeshu avait « cinq disciples », qui ont tous été exécutés, dont au moins un pour meurtre (Nakai). Dans les Évangiles, Jésus a douze disciples, dont un seul dont le nom se rapproche même du nom des disciples de Yeshu (Matthieu) (Matthieu 10:1-4 ; Marc 3:16-19 ; Luc 6:14-16). En effet, la gymnastique logique qu'il faut employer pour que ces noms correspondent aux disciples de Jésus est en elle-même un argument contre l'identification du Yeshu du Talmud avec Jésus de Nazareth.[136] Enfin, mais non des moindres, comme l'a souligné Gustaf Dalman il y a un siècle, lorsqu'on le compare à d'autres preuves rabbiniques, le Talmud semble en fait décrire l'exécution d'un autre homme juif nommé « Yeshu », qui était connu pour son idolâtrie à l'époque du roi Jannaï (104-78 av. J.- C.C.) ; ce Yeshu a donc peut-être vécu plus d'un siècle avant même que Jésus lui-même ne soit né.[137]

En bref, même une lecture superficielle de ce passage fréquemment utilisé du Talmud babylonien révèle qu'il ne fournit aucune preuve externe crédible du moment où Jésus de Nazareth a été crucifié, et encore moins si la dernière Cène était un repas

de la Pâque. Le fait que les principaux érudits continuent de citer des morceaux de ce texte hors contexte pour soutenir l'hypothèse johannique représente un grave échec de la méthode historique et un excellent exemple de la façon dont la littérature rabbinique ultérieure ne devrait pas être utilisée dans la recherche sur Jésus.[138] Plus important encore, elle constitue également une faiblesse majeure de l'hypothèse johannique. Compte tenu de l'attention particulière qui a été accordée aux sources juives anciennes ces dernières années, le fait qu'un texte talmudique aussi douteux continue d'être cité pour rejeter le témoignage des évangiles synoptiques est presque époustouflant. Elle aussi devrait être rejetée par des érudits sérieux comme un soutien historique à la solution johannique à la date de la dernière Cène.[139]

3. Les activités dans les synoptiques étaient autorisées les jours de fête

Troisièmement, l'argument selon lequel les activités décrites par les Évangiles comme ayant eu lieu un jour de fête (15 Nisan) étaient illégales est basé davantage sur l'imagination savante moderne que sur les preuves juives anciennes. En effet, lorsqu'elle fait l'objet d'une analyse critique, cette objection raisonnable prima facie échoue sur plusieurs points importants.

D'une part, les partisans de cet argument omettent souvent de prendre en compte la distinction dans les Écritures juives entre l' interdiction absolue de travailler le jour du sabbat et l' interdiction moindre du travail le jour de la fête. Bien que la Torah interdise à une personne de s'engager dans « quelque travail que ce soit » le jour du sabbat (Exode 20:10), elle n'interdit que le « travail professionnel » ou le « travail laborieux » le jour de la fête.140 C'est particulièrement clair dans le livre du Lévitique lorsqu'il oppose le sabbat et la Pâque / les pains sans levain :

> Six jours de travail seront accomplis, mais le septième jour est un sabbat de repos solennel, une sainte convocation. tu ne feras pas de travail (*kol melaʾkah*) ; c'est un sabbat en l'honneur de l'Éternel dans toutes vos demeures. Le quinzième jour du même mois est la fête des pains sans levain. Le premier jour, vous aurez une sainte convocation. tu ne feras pas de travail laborieux (*meleʾketh ʿabodah*). (Lévitique 23:3, 6-7 ; voir Nb 28:18)

De manière significative, les Écritures juives n'expliquent nulle part exactement quelle est la différence entre « pas de travail » et « pas de travail laborieux » ou « travail servile ». Ce qui est clair, cependant, c'est que « personne ne peut parler d'un jour de fête ayant le caractère d'un sabbat dans une mesure limitée ».141 De plus, la distinction du Pentateuque entre l'absence de travail (sabbat) et l'absence de travail laborieux (jour de fête) se poursuit jusqu'à la période du Second Temple, où elle est présente dans la description la plus détaillée de la fête de la Pâque dans les manuscrits de la mer Morte :

> Le quinzième jour de ce mois, il y aura une sainte assemblée. Tu n'y feras aucun travail laborieux (*mlʾkth ʿbwdah*). C'est la fête des pains sans levain, pendant sept jours,

> pour YHWH. Le septième jour [il y aura une assemblée solennelle] pour [YH]WH. Tu n'y feras aucun travail laborieux (*ml'kth 'bwdah*). (11QTemplea [11Q19] 17:10-11, 15)

Finalement, cette distinction entre le Pentateuque et les premiers Juifs entre les différents types de travail interdit conduit finalement à une situation où, même à l'époque rabbinique, il y a un débat de longue date parmi les Juifs pratiquants sur le type exact d'activités autorisées un jour de fête par opposition à un sabbat. À cet égard, E. P. Sanders fait un point extrêmement important dans son étude du judaïsme du Second Temple :

> Le débat, sur lequel il y a le plus d'opinions pharisaïques qui ont survécu, concerne le travail qui pourrait être fait « un jour de fête ».[142]

En effet, un traité entier de la Mishna est consacré à cataloguer les nombreuses opinions différentes parmi les sages rabbiniques eux-mêmes sur cette question (voir traité Betsa). Même à cet égard, nous n'avons aucune certitude que les règles ultérieures décrites par les rabbins étaient réellement en vigueur au premier siècle A.D. et, le cas échéant, quels groupes les ont suivis. À la lumière de cette situation, à tout le moins, les historiens devraient être prudents dans leurs affirmations concernant le type de travail interdit un jour de fête.

De plus, les érudits qui prétendent que la description des activités qui se déroulent dans les Évangiles le jour de la Pâque est historiquement incroyable le font invariablement sans citer de preuve juive ancienne explicite que ce que les Évangiles synoptiques décrivent n'aurait pas pu avoir lieu le jour de la fête de la Pâque. (La principale exception est la question du procès de Jésus, que je traiterai ci-dessous.) Les arguments avancés en faveur de ce point de vue ont tendance à ne pas être basés sur des preuves objectives, mais sur ce que l'érudit est personnellement capable d'envisager. Ce point de vue a reçu une expression classique lorsqu'Eduard Schweizer a écrit dans son essai influent sur la Cène du Seigneur :

> L'exécution de Jésus le jour de la Pâque n'est pas impossible, bien que cela soit difficile à imaginer.[144]

De nombreux défenseurs de l'hypothèse johannique ont suivi l'exemple de Schweizer dans son argumentation, affirmant que la chronologie de l'Évangile de l'exécution de Jésus le jour de la fête de la Pâque (15 Nisan) est « difficile à imaginer » ;[145] cela « semble très invraisemblable » ;[146] il travaille sous « l'immense poids de l'invraisemblance historique ».[147] D'autre part, on prétend que l'exécution de Jésus le jour où les agneaux ont été sacrifiés (14 Nisan) est « beaucoup plus crédible »[148] et « semble plus plausible ».[Même] John Meier, qui est bien connu pour son étude exhaustive des textes du Second Temple, ne cite aucune preuve juive ancienne pour étayer son affirmation selon laquelle « toute la chaîne d'événements » décrite par les Évangiles n'a pas pu avoir lieu le jour de la Pâque. Au lieu de cela, il déclare simplement : « Je pense que Jean présente le scénario le plus probable sur le plan historique. »[Chez] chacun de ces savants, l'hypothèse johannique ne repose pas sur des preuves de sources primaires, mais sur l'évaluation subjective (« je pense ») de ce que le savant est capable d'imaginer. Bien sûr, il n'y a rien d'intrinsèquement mauvais avec le

raisonnement subjectif – chaque érudit ne peut voir les preuves que de son point de vue respectif. Néanmoins, il faut s'arrêter pour reconnaître qu'en ce qui concerne les activités accomplies un jour de fête, les partisans de l'hypothèse johannique échouent systématiquement à accompagner leur scepticisme de preuves concrètes contre les affirmations des Évangiles.

Peut-être le plus significatif de tous, alors que les défenseurs de l'hypothèse johannique font appel aux preuves rabbiniques de l'importance du repos associé à un jour de fête (m. Betz. 5, 2, cité ci-dessus), en même temps, ils ignorent ou rejettent systématiquement d'autres preuves rabbiniques que certaines activités décrites par les Évangiles étaient en fait autorisées les jours de sabbat et, a fortiori, les jours de fête.[151] Par exemple, les Évangiles décrivent Joseph d'Arimathie achetant un linceul pour l'enterrement de Jésus le jour de la fête (Marc 15:46). Bien que la Mishna exige qu'un tel achat attende la fin de la journée, elle permet l'acquisition d'un cercueil ou d'un linceul le jour du sabbat :

> Ils peuvent attendre la tombée de la nuit, à la limite du sabbat, pour s'occuper des affaires d'une épouse ou de l'enterrement d'une cadavre, pour aller chercher son cercueil et ses emballages. (Michna, *Chabbat* 23:4)[152]

Dans le même ordre d'idées, les Évangiles décrivent les femmes préparant des onguents pour l'enterrement de Jésus le jour de la Pâque (Luc 23:55-56). Selon la Mishna, de telles préparations sont également autorisées pour les morts, même le jour du sabbat :

> [Le jour du sabbat], ils prépareront tout ce qui est nécessaire pour les morts, pour l'oindre et le laver, pourvu qu'ils n'en bougent aucun membre. (Michna, Chabbat 23:5)

Notez bien ceci : si des préparatifs pour les morts pouvaient être faits pendant le repos solennel d'un sabbat, alors a fortiori ils auraient été permis un jour de fête. Il en va de même pour l'enlèvement du corps de Jésus de la croix et son enterrement ultérieur (Matthieu 27:59-60 ; Marc 15:46 ; Luc 23:53-54). Cela s'explique facilement, même un jour de fête, par l'obéissance au commandement biblique selon lequel toute personne « pendue à un arbre » doit être enterrée « le même jour » (Dt 21:23).

Enfin, même la description de Simon de Cyrène arrivant « des champs » (Marc 15:21 ; Luc 23:26) le matin de la crucifixion de Jésus peut être expliquée de manière plausible. Dans ce cas, il est vrai que la littérature rabbinique interdit le travail dans les champs, que ce soit le jour du sabbat ou de la fête, car un tel travail tomberait évidemment dans la catégorie des « travaux laborieux ».[153] Cependant, comme le note Adela Yarbro Collins : « l'affirmation de [Marc] 15:21 selon laquelle Simon venait ap' agrou pourrait être traduite par 'de la campagne' aussi bien que 'des champs'. Dans le premier cas, le travail n'est pas nécessairement impliqué.[154] À l'appui de ce point, comparez une utilisation similaire du mot « champ » (agros) dans la fin longue de Marc :

> Après cela, [Jésus] apparut sous une autre forme à deux d'entre eux, alors qu'ils se rendaient au champ / à la campagne (*eis agron*). (Marc 16:12)

S'il s'agit, comme on le pense communément, d'un résumé abrégé de l'histoire de l'apparition de Jésus aux deux disciples sur la route de Jérusalem à Emmaüs (Luc 24:13-35), alors l'expression « au champ » ne signifie pas que les deux disciples étaient sortis de Jérusalem pour une dure journée de travail agricole. Au contraire, cela indique seulement qu'ils allaient de la ville à la campagne. Pris de cette façon, la référence évangélique à Simon de Cyrène entrant *ap ' agrou* signifie qu'il venait « de l'extérieur de la ville ».[155] Cette interprétation est particulièrement plausible si l'on considère l'époque de l'arrivée de Simon à Jérusalem. Comme Gustaf Dalman l'a dit un jour en plaisantant :

> Dans le récit évangélique, ce n'est pas le soir, mais le matin avant neuf heures que Simon est venu (cf. Mc XV, 25), un moment où personne ne rentre chez lui après avoir travaillé dans les champs.[156]

Plus récemment, Joachim Gnilka a fait la même remarque :

> Certaines difficultés que l'on rencontre en optant pour la datation synoptique sont facilement éliminées, à savoir que Simon de Cyrène vient de la campagne (Marc 15:21). Simon ne vient pas du travail à la campagne à cette heure de la journée.[157]

Le point est bien pris : pour ma part, je suis enclin à douter que Simon revienne d'une dure journée de travail dans les champs à neuf heures du matin. L'explication la plus probable de la description de l'Évangile est que Simon, comme d'autres Juifs, vient de l'extérieur de la ville, peut-être en route pour se rendre au Temple pour la prière du matin à la troisième heure (Actes 3:1) ou peut-être venir au Temple pour offrir le sacrifice festif qui était habituel lors de la fête des pains sans levain. surtout le 15 Nisan.[158]

En bref, lorsqu'on les examine attentivement, les activités décrites par les Évangiles comme se déroulant le jour de l'exécution de Jésus, souvent décrites comme invraisemblables (voire impossibles), peuvent en fait être expliquées si l'on tient compte de la distinction entre le repos du sabbat et le repos d'un jour de fête. Bien qu'il soit un grand partisan de l'hypothèse johannique, Raymond Brown est forcé d'admettre :

> On peut trouver des indications dans la tradition juive permettant à chacune de ces actions [décrites dans les Synoptiques] de participer à une fête.[159]

Si Brown et Sanders ont raison, et qu'il y a eu plus de débats rabbiniques sur le travail et le repos un jour de fête que dans tout autre domaine, et que la tradition rabbinique contient des autorisations pour chacune des actions décrites par les Synoptiques, alors l'argument de l'invraisemblance historique des activités décrites par les récits évangéliques est loin d'être l'argument « le plus convaincant » en faveur de l'hypothèse johannique. En effet, à y regarder de plus près, il semble qu'il s'agisse presque d'un produit de l'imagination moderne. En effet, c'est peut-être la raison pour laquelle au moins trois des quatre évangélistes, qui ont réellement vécu au premier siècle A.D., n'a vu aucun problème à décrire ces diverses activités comme ayant lieu le 15 Nisan, début de la fête des Pains sans Levain.

4. La tradition rabbinique exige que les faux prophètes soient exécutés pendant les festivals

Quatrièmement, il y a l'argument selon lequel Jésus n'aurait pas pu être jugé et exécuté un jour de fête parce que la Mishna interdit de « s'asseoir en jugement » pendant une fête (*Betzah* 5:2). De toutes les activités apparemment impossibles décrites par les Évangiles comme se déroulant le jour de la fête de la Pâque, c'est le procès et l'exécution de Jésus pendant la Pâque qui sont largement considérés comme l'argument décisif contre le fait que la dernière Cène ait été un repas de la Pâque. Pourtant, comme certains des autres arguments que nous avons analysés en faveur de l'hypothèse johannique, les érudits qui font cette affirmation prennent systématiquement les preuves rabbiniques qui favorisent leur position hors contexte et ignorent les preuves rabbiniques contre la théorie.

Considérez, par exemple, les preuves de la Mishna qui sont constamment citées pour montrer qu'il aurait été impossible pour le Sanhédrin de juger Jésus un jour de fête (m. Betz. Comme pour le passage précédent du Talmud, cet enseignement est généralement cité brièvement (si tant est qu'il l'ait été) et ensuite traité comme une règle du premier siècle qui aurait lié les membres du Sanhédrin de Jérusalem, qu'ils aient été ou non des pharisiens, des sadducéens ou d'une autre confession juive. Cependant, lorsque nous retournons à la Mishna elle-même et que nous lisons le texte dans son contexte, nous constatons que l'enseignement rabbinique interdisant de siéger en jugement un jour de fête n'a rien à voir avec le grand Sanhédrin de Jérusalem, et encore moins avec un cas public de peine capitale. Au contraire, le contexte environnant suggère clairement que les rabbins donnent une opinion sur le type ordinaire d'activités judiciaires telles que les fiançailles et les rituels de mariage lévirat qui seraient effectués par des juges locaux mais qui, les jours de fête, devraient être évités :

> Tout acte coupable le jour du sabbat, que ce soit en vertu des règles concernant le repos du sabbat (*shebuth*) ou concernant les actes de choix (*reshuth*) ou concernant les devoirs pieux (*mitzvah*), est également coupable un jour de fête (*yom tob*). Et ceux-ci [sont coupables] en vertu des règles concernant le repos du sabbat (*shebuth*) : personne ne peut grimper à un arbre, monter sur une bête, nager sur l'eau, battre des mains, frapper les cuisses ou frapper du pied. Et ceux-ci [sont coupables] en vertu des règles concernant les actes de choix (*reshuth*) : personne ne peut siéger en jugement ou conclure des fiançailles ou accomplir la *halitzah* [160] ou contracter un lévirat de mariage. Et ceux-ci [sont coupables] en vertu des règles concernant les devoirs pieux (*mitsva*) : nul ne peut consacrer quoi que ce soit ou faire un vœu de Valeur, ni consacrer quoi que ce soit, ni mettre de côté des offrandes ou des dîmes. Toutes ces choses, ils les ont prescrites [comme coupables] lors d'une fête, et à plus forte raison [sont-ils coupables] le jour du sabbat. Un jour de fête ne diffère du sabbat que par la préparation de la nourriture nécessaire. (*Michna*, Betzah 5:2)

Notons ici que le contexte immédiat de l'interdiction de siéger en jugement est clairement une discussion rabbinique technique sur les types d'activités que les « Sages [...] ont interdit le jour du sabbat. Cela seul devrait nous rendre extrêmement prudents avant de supposer que ces opinions particulières des sages étaient en vigueur à Jérusalem au premier siècle de notre ère.D., comme le font les défenseurs de

l'hypothèse johannique. De plus, dans ce passage de la Mishna, il y a trois types différents d'actions interdites :

1. Actes de repos du sabbat (*shebuth*),
2. Actes de choix (*reshuth*), et
3. Devoirs pieux simples (*mitsva*).[162]

Il est frappant de constater que l'interdiction de siéger en jugement – que l'hypothèse johannique traite comme s'il s'agissait d'une loi universelle – est spécifiquement attribuée à la deuxième catégorie, les « actes de choix ». Celles-ci sont apparemment même d'un poids moindre que les interdictions de taper dans les mains, de se taper sur les cuisses et de danser ! De toute évidence, un tel texte a tout à voir avec les opinions des rabbins et très peu à voir avec ce que le grand Sanhédrin de Jérusalem pouvait ou ne pouvait pas faire lors d'une fête à propos d'un cas de peine capitale. Comme pour la mort de Yeshu « la veille du sabbat », nous semblons une fois de plus avoir devant nous une situation dans laquelle les érudits du Nouveau Testament citent des preuves rabbiniques contre le témoignage des Évangiles du premier siècle sans examiner de près ce dont le texte rabbinique parle réellement. Il est stupéfiant qu'un tel recours bâclé aux rabbins continue de figurer, même dans les études éminentes en faveur de l'hypothèse johannique. On peut se demander si les érudits ne reviennent même pas en arrière et lisent le texte mishnaïque avant d'affirmer que les Synoptiques dépeignent quelque chose d'historiquement impossible.

Cependant, lorsque nous nous tournons vers ce que les rabbins disent du Sanhédrin et des cas de peine capitale, nous trouvons quelque chose de très significatif pour notre étude de la date de la dernière Cène. Dans le traité sur le Sanhédrin, la littérature rabbinique exige en fait que certains types de criminels soient exécutés pendant les fêtes de Pessah, de la Pentecôte et/ou des Tabernacles, afin que les pèlerins juifs puissent les voir mourir.[163] Considérez l'enseignement suivant de la Tosefta, concernant des crimes tels que la fausse prophétie, l'apostasie et le parjure :

> Un fils rebelle et incorrigible, un ancien provocateur, quelqu'un qui égare les gens pour adorer des idoles, quelqu'un qui conduit une ville à l'apostasie, un faux prophète et des témoins parjures – ils ne les tuent pas immédiatement. Mais ils les amènent au parvis de Jérusalem et les gardent jusqu'à la fête, puis ils les mettent à mort le jour de la fête, comme il est dit : « Et tous les peuples écouteront et craindront, et ne feront plus avec présomption » (Dt 17:13). Les paroles de Rabbi ʿAquiba. (Tosefta, Sanhédrin 11:7)[164]

Il est frappant de constater que cette preuve de la Tosefta est constamment ignorée ou rejetée par les érudits qui prétendent qu'il était « illégal » ou impossible pour le Sanhédrin de faire exécuter Jésus le jour de la fête de la Pâque.165 Néanmoins, la tradition décrit clairement la période du Second Temple, puisqu'elle envisage une époque où les pèlerins montaient encore au Temple de Jérusalem pour sacrifier lors des grandes fêtes – ce qui n'était plus possible après la destruction de Jérusalem en A.D. 70. En effet, ce n'est pas la seule preuve que nous ayons de l'idée que certains criminels devraient être exécutés pendant les fêtes (m. Sanh. 11:4-5 ; b. Sanh. 89a ;

Sifre sur Dt 17:3 [105a]). Enfin, et ce n'est pas le moins important, l'idée que certains criminels devraient être exécutés pendant les fêtes n'est pas une simple opinion rabbinique, mais est directement basée sur les Écritures juives, tirées de l'enseignement du Deutéronome concernant le jugement et l'exécution des grands criminels par les dirigeants sacerdotaux dans les cas de « mal » grave (voir Dt 17:2-13).

Maintenant, je tiens à souligner ici que je ne prétends pas que le Sanhédrin du premier siècle a nécessairement suivi cet enseignement rapporté dans la Tosefta. Ce que je suggère, cependant, c'est que l'existence même d'une ancienne tradition juive qui exigeait qu'un « faux prophète » soit gardé « jusqu'à la fête » pour une exécution publique devant le peuple démolit l'affirmation répandue selon laquelle il aurait été impensable pour le Sanhédrin de faire exécuter Jésus pendant la Pâque. Au moins certains des premiers rabbins pensaient non seulement que c'était possible, mais ils pensaient aussi que l'enseignement mosaïque sur la peine capitale dans Deutéronome 17 l'exigeait. Une fois de plus, c'est peut-être la raison pour laquelle les auteurs des Évangiles synoptiques – qui connaissent très bien le judaïsme du premier siècle – n'hésitent pas à affirmer que le Sanhédrin a jugé Jésus et l'a livré pour être exécuté le 15 Nisan, le premier jour de la semaine de la Pâque.[166] En effet, à la lumière de ces preuves, les défenseurs de l'hypothèse johannique se trouvent dans l'incapacité de réfuter le fait qu'« il n'était pas impossible qu'un criminel soit exécuté un jour de fête ».[167] Si cela est vrai, alors l'argument maintenant populaire selon lequel il aurait été « impensable » que Jésus soit exécuté un jour de fête ne devrait plus être utilisé comme argument contre le fait que la Cène soit un repas de la Pâque juive.

5. La tradition rabbinique interdit également les procès à la veille d'un Jour de fête

Cinquièmement, il est ironique que, alors que les défenseurs de l'hypothèse johannique, utilisent fréquemment la tradition rabbinique contre le fait de « siéger en jugement » un jour de fête contre la chronologie synoptique (par exemple, le 15 Nisan) (m. Betz. 5:2) – même si cela n'a rien à voir avec les cas capitaux du Sanhédrin à Jérusalem – ils omettent souvent de souligner que la même tradition rabbinique interdit en fait les procès la veille d'une fête : c'est-à-dire le jour où, selon la théorie johannique, Jésus a été jugé et mis à mort.

En effet, lorsque nous nous tournons vers le traité de la Mishna sur le Sanhédrin, ce que nous trouvons concernant les procès la veille d'une fête pose un défi direct à l'hypothèse johannique :

> Dans les affaires qui ne sont pas passibles de la peine de mort, le verdict, qu'il s'agisse d'un acquittement ou d'une condamnation, peut être rendu le même jour ; Dans les affaires capitales, un verdict d'acquittement peut être rendu le même jour, mais un verdict de condamnation ne peut être rendu que le lendemain. Donc

les procès ne peuvent avoir lieu la veille d'un sabbat ou la veille d'un jour de fête. (Michna Sanhédrin 4:1)[168]

Cette preuve pose un problème important pour les érudits qui veulent citer la littérature rabbinique contre la chronologie synoptique, mais qui s'accrochent toujours à l'affirmation selon laquelle Jésus a été jugé par le Sanhédrin la veille du sacrifice des agneaux (14 Nisan). Certes, certains érudits tentent de minimiser l'impact de ces preuves en soulignant que l'Évangile de Jean ne raconte pas de toute façon un « procès formel ».[169] Néanmoins, il leur reste encore la description problématique de Jésus ayant une sorte de réunion formelle avec les grands prêtres Anne et / ou Caïphe avant d'être officiellement remis par les dirigeants juifs à Pilate pour être exécuté la veille d'une fête (Jean 18:13-14, 19-24, 28). De plus, selon l'hypothèse johannique, toute cette interaction avec les prêtres juifs est censée avoir lieu le matin où ces mêmes prêtres seraient plongés dans les préparatifs de la plus grande célébration sacrificielle dans le Temple de toute l'année liturgique : le sacrifice de milliers d'agneaux de la Pâque en une seule après-midi (voir chapitre 5 pour plus de détails). En effet, à cet égard, on ne peut s'empêcher de se demander si le témoignage synoptique n'est pas réellement plus crédible, puisque l'arrestation, les audiences et l'exécution de Jésus auraient eu lieu après que les grands prêtres et les dirigeants juifs aient fini de s'engager dans les sacrifices intensifs de travail du 14 Nisan dans le Temple.

Quoi qu'il en soit, le résultat est que l'invocation des règles rabbiniques concernant le Sanhédrin est une arme à double tranchant pour l'hypothèse johannique : son affirmation selon laquelle Jésus a été jugé et condamné à mort la veille de la fête de la Pâque (14 Nisan) est en fait tout aussi problématique que l'affirmation selon laquelle il a été jugé et exécuté le jour de la fête elle-même (15 Nisan). Comme l'admet Raymond Brown :

> Il est peut-être faux de supposer que le 14 Nisan, le jour où les agneaux étaient sacrifiés dans la zone du temple, n'était pas un jour de fête. Même s'il a été considéré uniquement comme le « jour de préparation à la Pâque » (Jean 19:14), selon la loi juive ultérieure. certaines de ces activités seraient également interdites la veille d'une fête, par exemple, un procès juif pour un crime capital. Nous ne sommes pas certains, cependant, dans quelle mesure cette attitude hautement protectrice envers les légalités était en vigueur au 1er siècle.[170]

Je suis d'accord avec Brown que nous ne devrions pas supposer que les règles rabbiniques ultérieures concernant le Sanhédrin étaient en place au premier siècle. Cependant, c'est précisément l'hypothèse qui est utilisée pour argumenter contre la représentation synoptique de Jésus mis à mort le 15 Nisan. En effet, comme nous l'avons vu ci-dessus, l'argument selon lequel le procès et l'exécution de Jésus le 15 Nisan auraient été « illégaux » est considéré comme l'argument « le plus décisif » contre le témoignage synoptique.

De toute évidence, il est nécessaire d'un traitement plus critique et cohérent des preuves rabbiniques sur le moment où des cas de peine capitale pourraient avoir lieu par les défenseurs de l'hypothèse johannique. Soit les quatre récits évangéliques de la passion et de la mort de Jésus sont non historiques parce qu'ils vont à l'encontre des règles rabbiniques ultérieures, soit ces règles rabbiniques n'ont pas été suivies par le grand Sanhédrin au premier siècle. À cet égard, il me semble que nous avons au moins quatre témoins – les quatre évangiles – qui constituent la preuve du premier

siècle que des audiences et une exécution pouvaient avoir lieu la veille d'une fête ou le jour de la fête elle-même (c'est-à-dire le 14 ou le 15 Nisan). Dans ce cas, en d'autres termes, nous avons des raisons de conclure que la Mishna décrit des enseignements rabbiniques qui ne semblent pas avoir été en vigueur parmi les

Sanhédrin de Jérusalem au premier siècle A.D.[171]

Une fois de plus, c'est peut-être la raison pour laquelle les évangiles synoptiques ne montrent aucune conscience du conflit prétendument impossible entre les actions du peuple dans la nuit du 15 nisan et la loi et la coutume juives. Peut-être ne sont-ce pas les Évangiles qui ignorent la coutume juive du premier siècle, mais nous qui sommes dans l'erreur en supposant qu'il y a eu un conflit. Comme le dit un érudit : « Les récits synoptiques sont en conflit avec la coutume juive, bien que sans montrer la moindre conscience du fait.[172]

6. Aucune preuve d'un repas de la Pâque « sans agneau » à l'époque du Second Temple

Un sixième argument majeur contre l'hypothèse johannique ne s'applique qu'à la deuxième forme de la théorie, selon laquelle la dernière Cène était un « repas de la quasi-Pâque » qui avait lieu vingt-quatre heures avant la Pâque juive ordinaire.[173] N. T. Wright résume bien ce point de vue lorsqu'il écrit :

> Nous n'avons aucune raison de supposer, compte tenu de tout ce que nous avons vu de l'ordre du jour et de la manière normale d'opérer de Jésus, qu'il se serait senti obligé de célébrer la fête [de la Pâque] le jour officiellement fixé. Il n'y a aucune raison de supposer que Jésus n'aurait pas célébré ce que nous pourrions appeler un repas de la quasi-Pâque un jour avant le repas réel. Ceci, bien sûr, aurait signifié se passer d'un agneau (puisque les prêtres ne les auraient pas tués pour la Pâque avant le lendemain) ; ce n'est pas un obstacle à ce que l'on considère le repas comme une véritable Pâque. Certes, Jésus avait, tout au long de son œuvre, réorganisé le monde symbolique de ses contemporains autour de sa propre vie et de sa propre mission, il n'est certainement pas difficile de croire qu'il pourrait organiser un repas spécial de quasi-Pâque un jour plus tôt.[174]

Bien qu'à première vue, cet argument semble très raisonnable – j'ai moi-même déjà soutenu ce point de vue – lorsqu'il est tenu compte des réalités de la loi juive et de la liturgie du Temple, il y a plusieurs problèmes sérieux avec cette version de l'hypothèse johannique.

Par-dessus tout, la célébration de la Pâque le jour fixé du 14 Nisan n'était pas seulement une « règle de scribe » à laquelle Jésus pouvait s'opposer s'il le jugeait bon.[175] C'était plutôt la loi de Dieu divinement révélée, donnée à Israël par la main du prophète Moïse. Sept fois, la Torah mosaïque ordonne explicitement que l'agneau pascal soit sacrifié le 14 nisan (Exode 12:6, 18 ; Lévitique 23:5 ; Nb 9:3, 5, 11 ; 28:16), sans tenir compte d'un acte « privé » consistant à célébrer la fête à l'avance.[176] En effet, le livre des Nombres indique clairement que la Pâque doit être célébrée le 14 Nisan, le jour fixé :

> Et l'Éternel parla à Moïse dans le désert du Sinaï. « Que les fils d'Israël célèbrent la Pâque au temps fixé. Le quatorzième jour du mois, le soir, tu la garderas à l'heure fixée ; Tu le garderas selon tous ses statuts et ses ordonnances. (Nb 9:1-3)

On ne peut pas non plus faire appel ici à la concession biblique selon laquelle les Israélites en état d'impureté rituelle peuvent célébrer la Pâque un mois plus tard, le 14 Iyar (Nb 9:9-13).[177] Selon l'hypothèse johannique, Jésus célèbre la Pâque un jour à l'avance, et non un mois en retard. De plus, la seule tolérance pour un tel décalage de date est un cas d'impureté rituelle. Plus important encore, même dans le cas de la date ultérieure, l'Écriture juive exige toujours le sacrifice et la consommation d'un agneau : « Ils le mangeront avec des pains sans levain et des herbes amères » et n'en « briseront pas un os » (Nb 9:11-12).

De plus, les défenseurs de la Pâque de vingt-quatre heures sont forcés de théoriser que Jésus a célébré le repas de la « Pâque » sans agneau. Le problème avec cette proposition est qu'il n'y a absolument aucune base pour affirmer que dans la période du Second Temple « un repas sans agneau peut être Pesaḥ ».[178] Et bien sûr, les partisans de cette théorie ne peuvent citer aucune preuve ancienne à l'appui de cette affirmation. Plus récemment, dans son étude complète de l'ancienne Pâque juive, Baruch Bokser concède :

> Malgré la probabilité que certains Juifs qui n'avaient pas accès à un sacrifice pascal aient ressenti le besoin de faire quelque chose la veille de la Pâque, aucun des récits pré-rabbiniques de la célébration ne mentionne un repas sans sacrifice.[179]

Encore moins plausible est l'idée que les prêtres du Temple de Jérusalem auraient permis aux disciples de Jésus de sacrifier leur agneau pascal vingt-quatre heures plus tôt que prévu. Comme l'observe à juste titre Joachim Jérémie : « Il n'y a aucune preuve que les agneaux de la Pâque n'aient jamais été abattus pendant deux jours consécutifs dans le Temple, et il semble très improbable qu'une telle chose ait jamais pu se produire. »[180]

En bref, la deuxième forme de l'hypothèse johannique qui postule un repas « pascal » sans agneau vingt-quatre heures avant le jour de la fête réelle est contredite par la Torah mosaïque, la pratique historique du judaïsme ancien et les évangiles synoptiques. La seule raison pour laquelle les chercheurs proposent une telle notion est basée sur la tentative de réconcilier l'apparente divergence entre les chronologies synoptique et johannique. Malgré son attrait initial, à y regarder de plus près, l'idée d'un repas anticipé de la « Pâque » sans agneau devrait être considérée comme historiquement invraisemblable, voire impossible, dans un contexte juif du premier siècle.

7. L'astronomie moderne ne peut pas déterminer les dates de l'ancien calendrier juif

Le septième et dernier argument contre l'hypothèse johannique concerne l'utilisation de calculs astronomiques pour soutenir la conclusion que Jésus est mort le vendredi 14 Nisan en la.D. 30 ou 33. À première vue, cette procédure semble extrêmement raisonnable, fournissant une corroboration scientifique contemporaine de cette

solution savante à la date de la dernière Cène. Cependant, comme les experts des calendriers anciens s'accordent, et comme Roger Beckwith l'a récemment soutenu en détail, les calculs astronomiques contemporains ne peuvent pas être utilisés pour résoudre le problème de la date de la dernière Cène, pour deux raisons principales.[181]

Tout d'abord, pour autant que nous puissions le dire, l'ancien calendrier festif lunaire juif était basé sur l'observation humaine, et non sur le calcul astronomique. Comme le note Beckwith : « Les mois, les années et les fêtes juives n'étaient pas fixés par un calcul à l'avance, mais par une observation continue. Le début de chaque mois était annoncé lorsque la nouvelle lune était aperçue en Palestine. La description la plus ancienne et la plus détaillée de ce processus que nous possédons se trouve dans le traité de la Mishna sur le Nouvel An, qui décrit comment les nouvelles lunes de chaque mois liturgique ont été établies « alors que le Temple était encore debout » – c'est-à-dire au premier siècle A.D. :

> C'est à cause des six nouvelles lunes que les messagers sortent [pour proclamer le temps de leur apparition] : à cause de Nisan, pour déterminer le temps de la Pâque, à cause d'Ab, pour déterminer le temps du jeûne, à cause d'Eloul, pour déterminer la nouvelle année, à cause de Tishri, pour déterminer correctement les fêtes fixées, à cause de Chislev, pour déterminer le temps de la Dédicace, et à cause d'Adar, pour déterminer le temps de Pourim. Et tandis que le Temple était encore debout, ils sortirent aussi à cause d'Iyyar, pour déterminer le temps de la Petite Pâque. C'est à cause de deux nouvelles lunes que le sabbat peut être profané : [la nouvelle lune] de Nisan et [la nouvelle lune] de Tishri, car c'est sur ces lunes que des messagers avaient l'habitude d'aller en Syrie, et c'est par eux que les fêtes fixées étaient déterminées. Et tant que le Temple était encore debout, le sabbat pouvait aussi être profané à cause de l'une des nouvelles lunes, pour déterminer correctement le moment des offrandes. Que [la Nouvelle Lune] ait été manifestement visible ou non, ils peuvent profaner le Sabbat à cause de cela. Rabbi José dit : Si c'était manifestement visible, ils ne peuvent pas profaner le sabbat à cause de cela. S'il s'agissait d'un voyage lointain qui endure une nuit et un jour, ils peuvent profaner le sabbat et aller témoigner de la nouvelle lune, car il est écrit : « Ce sont là les fêtes établies par le Seigneur, les saintes convocations que vous proclamerez en leurs temps fixés » (Lév 23:4). (Michna, Roch Hachana 1:1-5, 9)

Plusieurs aspects de ces données méritent d'être soulignés. Tout d'abord, remarquez que la détermination de l'heure de la fête de la Pâque (comme pour toutes les autres fêtes) est entièrement basée sur le fait que la nouvelle lune est ou non « manifestement visible ou non ». Deuxièmement, comme la lecture de l'ensemble du traité le rend encore plus clair, remarquez aussi que la détermination du temps de la Pâque était basée sur la proclamation officielle des « messagers » qui seraient envoyés dans tout le pays, et non sur des calculs astronomiques. Troisièmement, remarquez aussi que la Mishna fait consciemment la distinction entre le présent et le temps alors que « le Temple était encore debout ». C'est ainsi qu'enracine cette pratique d'établir des jours de fête par l'observation de la lune au premier siècle.

La raison pour laquelle tout cela est important est simple : si, alors que le Temple était encore debout, les dates officielles des fêtes mensuelles – à commencer par la Pâque – étaient déterminées par l'observation de la nouvelle lune et non par calcul, alors cela signifie qu'il y avait toujours une marge d'erreur d'au moins quarante-huit

heures impliquée dans la détermination du début du mois. Car la lune pouvait, n'importe quel jour, être obscurcie par les conditions atmosphériques pendant au moins vingt de nos heures avant de devenir visible.[183] Comme l'admet à juste titre John Meier, lui-même partisan de l'hypothèse johannique :

> Certains exégètes font appel aux connaissances de l'astronomie pour calculer dans quelles années – dans la gamme de A.D. 29-34 — le quatorzième jour de Nisan est tombé un vendredi. À première vue, l'utilisation de la science pour résoudre ce problème de chronologie biblique semble très prometteuse ; Mais il y a plus d'un obstacle à une solution scientifique claire. (1) Dans le calendrier lunaire officiel, le nouveau mois (par exemple, Nisan) était déclaré le soir du vingt-neuvième jour de l'ancien mois si deux témoins oculaires dignes de foi pouvaient attester à la commission du calendrier à Jérusalem qu'ils avaient vu la nouvelle lumière de la nouvelle lune après le coucher du soleil. La déclaration ne dépendait donc pas de l'existence réelle de la nouvelle lumière, mais de sa présence par des êtres humains. Les nuages, la pluie, la poussière et d'autres perturbations atmosphériques dont nous ne pouvons être sûrs aujourd'hui auraient pu retarder l'observation de la nouvelle lumière. Cette difficulté était quelque peu atténuée par la règle selon laquelle les mois ne pouvaient être ni plus courts que vingt-neuf jours ni plus longs que trente. Par conséquent, le retard n'était que d'un jour tout au plus.[184]

Remarquez ici la variable « un jour au plus » dans tous les calculs. Il va sans dire qu'on ne peut pas résoudre l'écart de vingt-quatre heures dans la date de la dernière Cène en utilisant des calculs astronomiques qui ont précisément cette marge d'erreur ! Ce seul fait rend complètement inutiles tous les arguments du calcul astronomique. Nous ne pouvons tout simplement jamais savoir si les calculs modernes des jours calendaires correspondent aux observations juives du premier siècle des calendriers liturgiques à l'époque de Jésus.

Deuxièmement, et c'est encore plus dévastateur, toute utilisation du calcul astronomique doit être basée sur un système d'intercalation, qui harmonise la disjonction entre le calendrier solaire de 365 jours et le cycle lunaire de 354 jours (comme le fait notre « année bissextile » moderne). Et pourtant, nous n'avons aucune idée si et quand les Juifs du premier siècle intercalaient leurs calendriers solaire et lunaire au cours d'une année donnée.185 De plus, les preuves que nous possédons suggèrent que le système d'intercalation était basé sur sur l'évolution des conditions saisonnières et agricoles, qui peuvent être différentes au cours d'une année donnée, et sur lesquelles les calculs astronomiques ne peuvent rien nous apprendre.186 Comparez les preuves suivantes, en notant en particulier la première citation, qui est attribuée à Rabbi Gamaliel du premier siècle :

> [Rabbi Gamaliel dit :] Que ta paix soit grande pour toujours ! Nous vous informons que les tourterelles sont encore tendres et les agneaux trop maigres et que le premier grain mûr n'est pas encore apparu. Il me semble opportun, ainsi qu'à mes collègues, d'ajouter trente jours à cette année. (Tosefta, Sanhédrin 2:5-6)
>
> Une année peut être interrompue pour trois raisons : à cause de l'état prématuré des récoltes de maïs, ou de celui des arbres fruitiers, ou de l'arrivée tardive de la

tekuphah [= nouvelle saison]. Sur la base de deux d'entre eux, ils peuvent s'intercaler, mais pas seulement. (Tosefta, Sanhédrin 2:2 ; cf. b. Sanh. 11b)[187]

Il avait coutume de dire : « Comme les tourterelles sont encore tendres et les agneaux de printemps trop maigres, il est conseillé à mon avis d'ajouter trente jours à cette année. » (Talmud babylonien, Sanhédrin 11a- b)[188]

Encore une fois, si cette preuve reflète d'une manière ou d'une autre la façon dont le calendrier lunaire de la période du Second Temple était réglementé, alors le résultat est que nous n'avons aucun moyen de dire si nos calculs astronomiques correspondent aux méthodes d'intercalation observationnelle utilisées par les Juifs du premier siècle. Par conséquent, le problème de l'intercalation introduit une marge d'erreur non pas d'un ou deux jours, mais d'un mois entier !

En bref, en raison de la nature de l'ancien calendrier juif, nous n'avons absolument aucun moyen d'accéder exactement à l'endroit où se trouvait le cycle d'intercalation à l'époque de Jésus l'année de sa mort. Par conséquent, nous n'avons pas non plus de moyen de corréler les calculs contemporains avec la réalité de la célébration de la Pâque du premier siècle. Comme l'a dit John Meier :

Pour adapter le calendrier lunaire à l'année solaire réelle, il faudrait de temps en temps ajouter une année bissextile au calendrier juif. Il n'y avait probablement pas de cycle régulier d'années bissextiles au début du 1er siècle A.D. ; Ils ont été ajoutés chaque fois que les autorités décidaient, à partir d'observations concrètes (en particulier de l'agriculture), qu'ils étaient nécessaires. Nous ne pouvons pas être sûrs qu'une année bissextile se situe entre A.D. 29 et 32. Tous les calculs doivent donc rester provisoires.[189]

Je le dis plus fortement : tous les calculs astronomiques, parce qu'ils peuvent être décalés n'importe où entre un jour (à cause de la divergence entre l'observation et le calcul) et un mois (à cause de la divergence entre les méthodes juives modernes et anciennes d'intercalation), n'ont aucune valeur quoi qu'il en soit pour résoudre le problème de la date de la dernière Cène. En effet, comme le souligne Roger Beckwith, en suivant les calculs de Graeme Waddington et Colin Humphreys, lorsque les variables ci-dessus sont prises en compte, on peut en fait calculer deux années au cours desquelles le 14 Nisan serait tombé un jeudi, comme dans le témoignage synoptique :

Date d'interprétation de l'Évangile de la Journée juive (calendrier julien)

Nisan 14 Synoptiques corrects Jeudi 5 mars A.D. 30

(Retard de la nouvelle lune en raison de la faible visibilité)

Vendredi 6 mars A.D. 33 (Pâque précoce, en raison des variations climatiques et de l'intercalation)

Bien sûr, je ne suggère pas que de tels calculs plaident en faveur du fait que la dernière Cène a été un repas de la Pâque. Au lieu de cela, je les utilise pour montrer que nous ne savons tout simplement pas exactement où se situait le calendrier juif du premier siècle en termes d'intercalation et de conditions atmosphériques l'année de la mort de Jésus. En fait, nous ne savons même pas quelle année c'était.[190] Pour le meilleur ou pour le pire, la question de savoir quand la dernière Cène a eu lieu et si

elle a coïncidé ou non avec le repas de la Pâque juive doit être résolue sur la base des preuves textuelles des Évangiles. L'astronomie moderne ne peut tout simplement pas nous aider ; nous n'avons aucun moyen de le corréler avec le calendrier liturgique d'observation et basé sur l'agriculture des autorités juives du Temple du premier siècle. Nous devons plutôt nous tourner vers les sources du premier siècle elles-mêmes. En effet, les érudits ne devraient pas continuer à ignorer la nature complexe et variable de l'ancien calendrier lunaire juif et en même temps faire appel sans critique à l'astronomie pour soutenir l'hypothèse johannique comme solution à la date de la dernière Cène.

En somme, malgré la grande popularité de l'hypothèse johannique ces dernières années, lorsqu'elle est effectivement soumise à un examen minutieux, les deux formes de la théorie souffrent d'une foule de graves faiblesses, surtout son utilisation non critique et sélective de la littérature rabbinique. Il commence par se tromper dans son affirmation manifestement fausse selon laquelle les évangiles synoptiques ne décrivent pas un agneau pascal lors de la dernière Cène. Il fait appel à des preuves rabbiniques qui ne concernent probablement même pas Jésus de Nazareth pour étayer sa théorie selon laquelle il a été exécuté avant la Pâque juive ordinaire. Il rejette la chronologie des Évangiles synoptiques sur la base d'affirmations non fondées tout en ignorant les traditions rabbiniques qui la contredisent, en particulier les traditions exigeant que les exécutions de faux prophètes aient lieu les jours de fête tels que la Pâque et interdisant les procès les jours précédant les jours de fête. Dans sa deuxième forme, il suggère le scénario invraisemblable (sinon impossible) selon lequel Jésus aurait tenu un repas pascal privé, sans agneau, vingt-quatre heures à l'avance, en désobéissance directe à la loi mosaïque et à l'ancienne pratique juive. Enfin, il utilise à mauvais escient l'astronomie pour étayer ses conclusions sans tenir compte de la nature observationnelle du calendrier lunaire juif du premier siècle et de notre ignorance totale de la méthode d'intercalation utilisée l'année de la mort de Jésus. Pour ces raisons, qui sont graves, l'hypothèse johannique ne mérite pas l'approbation générale qu'elle détient actuellement et, à moins d'une défense plus forte de ses positions, devrait être abandonnée comme solution dominante à la date de la Cène.

L'hypothèse synoptique

La troisième solution que nous examinerons peut être appelée l'hypothèse synoptique. Comme l'hypothèse johannique, cette solution décrit les chronologies de Jean et des Synoptiques comme irréconciliables. Contrairement à l'hypothèse johannique, cette solution soutient que ce sont les récits synoptiques qui sont chronologiquement exacts, alors que l'Évangile de Jean ne l'est pas. En d'autres termes, la dernière Cène a eu lieu le soir après que les agneaux de la Pâque aient été sacrifiés dans le Temple (14 Nisan) ; et Jésus a été crucifié le matin après que les agneaux de la Pâque aient été mangés (15 Nisan). Selon cette hypothèse, la Cène était donc un repas de la Pâque juive.

Un pilier central de l'hypothèse synoptique est l'argument selon lequel, dans le quatrième évangile, la date de la mort de Jésus a été modifiée pour des raisons théologiques. Pour reprendre les mots d'E. P. Sanders, si nous sommes forcés de choisir,

nous devons conclure « que c'est Jean qui a changé le jour de l'exécution ».[191] En particulier, cette théorie postule que l'Évangile de Jean place la Cène de vingt-cinq heures en avance sur la Pâque afin que Jésus soit condamné en même temps que les agneaux de la Pâque étaient sacrifiés dans le Temple. Les paroles de Gerhard Lohfink et de C. K. Barrett sont représentatives :

> Alors que la tradition des trois premiers évangélistes parle clairement d'un repas pascal dans la nuit précédant le quinzième jour de Nisan, le quatrième Évangile souligne que le jour de la crucifixion de Jésus était le quatorzième jour de Nisan, de sorte que Jésus est mort exactement à l'heure où les agneaux pascals étaient massacrés dans le Temple. Mais c'est précisément cela qui relève de la théologie johannique : Jésus est ainsi dépeint comme le véritable agneau pascal.[192]
>
> [La chronologie de Jean] n'est peut-être pas de la bonne histoire, mais elle semble être de la théologie johannique. La date johannique de la dernière Cène et de la crucifixion semble être due à la détermination de Jean à préciser que Jésus était le véritable Agneau pascal de Dieu.[193]

De ce point de vue, la contradiction chronologique entre Jean et les Synoptiques est finalement le résultat d'une adaptation théologique réalisée pour montrer que Jésus est la véritable Pâque, « l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » (Jn 1, 29).

Ces dernières années, l'hypothèse synoptique a eu moins de défenseurs que l'hypothèse johannique. Néanmoins, il continue de trouver du soutien parmi d'éminents érudits dans la recherche sur Jésus, en particulier ceux connus pour leur expertise dans le judaïsme ancien, tels que Martin Hengel, Craig Keener et E. P. Sanders.[194] Elle a reçu sa forme classique dans l'ouvrage de Joachim Jérémias *Les paroles eucharistiques de Jésus.* L'une des raisons pour lesquelles elle continue à trouver un soutien parmi les érudits du judaïsme ancien est que l'hypothèse a plusieurs arguments importants en sa faveur.

Les Paroles eucharistiques de Jésus.

L'une des raisons pour lesquelles elle continue à trouver un soutien parmi les érudits du judaïsme ancien est que l'hypothèse a plusieurs arguments importants en sa faveur.

1. Les synoptiques font explicitement référence à un repas de la Pâque avec un Agneau

Le premier et le plus important argument en faveur de l'hypothèse synoptique est la preuve abondante dans les trois évangiles synoptiques que la dernière Cène était en fait un repas de la Pâque juive.

Comme nous l'avons vu dans la première section de ce chapitre, les évangiles de Matthieu, Marc et Luc identifient explicitement et à plusieurs reprises le dernier repas de Jésus comme un repas de la Pâque juive une douzaine de fois

(Matthieu 26:17, 18, 19 ; Marc 14:12 [2x], 14, 16 ; Luc 22:7, 8, 11, 13, 15). De plus, contrairement aux données chronologiques de l'Évangile de Jean (que nous examinerons ci-dessous), les données synoptiques sont sans ambiguïté, d'autant plus qu'elles ne se réfèrent pas seulement à la dernière Cène comme une « Pâque » (pascha), mais qu'elles déclarent explicitement que Jésus et les disciples ont mangé la Cène le soir après le sacrifice des agneaux de la Pâque : « le premier jour des pains sans levain, lorsqu'ils sacrifièrent l'agneau pascal » (Marc 14:12 ; Luc 22:15). À la lumière de ces données cultuelles et chronologiques explicites, on peut facilement comprendre pourquoi les érudits considèrent le témoignage des Synoptiques comme suffisant pour conclure que la dernière Cène de Jésus a coïncidé avec la célébration de la Pâque juive.[196]

En plus de cette preuve explicite, l'hypothèse synoptique fait également valoir ses arguments sur la base de preuves implicites que la dernière Cène était un repas de la Pâque. Dans sa célèbre étude, Joachim Jérémie a énuméré quatorze parallèles entre certains aspects de la Cène et les anciennes descriptions juives du repas de la Pâque.[197] Tous ces parallèles n'ont pas la même valeur, et les érudits ont soulevé à juste titre des objections à certains des plus ténus. Néanmoins, il n'y a jamais eu de réfutation complète de l'argument cumulatif de Jérémias.[198] Beaucoup de ses arguments continuent d'être utilisés par des experts du judaïsme du Second Temple, tels que Martin Hengel et Anna Maria Schwemer, à l'appui de la conclusion que la dernière Cène était un repas de la Pâque.[199] Des quatorze arguments énumérés par Jérémie, à mon avis, les trois donnés ci-dessous sont particulièrement forts.

2. La dernière Cène est mangée la nuit à Jérusalem, pas à Béthanie

Deuxièmement, Jésus et les douze disciples prennent la dernière Cène le soir dans « la ville » de Jérusalem – et non dans la ville de Béthanie où ils séjournaient (Matthieu 26:18 ; Marc 14:13 ; Luc 22:10). Cette combinaison de temps et de proximité est un argument extrêmement significatif en faveur du fait que la Cène a été un repas de la Pâque.[200]

Selon les Évangiles synoptiques, au cours de sa dernière semaine à Jérusalem, Jésus et les disciples « logent » à Béthanie (Matt

21:17). En effet, c'est de Béthanie, située sur le mont des Oliviers, que Jésus envoie les disciples acquérir un ânon pour son entrée triomphale (Marc 11:1-2 ; Luc 19:29). Selon l'Évangile de Marc, chaque soir, quand « il était tard », Jésus allait « à Béthanie avec les Douze », puis revenait « de Béthanie » le matin pour aller à Jérusalem (Marc 11:12). Il est donc clair qu'en ce qui concerne la Cène, la célébration du repas du soir dans la ville est inhabituelle et exige une explication.[201]

La raison la plus évidente du déplacement géographique de Jésus de Béthanie à Jérusalem – surtout si l'on considère le grave danger potentiel qu'il court de la part de certaines autorités – est que la dernière Cène était un repas de la Pâque. Conformément à la coutume juive, il devait être consommé la nuit dans la ville de Jérusalem.

Ce lien entre la Pâque et le sanctuaire central est, bien sûr, basé directement sur les commandements du Pentateuque :

> Tu ne feras pas le sacrifice de la Pâque dans aucune de tes villes que l'Éternel, ton Dieu, te donne, mais dans le lieu que l'Éternel, ton Dieu, choisira pour y faire habiter son nom, tu offriras le sacrifice de la Pâque, le soir, au coucher du soleil, au moment où tu es sorti d'Égypte. Tu le feras bouillir et tu mangeras dans le lieu que l'Éternel, ton Dieu, choisira ; et le matin tu te retourneras et tu retourneras à tes tentes. (Dt 16:5-7)

Lorsque nous nous tournons vers la façon dont ce commandement biblique a été interprété par le Second Temple et la littérature juive rabbinique primitive, nous trouvons toutes les preuves parlant d'une seule voix que le repas de la Pâque doit être pris la nuit dans la ville de Jérusalem :

> [Et il ne convient pas de la sacrifier [la Pâque] à tout moment de la lumière, sauf au moment de la frontière du soir. Et ils en mangeront pendant le soir jusqu'au tiers de la nuit. (Jubilés 49:12)
>
> Le quatorzième jour du premier mois, au crépuscule, ils célébreront [la Pâque de YHWH] et ils accompliront un sacrifice ; avant l'offrande du soir, ils l'offriront. Tout mâle de] vingt ans et plus doit le célébrer. Et ils le consumeront dans les parvis du sanctuaire, et chacun se lèvera de bonne heure et ira à sa tente. (11QTemplea [11Q19] 17:69)
>
> Quand le premier groupe est sorti, ils sont restés à l'intérieur du mont du Temple. Après la tombée de la nuit, ils sortirent et firent rôtir leurs offrandes de la Pâque. (Michna, Pesaḥim 5:10 ; cf. 10:1)

Lorsque l'exigence de la Torah juive selon laquelle la Pâque doit être consommée dans le sanctuaire choisi est combinée avec les premières preuves juives que cela signifiait consommer l'agneau de la Pâque dans la ville de Jérusalem, nous avons une explication claire du récit de la dernière Cène dans les Synoptiques. L'acte de Jésus de manger la dernière Cène la nuit dans la ville de Jérusalem – surtout compte tenu de la foule que la ville aurait été juste avant la fête de la Pâque – est parfaitement cohérent avec les anciennes descriptions juives de la façon dont l'agneau de la Pâque a été mangé alors que le Temple était encore debout. Il apporte un soutien important à la conclusion que la dernière Cène n'était pas un repas ordinaire, mais une Pâque juive du premier siècle.

3. Jésus interprète le pain et le vin de la dernière Cène

Un troisième argument majeur en faveur de l'hypothèse synoptique est que Jésus explique la signification des éléments du repas en les identifiant comme son propre « corps » et son « sang » (Matthieu 26:2628 ; Marc 14:22-24 ; Luc 22:19-20 ; 1 Corinthiens 11:23-25). Cet acte d'interprétation des éléments est complètement en décalage avec un repas du soir ordinaire, mais s'explique facilement si la dernière Cène était un repas de la Pâque.[202]

En effet, l'un des éléments clés de la Pâque, à la fois dans les Écritures juives et dans la tradition, est que le symbolisme du rituel soit expliqué par un acte

d'interprétation. Par exemple, la Torah juive associe déjà un acte d'explication à la consommation du repas de la Pâque :

> Vous observerez ce rite [la Pâque] comme une ordonnance pour vous et vos fils pour toujours. Et quand tu arriveras dans le pays que l'Éternel te donnera, comme il te l'a promis, tu garderas ce service. Et quand tes enfants te diront : Qu'entends-tu par ce service, tu diras : C'est le sacrifice de la Pâque de l'Éternel, car il a passé sur les maisons des fils d'Israël en Égypte. (Exode 12:24-27)
>
> Tu offriras le sacrifice pascal à l'Éternel, ton Dieu, du brebis ou du troupeau, au lieu que l'Éternel choisira, pour y faire habiter son nom. Tu ne mangeras pas de pain levé avec lui ; sept jours tu le mangeras avec des pains sans levain, le pain de l'affliction, car tu es sorti du pays d'Égypte en toute hâte. (Dt 16:2-3)

À la lumière de tels passages dans le Pentateuque lui-même, l'affirmation de certains érudits selon laquelle il n'y a pas de preuve « pré-Jésus » pour l'interprétation des éléments de la Pâque est déconcertante.[204] Au contraire, des modèles d'explication liturgique sont déjà présents dans la Torah. Bien que nous ne puissions pas être sûrs de la forme et du contenu des réponses à ces questions à l'époque biblique, le lien entre la Pâque et l'explication rituelle est ancien et explicite, et le livre du Deutéronome fournit l'une des premières interprétations du pain de la Pâque comme le « pain de l'affliction » (*leḥem ʿoniy*) (Dt 16:3).

Ces textes bibliques suffiraient à eux seuls à établir le contexte pascal de l'acte d'interprétation du pain et du vin de Jésus. Cependant, il convient également de noter ici que dans la littérature du Second Temple et dans la Mishna, le lien entre le repas de la Pâque et l'interprétation du pain et d'autres éléments du repas devient encore plus prononcé.[205]

> Le pain sans levain est (un signe) de grande hâte et de rapidité, tandis que les herbes amères (sont un signe) de la vie d'amertume et de lutte qu'ils endurent comme des esclaves. C'est ce qui est dit. (Philon, Questions et réponses sur l'Exode 1.15)
>
> Rabban Gamaliel avait coutume de dire : Quiconque n'a pas dit [les versets concernant] ces trois choses à Pessa'h n'a pas rempli son obligation. Et ce sont eux : la Pâque, les pains sans levain et les herbes amères : la « Pâque » — parce que Dieu est passé sur les maisons de nos pères en Égypte ; « pain sans levain » – parce que nos pères ont été rachetés d'Égypte ; « herbes amères » – parce que les Égyptiens ont aigri la vie de nos pères en Égypte. (Michna, *Pesaḥim* 10:5)

Plusieurs choses méritent d'être notées à propos de ces preuves. D'une part, le témoignage de Philon montre très clairement que les pains sans levain de la Pâque étaient déjà interprétés comme un élément symbolique au premier siècle de notre ère.D. De plus, bien que la Mishna n'ait été écrite qu'à la fin du IIe siècle (env. UNE.D. Cette tradition particulière d'interprétation des éléments est attribuée à Rabbi Gamaliel Ier, qui aurait été un contemporain de Jésus lui-même.[206] Comme le souligne Maurice Casey, si cette attribution est fiable d'une manière ou d'une autre, alors la Mishna fournit un soutien important à la conclusion que l'acte d'interpréter les éléments du repas était déjà en place à l'époque de Jésus, bien que la tradition Gamaliel semble impliquer que les détails à cet égard n'étaient pas encore uniformes.[207] Enfin,

il convient de noter que l'explication des « pains sans levain » (*matsa*) dans la Mishna contient une signification spécifiquement rédemptrice, d'une manière qui s'apparente de manière frappante à l'identification par Jésus du pain avec son « corps » qui serait donné en sacrifice (Matthieu 26:26 ; Marc 14:22 ; Luc 22:19 ; 1 Corinthiens 11:24).[208]

Une fois de plus, l'acte de Jésus d'interpréter le pain et le vin comme son propre corps et son propre sang et de leur attribuer une signification rédemptrice est extrêmement difficile à expliquer dans le contexte d'un repas ordinaire, aussi solennel soit-il. Cependant, lorsque ses actions se situent dans le contexte d'un repas de la Pâque juive, elles trouvent une explication historique plausible. À la lumière des anciennes coutumes juives de la Pâque, les actes de Jésus d'interpréter le pain et le vin et d'expliquer leur signification rédemptrice ont un sens éminent s'il s'appuyait sur (et transformait) les interprétations rituelles qui faisaient partie de l'ancien repas de la Pâque juive.

En effet, je ne connais aucun contre-argument qui fournit une explication plus plausible de la raison pour laquelle Jésus a interprété le pain et le vin de la dernière Cène. Certes, certains érudits ont affirmé que « des mots d'interprétation pouvaient être prononcés à n'importe quel repas que l'on choisissait d'interpréter » ; Mais ils ne donnent aucune preuve réelle à l'appui de cette affirmation.[209] À la lumière de cette situation, Joachim Jérémie a conclu de manière influente que l'acte de Jésus d'interpréter le pain et le vin lors de la dernière Cène était d'une « importance absolument décisive » et « l'argument convaincant » pour identifier la dernière Cène comme un repas pascal.[210]

4. Jésus et les disciples chantent l'hymne de la Pâque

Quatrièmement et enfin, mais non des moindres détails, la Cène se termine par le chant d'un hymne. Selon Matthieu et Marc, lorsque Jésus et ses disciples « eurent chanté un hymne (hymnos), ils sortirent pour le mont des Oliviers » (Matthieu 26:30 ; Marc 14:26). Comme l'interprétation des éléments du repas, le chant d'un hymne ne faisait pas partie d'un repas juif ordinaire, mais était un élément clé de la célébration de la Pâque.[211]

En effet, selon la littérature juive du Second Temple et la Mishna, l'ancien repas de la Pâque est décrit comme ayant impliqué le chant d'hymnes, qui sont dans un cas spécifiquement associés aux psaumes de David. Cette preuve remonte au premier siècle de notre ère :

> Et David, fils d'Isaïe, était sage. Et il écrivit des psaumes : trois mille six cents ; et des cantiques à chanter devant l'autel sur l'offrande perpétuelle de chaque jour, pour tous les jours de l'année ; trois cent soixante-cinq ; et pour les offrandes du sabbat : cinquante-deux cantiques... et pour tous les jours des fêtes, et pour le Jour des Expiations : trente chants. (11QPsalmsa [11Q5] 27:2, 4-8)

> Ce jour-là [la Pâque], chaque demeure est revêtue de l'apparence extérieure et de la dignité d'un temple. La victime est ensuite abattue et habillée pour le repas festif

> qui convient à l'occasion. Les invités assemblés pour le banquet ont été purifiés par des lustrations purificatoires, et ne sont pas là, comme dans les autres rassemblements festifs, pour gâter le ventre avec du vin et des mets, mais pour accomplir par des prières et les hymnes, la coutume transmise par leurs pères. (Philon, *Lois spéciales* 2.148)
>
> Après qu'ils lui ont préparé la troisième coupe, il dit la bénédiction sur son repas. [Sur] une quatrième [tasse] il achève le Hallel et dit après lui la Bénédiction sur le chant. (Michna, Pesaḥim 10:7 ; cf. T. Pes. 10:7)

Certes, le Rouleau n'identifie pas explicitement quels « psaumes » (thlym) de David étaient chantés pendant la Pâque, ni Philon ne nous dit ce qu'étaient exactement ces « prières et hymnes » de la Pâque (euchōn te kai hymnōn). Dans la Mishna, cependant, le « Hallel » fait référence au chant de certains psaumes de la portion du Psautier chantée pendant la Pâque (Psaumes 113-118). À la lumière de ces parallèles, les érudits ont fait valoir que les évangiles synoptiques dépeignent « sans aucun doute » Jésus et les disciples chantant la deuxième série de psaumes du Hallel (Psaumes 115-118) à la fin de la dernière Cène.[212] En effet, dans un cas remarquable de correspondance, même le mot parfois utilisé pour décrire la seconde partie du Hallel dans la littérature rabbinique est le *loan-w ord hiymnon*, tiré du mot grec hymnos (« hymne ») – exactement le même mot grec que l'on trouve dans les Synoptiques (Matthieu 26:30 ; Marc 14:26).[213]

Certes, de temps en temps, les critiques de l'hypothèse synoptique ont affirmé que tout repas juif ordinaire pouvait se terminer par le chant d'hymnes – bien que de tels arguments soient peu fréquents parce que les preuves ne peuvent pas le soutenir.[214] Comme Jérémie l'a objecté à juste titre il y a longtemps : « Le « *hallel* à la fin d'un repas ordinaire », mentionné dans plusieurs études modernes sur notre sujet, est un produit de la fantaisie. »[215] En revanche, les actions de Jésus lors de la dernière Cène s'expliquent facilement et s'accordent parfaitement avec les preuves les plus anciennes que nous possédons concernant la liturgie du repas de la Pâque juive du Second Temple. Par conséquent, toutes choses étant égales par ailleurs, l'explication la plus plausible de la convergence fortuite mais frappante entre le témoignage synoptique et les anciennes descriptions juives de la Pâque est que la dernière Cène elle-même était en fait un repas de la Pâque juive.

Preuves du IIe siècle de la Cène en tant que repas de la Pâque

Comme nous l'avons vu ci-dessus, l'une des raisons pour lesquelles les hypothèses esséniennes et johanniques ont séduit beaucoup de gens est la preuve patristique citée à l'appui de l'arrestation de Jésus mardi soir (Didascalia Apostolorum, Epiphane, Victorinus de Pettau), et, dans le cas de ce dernier, la preuve que Jésus a été crucifié la veille de la Pâque (Talmud babylonien, Évangile de Pierre). Étant donné le fait que les érudits font constamment appel à de telles preuves de la période patristique pour soutenir l'affirmation que la dernière Cène n'a pas eu lieu en même temps que la Pâque juive ordinaire, il convient de noter ici le point souvent négligé que les

premières preuves patristiques que nous possédons soutiennent la position selon laquelle la dernière Cène était un repas de la Pâque juive.

À cet égard, les témoins patristiques les plus significatifs datent du milieu à la fin du IIe siècle ap. J.-C., dans les écrits de Justin Martyr et d'Irénée de Lyon :

> La Pâque, en effet, était le Christ, qui a été sacrifié plus tard, comme Isaïe l'a prédit lorsqu'il a dit : « Il a été conduit comme une brebis à l'abattoir le massacre » (Isaïe 53:7). Il est écrit aussi que le jour de la Pâque, tu l'as saisi, et que pendant la Pâque, tu l'as crucifié. (Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon 111.3)[216]

> « Il vint à Béthanie six jours avant la Pâque » (Jean 12:1), et montant de Béthanie à Jérusalem, il y mangea la Pâque, et souffrit le lendemain. (Irénée, Contre les hérésies 2.22.3)[217]

Il est remarquable que ces textes ne soient pas plus fréquemment introduits dans la discussion de la date de la dernière Cène, étant donné que Justin Martyr interprète clairement les preuves dans les Évangiles (« Il est écrit ») comme affirmant que Jésus a été arrêté « le jour de la Pâque » (c'est-à-dire le soir suivant le 14 Nisan) et crucifié « pendant la Pâque » (c'est-à-dire, au début de la semaine de la Pâque, le matin du 15 Nisan). De même, Irénée, dans le contexte de ce qu'il vient de faire référence à la Pâque juive, affirme sans hésitation qu'à la dernière Cène, Jésus « mangea la Pâque » (soir après le 14 Nisan) et fut exécuté « le lendemain » (15 Nisan). Le témoignage d'Irénée à cet égard est particulièrement frappant, étant donné sa familiarité avec l'Évangile de Jean. Contrairement aux tenants de l'hypothèse johannique, Irénée ne manifeste aucune conscience d'une tension chronologique entre l'Évangile de Jean et son affirmation selon laquelle Jésus a été exécuté après avoir mangé le repas de la Pâque. Au contraire, le texte cité ci-dessus cite explicitement l'Évangile de la référence chronologique de Jean à la Pâque juive célébrée pendant les derniers jours de Jésus (Jean 12:1).

En somme, l'hypothèse synoptique a en sa faveur le témoignage explicite de Matthieu, Marc et Luc que la dernière Cène était un repas de la Pâque juive, ainsi que la preuve implicite des parallèles entre la dernière Cène et les anciennes descriptions juives de la Pâque. l'acte inhabituel de Jésus de prendre un repas avec les Douze la nuit dans la ville de Jérusalem ; son acte d'interpréter et d'expliquer les éléments du repas ; et le chant d'un hymne à sa fin, entre autres choses, produisent des lignes de preuves convergentes pour soutenir la conclusion que la dernière Cène était bien un repas de la Pâque juive. Prises ensemble, ces preuves explicites et implicites font de l'hypothèse synoptique une solution redoutable à la question de la date de la dernière Cène. C'est peut-être la raison pour laquelle les arguments en faveur de l'hypothèse synoptique, bien que fréquemment rejetés, ne sont en fait pas réfutés sur la base d'anciennes preuves juives.[218]

Cela dit, malgré la force des arguments positifs de l'hypothèse synoptique, la théorie souffre d'un défaut majeur en ce qui concerne son interprétation de la mort de Jésus dans l'Évangile de Jean. (D'autres faiblesses ne deviendront pleinement apparentes que lorsque nous nous tournerons ci-dessous vers la quatrième solution, l'hypothèse de la Pâque.) Comme nous l'avons vu ci-dessus, l'un des piliers de l'hypothèse synoptique est son rejet de l'Évangile de Jean comme preuve de la date de la

mort de Jésus – un rejet basé sur l'affirmation que le Quatrième Évangile modifie le moment de la mort de Jésus. En terminant, nous devons prendre quelques instants pour souligner ce que je considère comme la faiblesse la plus importante de cette solution à la date de la dernière Cène.

1. L'Évangile de Jean ne corrèle pas la crucifixion avec le sacrifice (supposé) des agneaux pascales à « midi »

La faiblesse majeure de l'hypothèse synoptique peut être formulée comme suit : contrairement à ce qui est largement affirmé, l'Évangile de Jean n' attire pas l'attention sur le fait que Jésus a été crucifié « l'heure même » où les agneaux de la Pâque étaient sacrifiés dans le Temple – c'est-à-dire à midi (Jean 19:14). Car, comme le montrent clairement les anciennes preuves juives, les agneaux de la Pâque n'étaient pas sacrifiés à midi, mais plus tard, entre la neuvième heure (15 heures) et la onzième heure (17 heures). Et de ces heures, Jean ne fait absolument aucune mention ; il n'essaie pas non plus de faire le lien entre le moment de la mort de Jésus et ces derniers. Parce que cette interprétation erronée est si largement acceptée, nous devons prendre quelques instants pour l'aborder en détail.

Le texte clé sur lequel les partisans de l'hypothèse synoptique fondent leur affirmation selon laquelle Jean a crucifié Jésus à la même heure que les agneaux de la Pâque est le fait que Jésus a été condamné à mort par Pilate au tribunal :

> Pilate chercha alors à le relâcher, mais les Juifs s'écrièrent : « Si tu relâches cet homme, tu n'es pas l'ami de César ; quiconque se fait roi se dresse contre César. Quand Pilate entendit ces paroles, il fit sortir Jésus et s'assit sur le siège du jugement à un endroit appelé le Pavé, en hébreu *Gabbatha*. Maintenant, c'était la préparation de la Pâque ; Il était environ six heures [= midi]. Il dit aux Juifs : « Voici votre Roi ! » Ils s'écrièrent : « Loin de lui, loin de lui, crucifie-le ! » Pilate leur dit : « Crucifierai-je votre roi ? » Les chefs des sacrificateurs répondirent : « Nous n'avons pas d'autre roi que César. » Puis il le leur livra pour qu'il soit crucifié. (Jean 19:1216)[219]

Sur la base de ce texte, les commentateurs affirment à plusieurs reprises que Jean attire l'attention sur le fait que la crucifixion de Jésus a coïncidé avec le sacrifice des agneaux de la Pâque dans le Temple. De manière significative, cette affirmation est faite par les partisans de l'hypothèse synoptique et de l'hypothèse johannique. Son partisan le plus célèbre est peut-être Raymond Brown, dont le commentaire extrêmement influent affirme :

> Si le quatrième évangéliste n'identifie pas le jour lui-même comme la Pâque, il fait tout de même condamner Jésus à mort à midi la veille de la Pâque (1914), l'heure même où les prêtres commencèrent à égorger les agneaux pascals dans la zone du temple.[220]

Remarquez ici que Brown ne cite aucune preuve juive ancienne à l'appui de son affirmation selon laquelle les agneaux de la Pâque étaient sacrifiés à midi.[221] Pas plus que les nombreux autres érudits qui soutiennent que Jean a modifié la chronologie de la crucifixion de Jésus afin de faire coïncider sa condamnation par Pilate avec le

sacrifice des agneaux de la Pâque à midi. En effet, cette affirmation est devenue une sorte de conclusion exégétique incontestée ; Elle est répétée encore et encore, comme si elle n'avait besoin d'aucune preuve pour l'étayer.[222]

De ce point de vue, l'accent mis par l'Évangile de Jean sur la coïncidence chronologique entre la crucifixion de Jésus et le sacrifice des agneaux de la Pâque à midi a pour but de révéler Jésus comme le véritable « agneau de Dieu » de la Pâque qui enlève les péchés du monde (Jean 1:29). Dans son récent livre contre la fiabilité historique de l'Évangile de Jean, Maurice Casey, un partisan de l'hypothèse synoptique, soutient :

> Nous devons en déduire que l'expression johannique [en 19:14] signifie vers midi le vendredi 14 Nisan. Jésus est condamné à mort et est crucifié sur le Golgotha, de sorte que l'ensemble du processus coïncide approximativement avec le massacre des victimes de la Pâque dans le Temple.[223]

Dans le même ordre d'idées, Craig Keener soutient qu'en modifiant la chronologie de la crucifixion de Jésus, « Jean a simplement fourni une interprétation théologique de la mort de Jésus, comme de nombreux commentateurs [...] se sont disputés.[224] Joachim Jérémie résume bien l'opinion des partisans de l'hypothèse synoptique lorsqu'il écrit que dans l'Évangile de Jean, la « typologie » de Jésus, le nouvel agneau pascal, « en est venue à être comprise comme chronologie ».[225]

Malgré l'influence répandue de cette interprétation, elle est confrontée à un problème majeur de plausibilité historique. Car, selon toutes les anciennes preuves juives que nous possédons, le sacrifice des agneaux de la Pâque n'a pas eu lieu à midi, mais entre 15 heures et 17 heures – des heures qui ne sont même jamais mentionnées dans l'Évangile de Jean. Considérez les preuves suivantes, provenant à la fois de la période du Second Temple et de la littérature rabbinique :

> Les enfants d'Israël... venez observer la Pâque le jour fixé, le quatorzième jour du premier mois, entre les soirs depuis la troisième (partie) du jour [vers 14 heures] jusqu'à la troisième (partie) de la nuit [vers 18 heures], car les deux parties du jour sont données pour la lumière et une tiers pour le soir. C'est ce que le Seigneur vous a ordonné pour que vous l'observiez entre les soirs. Et il ne convient pas de le sacrifier à n'importe quel moment de la lumière, sauf au moment de la frontière du soir. Et ils en mangeront pendant le temps du soir jusqu'au tiers de la nuit. (Jubilés 49:10-11)
>
> [Le quatorzième jour du premier mois], ils [célébreront] [la Pâque de YHWH] et ils accompliront un sacrifice ; avant l'offrande du soir, ils y sacrifieront. (11QTemplea [11Q19] 17:6-7)
>
> Pourquoi la Pâque est-elle sacrifiée le soir ? Peut-être parce que de bonnes choses étaient sur le point d'arriver la nuit (et parce que) il n'était pas d'usage d'offrir un sacrifice dans l'obscurité, et pour ceux qui étaient sur le point de faire l'expérience de bonnes choses la nuit, il n'était pas (convenable) de le préparer avant la neuvième heure [= 15 heures]. (Philon, Questions et réponses sur l'Exode
>
> 1.11) Après la nouvelle lune vient la quatrième fête, appelée la fête de la traversée, que les Hébreux dans leur langue maternelle appellent la Pâque (Pâques). Dans ce festival, de nombreuses myriades de victimes de midi à soir (*apo mesēmbrias achri*

Hesperas) sont offerts par tout le peuple, jeunes et vieux, élevés pour ce jour-là à la dignité du sacerdoce. (Philon, Lois spéciales 2.145)[226]

C'est pourquoi, à l'occasion de la fête appelée Pâque, au cours de laquelle ils sacrifient de la neuvième [= 15 heures] à la onzième heure [= 17 heures] (*hen thyousin men apo enatēs hōras mechris hendekatēs)* et une petite fraternité, pour ainsi dire, se rassemble autour de chaque sacrifice, de pas moins de dix personnes. (Josèphe, Guerre 6.423-24)

L'offrande quotidienne [le *Tamid*][227] a été abattue à une heure et demie après la huitième heure [14 h 30] et offerte à une demie après la neuvième heure [15 h 30] ; [mais] la veille de la Pâque, il a été abattu à une heure et demie après la septième heure [13 h 30] et offert à une heure et demie après la huitième heure [14 h 30], que ce soit un jour de semaine ou le sabbat. Si la veille de la Pâque tombait la veille d'un sabbat, elle [l'offrande quotidienne en entier] était égorgée à la moitié après la sixième heure [12 h 30] et offerte à la moitié après la septième heure [13 h 30]. Et après cela, l'offrande de la Pâque [fut égorgée]. (Michna, *Pesaḥim* 5:1)

Étant donné la facilité d'accès que les érudits ont à ces anciens textes juifs, il est déconcertant de voir comment la référence de Jean à « la sixième heure » (Jean 19:14) a pu être identifiée comme « l'heure même à laquelle les prêtres ont commencé à égorger les agneaux pascals dans la région du temple ».[Bien] qu'il soit possible que les érudits aient mal interprété la référence générale de Philon aux agneaux de la Pâque sacrifiés à « midi » (mesēmbrias) (Philon, Lois spéciales 2.145), il clarifie ailleurs cette référence vague et corrobore le témoignage de Josèphe selon lequel il n'était pas licite de sacrifier l'agneau pascal avant « la neuvième heure » – c'est-à-dire 15 heures. 1.11). Cependant, cela n'explique toujours pas pourquoi les érudits continuent d'ignorer les preuves des Jubilés, de Josèphe et de la Mishna. Selon Josèphe – dont le témoignage devrait être considéré comme particulièrement important, étant donné qu'il a servi comme prêtre dans le Second Temple – les sacrifices de la Pâque ne commençaient généralement pas avant 15 heures. Selon la Mishna, même lorsque cette période a été repoussée dans les années où la Pâque tombait la veille d'un sabbat (comme dans la dernière semaine de Jésus), au plus tôt, les agneaux de la Pâque étaient sacrifiés vers 14 heures, car ils ne pouvaient pas être offerts avant que l'offrande quotidienne du Tamid ne soit complète.[229] La description du Rouleau du Temple est un peu moins précieuse, car elle décrit un culte idéalisé ; pourtant, même ce document ne place pas le sacrifice des agneaux de la Pâque près de midi, mais « avant le sacrifice du soir » (*Iphny minḥth hʿrb*).

En bref, lorsqu'on l'additionne, la seule chose qu'aucune des anciennes sources juives ne dit est que les agneaux de la Pâque ont été sacrifiés à la sixième heure – c'est-à-dire à midi. Il s'agit d'un argument puissant contre l'affirmation selon laquelle l'Évangile de Jean a modifié la chronologie de la passion de Jésus afin de mettre en évidence le fait qu'il a été crucifié à l'heure même où les agneaux étaient sacrifiés dans le Temple. Comme le concède Josef Blinzler dans son étude du procès de Jésus :

D'autres supposent que Jean a fait en sorte que Jésus soit condamné à la sixième heure uniquement parce qu'il voulait atteindre un certain symbolisme : Jésus devait mourir à l'heure même où les agneaux pascals étaient massacrés dans le Temple.[230]

> Mais on peut raisonnablement douter de la justesse de cette conjecture. Si Jean avait vraiment voulu exprimer ce symbolisme en 19:14, alors il aurait été plus raisonnable pour lui de donner le temps, non pas dans le rapport de la condamnation, mais dans le rapport de la crucifixion (19:18-23).[231]

Dans le même ordre d'idées, Rudolf Schnackenburg souligne dans son commentaire du quatrième évangile :

> On dit généralement que [Jean] voulait présenter Jésus comme le véritable agneau pascal qui est mort sur la croix en même temps que les agneaux pascals ont été abattus dans le
>
> Temple. Même cette idée, cependant, manque d'un fondement solide dans l'Évangile. En fait, l'évangéliste ne le dit pas, c'est simplement une conclusion tirée de sa chronologie et de son intérêt pour l'événement de la Pâque.[232]

L'observation de Schnackenburg est ici très parlante. Contrairement aux défenseurs de l'hypothèse synoptique, l'Évangile de Jean ne dit rien sur la mort de Jésus en même temps que les agneaux de la Pâque étaient sacrifiés dans le Temple. En effet, ce sont les Évangiles synoptiques, et non Jean, qui nous disent que Jésus est mort à la neuvième heure (15 heures). (Matthieu 27:46 ; Marc 15:34 ; Luc 23:44-46). L'idée que Jésus est mort à l'heure même où les agneaux pascals étaient abattus ne peut être réalisée qu'en harmonisant les indicateurs chronologiques présents dans Jean, qui mentionne 12 heures, et les Synoptiques, qui mentionnent 15 heures.[233] Elle ne se trouve pas au niveau de la rédaction dans aucun Évangile.

En somme, lorsque les données des Évangiles et des anciennes descriptions juives de la Pâque sont correctement prises en compte, il semble clair que l'explication donnée par les défenseurs de l'hypothèse synoptique sur la raison pour laquelle Jean a à la fois modifié la date de la crucifixion et mis l'accent sur la crucifixion de Jésus à midi ne résiste pas à l'examen historique. Pour le dire crûment : la théorie populaire selon laquelle Jean a modifié la chronologie de la mort de Jésus afin de faire coïncider la condamnation de Jésus dans Jean 19:14 avec le sacrifice de midi des agneaux de la Pâque s'effondre sur le fait qu' il ne semble pas y avoir jamais eu de sacrifice de midi des agneaux de la Pâque. Il s'agit d'un grave défaut. En effet, l'interprétation erronée de la chronologie johannique par l'hypothèse synoptique est en fait symptomatique d'un problème plus large d'interprétation chronologique erronée de l'Évangile de Jean, un problème qui afflige à la fois le rejet de Jean par l'hypothèse synoptique et le rejet de la chronologie synoptique par l'hypothèse johannique.

Que devons-nous donc faire de l'hypothèse synoptique ? Je propose que nous prenions au sérieux les quatre principaux arguments en faveur de l'hypothèse synoptique ; Pour ma part, je considère que tous les arguments pour que la Cène ait été un repas de la Pâque sont convaincants. Le fait qu'ils ne soient pas réfutés par des contre-preuves est révélateur. Cependant, je ne suivrai pas l'hypothèse synoptique dans son rejet de la chronologie des

Évangile de Jean. Je vais plutôt tenter d'expliquer les données de l'Évangile de Jean en les réexaminant à la lumière de la langue, de la littérature et de la liturgie juives anciennes. Comme nous le verrons dans la section suivante, lorsque les points forts de l'hypothèse synoptique concernant le caractère pascal de la dernière Cène sont

combinés à une analyse linguistique et historique minutieuse des données chronologiques de l'Évangile de Jean, une solution viable au problème de la date de la dernière Cène se présente en fait sous la forme d'une quatrième hypothèse.

L'hypothèse de la Pâque

Maintenant que nous avons examiné trois des hypothèses les plus influentes concernant la date de la dernière Cène et examiné leurs faiblesses, nous pouvons nous tourner vers la quatrième proposition majeure qui exige notre attention. J'appellerai cela l'hypothèse de la Pâque.

Selon cette solution, l'apparente contradiction entre Jean et les Synoptiques concernant la date de la dernière Cène est le résultat d'une mauvaise interprétation de la terminologie et de la chronologie de l'ancienne Pâque juive dans l'Évangile de Jean. Plus précisément, les interprètes qui voient une contradiction entre Jean et les Synoptiques supposent qu'aux trois occasions où Jean utilise le mot « Pâque » (pascha), il fait référence à l'agneau pascal sacrifié le 14 Nisan. Cependant, ces interprètes omettent systématiquement de prendre en compte le fait que dans les Écritures juives, la littérature juive du Second Temple et la littérature rabbinique, le mot « Pâque » avait au moins quatre significations différentes :

1. L'agneau pascal, sacrifié le 14 nisan ;
2. Le repas de la Pâque , au cours duquel le premier agneau a été mangé (15 Nisan) ;
3. L'offrande de paix de la Pâque, sacrifiée et consommée pendant les sept jours de la fête des pains sans levain (15-21 Nisan) ;
4. La semaine de la Pâque , composée de sept jours de sacrifice/célébration (15-21 Nisan).

Je donnerai des exemples de chacune de ces utilisations dans un instant. Pour l'instant, je veux simplement souligner que dans tout texte juif ancien traitant de la « Pâque », le sens du mot doit toujours être déterminé par le contexte. On ne peut pas simplement supposer que lorsque l'on tombe sur le mot « Pâque », il fait référence à l'agneau sacrifié le 14 Nisan. À cet égard, une analogie liturgique moderne peut être utile : même de nos jours, l'usage liturgique du mot « Pâques » peut avoir plusieurs significations : (1) la veillée pascale du samedi soir ; (2) la solennité du dimanche de Pâques le dimanche matin ; (3) n'importe quel jour de l'octave de la semaine de Pâques ; ou (4) la saison de Pâques de quarante-neuf jours dans son ensemble. En effet, cette ambiguïté liturgique est héritée des racines juives de l'Église, puisque le mot latin pour « Pâques » est bien sûr Pascha. Par conséquent, la seule façon d'établir le sens moderne du mot « Pâques » est d'examiner son contexte, de même que l'ancien mot « Pâque ».

En gardant cela à l'esprit, lorsque l'Évangile de Jean sur la mort de Jésus est interprété dans son ancien contexte juif – dans lequel les quatre sens du mot « Pâque » étaient encore utilisés – il y a de très bonnes raisons de conclure qu'il n'y a pas de

véritable contradiction entre les chronologies synoptique et johannique. Pour être précis, dans les trois utilisations clés du mot « Pâque » (pascha) que les érudits utilisent pour établir sa chronologie (Jean 13:1 ; 18:28 ; 19:14), le quatrième évangile utilise les définitions #2, 3 et 4 ci-dessus, et non la définition #1 (l'agneau pascal initial) :

« Avant la fête de la Pâque » = juste avant le repas de la Pâque le 15
(Jean 13:1) Nisan (définition #2)

« Manger la Pâque » = l'offrande de paix de la Pâque, mangée le
(Jean 18:28) 15 Nisan (définition #3)

« La préparation de la Pâque » = le vendredi de la semaine de la Pâque , qui
(Jean 19:14) dure de 15 Nisan à 21 Nisan (définition #4)

Afin d'établir cette conclusion, bien sûr, nous devrons examiner les preuves de l'Évangile de Jean ci-dessous. Comme nous

verra, lorsque cela sera fait, on pourra faire valoir que dans Jean et dans les Synoptiques, la Cène est dépeinte comme un repas de la Pâque juive, consommé le soir après que les agneaux ont été sacrifiés (15 Nisan). Par conséquent, dans Jean et dans les Synoptiques, Jésus a été crucifié le premier jour de la fête de la Pâque/Pain sans levain (15-21 Nisan). Si ces points sont corrects, alors la contradiction entre Jean et les Synoptiques sur la date de la dernière Cène est plus apparente que réelle, et le résultat d'une mauvaise interprétation des réalités linguistiques et historiques de la fête de la Pâque à l'époque du Second Temple.

En gardant cela à l'esprit, je dois souligner que dans ce qui suit, je ne me contenterai pas de répéter des arguments scientifiques antérieurs qui soutiendraient certains aspects de l'hypothèse de la Pâque. Au lieu de cela, je présenterai de nouvelles preuves et de nouveaux arguments basés sur une étude de première main des sources primaires concernant l'ancienne Pâque juive ainsi que des textes clés de l'Évangile de Jean. En effet, comme j'espère le montrer, il est très ironique que l'hypothèse de la Pâque soit ignorée au moment même où les recherches contemporaines sur Jésus insistent unanimement sur l'importance de le situer dans son contexte juif. Comme nous le verrons, plus que toute autre solution à la date de la dernière Cène, l'hypothèse de la Pâque prend au sérieux la complexité de la langue et de la liturgie juives anciennes à l'époque de Jésus, ainsi que l'hypothèse de l'Évangile de Jean selon laquelle ses lecteurs sont familiers avec les réalités du Temple de Jérusalem du premier siècle.

1. Le mot « Pâque » avait quatre sens dans le judaïsme primitif

Le premier argument majeur en faveur de l'hypothèse de la Pâque est que dans la littérature juive ancienne, biblique et non biblique, le mot « Pâque » – en hébreu (pesaḥ) et en grec (pascha) – peut avoir au moins quatre significations différentes.[236] Dans un cas donné, la définition précise du mot doit être déterminée par le contexte. Plus précisément, le mot « Pâque » peut être utilisé en référence à :

1) L'agneau pascal — sacrifié dans l'après-midi, le 14 Nisan.[237]

2) Le repas de la Pâque — consommé le soir, le 15 Nisan.[238]

3) L'offrande de paix de la Pâque — offerte et mangée entre 15 et 21
4) Nisan;[239]

5) La semaine de la Pâque — 15-21 Nisan, la fête des sept jours.[240]

Plusieurs points méritent d'être notés à propos de cette liste. Tout d'abord, comme le révèlent les notes de bas de page, les multiples significations du mot « Pâque » sont présentes dans les Écritures juives, la littérature du Second Temple et la tradition rabbinique. Par conséquent, l'ambiguïté inhérente au terme s'étend sur une grande partie du temps et ne se limite pas à la littérature extrabiblique. Deuxièmement, l'ambiguïté du mot « Pâque » est vraie pour l'hébreu, l'araméen et le grec. Par conséquent, les multiples significations de Pessah ne sont pas propres à une langue particulière. Ces deux points sont importants pour voir à quel point les Évangiles pourraient utiliser le mot « Pâque » d'une manière qui pourrait conduire à la confusion parmi les interprètes. Cependant, afin de mettre en évidence l'existence de ces multiples significations, nous prendrons quelques instants pour examiner de près des exemples de chaque définition, avant de nous tourner vers la façon dont les termes sont utilisés dans l'Évangile de Jean.

1. L'agneau pascal La première définition du mot « Pâque » fait référence à l'agneau sacrificiel initial de la Pâque qui serait tué l'après-midi du 14 Nisan. Cet usage est souvent facile à identifier parce qu'il est souvent accompagné du langage de tuer ou de sacrifier la Pâque :

> Choisissez des agneaux pour vous-mêmes selon vos familles, et tuez la Pâque. (Exode 12:21)
>
> Et ils immolèrent la Pâque le quatorzième jour du second mois. (2 Chron 30:15)
>
> Rappelez-vous le commandement que le Seigneur a commandé au sujet de la Pâque, afin que vous l'observiez en son temps, le quatorzième jour du premier mois, afin que vous l'offriez avant qu'elle ne devienne le soir. (Jubilés 49:1)
>
> Et le premier jour des pains sans levain, quand ils sacrifièrent la Pâque, ses disciples lui dirent... (Marc 14:12)
>
> Puis vint le jour des pains sans levain, où l'on la Pâque devait être sacrifiée. (Luc 22:7)

Dans ces textes et dans d'autres, le contexte indique clairement que le mot « Pâque » (hébreu *pesaḥ* ; grec *pascha*) est utilisé pour désigner l'agneau pascal, et lui seul. Afin de refléter cela, de nombreuses traductions anglaises telles que la RSV ajouteront le mot « agneau » (lire « tuer l'agneau de la Pâque ») afin de rendre explicite le sens précis du terme.

2. Le repas de la Pâque La deuxième définition du mot « Pâque » fait référence au repas de la Pâque au cours duquel l'agneau sacrificiel a été mangé.[242] Cette

définition n'est en réalité qu'une légère variation de la première. Cependant, dans un ancien contexte juif, il doit être distingué de la première définition puisque l'agneau initial de la Pâque n'était en fait consommé que le jour civil suivant, après le coucher du soleil (15 Nisan). Encore une fois, ce sens peut être établi par le contexte chaque fois qu'il est fait référence au repas au cours duquel le premier agneau serait mangé la nuit du 15 Nisan :

> Et quand un étranger séjournera avec toi, et qu'il célébrera la Pâque de l'Éternel, que tous ses mâles soient circoncis, alors il pourra s'en approcher et le garder. Mais
>
> Aucun incirconcis n'en mangera. (Exode 12:48)
>
> Souviens-toi du commandement que l'Éternel t'a ordonné au sujet de la Pâque, c'est-à-dire que tu observes son temps, le quatorzième jour du premier mois, afin que tu l'sacrifies avant qu'elle ne devienne le soir, et que tu la manges pendant la nuit du soir du quinzième jour à partir de l'heure du coucher du soleil. (Jubilés 49:1-2)
>
> C'est à ce moment-là que vint la fête, au cours de laquelle c'est la coutume ancestrale des Juifs de servir du pain sans levain. On l'appelle Pâque, car c'est une commémoration de leur départ d'Égypte. (Josèphe, Antiquités 17.213)
>
> [Jésus] dit [aux disciples] : « ... Dis à l'interlocuteur : 'Le Maître te dit : Où est la chambre d'hôtes, où je dois manger la Pâque avec mes disciples ? Et il vous montrera une grande chambre haute meublée ; là, préparez-vous. (Luc 22:11-12)

Comme on pouvait s'y attendre, étant donné le lien entre le sacrifice et le repas, certains textes semblent faire référence aux deux.[243] Pour notre propos, cependant, il y a une différence de temps importante : lorsque le mot « Pâque » est utilisé pour désigner l'agneau en dehors du repas, il décrit 14 Nisan ; lorsqu'il est utilisé pour désigner le repas avec l'agneau, il se réfère à 15 Nissan.

3. L'offrande de paix de la Pâque La troisième définition du mot « Pâque » fait référence à l'offrande de paix sacrificielle consommée pendant la fête des pains sans levain qui dure une semaine (15-21 Nisan).Cette troisième définition de la Pâque est celle que beaucoup de lecteurs, même certains érudits, ne connaissent pas.[245] Pour reconnaître cet usage, il faut souligner que, selon la Torah juive, l'agneau de la Pâque initiale n'était pas le seul sacrifice à offrir et à manger pendant la fête d'une semaine (15-21 Nisan). Un autre agneau sacrificiel, dans la catégorie des « offrandes de paix », devait être offert et mangé au cours de la fête des sept jours.[246] Considérez, par exemple, la description de la fête des pains sans levain qui dure une semaine dans le livre biblique des Chroniques :

> Et les fils d'Israël qui étaient présents à Jérusalem célébrèrent la fête des pains sans levain pendant sept jours avec une grande allégresse. Le peuple mangea le festin pendant sept jours, ils sacrifiaient des sacrifices d'actions de grâces et rendaient grâces à l'Éternel, le Dieu de leurs pères. (2 Chron 30:21-22)[247]

Remarquez ici que, contrairement au Seder juif contemporain de la Pâque d'un jour familier à de nombreux lecteurs et érudits modernes, la célébration biblique de la Pâque était liée à sept jours de sacrifices et de festins dans le sanctuaire. C'était, faute d'un meilleur terme, une sorte d'« octave de la Pâque ».

Avec ce contexte liturgique de huit jours de festin sacrificiel à l'esprit, le point clé est le suivant : dans les Écritures juives, les offrandes d'actions de grâces de la fête des pains sans levain d'une semaine sont également appelées « Pâques ». Il est extrêmement significatif que cette troisième définition se trouve dans la Bible hébraïque elle-même, à la fois dans la Loi et dans les Prophètes :

> Observez le mois d'Abib, et observez la Pâque jusqu'à l'Éternel, ton Dieu, car au mois d'Abib, l'Éternel, ton Dieu, t'a fait sortir d'Égypte de nuit. Et tu sacrifieras la Pâque (pesaḥ) à l'Éternel, ton Dieu, du brebis ou du troupeau, au lieu que l'Éternel choisira, pour y faire habiter son nom. Tu ne mangeras pas de pain au levain avec lui, tu le mangeras pendant sept jours avec le pain sans levain, le pain de l'affliction. (Dt 16:13)
>
> Puis Josias contribua aux laïcs, comme des Pâques (*pesaḥim*) pour tous ceux qui étaient présents, des agneaux et des chevreaux du troupeau au nombre de trente mille, et trois mille taureaux. . . .Hilkija, Zacharie et Jéhiel, les principaux officiers de la maison de Dieu, donnèrent aux sacrificateurs, pour la Pâque, deux mille six cents agneaux et chevreaux, et trois cents taureaux. Conania aussi... donna aux Lévites pour la Pâque (*pesaḥim*) cinq mille agneaux et chevreaux et cinq cents taureaux. (2 Chron 35:7-9)

Dans le passage du Deutéronome, nous trouvons le mot « Pâque » (*pesaḥ*) utilisé pour désigner à la fois les offrandes de brebis ou de chèvres du troupeau et les offrandes de bétail du troupeau (Dt 16:1-2). Cependant, l'agneau de la Pâque initial ne pouvait pas être un taureau, mais devait être une brebis ou une chèvre (Exode 12:5). Par conséquent, dans ces versets, le mot « Pâque » est également utilisé pour désigner les offrandes d'actions de grâces qui seraient sacrifiées et mangées au cours de la fête d'une semaine, qui pourraient être du bétail (cf. Nb 28:17-25). C'est d'ailleurs pourquoi le verset suivant dit : « Tu en mangeras sept jours avec des pains sans levain » (Dt 16, 3). Dans cette phrase, l'antécédent du mot hébreu « ça » est « Pâque », de sorte qu'il signifie : « Sept jours tu mangeras la Pâque avec des pains sans levain. » Encore une fois, il ne s'agit pas de manger l'agneau initial au cours des sept jours, mais plutôt des offrandes de paix de la semaine de fête.[248] Dans le passage des Chroniques, nous trouvons des preuves encore plus explicites : Josias et Hilkiya donnent des milliers de taureaux comme « Pâques » (pesaḥim) pour que le peuple les mange (2 Chron 35:7, 8, 9). Ces « Pâques » ne peuvent pas se référer aux premiers agneaux de la Pâque, puisque, encore une fois, un taureau ne pouvait pas être offert pour ce sacrifice. Au contraire, dans ce texte, le mot « Pâque » fait référence aux sacrifices d'actions de grâces de la fête de sept jours. En somme, une lecture attentive de la Bible hébraïque révèle un précédent biblique clair pour l'utilisation du mot « Pâque » pour désigner ces sacrifices. En bref, il y a des preuves claires dans l'Ancien Testament lui-même que le mot « Pâque » était utilisé pour désigner les offrandes d'actions de grâces qui seraient sacrifiées et consommées pendant la fête des pains sans levain qui durait une semaine (15-21 Nisan).[249]

4. **La semaine de la Pâque** La quatrième et dernière définition du mot « Pâque » fait référence à la fête des pains sans levain, qui dure une semaine. Cette définition, contrairement aux trois précédentes, ne se trouve pas explicitement dans

les Écritures juives, qui désignent systématiquement la fête de sept jours du 15 au 21 Nisan comme « la fête des pains sans levain » (*ḥāg hamaṣṣôth*) (Lév 23:6-8 ; Nb 28:17-25 ; Ézéchiel 45:21).[250] Cependant, au premier siècle A.D., cette distinction avait pratiquement disparu, et le terme « Pâque » en est également venu à être utilisé pour désigner la fête des sept jours ay.[251] La prise de conscience de ce changement linguistique est importante pour interpréter les Évangiles dans leur contexte du Second Temple. Considérez, par exemple, ce qui suit :

> Or approchait la fête des pains sans levain , qui s'appelle la Pâque. (Luc 22:1)

> Comme cette action avait lieu à l'époque de l'observation de la fête des pains sans levain, que nous appelons la Pâque, les Juifs les plus réputés quittèrent le pays et s'enfuirent en Égypte. (Josèphe, *Antiquités* 14.21)[252]

> Lorsque la fête des pains sans levain, que nous appelons Pâque , avait lieu, les prêtres avaient coutume d'ouvrir les portes du temple après minuit. (Josèphe, *Antiquités* 18.29)

> En quoi la Pâque d'Égypte diffère-t-elle de la Pâque des générations ? Lors de la Pâque d'Égypte, l'agneau fut reçu le 10 [de Nisan]... et il fut mangé à la hâte et pendant une nuit, tandis que la Pâque des générations [qui suivirent après] dura sept jours. (Michna, *Pesaḥim* 9:5)

De ces textes, le premier est le plus significatif pour notre propos, car il montre que même l'Évangile de Luc savait que, dans le langage juif du premier siècle, « la fête des pains sans levain » (*hē heortē tōn azymōn*) était communément « appelée Pâque » (*legomenē pascha*). L'affirmation de Luc est confirmée par Josèphe, qui dit à plus d'une occasion que les Juifs de son époque se réfèrent à la fête des pains sans levain pendant une semaine comme à la « Pâque » (*pascha*). À l'époque de la Mishna, cette quatrième définition est devenue courante, et le mot « Pâque » (*pesaḥ*) est utilisé pour désigner toute la semaine de Pessah, la fête de sept jours (15-21 Nisan).

À la lumière des preuves textuelles citées ci-dessus, des études savantes sur la Pâque dans le judaïsme ancien et le Nouveau

Testament s'accorde sur la conclusion significative suivante :

> Alors que l'Ancien Testament fait la distinction entre la Pâque, qui était célébrée dans la nuit du 14 au 15 Nisan, et la fête des pains sans levain, célébrée du 15 au 21 Nisan, dans le judaïsme ultérieur, les deux ont été populairement combinés et le terme « Pâque » était généralement utilisé pour les deux. C'est l'usage prédominant dans le Nouveau Testament.[253]

> Le Nouveau Testament traite la Pâque comme faisant partie de la fête des pains sans levain. ou même utilise ce dernier terme pour désigner l'ancienne fête.[254]

Il est impossible d'insister assez sur l'importance de ce point linguistique : les documents du Nouveau Testament reflètent la coutume juive du Second Temple de se référer à la fête des sept jours des pains sans levain simplement comme « Pâque ». Bien que les lecteurs familiers de l'Ancien Testament puissent avoir tendance à séparer la Pâque et les pains sans levain, ce n'était pas le cas dans le judaïsme à l'époque de Jésus. En effet, l'Évangile de Luc lui-même nous fournit des preuves de multiples utilisations du mot « Pâque » dans un seul texte :

« Puis vint le jour des Pains sans Levain, = agneau pascal, sacrifié le jour duquel la Pâque devait être sacrifiée. » le 14 Nisan (Luc 22:7) (définition #1) « Où est la chambre d'hôte, où je dois = Repas pascal , mangé la Pâque avec mes disciples ? » le 15 Nisan (Luc 22:11 ; cf. 22:15) (définition #2) « La fête des pains sans levain = semaine de la Pâque , qui dure une nouvelle année, qui s'appelle la Pâque. » du 15 Nisan au 21 Nisan (Luc 22:1) (définition #4)

Comme nous le verrons, si l'Évangile de Luc – écrit par un auteur païen probablement pour des lecteurs païens – pouvait utiliser plusieurs significations de « Pâque » (*pascha*) dans le même Évangile, alors il n'y a aucune raison de douter que l'Évangile de Jean puisse faire de même, surtout compte tenu de la profonde familiarité de ce dernier avec le Temple juif et ses fêtes (voir la discussion ci-dessous). En effet, il semble clair qu'au premier siècle A.D., on pourrait parler de toutes les réalités associées à la fête – l'agneau sacrificiel, le repas, les sacrifices et la fête des sept jours – comme « Pâque » sans autre réserve. Ces données linguistiques fourniront un soutien important à la conclusion que l'utilisation répandue du mot « Pâque » par l'Évangile de Jean est non seulement cohérente avec les Évangiles synoptiques, mais aussi conforme à la terminologie festive juive existante du premier siècle.

En somme, il existe des preuves indiscutables de quatre définitions du mot « Pâque » : (1) l'agneau de la Pâque ; (2) le repas de la Pâque ; (3) l'offrande de paix de la Pâque ; et (4) la semaine de Pessah. Avec cette évidence à l'esprit, nous pouvons maintenant revenir à l'Évangile de Jean, le récit de la mort de Jésus, et essayer de le situer correctement dans le contexte de l'ancienne terminologie juive de la Pâque. Comme nous le verrons, contrairement aux hypothèses essénienne, johannique et synoptique, l'hypothèse de la Pâque prend en compte les quatre sens et, ce faisant, est capable de donner un sens aux données de l'Évangile.

2. « Avant la fête de la Pâque » = Avant que l'agneau pascal ne soit mangé

Le deuxième argument majeur en faveur de l'hypothèse de la Pâque est beaucoup moins connu, mais tout aussi important. En bref : contrairement à ce que beaucoup supposent, l'expression « avant la fête de la Pâque » (Jean 13:1) ne signifie pas avant que l'agneau pascal ne soit sacrifié (14 Nisan). Au contraire, dans un ancien contexte juif, l'expression « avant la fête de la Pâque » signifie avant que l'agneau de la Pâque ne soit mangé (15 Nisan). C'est pourquoi l'Évangile de Jean commence son récit de la dernière Cène le même après-midi que les Synoptiques : l'après-midi du 14 Nisan, « juste avant la fête de la Pâque », la nuit où l'on mangerait les agneaux.

Afin d'y voir clair, nous devons réexaminer le début de l'Évangile du récit de Jean sur la dernière Cène, et l'interpréter soigneusement à la lumière de l'ancien langage juif de la Pâque :

> Or, avant la fête de la Pâque, quand Jésus sut que son heure était venue de quitter ce monde pour aller au Père, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima

> jusqu'à la fin. Et pendant le repas, quand le diable avait déjà mis dans le cœur de Judas Iscariote, le fils de Simon, pour le trahir... (Jean 13:1-2)

Presque sans faute, lorsque les commentateurs modernes viennent à ce passage, ils supposent que l'expression de Jean « la fête de la Pâque » se réfère au jour où les agneaux ont été sacrifiés (14 Nisan).[255] De ce point de vue, donc, la référence de Jean à l'heure d'ouverture serait l'après-midi de la veille du sacrifice des agneaux (13 Nisan). Les récentes déclarations de Mark Matson sont représentatives :

> Le quatrième évangéliste marque ensuite explicitement la progression chronologique des derniers jours, de sorte qu'il ne fait guère de doute que le dernier repas n'était pas la Pâque, mais qu'il était célébré la veille de la Pâque, c'est-à-dire le 13 Nisan. Le récit de Jean commence en 13:1 en introduisant le repas comme ayant lieu « avant la Pâque » (*pro de tēs heortēs tou pascha*).[256]

Dans le même ordre d'idées, Ernst Haenchen écrit :

> La notice temporelle, « avant la fête de la Pâque » [se réfère] au treizième jour de Nisan et non au quatorzième, comme dans la tradition synoptique.[257]

Selon cette interprétation, Jean 13:1 se réfère à l'après-midi du 13 Nisan (Jean 13:1), vingt-cinq heures avant que les agneaux ne soient sacrifiés, et le reste du récit de Jean se déroule pendant la « nuit » du 14 Nisan (Jean 13:30) – vingt-quatre heures avant que les agneaux ne soient mangés.[258] Selon les paroles de Raymond Brown : « Le soir de ce repas et le lendemain, où Jésus mourra, constituent la Pâque.[259]

Aussi répandue que soit cette interprétation, elle est tout à fait fausse et révèle la confusion des érudits modernes sur la Pâque juive du premier siècle et la terminologie festive. Dans un ancien contexte juif, « la fête » (*heortē*) de Pessah fait toujours référence au 15 Nisan, le jour où les agneaux étaient mangés.

Par conséquent, « avant la fête de la Pâque » signifie 14 Nisan, et non 13 Nisan. Il est difficile d'exagérer ce point, car il est essentiel à une interprétation correcte de la chronologie de la mort de Jésus dans l'Évangile de Jean. Considérez, par exemple, les preuves suivantes :

> Le quatorzième jour du premier mois, c'est la Pâque. Et le quinzième jour du mois est une fête [= 15 Nisan] ; sept jours on mangera des pains sans levain. (Nb 28:16-17)

> Souviens-toi du commandement que l'Éternel t'a ordonné au sujet de la Pâque, de l'observer en son temps, le quatorzième jour du premier mois, afin que tu l'sacrifies avant qu'elle ne devienne le soir, et que tu la manges pendant la nuit du soir du quinzième jour à partir du coucher du soleil [= 15 Nisan]. Car c'est cette nuit-là que commença la fête. (Jubilés 49:1-2)

> Rabbi Juda dit : Ils peuvent chercher [le levain] dans la nuit du 14 ou le matin du 14, ou au moment même de son enlèvement. Mais les Sages disent : Si quelqu'un n'a pas cherché la nuit du 14, qu'il cherche le 14 ; s'il n'a pas cherché le 14, qu'il cherche pendant la Fête [= 15 Nisan] ; s'il n'a pas cherché pendant la Fête, qu'il cherche après la Fête. (Michna, *Pessa'im* 1:3)

Comme ces données le démontrent, dans le langage juif ancien, la terminologie de « la fête » de la Pâque est utilisée pour le 15 Nisan, la nuit où le repas de la Pâque a

été mangé.[260] En effet, il est remarquable que dans l'Écriture juive, le mot « fête » (MT ḥāg ; LXX *heortē*) n'est jamais utilisé pour le 14 Nisan, le jour de la « Pâque de l'Éternel » ; il est toujours utilisé pour le 15 Nisan et les sept jours suivants.[261] (Cela a du sens, bien sûr, puisqu'un festin implique de manger, et que la consommation de l'agneau n'a pas lieu le 14, mais le 15.) La même chose est vraie dans les preuves du Second Temple. Par exemple, Jubilés parle du sacrifice des agneaux de la Pâque le quatorzième. Mais c'est la nuit du 15 – lorsque le repas de la Pâque est mangé – qui est désignée comme « le début de la fête ». Enfin, et de manière assez significative, la Mishna, comme d'autres écrits rabbiniques, fait référence à plusieurs reprises au 14 Nisan, le jour où les agneaux ont été sacrifiés, simplement comme « le quatorzième » (*ʾarbāʿāh ʿāśār*). Contrairement à ce que Raymond Brown a dit ci-dessus, c'est le 14 Nisan – et non le 13 Nisan ! – qui est appelé « la veille de Pessah » (*ʿereb pesaḥim*).262 Pourquoi ? Parce que le 15 Nisan, la nuit où les agneaux ont été mangés, est le moment où « la fête » (*hamôʿēd*) commence réellement. Cette distinction devrait être évidente pour quiconque connaît les anciennes coutumes juives de la Pâque, puisque le 14 Nisan, le jour où les agneaux étaient sacrifiés, était apparemment un jour de jeûne et non de festin (Mishna, *Pesa'im* 10:1).

Le résultat de ces données est simple : quand Jean dit « avant la fête de la Pâque », il ne peut pas vouloir dire 13 Nisan, avant que les agneaux ne soient sacrifiés, comme le suggèrent tant d'érudits modernes. Tous les parallèles linguistiques suggèrent que l'Évangile de Jean se réfère à l'après-midi du 14 Nisan, juste « avant la fête de la Pâque » – c'est-à-dire avant la nuit où les agneaux seraient mangés.

À l'appui de cette conclusion, il convient également de noter que Jean ne dit pas « un jour » ou « vingt-quatre heures » avant la fête de la Pâque, comme le suggèrent tant de commentateurs ; il dit seulement « avant » (pro de) la fête (Jean 13:1). L'idée d'une journée entière est quelque chose qui doit être lu dans le texte.[264] Afin d'y voir clair, il est utile de comparer la chronologie de Jean 13:1 à une référence parallèle au début du chapitre précédent :

> Six jours avant la Pâque, Jésus vint à Béthanie, où se trouvait Lazare, que Jésus avait ressuscité d'entre les morts. Là, ils lui firent un souper... (Jean 12:1-2)
>
> Avant la fête de la Pâque, quand Jésus sut que son heure était venue de quitter ce monde pour aller vers le Père, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin. Et pendant le souper... (Jean 13:1-2)

Ce parallèle est assez révélateur. Il montre que lorsque Jean veut parler de jours entiers avant la Pâque, il dit explicitement « six jours avant la Pâque » (*pro hex hēmerōn tou pascha*) (Jean 12:1). Mais il n'y a aucune référence à un « jour » entier (*hēmera*) avant la fête de la Pâque dans Jean 13:1 ; là, il dit simplement « avant la fête de la Pâque » (*pro de tēs heortēs tou pascha*). À mon avis, cette différence place la charge de la preuve sur l'interprète qui veut prétendre que Jean prépare la dernière Cène vingt-quatre heures avant le repas de la Pâque. De manière significative, ce point est admis par les défenseurs de l'hypothèse johannique, qui déclarent :

> En eux-mêmes, les mots *pro de tēs heortēs tou* pascha [« avant la fête de la Pâque »] n'ont qu'à désigner la proximité de la fête de la Pâque.[265]
>
> C'était juste avant la fête de la Pâque.[266]

> Jean place ostensiblement le repas juste avant la Pâque (13:1).[267]

Si Bultmann, Brown et Meier ont raison dans leurs interprétations et leur traduction de la signification de « avant » dans Jean 13:1, et que nous reconnaissons que « la fête de la Pâque » se réfère au jour où les agneaux ont été mangés (15 Nisan), alors il semble assez clair que la référence chronologique dans Jean 13:1 signifie : « Juste avant le 15 Nisan. »

En somme, alors que les commentateurs modernes de Jean peuvent penser que le 14 Nisan est « la fête de la Pâque », ce n'était apparemment pas le cas des Juifs de l'Antiquité.[268] La fête de la Pâque ne commença qu'après que les agneaux aient été mangés, c'est-à-dire 15 Nisan. Par conséquent, l'interprétation correcte de « avant la fête de la Pâque » (Jean 13:1) est « juste avant le 15 Nisan ». Il est difficile d'insister trop sur l'importance de ce point, car la mauvaise interprétation du verset d'ouverture de Jean dans sa description de la dernière Cène de Jésus est l'un des principaux facteurs qui conduisent les érudits à mal interpréter le reste de la chronologie du quatrième évangile.[269] Une interprétation correcte placerait l'indicateur chronologique d'ouverture de Jean à la fin de l'après-midi précédant

le repas serait pris ce soir-là – le même après-midi identifié dans les Évangiles synoptiques avant qu'ils ne donnent leurs descriptions de la dernière Cène (cf. Marc 14:12 ; Luc 22:7).

3. La dernière Cène dans Jean est un repas de la Pâque

Le troisième argument majeur en faveur de l'hypothèse de la Pâque est que la Cène dans l'Évangile de Jean, lorsqu'elle est interprétée dans son ancien contexte juif, contient plusieurs indications frappantes qu'il ne s'agit pas d'un repas ordinaire, mais plutôt d'un repas de la Pâque juive.

Cette conclusion découlerait logiquement d'une interprétation correcte de Jean 13:1.[270] Cependant, on peut aussi l'établir en analysant les détails de la description de la dernière Cène par Jean. Après le récit de l'acte de Jésus de laver les pieds des disciples (Jean 13:3-20), l'Évangile de Jean dit ce qui suit à propos de la dernière Cène :

> Quand Jésus eut ainsi parlé, il fut troublé en esprit, et il rendit témoignage : « Amen, amen, je te le dis, l'un de vous me livrera. » Les disciples se regardèrent les uns les autres, incertains de qui il parlait. L'un de ses disciples, que Jésus aimait, était couché près de la poitrine de Jésus ; alors Simon Pierre lui fit signe et lui dit : « Dis-nous de qui il parle. » S 'étendant ainsi, près de la poitrine de Jésus, il lui dit : « Seigneur, qui est-ce ? » Jésus répondit : « C'est à lui que je donnerai ce morceau quand je l'aurai trempé. » Quand il trempa le morceau, il le donna à Judas, fils de Simon Iscariote. Puis, après le morceau, Satan est entré en lui. Jésus lui dit : « Ce que tu vas faire, fais-le vite. » Maintenant, personne à la table ne savait pourquoi il lui avait dit cela. Certains pensaient que, parce que Judas avait la tirelire, Jésus lui disait : « Achète ce dont nous avons besoin pour la fête » ou qu'il devait donner quelque chose aux pauvres. Alors, après avoir reçu le morceau, il sortit immédiatement, et c'était la nuit. (Jean 13:21-30)

Comme l'admettent les défenseurs de l'hypothèse johannique et synoptique, plusieurs aspects de ce récit suggèrent que Jean, comme les synoptiques, décrit la Cène comme un repas de la Pâque juive :

1. La posture allongée de Jésus et des disciples (Jean 13:23-25) ;
2. Le trempage du morceau par Jésus (Jean 13:26-27) ;
3. La coutume de donner quelque chose aux pauvres lors d'un repas de fête (Jean 13:29) ;
4. L'achat de dernière minute de quelque chose pour le festin (Jean 13:29-30) ;

Nous prendrons quelques instants pour examiner chacun d'entre eux plus en détail.

> Tout d'abord, comme le souligne Rudolf Bultmann, Jésus et les disciples sont « couchés » ou allongés à table (Jean 13:23, 25). Cette posture est parfaitement cohérente avec l'ancienne tradition juive qui exigeait que tout le monde soit « allongé » tout en mangeant le Repas de la Pâque :[271]
>
> Même les plus pauvres d'Israël ne doivent pas manger à moins qu'il ne se mette à table, et ils ne doivent pas lui donner moins de quatre coupes de vin à boire. (Michna, *Pesaḥim* 10:1)[272]
>
> Même les plus pauvres d'Israël ne doivent pas manger [la Pâque] jusqu'à ce qu'il se couche à sa table. (Tosefta, *Pesaḥim* 10:1)[273]

Bien que ces parallèles rabbiniques soient certainement postérieurs aux Évangiles, ils fournissent une explication plausible de la description que fait Jean de la position des disciples lors de la dernière Cène, qui est cohérente avec et est peut-être même destinée à souligner que le repas a eu lieu la nuit de la Pâque.

De plus, comme le souligne C. K. Barrett, l'acte de Jésus de tremper le « morceau » et de le remettre à Judas « se réfère le plus naturellement à la trempage des herbes amères du repas de la Pâque dans la sauce haroseth », qui a eu lieu avant le début du repas de la Pâque proprement dit.[274] De nouveau, une action similaire est décrite dans les traités rabbiniques sur la Pâque :

> [Quand] ils lui apportent [la nourriture], il trempe la laitue [dans du vinaigre] avant d'arriver à la fraction du pain. Ils lui apportèrent du pain sans levain, de la laitue, du *haroset* et deux plats. (Michna, *Pesaḥim* 10:3)[275]
>
> Rabbi Juda dit : « Même si quelqu'un n'a mangé qu'une seule petite sarriette, même s'il n'a trempé qu'un seul morceau de laitue, ils jettent toujours du pain sans levain aux enfants, afin qu'ils ne s'endorment pas. » (Tosefta, *Pesaḥim* 10:9)

De plus, comme le concède Raymond Brown, les interprétations des disciples des actions de Judas – comme aller acheter quelque chose « pour la fête » ou donner quelque chose « aux pauvres » – suggèrent ensemble que Jean 13:21-30 dépeint la Cène mangée la nuit de la Pâque.[276] Car, dans l'ancienne tradition juive, il semble qu'il était d'usage de pourvoir aux pauvres les soirs de fête.[277] Considérez, par exemple, un parallèle frappant du livre de Tobie à propos d'une action similaire pendant la fête de la Pentecôte :

> Quand je suis arrivé à la maison et que ma femme Anne et mon fils Tobie m'ont été rendus, à la fête de la Pentecôte, qui est la fête sacrée des sept semaines, un bon dîner m'a été préparé et je me suis assis pour manger. Voyant l'abondance de nourriture, je dis à mon fils : Va, amène le pauvre de nos frères que tu trouveras parmi les exilés de Ninive, qui se souvienne du Seigneur, et il mangera avec moi. Je t'attendrai jusqu'à ce que tu reviennes. Alors Tobias sortit à la recherche de quelques pauvres personne de notre peuple. (Tobie 2:1-3)

Ce texte est remarquable dans la mesure où il suggère non seulement que les pauvres seraient pourvus lors de la fête de la Pentecôte, mais que le repas festif pourrait être interrompu juste avant qu'il ne commence afin d'accomplir ce devoir pieux. C'est exactement ce qui semble se passer avec la réaction des disciples au départ de Judas dans Jean. Dans le même ordre d'idées, la Mishna fait allusion à une préoccupation similaire pour les pauvres qui s'exerce pendant la fête de Pessah :

> Même les plus pauvres d'Israël ne doivent pas manger [la Pâque] avant qu'il ne se soit mis à table, et ils ne doivent pas leur donner moins de quatre coupes de vin à boire, même si c'est du plat [du pauvre]. (Michna, *Pesaḥim* 10:1)

Prises ensemble, ces preuves jettent beaucoup de lumière sur la réaction autrement déroutante des disciples à l'abandon de Judas de la dernière Cène. Car il établit un parallèle précis avec le récit de Jean sur la dernière Cène : la table est mise, les participants se sont couchés à table. Cependant, avant que le repas de fête proprement dit ne soit mangé, Judas se lève de table et s'en va, et certains disciples l'interprètent comme partant « pour donner quelque chose aux pauvres » (Jean 13:29).[278] Enfin, ces parallèles expliquent pourquoi les autres disciples pensent apparemment que Judas se précipite pour faire un achat de dernière minute « pour la fête » (Jean 13:29). Comme l'admettent même les défenseurs de l'hypothèse johannique, l'interprétation des actions de Judas par les disciples n'a aucun sens selon l'hypothèse commune selon laquelle le repas de la Pâque était encore dans vingt-quatre heures. Comme le note Raymond Brown :

> Pourquoi Judas serait-il envoyé faire les achats le jeudi soir alors que tout le vendredi restait pour les courses ?[279]

La seule raison pour laquelle Judas est sorti peu de temps avant la « nuit » (Jean 13:30) pour acheter quelque chose « pour le festin » était que « le festin » – c'est-à-dire le repas de la Pâque – était sur le point de commencer. Les disciples semblent donc imaginer Judas sortant dans la rue voisine (contenant peut-être des vendeurs de fête sur le point de fermer boutique) juste avant la tombée de la nuit pour faire un dernier achat pour la fête de la Pâque.[280]

En bref, malgré l'hypothèse de beaucoup que la dernière Cène de l'Évangile de Jean n'est pas un repas pascal, un examen attentif de son texte à la lumière des parallèles juifs pointe précisément dans la direction opposée. À cet égard, il est essentiel de noter que cette conclusion n'est pas simplement tirée par les défenseurs de l'hypothèse de la Pâque. Au contraire, comme je l'ai souligné au début du chapitre, un nombre remarquable d'érudits majeurs admettent que la dernière Cène dans Jean 13 est en fait décrite comme un repas de la Pâque. À la lumière de ce que nous avons vu

jusqu'à présent, examinons à nouveau les observations suivantes en ce qui concerne le texte en question :

> Julius Wellhausen : « Jésus et ses disciples sont encore ici à table, et en fait au repas pascal, c'est-à-dire au repas du Seigneur des synoptiques ; en contradiction avec 13:1 ; 18:28; 19:14 — Il est vain de fermer les yeux sur cette contradiction.[281]
>
> Rudolf Bultmann : « L'expression ['couché près de la poitrine de Jésus'] est certainement une indication que le repas dont il est question aux v. 21-30, contrairement aux v. 2-20, est le repas pascal ; car à cette occasion, il était obligatoire de s'allonger à table.[282]
>
> Joachim Jérémie : « Il y a d'autres traces de la chronologie synoptique dans le quatrième évangile, en particulier dans le récit de la dernière Cène de Jésus (Jean 13, 2 sq.). . . . Certaines des remarques faites par Jean présupposent qu'il s'agissait d'un repas de la Pâque.[283]
>
> Raymond Brown : « Qu'il y a des caractéristiques de la Pâque dans le repas, même chez Jean, est indéniable.[284]
>
> C. K. Barrett : « Le commandement supposé [de Jésus] de donner aux pauvres serait particulièrement approprié la nuit de la Pâque. En s'enfonçant dans les ténèbres, Judas retourna à sa place. Dans la mesure où la remarque est historique, elle suggère que l'événement a eu lieu la nuit de Pessah (en accord avec la tradition de Markan).[285]
>
> Craig S. Keener : « Bien que les Juifs de Palestine aient l'habitude de s'asseoir sur des chaises lorsqu'ils en avaient une, ils avaient adopté la coutume hellénistique de s'allonger pour les banquets, y compris la Pâque, un cadre que le quatrième évangile et son premier public pourraient emprunter à la tradition évangélique malgré le décalage symbolique de la Pâque du quatrième évangile à un jour plus tard. Cela implique probablement que Jean a, après tout, révisé une tradition de la Pâque antérieure.[286]

Étant donné l'hypothèse répandue selon laquelle l'Évangile de Jean fait tout son possible pour souligner que la dernière Cène n'était pas un repas de la Pâque, il s'agit d'une série d'affirmations savantes affirmant le contraire. En effet, cela montre que certains des commentaires modernes les plus influents et les plus exhaustifs sur Jean reconnaissent constamment que la dernière Cène dans Jean ressemble à un repas de la Pâque. Cet aveu est particulièrement significatif si l'on considère qu'aucun des érudits énumérés ci-dessus n'est un défenseur de l'hypothèse de la Pâque. Au contraire, tous soutiennent l'hypothèse johannique ou synoptique. En bref, un certain nombre d'érudits majeurs s'accordent à dire qu'au moins certaines des données de l'Évangile de Jean soutiennent en fait la conclusion que la dernière Cène était un repas de la Pâque.

Une fois de plus, cette conclusion amène ces érudits à conclure que l'Évangile de Jean est en conflit avec son propre récit de la dernière Cène. D'une part, tous ces commentateurs pensent que le quatrième évangile date la crucifixion de Jésus le jour où les agneaux ont été sacrifiés. D'un autre côté, tous admettent également que la dernière Cène dans Jean est un repas de la Pâque, malgré sa chronologie apparente. En conséquence, ils sont forcés de conclure que l'Évangile de Jean se contredit sur la date et le caractère de la dernière Cène. Comme le dit Wellhausen, « il est vain de fermer

les yeux sur cette contradiction ».[287] De même, Jérémie soutient qu'il y a « des traces de la chronologie synoptique dans le quatrième évangile ».[288] Afin d'expliquer le problème, Rudolf Schnackenburg postule que les passages qui identifient le repas comme une Pâque sont des « interpolations » ultérieures. De tels appels à des chronologies concurrentes au sein d'un même Évangile et des interpolations hypothétiques sont à la fois peu convaincants et inutiles. Étant donné les multiples significations du mot « Pâque » dans les Écritures juives et la littérature extrabiblique, une solution beaucoup plus plausible est que les commentateurs modernes ont simplement mal interprété la terminologie de la Pâque de Jean.

En effet, l'aveu même de ces érudits que Jean dépeint la dernière Cène comme un repas de la Pâque constitue l'un des arguments les plus puissants en faveur de l'hypothèse de la Pâque. Si les principaux commentateurs johanniques du XXe siècle ont raison et que le quatrième évangile dépeint la dernière Cène comme un repas pascal, il s'ensuit que les quatre évangiles sont d'accord que la dernière Cène était un repas de la Pâque. Par conséquent, afin de maintenir la position selon laquelle la dernière Cène n'était pas un repas pascal, il faut rejeter le témoignage de tous les évangiles, pas seulement trois. Du point de vue de la méthodologie historique, il semble plus raisonnable d'accepter leur témoignage et de continuer à interpréter les références chronologiques ultérieures de l'Évangile de Jean dans ce contexte chronologique et festif.

4. « Manger la Pâque » = l'offrande de paix de la Pâque

Le quatrième argument majeur en faveur de l'hypothèse de la Pâque est que la description des dirigeants juifs refusant d'entrer dans le prétoire le vendredi de l'exécution de Jésus afin qu'ils puissent « manger la Pâque » (Jean 18:28) se réfère à la consommation de l'offrande de paix de la Pâque (15 Nisan), et non à la consommation de l'agneau initial de la Pâque (14 Nisan). Dans un ancien contexte juif, l'agneau initial et les offrandes d'actions de grâces consommées pendant la semaine de Pessah pouvaient être appelés « Pâques » (*pesaḥim*), et un état de pureté rituelle était nécessaire pour la consommation des deux. De plus, puisque Jean a déjà identifié la dernière Cène comme le premier repas de la Pâque juive (Jean 13:1-20), il s'ensuit que la seule signification cohérente et contextuellement plausible du mot « Pâque » (*pascha*) est l'agneau sacrificiel mangé pendant la fête de sept jours (Jean 18:28).

Pour s'en rendre compte, nous devons réexaminer attentivement le récit de Jésus amené au prétoire de Pilate tôt le vendredi matin :

> Puis ils conduisirent Jésus de la maison de Caïphe au prétoire. C'était tôt. Eux-mêmes n'entrèrent pas dans le prétoire, afin de ne pas être souillés, mais de manger la Pâque. (Jean 18:28)

Pour de nombreux commentateurs, ce verset est l'argument décisif en faveur de la conclusion que Jésus a été crucifié avant que les agneaux de la Pâque juive ne soient mangés (vendredi soir), et que la description synoptique de la Cène comme un repas de la Pâque juive est donc incorrecte.[290] Cependant, selon l'hypothèse de la Pâque, dans Jean 18:28, le mot grec *pascha* ne se réfère pas à l'agneau pascal ou à la « fête de la Pâque » au cours de laquelle l'agneau était mangé (cf. Jean 13:1) mais à l'offrande

d'actions de grâces de la Pâque, qui serait consommée au cours de la fête de sept jours.[291]

À l'appui de cette position, plusieurs points s'imposent.

D'une part, Jean a déjà identifié la dernière Cène comme un repas de la Pâque (Jean 13:1, 21-30). Cette observation est d'une importance cruciale. Si Jean a déjà indiqué que la dernière Cène était un repas de la Pâque, il s'ensuit que lorsque le mot « Pâque » apparaît dans Jean 18:28, s'il est lu dans son contexte, les deux premières définitions de la « Pâque » – l'agneau de la Pâque et le repas de la Pâque – sont exclues. Il ne reste donc que la semaine de Pessah et ses offrandes de paix comme candidats. Comme le dit Craig Blomberg :

> Lorsque nous lisons 18:28 dans sa séquence narrative, après le récit des chapitres 13 à 17, nous supposons naturellement que par « manger la Pâque », Jean fait référence aux repas à venir dans la fête des pains sans levain qui dure une semaine.[292]

Ce point crucial est souvent négligé, même par les défenseurs de l'hypothèse de la Pâque.[293] Si Jean a déjà identifié la dernière Cène comme un repas de la Pâque qui a eu lieu la nuit du 15 Nisan, alors le mot « Pâque » dans Jean 18:28 doit se référer à autre chose qu'à l'agneau pascal. Par conséquent, ce n'est qu'en sortant Jean 18:28 de son contexte qu'il peut être fait référence à l'agneau de la Pâque initiale. Encore une fois, ce point est admis par les commentateurs de Jean lorsqu'ils affirment que la référence à « manger la Pâque » dans 18:28 « contredit » la description antérieure de Jean de la dernière Cène comme une Pâque.[294]

D'ailleurs, comme nous l'avons vu plus haut, dans l'Ancien Testament lui-même, le mot « Pâque » (hébreu *pesaḥ* ; grec *pascha*) peut être utilisé pour désigner les offrandes de paix de la Pâque. Le Pentateuque ordonne aux Israélites de manger la « Pâque » (*pesaḥ*) pendant « sept jours [...] avec des pains sans levain » (Dt 16:1-3), faisant clairement référence aux offrandes de paix de la semaine de la Pâque. Le livre des Chroniques parle de Josias donnant des agneaux, des chevreaux et des « taureaux » comme « Pâques (*pesaḥim*) pour tous ceux qui étaient présents » pendant la fête d'une semaine (2 Chron 35:7-9). Maintenant, si cette preuve biblique était tout ce que nous avions, ce serait d'établir la plausibilité linguistique du quatrième Évangile en utilisant le mot « Pâque » de la même manière : pour se référer aux offrandes de paix de la Pâque.

Pour ce que cela vaut, dans la littérature rabbinique ultérieure, nous trouvons également plusieurs cas dans lesquels le mot « Pâque » (*pesaḥ*) est explicitement défini comme faisant référence aux offrandes de paix de Pessah.[295] Comparez les textes suivants :

> En quoi la Pâque d'Égypte diffère-t-elle de la Pâque des générations ? Lors de la Pâque d'Égypte, il fut acquis le dixième [jour de Nisan]... et il fut mangé à la hâte et pendant une nuit ; tandis que la Pâque des générations, selon la coutume, pendant sept jours. (Michna, *Pesaḥim* 9:5)[296]

> La Pâque peut-elle être offerte lors de l'une des fêtes ? La Pâque a une date fixe : si elle est apportée, c'est bien, mais sinon, elle est rejetée. Rabbi Hisda répondit. La Pâque est mentionnée incidemment. Rabbi Shesheth a dit :

> « Pâque » signifie ici les offrandes d'actions de grâces de la Pâque. (Talmud babylonien, Roch Hachana 5a)[297]
>
> Rabbi Shesheth a dit : « Que signifie la Pâque ? Les sacrifices d'actions de grâces de la Pâque. S'il en est ainsi, est-ce la même chose que les sacrifices d'actions de grâces ? — Il enseigne sur les sacrifices d'actions de grâces qui sont apportés à cause de la Pâque, et il enseigne sur les sacrifices d'actions de grâces qui sont apportés indépendamment. (Talmud babylonien, *Zebaḥim* 99b)
>
> Il est écrit : « Et tu sacrifieras la Pâque à l'Éternel, ton Dieu, du brebis et du troupeau » [Dt 16:2] ; pourtant, la Pâque n'est pas composée uniquement d'agneaux ou de boucs ? Mais le terme « troupeau » se réfère ici à la Pâque, tandis que le terme « troupeau » se rapporte à l'offrande de la fête, comme le dit la Loi divine : « Et tu sacrifieras la Pâque.» (Talmud de Babylone, *Pesaḥim* 70b)

Remarquablement, cette preuve linguistique est constamment ignorée ou rejetée par les critiques de l'hypothèse de la Pâque. Pourtant, il fournit un soutien lexical important pour l'interprétation contextuelle de la terminologie de l'Évangile de la Pâque de Jean. Par exemple, la Mishna établit un contraste direct entre « la Pâque d'Égypte » (pesaḥ mitzraïm), qui a été « mangée » (ʾākal) en « une nuit », et « la Pâque des générations » (pesaḥ dōrōth), qui est « tout au long de sept jours ». En d'autres termes, le mot « Pâque » ne se réfère pas seulement à l'agneau initial sacrifié le 14 Nisan et mangé le 15 Nisan, mais aussi aux autres offrandes sacrifiées et mangées pendant toute la semaine de la Pâque.[298] De plus, les autres textes cités ci-dessus indiquent explicitement que le mot « Pâque » (pesaḥ) peut être utilisé pour désigner à la fois l'agneau pascal et « les sacrifices d'actions de grâces de la Pâque » (*Chélamí Pesaḥ*). C'est exactement ce que je soutiens qui se passe dans Jean 18:28 : l'expression « manger la Pâque » fait référence à l'offrande de paix de la Pâque. Remarquez aussi comment les traditions rabbiniques interprètent Deutéronome 16:1-3 exactement comme je l'ai soutenu ci-dessus : lorsque le Pentateuque parle de « manger » la « Pâque » pendant « sept jours avec des pains sans levain », il fait référence aux offrandes de paix de la semaine de la Pâque. Comme le note un érudit moderne, le sacrifice du troupeau se réfère à l'agneau, tandis que le sacrifice du troupeau fait référence à l'offrande d'actions de grâces, mais « les deux sont appelés du même nom » – le nom de « Pâque ».[299]

Enfin, il y a la raison pour laquelle les Juifs ne veulent pas entrer dans le prétoire de Pilate : « afin qu'ils ne soient pas souillés, mais qu'ils mangent la Pâque » (Jean 18:28). Les critiques de l'hypothèse de la Pâque soutiennent parfois qu'il n'était pas nécessaire de manger l'offrande d'actions de grâces de la Pâque dans un état de pureté rituelle, et que par conséquent Jean doit faire référence à l'agneau initial de la Pâque.[300] Mais c'est manifestement faux ; selon la Torah juive, l'offrande de paix de Pessa'h était comme toutes les autres offrandes d'actions de grâces – elle devait être consommée dans un état de pureté rituelle :

> Tous ceux qui sont purs peuvent manger de la chair, mais celui qui mange de la chair du sacrifice d'actions de grâces de l'Éternel alors qu'il est frappé d'impureté, celui-là sera retranché de son peuple. (Lévitique 7:19-20)[301]

De toute évidence, le fait de manger n'importe quelle offrande de paix – encore moins les offrandes de paix festives de la semaine de la Pâque – dans un état de souillure rituelle, était une violation grave de la Loi mosaïque. Cela semble être la force motrice de la réticence des Juifs à entrer dans le prétoire de Pilate.[302] C'est aussi un argument de poids contre l'argument populaire des partisans de l'hypothèse johannique selon laquelle Barabbas a été relâché afin qu'il puisse participer à la Pâque.[303] Cette suggestion par ailleurs ingénieuse ne tient pas compte du contexte juif du premier siècle, dans lequel Barabbas, ayant été dans une prison païenne, aurait été dans un état de souillure rituelle et aurait manqué toutes les purifications préliminaires nécessaires pour offrir et manger la Pâque (voir Nb 9:11-12 ; Josèphe, Guerre 1.229 ; Jean 11:55 ; Actes 21:24-27). En revanche, l'hypothèse de la Pâque est parfaitement cohérente avec la complexité linguistique et les réalités liturgiques de la pratique et de la croyance juives anciennes.

En somme, lorsque le récit de Jean selon lequel les Juifs refusent d'entrer dans le prétoire de Pilate afin de pouvoir « manger la Pâque » dans Jean 18:28 est interprété à la fois dans son contexte littéraire comme suivant le repas de la Pâque décrit dans Jean 13:1-20 et dans le contexte historique de l'ancienne terminologie juive de la Pâque, l'expression ne semble pas se référer à la consommation de l'agneau de la Pâque initiale, mais plutôt à la consommation de l'offrande de paix de la Pâque. À la lumière de ces preuves, l'affirmation répandue selon laquelle « la chagiga [= offrande de paix de Pessah] n'a jamais été appelée Pâque »[304] est erronée. Il y a, en fait, de solides raisons linguistiques et historiques d'interpréter Jean 18:28 comme une référence à la consommation de l'offrande de paix de la Pâque, qui est désignée par le mot « Pâque » dans l'Ancien Testament et dans la littérature juive ancienne.

5. La « Préparation de la Pâque » = le vendredi de la Pâque Semaine

Le cinquième argument majeur en faveur de l'hypothèse de la Pâque est que l'expression « préparation de la Pâque » (*paraskeuē tou pascha*) (Jean 19:14) ne fait pas référence au « Jour de préparation à la Pâque » – c'est-à-dire le 14 Nisan. Au lieu de cela, il fait référence au « vendredi (*paraskeuē*) de la semaine de Pessah ». En d'autres termes, il utilise la quatrième définition du mot « Pâque » donnée ci-dessus, dans laquelle *pascha* fait référence à l'ensemble de la fête d'une semaine.

Pour voir cela, nous devons revenir en arrière et examiner attentivement l'Évangile du récit de Jean sur Jésus amené devant Pilate :

> [Pilate] fit sortir Jésus et s'assit sur le siège du jugement à un endroit appelé le Pavé, et en hébreu, Gabbatha. Maintenant, c'était la préparation de la Pâque ; Il était environ six heures. (Jean 19:13-14)

Pour de nombreux exégètes, la déclaration de Jean selon laquelle Jésus a été crucifié lors de la « préparation de la Pâque » (*paraskeuē tou pascha*) suggère que Jésus a été crucifié avant que les agneaux de la Pâque juive ne soient mangés. De ce point de vue, la phraséologie fait référence au « jour de préparation à la Pâque »[305] – ce qui

signifie que Jésus a été crucifié le 14 Nisan au moment même où les pèlerins juifs se préparaient à manger le premier agneau pascal plus tard dans la soirée.[306]

Des trois indicateurs chronologiques clés de l'Évangile de Jean, c'est celui qui est le plus facile à éclaircir, au moyen de quelques observations simples.

Tout d'abord, de nombreuses Bibles anglaises exacerbent la confusion causée par ce verset en ne traduisant pas littéralement le texte de Jean. Par exemple, dans diverses traductions, nous lisons « C'était le jour de préparation pour la Pâque » (NAB) ; « Or, c'était le jour de la préparation de la Pâque » (RSV) ; « Or, c'était le jour de la préparation de la Pâque » (NRSV). Malheureusement, rien de tout cela n'est ce que l'Évangile de Jean dit réellement. Le texte grec se lit simplement comme suit : « Or, c'était la préparation de la Pâque » (ēn de paraskeuē tou pascha). Remarquez qu'il n'y a aucune référence à un supposé « jour » de préparation ; cela doit être ajouté dans la traduction. Remarquez aussi que « Pâque » est au génitif : c'est la préparation « de la Pâque », et non « pour la Pâque ».307 En d'autres termes, pour donner l'apparence de dater la crucifixion de Jésus à l'époque précédant la consommation des agneaux pascals, les traductions anglaises doivent ajouter des éléments qui ne sont tout simplement pas présents dans le texte grec original.

Deuxièmement, au premier siècle A.D., le mot grec « préparation » (paraskeuē) est simplement le nom juif du « vendredi », parce que c'était le jour de la semaine où l'on devait « préparer » (paraskeuazō) pour le sabbat, qui commençait au coucher du soleil le vendredi soir.[308] Prenons les exemples suivants :

> Et quand le soir fut venu, puisque c'était la préparation, c'est-à-dire la veille du sabbat, Joseph d'Arimathie... prit courage et alla trouver Pilate et demanda le corps de Jésus. (Marc 15:42-43)
>
> Alors [Joseph] descendit [le corps de Jésus], l'enveloppa dans un linceul de linceul, et le déposa dans un sépulcre taillé dans le roc, où personne n'avait encore été déposé. C'était le jour de la préparation, et le sabbat commençait. (Luc 23:54)
>
> [Les Juifs] n'ont pas besoin de prêter caution (pour comparaître devant le tribunal) le jour du sabbat ou lors de la préparation de celui-ci, après la neuvième heure. (Josèphe, Antiquités 16.163)

Ici, nous voyons clairement que la « Préparation » (*paraskeuē*) ou « jour de préparation » (*hēmera paraskeuēs*) est simplement la manière juive commune de se référer à la veille du sabbat – c'est-à-dire le vendredi. En fait, chaque fois que le mot apparaît dans le Nouveau Testament, à l'exception du texte débattu, Jean 19:14, il est simplement utilisé pour se référer au vendredi de cette façon.[309]

Troisièmement, et c'est encore plus révélateur, dans l'Évangile de Jean lui-même, les deux seules autres occurrences de « Préparation » sont également utilisées pour se référer au vendredi, c'est-à-dire à la veille du sabbat :

> Comme il s'agissait d'une préparation, afin d'empêcher les corps de rester sur la croix le jour du sabbat (car ce sabbat était un grand jour), les Juifs demandèrent à Pilate qu'on leur brisât les jambes et qu'on les enlevât. (Jean 19:31)

> Ils prirent le corps de Jésus et le lièrent dans des linges de lin avec les aromates. C'est pourquoi, à cause de la préparation des Juifs, comme le tombeau était proche, ils y déposèrent Jésus. (Jean 19:40, 42).

Dans ces deux textes johanniques, le mot « Préparation » (*paraskeuē*), en particulier « la Préparation des Juifs » (*tēn paraskeuēn tōn Ioudaiōn*) est simplement une référence au vendredi juif.[310] Par exemple, bien qu'il soit un défenseur de l'hypothèse johannique, Rudolf Schnackenburg admet que Jean 19:14 « ne laisse aucune place au doute que le jour de préparation au sabbat (c'est-à-dire le vendredi) est destiné – l'usage juif normal ».[311]

Lorsque ces parallèles linguistiques provenant de preuves externes et internes sont pris en compte, et lorsque nous nous souvenons que Jean a déjà identifié la dernière Cène comme un repas pascal, alors la traduction la plus précise de sa description du moment où Jésus a été condamné par Pilate est la suivante :

> Or, c'était le vendredi de Pessah-w eek (*paraskeuē tou pascha*) ; Il était environ six heures. (Jean 19:14)

En effet, certaines traductions anglaises et un lexique grec important reflètent précisément ce point :

> Et c'était un vendredi à Pessah. (NEB, Jean 19:14)
>
> C'était le jour de la préparation de la semaine de *Pessah*. (LSG, Jean 19:14)
>
> « Le vendredi de la semaine de la Pâque » (BDAG, à propos de Jean 19:14)[312]

Par conséquent, après une analyse plus approfondie, une autre contradiction apparente entre Jean et les Synoptiques concernant la chronologie de la mort de Jésus disparaît. Car dans Jean et dans les Synoptiques, Jésus est en effet crucifié le vendredi de la semaine de la Pâque, le jour de préparation juive pour le sabbat.[313] Comme l'a concédé Rudolf Bultmann : « Si Pâques peut signifier la totalité de la fête de sept jours... *paraskeue tou pascha* pourrait signifier « le vendredi de la semaine de la Pâque ». « [314]

Une fois de plus, il est fascinant de noter que cette évidence a conduit certains chercheurs à proposer qu'il existe des contradictions chronologiques internes – ce qu'on appelle des « traces » de la chronologie synoptique – dans l'Évangile de Jean. Considérez les commentaires de Rudolf Bultmann concernant le récit de la raison pour laquelle le corps de Jésus a été descendu :

> Puisque le sabbat est mentionné en même temps, *paraskeuē* [dans Jean 19.31] semble être compris comme « vendredi ». Il est certainement surprenant qu'il ne soit pas fait mention de la Pâque. Cela pourrait bien être dû au fait que cette histoire est dérivée d'une tradition selon laquelle Jésus a été crucifié le 15 Nizan [sic], comme dans les Synoptiques.[315]

On ne peut s'empêcher de se demander : est-il plausible, comme le suggère ici Bultmann, que Jean contredit sa propre chronologie en l'espace de quelques vers ? Ou est-il plus probable que les érudits aient mal interprété la terminologie de la Pâque juive utilisée plus tôt dans l'Évangile de Jean ? À mon avis, l'exégèse de Jean 19:31 par Bultmann est juste : « préparation » signifie « vendredi ». Cependant, la

raison n'est pas que cette partie du récit de Jean soit dérivée d'une tradition hypothétique selon laquelle Jésus a été crucifié le 15 Nisan, comme dans les Synoptiques. Au contraire, l'Évangile de Jean contient des preuves de la crucifixion de Jésus le 15 Nisan parce que c'est le jour où il a été crucifié. Contrairement à ce que supposent tant de gens, c'est l'Évangile de Jean lui-même qui date la crucifixion du 15 Nisan, « le vendredi de la semaine de la Pâque ».

6. Le « Grand Sabbat » = 16 Nisan, la fête de l'offrande de gerbe

Un sixième argument important en faveur de l'hypothèse de la Pâque est que la description du samedi après la mort de Jésus comme un « grand jour » (Jean 19:31) s'explique mieux si ce sabbat coïncidait avec la fête de la gerbe de premier fruits (16 Nisan). Cette fête est l'un des sept grands « temps fixés » décrits dans le calendrier liturgique de la Torah juive : la Pâque, les pains sans levain, les prémices, les semaines, les trompettes, le jour des expiations et les tabernacles (Lév 23:1-44).

Cet indicateur chronologique important se trouve dans l'explication de l'Évangile de Jean sur la raison pour laquelle les corps de Jésus et des autres hommes crucifiés ont été retirés des croix par les Romains :

> Comme c'était le vendredi (*paraskeuē*), afin d'éviter que les corps ne restent sur la croix le jour du sabbat — car que le sabbat était un grand jour, les Juifs demandèrent à Pilate qu'on leur brisait les jambes et qu'on les leur enlevât. (Jean 19:31)[316]

Quel est le sens de cet aparté chronologique ? Pourquoi l'Évangile de Jean s'efforce-t-il de souligner que le sabbat après la mort de Jésus était « un grand jour » ? Quel est le sens de cette expression énigmatique ?

Remarquablement, certains commentateurs passent sous silence cette description du sabbat sans même essayer d'expliquer ce qu'il signifie.[317] D'autres soutiennent que le « grand sabbat » se réfère à la fête de la Pâque (15 Nisan), présupposant la chronologie de l'hypothèse johannique, selon laquelle la fête de la Pâque était consommée le vendredi soir après le coucher du soleil et continuait tout au long de la journée du samedi.[318] Selon ce point de vue, la raison pour laquelle l'Évangile se réfère au sabbat après la mort de Jésus comme un « grand jour » est que « le 15 Nisan, le premier jour de la Pâque, était un jour saint (LXX d'Exode XII 16), et le fait que cette année-là il tombait un sabbat le rendrait encore plus solennel. »[319] Ou, pour le dire autrement, parce que dans la Torah juive la fête de la Pâque (15 Nisan) est un jour de repos du « travail laborieux » (Lév 23:7), si elle tombait le même jour que le sabbat hebdomadaire, elle constituerait une sorte de « double sabbat ».[320] Cette interprétation pose quelques problèmes sérieux.

D'une part, comme l'admettent les défenseurs de ce point de vue, « nous n'avons pas d'attestation juive ancienne que le mot 'solennel' ['grand'] soit utilisé pour désigner un sabbat qui est aussi un jour de fête. »[321] La théorie est donc conjecturale. Plus significatif encore, bien qu'il soit possible que l'Évangile de Jean puisse se référer au sabbat comme étant « grand » parce qu'il coïncidait avec la fête de la Pâque (15 Nisan), si c'était son sens, il serait très étrange qu'il ne le dise pas simplement explicitement. Comme le souligne à juste titre Roger Beckwith :

> La déclaration de Jean 19:31 : « Le jour de ce sabbat fut un grand jour », est curieusement vague si elle se réfère à Nisan 15 et non à Nisan 16. Jean a déjà déclaré sept fois qu'ils devaient monter à Jérusalem pour la Pâque (Jean 11:55 [deux fois] ; 12:1 ; 13:1 ; 18:28, 39 ; 19:14). Il aurait donc certainement été plus naturel de dire : « Le jour de ce sabbat était la Pâque » ou « le jour où ils mangeaient la Pâque », s'il l'avait pensé comme tel. Si, cependant, c'était le 16 Nisan, le jour de l'offrande de la gerbe (Lv 23:9-14), son expression est très naturelle.[322]

Beckwith fait un point extrêmement important : si Jean avait voulu insister sur le fait que les corps devaient être retirés des croix parce que ce sabbat était la Pâque, il aurait simplement pu dire : « Ce sabbat était la fête de la Pâque. » Mais il ne dit pas cela, parce que ce n'était pas la Pâque ; c'était un sabbat festif différent – le jour de l'offrande de gerbe, qui avait lieu pendant la semaine de la Pâque. En effet, après réflexion, il est presque absurde de suggérer que Jean éviterait d'identifier le sabbat après la mort de Jésus comme la Pâque, étant donné l'accent qu'il a mis et l'intérêt qu'il a porté à la fête de la Pâque jusqu'à présent. En revanche, l'identification de Jean du sabbat comme « le grand jour » prend tout son sens si le samedi après la mort de Jésus était l'offrande festive de la première « gerbe » (*ʿōmer*) d'orge dans le Temple (16 Nisan). Cette fête est l'un des sept grands « temps fixés » décrits dans le Pentateuque (Lévitique 23). Cependant, contrairement à la Pâque, la fête de la gerbe n'a jamais développé un seul nom par lequel elle pourrait être facilement identifiée, et elle ne semble pas jouer de rôle clair dans les accents théologiques de l'Évangile de Jean.[323] Par conséquent, Jean se réfère simplement au sabbat comme un jour de fête, parce qu'il veut expliquer pourquoi il était nécessaire d'enlever les corps des croix avant le coucher du soleil.

Cependant, parce que de nombreux lecteurs ne sont pas familiers avec l'offrande sacrificielle de la gerbe d'orge, il est important de citer des descriptions de ce qui se passerait dans le Temple ce jour de fête tirées des Écritures juives, de la période du Second Temple et de la littérature rabbinique ancienne :

> L'Éternel dit à Moïse : Dis aux enfants d'Israël : Quand tu entreras dans le pays que je te donne et que tu en auras moissonné, tu apporteras au sacrificateur la gerbe des prémices de ta moisson ; et il agitera la gerbe devant l'Éternel, afin que vous soyez accourbés. Le lendemain du sabbat, le prêtre l'agitera. Et le jour où tu agiteras la gerbe, tu offriras à l'Éternel un agneau mâle d'un an, sans défaut, comme un holocauste. Et tu ne mangeras ni pain, ni grain, desséché ou frais, jusqu'à ce même jour, jusqu'à ce que tu aies apporté l'offrande de ton Dieu ; C'est une loi pour toujours, à travers vos générations, dans toutes vos demeures. (Lévitique 23:9-14)[324]

> Mais dans la fête [de la Pâque], il y a aussi une autre fête qui suit directement après le premier jour. C'est ce qu'on appelle la « gerbe » (*dragma*), nom qui lui est donné en raison de la cérémonie qui consiste à apporter à l'autel une gerbe comme prémice (*aparchē*), à la fois de la terre qui a été donnée à la nation pour y habiter et de la terre entière. (Philon, Lois spéciales 2.162)[325]

> Le rite prescrit pour la gerbe est qu'elle doit être apportée des environs. Si [la récolte] près de Jérusalem n'était pas encore mûre, elle pouvait être apportée de n'importe où. Comment a-t-il été préparé ? Les messagers de la cour avaient l'habitude de sortir la veille de la fête et d'attacher l'orge en bottes pendant qu'elle n'était pas encore

moissonnée pour la rendre plus facile à moissonner ; et les villes voisines s'y rassemblaient toutes pour qu'elle soit moissonnée en grande pompe. Quand la nuit fut tombée, il cria : « Le soleil est-il couché ? » et ils répondirent : « Oui ! » « Est-ce une faucille ? » et ils ont répondu « Oui ! » « Est-ce un panier ? » et ils répondirent : « Oui ! » Le jour du sabbat, il s'écria : « Ce jour-là ? » et ils répondirent : « Oui ! » « Moissonnerai-je ? » et ils répondirent : « Moissonner ! » Il avait l'habitude d'appeler trois fois pour chaque affaire, et ils répondaient « oui ! » « Ouais ! » « Ouais ! » Pourquoi tout cela était-il ? À cause des Boethuseans qui disaient : La gerbe ne peut pas être moissonnée à la fin d'un jour de fête. Ils le récoltèrent, le mirent dans des paniers et l'apportèrent à la cour du Temple. Ils avaient l'habitude de la dessécher par le feu pour accomplir l'ordonnance selon laquelle elle devait être « desséchée par le feu » (Lévitique 2:14). Ils l'étendirent dans la cour du Temple de sorte que le vent soufflait dessus. Après que la gerbe eut été offerte, ils avaient l'habitude de sortir et de trouver le marché de Jérusalem plein de farine et de blé desséché, bien que ce ne fût pas avec le consentement des Sages. (Michna, *Menaḥot* 10:1-5)[326]

Avec cette trajectoire des textes juifs à l'esprit, l'identification par Jean du sabbat après la mort de Jésus comme un « grand jour » (Jean 19:31) a du sens. Contrairement à un sabbat ordinaire, où tout le monde resterait chez lui pour observer le jour de repos, le jour de la fête des prémices (16 Nisan), les pèlerins juifs résidant à Jérusalem se rendaient au Temple de Jérusalem pour l'offrande de la gerbe de prémices – une célébration, comme le dit la Mishna, réalisée « en grande pompe ». Ce jour-là, les foules de pèlerins auraient facilement vu que les corps de Jésus et des deux voleurs avaient été laissés sur les croix pendant la nuit, en contradiction directe avec les Écritures et la tradition juives, qui soutenaient que ne pas enterrer le corps d'un pendu apporterait la souillure sur toute la terre (Dt 21:23 ; Josèphe, *Guerre* 4.317).[327] Dans ce contexte, il serait logique que les dirigeants juifs exhortent Pilate à faire descendre les corps des croix, de peur qu'une émeute n'éclate parmi la foule en réponse à la violation directe de la loi mosaïque.

S'il y a le moindre doute sur cette interprétation, il est important de noter qu'une fois de plus, les principaux défenseurs de l'hypothèse johannique admettent que la référence au « grand sabbat » (Jean 19:31) semble se référer au 16 Nisan, et donc soutenir la chronologie synoptique. Considérez les remarques de Rudolf Bultmann, Raymond Brown, Rudolf Schnackenburg et John Meier – aucun d'entre eux n'accepte l'hypothèse de la Pâque :

Rudolf Bultmann : Comme le sabbat est mentionné en même temps, *paraskeue* [dans Jean 19.31] semble être compris comme « vendredi ». Il est certainement surprenant qu'il ne soit pas fait mention de la Pâque. Cela pourrait bien être dû au fait que cette histoire est dérivée d'une tradition selon laquelle Jésus a été crucifié le 15 Nizan [sic], comme dans les Synoptiques.[328]

Raymond Brown : Bultmann, p. 5245, pense que ce verset reflète une tradition où Jésus est mort le 15 Nisan (la position synoptique...) de sorte que le lendemain, un sabbat, aurait été le 16 Nisan, un jour particulièrement solennel, car dans la tradition pharisaïque, c'était le jour de l'offrande des gerbes (cf. Lév XXIII 6-14). Nous ne pouvons pas prendre de décision à propos d'un seul verset. Peut-être la phraséologie de la clause dépend-elle de Marc xv 42.[329]

> Rudolf Schnackenburg : Il est surprenant que la source accentue le sabbat... Il est douteux que l'on puisse conclure de l'information que la chronologie synoptique (selon laquelle le jour de la fête de la Pâque était déjà le vendredi) perce encore ici. Si la remarque suivante vient de l'évangéliste, c'est qu'il a voulu souligner la coïncidence entre le jour de la fête de la Pâque et le jour du sabbat.[330]

> John Meier : L'adjectif « grand » pourrait également s'appliquer au sabbat qui tombait pendant la semaine de la Pâque, puisque, dans la tradition pharisaïque, c'était le jour de l'offrande des gerbes.[331]

Si ces exégètes ont raison en ce qui concerne l'identification du grand sabbat avec la fête de l'offrande de gerbe, alors nous nous trouvons avec encore une autre soi-disant « trace de la chronologie synoptique » dans l'Évangile de Jean. Et pourtant, toutes leurs tentatives d'expliquer cela – que Jean contredit sa propre chronologie (maintenant plus d'une fois), que ce verset égaré a été influencé par Marc 15:42, qu'un « seul verset » ne peut pas être déterminant – semblent être des plaidoyers spéciaux. De manière significative, ces aveux montrent que l'hypothèse johannique a non seulement du mal à expliquer les descriptions synoptiques de la dernière Cène comme une Pâque ; il a aussi du mal à expliquer les données de l'Évangile de Jean ! Pourquoi ne pas simplement considérer l'hypothèse de la Pâque, qui est capable de donner un sens aux données à la fois dans les Synoptiques et dans Jean ensemble, sans jeter continuellement les éléments qui ne correspondent pas ?

Avant de terminer, il convient de noter une différence importante entre l'argument tel que je viens de le présenter ici et les recherches précédentes. Dans le passé, certains défenseurs de l'hypothèse de la Pâque ont fait valoir que le samedi après la mort de Jésus aurait été un « grand sabbat » parce que c'était « le sabbat de la semaine de la Pâque, qui était donc doublement sacré ».[332] Bien que cela soit possible, ce n'est pas ce que je prétends. Je soutiens que le sabbat après la mort de Jésus est appelé « grand » parce que c'est le jour où les prémices ont été offertes dans le Temple, et pas simplement parce qu'il est tombé « pendant la semaine de la Pâque ». À l'appui de cette interprétation liturgique spécifique, considérons l'autre utilisation de l'adjectif « grand » (*megalē*) dans l'Évangile de Jean à propos d'un jour particulier de festivités juives dans le Temple :

> Le dernier jour de la fête [des Tabernacles], le grand jour, Jésus se leva et proclama : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et que celui qui croit en moi boive. Comme le dit l'Écriture : « De son cœur couleront des fleuves d'eau vive. » » (Jean 7:37-38)

Comme le souligne Raymond Brown dans son commentaire, cette référence au « grand jour » (*hēmera tē megalē*) est une référence au septième jour de la fête des Tabernacles.333 C'est ce jour-là qu'eut lieu le point culminant de la cérémonie de la « libation de l'eau », qui dura sept jours, et qui trouve ses racines dans le livre de la

La description de Zacharie des « eaux vives » coulant de Jérusalem pendant la fête des Tabernacles (Zacharie 14:8, 16-19) et qui est décrite dans le traité de la Mishna sur la fête des Tabernacles (voir Mishna, *Soucca* 4:9-5:1).[334] Si cette interprétation est correcte, alors la première mention d'un « grand jour » (Jean 7:37) peut nous aider à solidifier la mention d'un « grand sabbat » (Jean 19:31). Tout comme l'Évangile de Jean utilise le « grand jour » pour désigner l'offrande solennelle de l'eau dans le Temple

pendant la fête des Tabernacles qui dure une semaine, il utilise également l'expression « le grand jour » pour se référer à l'offrande solennelle de la première gerbe de blé dans le Temple le samedi après l'exécution de Jésus.[335] En d'autres termes, une lecture attentive de l'Évangile à la lumière des preuves extérieures de la liturgie juive et des preuves internes de l'Évangile lui-même fournit des lignes convergentes de soutien à l'hypothèse de la Pâque.

En somme, lorsque les preuves chronologiques de l'Évangile de Jean sont interprétées dans leurs contextes linguistiques, littéraires et historiques, il y a de bonnes raisons de conclure que la date de la dernière Cène dans l'Évangile de Jean et les Synoptiques est fondamentalement la même : le récit du dernier repas de Jésus commence dans l'après-midi du 14 Nisan. se poursuit dans la nuit du 15 Nisan, au cours de laquelle Jésus et ses disciples célèbrent ensemble un repas pascal, puis se termine par la crucifixion de Jésus le 15 Nisan, le premier jour de la fête de la Pâque célébrée par les Juifs dans la ville de Jérusalem, et la veille d'un sabbat qui, cette année-là, coïncidait avec la fête de l'offrande de la gerbe dans le Temple (16 Nisan).

L'hypothèse de la Pâque, l'Évangile de Jean et les fêtes juives

Avec tout cela à l'esprit, avant de clore ce chapitre, il est important de soulever et de répondre à une dernière objection qui continue d'être soulevée contre l'hypothèse de la Pâque. Comme je l'ai noté au début de ce chapitre, dans les recherches les plus récentes sur Jésus, la solution à la date de la dernière Cène, que j'ai appelée l'hypothèse de la Pâque, est tout simplement ignorée, et non réfutée. En conséquence, les arguments contre lui font souvent défaut ; lorsqu'ils sont donnés, ils ont tendance à prendre la forme d'arguments positifs en faveur de l'hypothèse johannique. (Une fois que ceux-ci sont considérés comme établis, l'affaire est généralement considérée comme close.) Cependant, lorsque les érudits s'engagent réellement dans l'hypothèse de la Pâque elle-même, l'objection majeure soulevée contre elle est que l'Évangile de l'auditoire païen de Jean n'aurait jamais compris les différentes significations du mot « Pâque », et, par conséquent, l'auteur de l'Évangile de Jean ne les a pas voulus.

Cet argument trouve son expression la plus influente, comme c'est si souvent le cas, dans l'œuvre de Joachim Jérémia. En l'espace de quelques phrases, Jérémie admet à la fois l'argument de base de l'hypothèse de la Pâque, mais rejette la possibilité que l'auditoire de l'Évangile ait pu comprendre le mot « Pâque » de cette manière :

> Il est vrai que les sacrifices pascals (*ḥagigah*) qui étaient consommés pendant les sept jours de la fête (Nisan 15-21) sont parfois appelés *pesaḥ* conformément à Dt 16.2 et II Chron 35.7, de sorte que Jean 18.28 pourrait être rapporté à 15 Nisan. Mais il est extrêmement douteux que les chrétiens païens pour lesquels Jean a écrit seraient capables de comprendre une telle subtilité linguistique.[336]

Dans le même ordre d'idées, au tout début de son récent traitement de la date de la dernière Cène, Stéphane Saulnier concède l'évidence linguistique en faveur de l'hypothèse de la Pâque, mais l'écarte en citant l'argument de Jérémie selon lequel l'auditoire de l'Évangile de Jean ne l'aurait pas compris :

> Billerbeck a montré que les sacrifices de cette fête étaient parfois appelés pessah, conformément à Dt 16:2 et 2 Chr 35:7. Cependant, « il est extrêmement douteux que les chrétiens païens pour lesquels le quatrième évangéliste a écrit seraient capables de comprendre une telle subtilité linguistique ». Au contraire, il est probable que leur compréhension ait été littérale, avec l'inférence que l'agneau pascal a été mangé la soirée suivant la mort de Jésus.[337]

Pour les détracteurs de l'hypothèse de la Pâque, cela semble être un coup décisif contre cette solution. En effet, Jérémie et Saulnier semblent tous deux sentir qu'ils n'ont pas besoin d'en dire davantage ; une fois que cet argument concernant l'audience païenne de l'Évangile de Jean est avancé, l'hypothèse de la Pâque n'est plus jamais mentionnée.

En réponse à cette objection, je ferai ici au moins quatre points.[338]

Tout d'abord, lorsque Jérémie écrivait il y a une soixantaine d'années, l'Évangile de Jean était largement considéré comme l'Évangile « hellénistique » – par opposition aux Synoptiques. Cependant, comme l'ont montré de nombreuses études sur les parallèles entre les manuscrits de la mer Morte et l'Évangile de Jean en particulier, cette vision dépassée de l'Évangile de Jean comme hellénistique plutôt que juif a été pratiquement effacée.[339] Comme l'a dit Craig Keener :

> La tendance de l'érudition récente s'est éloignée d'un milieu hellénistique non juif et s'est rapprochée d'une matrice juive pour le christianisme primitif. Dans peu d'endroits de l'étude du Nouveau Testament, ce changement de perspective s'est avéré aussi spectaculaire que dans le cas du quatrième évangile, dont la judéité est de plus en plus présente reconnu au cours des dernières décennies.[340]

En effet, il y a eu une explosion de recherches affirmant le caractère profondément juif du quatrième évangile, et il ne montre aucun signe de ralentissement.[341] Pour ce qui nous intéresse ici, le point fondamental est que la critique de Jérémie de l'hypothèse de la Pâque est basée sur une supposition erronée sur le caractère « hellénistique » de l'Évangile de Jean.

Deuxièmement, et c'est encore plus important, bien que les érudits continuent de débattre de l'identité exacte de l'auditoire de l'Évangile de Jean, une chose est indiscutable : s'il y a quelque chose que Jean suppose clairement de la part de ses lecteurs, c'est une familiarité intime avec le Temple de Jérusalem et les fêtes juives. Il est largement reconnu, et ce depuis un certain temps, que Jean suppose une connaissance de première main de Jérusalem et de la Terre sainte de la part de ses lecteurs. Il mentionne à plusieurs reprises, sans explication, des lieux tels que la « piscine » appelée « Bethzatha » qui est « près de la porte des brebis » (Jean 5:2) ou « le portique de Salomon » qui est « dans le Temple » (Jean 10:23), comme si ses lecteurs connaissaient la topographie de Jérusalem avant sa destruction.[342] De plus, comme l'ont montré plusieurs études récentes, le cadre de base de l'Évangile de Jean tourne entièrement autour des anciennes fêtes juives et du Temple de Jérusalem.[343] Considérez, à titre d'exemple, les références suivantes aux fêtes juives :

1. La Pâque (Jean 2:13, 23)
2. La Pâque (Jean 4:45)

3. « Fête » sans nom (Jean 5:1)
4. Sabbat (Jean 5:9, 10, 16, 18)
5. La Pâque (Jean 6:4)
6. Tabernacles (Jean 7:2)
7. Sabbat (Jean 7:22, 23)
8. « Dernier et grand jour » de la fête des Tabernacles (Jean 7:37)
9. Sabbat (Jean 9:14, 16)
10. Dédicace (Hanoucca) (Jean 10:22)
11. La Pâque (Jean 11:55 ; 12:1)
12. La Pâque (Jean 13:1)
13. Pâque (Jean 18:28, 39, 19:14, 31)
14. Sabbat (Jean 19:31)[344]

Ce qui importe le plus pour notre propos ici, c'est que l'Évangile de Jean ne mentionne pas simplement ces fêtes juives en passant. Au lieu de cela, il suppose que son auditoire est familier à la fois avec la chronologie de ces fêtes et leur signification symbolique, les mettant souvent en évidence lorsqu'il existe un lien thématique significatif entre les fêtes juives et les paroles et les actes de Jésus.[345] Par exemple, la référence à « la Pâque » dans le récit de la nourriture des cinq mille (Jean 6:4) suppose que ses lecteurs saisiront le lien entre la fête de la Pâque et le miracle de la manne dans les Écritures juives (voir Exode 12-13 ; Josué 5). De même, la référence à la fête des Tabernacles (Jean 7:2, 37) suppose que les lecteurs saisiront des liens entre les déclarations de Jésus sur les fleuves d'« eau vive » et l'attente que des fleuves couleraient du Temple de Jérusalem pendant la fête eschatologique des Tabernacles (Zacharie 14), sans parler des rituels de libation d'eau et de lumière que les rabbins nous disent avoir eu lieu au premier siècle (m. Soukk. 4:9 ; t. Sukk. 3:11-12). En effet, Jean suppose une telle familiarité avec ces fêtes de la part de ses lecteurs qu'à une occasion, il décrit une « fête » (Jean 5:1) dont même les érudits et les experts modernes du judaïsme continuent à débattre de l'identité.[346] On pourrait multiplier les exemples. Pour l'instant, le point fondamental est que, loin d'être invraisemblable, l'hypothèse de la Pâque est tout à fait cohérente avec la tendance du Quatrième Évangile à supposer une familiarité de première main de la part de (au moins certains d'entre eux) avec le Temple de Jérusalem et le calendrier festif juif.[347] Troisièmement, même si l'Évangile de Jean a été écrit principalement pour les chrétiens païens, cela ne signifie pas qu'ils n'auraient pas été familiers avec les diverses significations du mot « Pâque ». En effet, nous savons avec certitude qu'au moins un chrétien païen du premier siècle – l'auteur de Luc et des Actes – était bien conscient du fait que le mot grec « Pâque » (*pascha*) pouvait être utilisé pour désigner la fête des sept jours des pains sans levain. Rappelez-vous encore une fois la description que fait Luc de la préparation de la dernière Cène :

> À l'approche approche la fête des pains sans levain (*heortē tōn azymōn*), appelée Pâque (*hē legomenē pascha*). (Luc 22:1)

Maintenant, si un auteur chrétien païen comme Luc pouvait être familier avec le fait que le mot « Pâque » était utilisé pour désigner la fête d'une semaine des pains sans levain, alors il n'est pas du tout clair pourquoi les lecteurs implicites de l'Évangile de Jean n'auraient pas pu avoir accès à la même connaissance. C'est particulièrement le cas lorsque nous nous souvenons, comme nous l'avons vu ci-dessus, que les multiples significations du mot « Pâque » se trouvent dans l'Écriture juive elle-même (Dt 16:1-3 ; 2 Chron 35:7-9). De plus, même si les lecteurs de Jean ont mal interprété le mot « Pâque » (comme je l'ai soutenu chez les érudits modernes), il va sans dire que cela ne change en rien le sens voulu par l'auteur. En effet, ce serait loin d'être la seule fois où quelque chose dans le quatrième évangile a été mal compris par ses lecteurs.

Quatrièmement et enfin, comme nous l'avons déjà vu, au moment où l'Évangile de Jean a été écrit, la terminologie de « la fête des pains sans levain » commençait déjà à être éclipsée par le mot « Pâque » (en grec *pascha* ; hébreu *pesaḥ*). Une fois de plus, Raymond Brown concède ce point :

> Au 1er siècle. J.-C. . .Les noms devenaient interchangeables. Au siècle suivant, la « Pâque » était devenue le nom de toute la fête, de sorte que « la fête des pains sans levain » n'apparaît jamais dans la littérature tannaïtique.[348]

Si cela est vrai, alors il est parfaitement logique de suggérer que l'Évangile de Jean utilise la terminologie de la Pâque juive de la même manière que d'autres écrits juifs du premier siècle. Tout comme les Écritures juives utilisent le mot « Pâque » pour désigner la fête des sept jours et ses sacrifices d'actions de grâces, l'Évangile de Jean utilise également « Pâque » pour désigner le repas initial de la Pâque et l'offrande de paix de la Pâque. En d'autres termes, l'hypothèse de la Pâque a pour effet de dire que, dans le contexte de Jean au premier siècle, l'utilisation d'un tel langage est non seulement plausible, mais prévisible, et qu'elle émergera plus tard comme la terminologie dominante de la littérature rabbinique primitive.[349]

Pour résumer ce que nous avons vu jusqu'à présent : (1) Dans l'Ancien Testament et la littérature juive ancienne, le mot « Pâque » (hébreu *pesaḥ* ; grec *pascha*) peut avoir plusieurs significations. Il peut s'agir de l'agneau de la Pâque, du repas initial de la Pâque, de toute la semaine de la Pâque ou des offrandes de paix de la Pâque. Dans un cas donné, le sens doit être déterminé par le contexte. (2) Comme l'admettent largement les commentateurs de l'Évangile de Jean – et pas seulement les défenseurs de l'hypothèse de la Pâque – il y a de fortes raisons de croire que, contrairement à l'opinion populaire, la Cène dans l'Évangile de Jean est en fait décrite comme un repas de la Pâque. La référence de Jean à « avant la fête de la Pâque » (Jean 13:1) ne signifie pas « juste avant le 14 Nisan », mais « juste avant le 15 Nisan » – la nuit où les agneaux de la Pâque ont été mangés. De plus, sa description de la dernière Cène – avec les participants allongés, le trempage du morceau dans le plat et le départ de Judas pour donner quelque chose aux pauvres – indique collectivement qu'il décrit la fête de la Pâque que nous venons de mentionner. (3) Une fois cela établi, la référence ultérieure aux Juifs refusant le vendredi matin d'entrer dans le prétoire afin de pouvoir « manger la Pâque » (Jean 18:28), lorsqu'elle est interprétée dans son contexte, doit se référer à la consommation des offrandes d'actions de grâces de la Pâque, qui ont été

consommées du 15 au 21 Nisan et devaient être consommées dans un état de pureté rituelle. En confirmation de cela, l'Ancien Testament et la littérature rabbinique contiennent plusieurs cas dans lesquels les « offrandes d'actions de grâces de la Pâque » (shelmaiy pesaḥ) sont désignées simplement par le mot « Pâque » (*pesaḥ*). Jean semble donc refléter la terminologie courante de la Pâque juive. (4) Dans le même ordre d'idées, lorsqu'elle est soumise à une comparaison linguistique étroite avec les anciens idiomes juifs, la référence de Jean à la condamnation de Jésus par Pilate sur « la préparation de la Pâque » (Jean 19:14) ne fait pas référence au « jour de préparation pour la Pâque », mais plutôt au « vendredi de la semaine de la Pâque ». Jean, comme les autres synoptiques, insiste simplement sur le fait que Jésus a été crucifié « la préparation, c'est-à-dire la veille du sabbat » (cf. Marc 15, 42). (5) L'ensemble de l'hypothèse de la Pâque est non seulement compatible avec l'ambiguïté inhérente à la terminologie commune de la Pâque juive ancienne, mais aussi avec l'intérêt distinctif de Jean pour les fêtes juives, ainsi qu'avec l'hypothèse qui traverse tout son Évangile que ses lecteurs sont familiers avec le calendrier liturgique et les réalités cultuelles du judaïsme du Second Temple.

En bref, des quatre hypothèses majeures concernant l'apparente contradiction chronologique entre les Évangiles synoptiques et l'Évangile de Jean, je soutiens que l'hypothèse de la Pâque – lorsqu'elle est combinée avec les forces de l'hypothèse synoptique – est la solution la plus plausible à la question de savoir si la Cène était un repas de la Pâque. Une analyse attentive de ces quatre positions révèle que, si chacune a ses différents atouts, les trois premières hypothèses souffrent de faiblesses qui paralysent gravement leur plausibilité historique globale. En particulier, l'hypothèse johannique, bien qu'elle règne actuellement en maître, est en proie à un certain nombre de problèmes graves qui continuent d'être ignorés par nombre de ses défenseurs. Le plus dommageable de tout, pour que la solution johannique fonctionne, elle ne doit pas seulement rejeter le témoignage explicite des synoptiques, elle doit aussi se débarrasser des « traces de la chronologie synoptique » de l'Évangile de Jean. Bien que je ne veuille évidemment pas être dogmatique sur une question si manifestement lourde de complexités et de difficultés, il me semble néanmoins que l'hypothèse de la Pâque, en revanche, apporte une solution historique à la date de la dernière Cène qui a en sa faveur le fait qu'elle s'appuie sur le triple témoignage des Évangiles synoptiques. une lecture attentive de la langue et de l'imagerie de l'Évangile de Jean, ainsi qu'une abondance de parallèles anciens de l'Ancien Testament et du judaïsme ancien. Comme l'hypothèse essénienne, l'hypothèse de la Pâque prend au sérieux les réalités liturgiques juives de la période du Second Temple ; comme l'hypothèse johannique, elle accorde une attention particulière au témoignage historique de l'Évangile de Jean ; et comme l'hypothèse synoptique, elle tient compte du poids de la chronologie triplement attestée. Mais contrairement à ces autres hypothèses, l'hypothèse de la Pâque fait tout cela sans jeter les données de l'Évangile qui ne correspondent pas à sa théorie. En d'autres termes, l'hypothèse de la Pâque donne le meilleur sens à la plupart des preuves. Pour cette raison, et pour toutes celles détaillées ci-dessus, cette étude se poursuivra sur la conclusion que la dernière Cène de Jésus était en fait un repas de la Pâque juive.

1. Scot McKnight, Jésus et sa mort : l'historiographie, le Jésus historique et la théorie de l'expiation (Waco : Baylor University Press, 2005), 259.

2. Julius Wellhausen, Das Evangelium Johannis (Berlin : Georg Reimer, 1908),
60 (c'est nous qui soulignons) ; traduction dans Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 82 n. 3.

3. Rudolf Bultmann, L'Évangile de Jean : un commentaire (trad. G. R. Beasley-Murray ; Philadelphie : Westminster, 1971), 480 n. 3 (je souligne).

4. Bultmann, L'Évangile de Jean, 676 n. 6.

5. Joachim Jérémias, Les paroles eucharistiques de Jésus (trad. Norman Perrin ; Londres : SCM, 1966), 81 (c'est nous qui soulignons).

6. Raymond E. Brown, L'Évangile selon Jean (2 vol. ; Bible de l'ancre 2929A ; New York : Doubleday, 1966, 1970), 2:556 (c'est nous qui soulignons).

7. C. K. Barrett, L'Évangile selon saint Jean (2e éd. ; Philadelphie : Westminster, 1978), 448, 449 (c'est nous qui soulignons).

8. Craig S. Keener, L'Évangile de Jean (2 vol. ; Peabody : Hendrickson, 2003), 2:900-901.

9. Par exemple, Jens Schröter, La Cène : interprétations et impulsions chrétiennes primitives pour le présent (SBS 210 ; Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 2006), 44.

10. Barrett, L'Évangile selon saint Jean, 447.

11. McKnight, Jésus et sa mort, 244.

12. La littérature sur ce sujet est incroyablement vaste ; nous en aborderons une grande partie au cours de ce chapitre. Pour des aperçus de la question dans les recherches récentes sur Jésus, voir en particulier Harold W. Hoehner, « The Chronology of Jesus », dans The Handbook for the Study of the Historical Jesus (éd. Tom Holmén et Stanley E. Porter ; 4 vol. ; Leyde : Brill, 2011), 3:2315-59 ; McKnight, Jésus et sa mort, 259 à 273 ; John P. Meier, Un Juif marginal (4 vol. ; AYBRL ; New Haven : Université Yale Press, 1991, 1994, 2001, 2009), 1:386-401 ; Raymond E. Brown, La mort du Le Messie : De Gethsémané au tombeau (2 vol. ; ABRL ; New York : Doubleday, 1994), 2:1350-78 (avec bibliographie) ; Joseph A. Fitzmyer, L'Évangile selon Luc (2 vols. ; AB 28A-B ; New York : Doubleday, 1983-1985), 2:1378-85 ; I. Howard Marshall, Last Supper and Lord's Supper (Londres : Paternoster, 1980), 57-75 ; Harold W. Hoehner, Aspects chronologiques de la vie du Christ (Grand Rapids : Zondervan, 1977). Bien que sa bibliographie soit datée, Joachim Jérémias, Les paroles eucharistiques de Jésus (trad. Norman Perrin ; Londres : SCM, 1966), 15-88, fournit un aperçu clair et complet des données

primaires et des diverses solutions scientifiques. Jack Finegan, Handbook of Biblical Chronology (Princeton : Princeton University Press, 1964), 285-98.

13. Brown, La mort du Messie, 2:1358.

14. Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 17.

15. Meier, Un Juif marginal, 1:389.

16. Bultmann, L'Évangile de Jean, 464-65.

17. Meier, Un Juif marginal, 1:389.

18. Meier, Un Juif marginal, 1:389-90.

19. Récemment, le scientifique de Cambridge Colin J. Humphreys a proposé que Jésus célébrait la dernière Cène un mercredi soir, suivant un ancien calendrier solaire qui avait ses origines en Égypte. Voir Colin J. Humphreys, Le mystère de la Cène : Reconstruire les derniers jours de Jésus (Cambridge : Cambridge University Press, 2011). Bien que la proposition de Humphreys soit brillante à bien des égards, elle est assaillie de graves faiblesses qui, à mon avis, la rendent intenable (voir ci-dessous). Une autre hypothèse qui mérite d'être notée est la théorie selon laquelle les Galiléens (représentés par les évangiles synoptiques) comptaient le jour du lever au lever du soleil, par opposition aux Judéens (représentés par l'évangile de Jean et le temple), qui comptaient le jour du coucher du soleil au coucher du soleil. Selon ce point de vue, les Galiléens sacrifieraient leurs agneaux un jour plus tôt parce qu'ils calculaient le jour différemment. Le principal problème avec ce point de vue est l'absence totale de preuves que les Galiléens suivaient un jour de lever au lever du soleil tandis que les Judéens suivaient du coucher du soleil au coucher du soleil. (M. Pes. 4:5, cité à cet égard, ne fournit pas réellement de preuves pour les différents comptes de l'époque.) À l'appui de ce point de vue, voir en particulier Hoehner, « The Chronology of Jesus », p. 2348-49. Voir aussi David Instone-Brewer, Fêtes et sabbats : la Pâque et Expiation (TRENT 2A ; Grand Rapids : Eerdmans, 2011), 128-35 ; idem, « La dernière Cène de Jésus : les synoptiques et Jean », ExpTim 112 (2001) : 122-23. Instone-Brewer tente de faire revivre la théorie de Strack-Billerbeck selon laquelle le sacrifice de la Pâque pouvait être apporté à deux jours différents (cf. t. Pes. Malheureusement, cette solution souffre encore du manque de preuves que les prêtres du temple auraient réellement sacrifié des agneaux de la Pâque le 13 Nisan.

20. Schröter, Das Abendmahl, 44-45, laisse simplement la question chronologique « ouverte ».

21. Par exemple, McKnight, Jésus et sa mort, 259-73 ; Meier, Un Juif marginal, 1:386401 ; Gerd Theissen et Annette Merz, The Historical Jesus : A Comprehensive Guide (trad. John Bowden ; Minneapolis : Fortress, 1998), 423-27 ; Brown, La mort du Messie, 2:1350-78.

22. Annie Jaubert, La date de la dernière Cène (trad. I. Rafferty ; Staten Island : Alba House, 1965 [orig. 1957]).

23. Voir en particulier E. Nodet, « Sur la dernière Cène de Jésus », Bib 91 (2010) : 348-69 ; Bargil
Pixner, Les chemins du Messie : Jésus et le christianisme juif à la lumière de
Archaeological Discoveries (San Francisco : Ignatius Press, 2010), 242-44 ; idem, « Mount Zion, Jesus, and Archaeology », dans Jesus and Archaeology (éd. James H. Charlesworth ; Grand Rapids : Eerdmans, 2006), 309-22 ; Eugen Ruckstuhl, Chronologie des derniers jours de Jésus : une étude critique (trad. Victor J. Drapela ; New York : Desclée, 1965) ; Patrick W. Skehan, « La date de la dernière Cène », CBQ
20 (1958) : 192-99. Pour une vision positive des liens entre la Cène et les Esséniens, voir David Flusser, « La Cène et les Esséniens », dans Judaism and the Origins of Christianity (Jérusalem : Magnes, 1988), 202-6.

24. Voir Pape Benoît XVI, « Homélie pour la messe de la Cène du Seigneur », Basilique Saint-Jean-de-Latran, Jeudi saint, 5 avril 2007 (disponible à www.vatican.va).

25. Par exemple, James VanderKam et Peter Flint, The Meaning of the Dead Sea Scrolls, San Francisco, HarperCollins, 2002, p. 256-260. Pour les premières réponses positives des experts des rouleaux et de la littérature hébraïque, voir H. Braun, Qumran und das Neue Testament (Tübingen : Mohr, 1966), 2:43-45 ; G. R. Driver, The Judean Scrolls (Oxford : Oxford University Press, 1965), 330-35.

26. Stéphane Saulnier, Variations calendaires dans le judaïsme du Second Temple : Nouveau
Perspectives sur le débat sur la « date de la dernière Cène » (JSJSup 159 ; Leyde : Brill, 2012). B. Lourié, M. Petit et A. Orlov, L'Église des deux Alliances : Mémorial Annie Jaubert (1912-1980) (JO C 1 ; Piscataway : Gorgias, 2008).

27. Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 21-26 ; Marshall, La Cène et la Cène du Seigneur, 71-75.

28. Voir Meier, Un Juif marginal, 1:391-95 ; Brown, La mort du Messie, 2:1366-69 ; Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1378-85.

29. Par exemple, Humphreys, Le mystère de la dernière Cène, 94-109.

30. Saulnier, Variations calendaires dans le judaïsme du Second Temple, 44-45.

31. Pour une discussion, voir Saulnier, Variations calendaires dans le judaïsme du Second Temple, 115-37 ; Sacha Stern, Calendrier et communauté : une histoire de la communauté juive
Calendrier, du IIe siècle av. J.-C. au Xe siècle apr. J.-C., Oxford University Press, 2001, p. 1-52 ; James C. VanderKam, Calendars in the Dead Sea Scrolls : Measuring Time (Londres : Routledge, 1998).

32. Jaubert, La date de la dernière Cène, 97.

33. Voir Jaubert, La date de la dernière Cène, 15-30.

34. Traduction par Michael Wise, Martin Abegg Jr. et Edward Cook, The Dead
Sea Scrolls : A New Translation (San Francisco : HarperCollins, 1996), cité dans VanderKam et Flint, The Meaning of the Dead Sea Scrolls, 259.

35. Saulnier, Variations calendaires dans le judaïsme du Second Temple, 118 ; Jaubert, La date de la dernière Cène, 27-28.

36. Saulnier, Variations calendaires dans le judaïsme du Second Temple, 38-39.

37. Saulnier, Variations calendaires dans le judaïsme du Second Temple, 33-38 ; Pixner, Les Chemins du Messie, 250-52 ; Jaubert, La date de la dernière Cène, 69-80.

38. Saulnier, Variations calendaires dans le judaïsme du Second Temple, 33.

39. Cité dans Jaubert, La date de la dernière Cène, 71-72 (italiques modifiés).

40. Saulnier, Variations calendaires dans le judaïsme du Second Temple, 33-38. Jaubert cite également en sa faveur la déclaration de Tertullien selon laquelle les jeûnes traditionnels du mercredi et du vendredi étaient destinés à commémorer « l'enlèvement de l'Époux » (Sur le jeûne, contre les médiums 2, 14). Jaubert, La date de la dernière Cène, 88. Mais cette preuve a moins de poids, et peut même soutenir le contre-argument selon lequel la tradition de l'arrestation du mercredi dérive de la pratique du jeûne, et non l'inverse.

41. Saulnier, Variations calendaires dans le judaïsme du Second Temple, 40-41.

42. Jaubert, La date de la dernière Cène, 107.

43. Cf. Saulnier, Calendrical Variations in Second Temple Judaism, 40-41, 53-54, citant Ruckstuhl, Chronologie des derniers jours de Jésus, 35-55 ; C. S. Mann, « La chronologie de la Passion et le calendrier de Qumran », CQR 160 (1959) : 446-56 (ici 451).

44. Voir Bargil Pixner, Les Chemins du Messie, 192-220 ; idem, « Mont Sion, Jésus, et l'archéologie », dans Jésus et l'archéologie (éd. James H. Charlesworth ; Grand Rapids : Eerdmans, 2006), 309-22 ; Rainer Riesner, « Jésus, le primitif La communauté et le quartier essénien de Jérusalem », dans Jésus et la mer Morte
Scrolls (éd. James H. Charlesworth ; New York : Doubleday, 1992), 198-234 ; Bargil Pixner, D. Chen et S. Margalit, « Le mont Sion : la « porte des Esséniens » réexhumée », ZDPV 105 (1989) : 85-95 et planches 6-16 ; Rainer Riesner, « La « porte des Esséniens » de Josèphe dans la discussion moderne », ZDPV 105 (1989) : 105-9 ; Bargil Pixner, « L'histoire de la région de la Porte Essénienne », ZDPV 105 (1989) : 96-104 ; idem, « Un quartier essénien sur le mont Sion ? », dans Studia Hierosolymitana in onore del P. Belarmino Bagatti, vol. 1 : Studi archeologici (SBF. CMa 22 ; Jérusalem: Franciscain, 1976), 245-86.

45. Voir Pixner, Les chemins du Messie, 198-215.

46. Sur ces bains rituels, qui n'ont pas été découverts par Pixner, voir R. Reich, « Mishnah Sheqalim 8:3 and the Archaeological Evidence » [en hébreu moderne], dans A. Oppenheimer, U. Rappaport et M. Stern, Jerusalem in the Second Temple Period : Abraham Schalit Memorial Volume (Jérusalem : Magnes, 1980), 225-56.

47. Pixner, Les Chemins du Messie, 251.

48. Par exemple, Evans, Marc 8:27-16:20, 373 ; Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1382, souligne que le sacrifice de l'agneau pascal au premier siècle devait être accompli « dans la cour des prêtres » – c'est-à-dire dans le temple.

49. Jaubert, La date de la dernière Cène, 97.

50. Jaubert, La date de la dernière Cène, 97-98.

51. Ruckstuhl, Chronologie des derniers jours de Jésus, p. 19.

52. Meier, Un Juif marginal, 1:393.

53. Joachim Gnilka, Jésus de Nazareth : message et histoire (trad. Sigfried S. Schatzmann ; Peabody : Hendrickson, 1997), 280. Dans une note de bas de page, Gnilka rejette à juste titre l'appel parfois fait à Josèphe, Ant. 18.18-19, qui ne dit rien sur le fait que les Esséniens avaient une place dans le temple qui leur était exclusivement accordée (280 n. 32).

54. Ratzinger, Jésus de Nazareth, 111 ; Meier, Un Juif marginal, 1:392 ; Marron La mort du Messie, 2:1368 ; Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1381. Cela a été souligné il y a longtemps par J. T. Milik, Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea (Londres : SCM, 1959), 112-13.

55. Par exemple, Pixner, Les chemins du Messie, 157-252 ; Rainer Riesner, "Das Jérusalem, le quartier essénien et l'Église primitive », dans l'essor et le déclin de l'Église primitive. Römischen Welt 26.2 (éd. H. Temporini et W. Haase ; Berlin : De Gruyter, 1995), 1175-1222.

56. Voir Meier, A Marginal Jew, 3:488-613 pour le traitement le plus exhaustif de Jésus et des Esséniens à ce jour.

57. Saulnier, Variations calendaires dans le judaïsme du Second Temple, 195.

58. Voir Craig S. Keener, L'Évangile de Jean (2 vol. ; Peabody : Hendrickson, 2003).

59. Meier, Un Juif marginal, 1:393.

60. Il convient de noter ici que l'Évangile de Matthieu, en particulier, pose des problèmes en suggérant que Jésus et les disciples suivaient le calendrier essénien. Selon Matthieu, Jésus ordonne aux disciples d'obéir aux enseignements des pharisiens – et non des Esséniens : « Alors Jésus dit aux foules et à ses disciples : Les scribes et les pharisiens sont assis sur le siège de Moïse ; alors pratiquez et observez tout ce qu'ils vous disent, mais pas ce qu'ils font ; car ils prêchent, mais ne

pratiquent pas » (Matthieu 23:1-3). Étant donné les preuves suggérant que c'étaient les pharisiens qui suivaient le calendrier lunaire (par exemple, t. Sanh. 2:2-9 ; b. Sanh. 11b), il est difficile d'affirmer de manière convaincante que l'Évangile même dans lequel Jésus ordonne à ses disciples de suivre les pharisiens dans « tout ce qu'ils enseignent » est le même Évangile dans lequel lui et ses disciples observent le calendrier essénien pour la célébration de la dernière Cène.

61. Saulnier, Variations calendaires dans le judaïsme du Second Temple, 60, 61.

62. Voir Raymond E. Brown, New Testament Essays , New York, Image, 1968, p. 212-214.

63. Jaubert, La date de la dernière Cène, 114.

64. Voir Brown, The Death of the Messiah, 1350-78 (avec bibliographie), sur la chronologie de la passion.

65. Jaubert, La date de la dernière Cène, 103 (c'est nous qui soulignons). Jaubert affirme plus tôt que la chronologie des trois jours a été « perdue » par l'église primitive (89).

66. Meier, A Marginal Jew, 1:394 (italiques dans l'original).

67. Jaubert, La date de la dernière Cène, 103-17.

68. Cité dans Jaubert, La date de la dernière Cène, 73-74.

69. Voir aussi Didascalia Apostolorum 20.10 : « Observez le quatorzième jour de la Pâque, où qu'il tombe, car le mois et le jour ne tombent pas à la même époque chaque année, mais à des moments différents. Par conséquent, lorsque ce peuple (juif) célèbre le
Pasch, tu dois trop jeûner.

70. Jaubert, La date de la dernière Cène, 74.

71. Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 25.

72. Trad. Holmes, Les Pères apostoliques, 355-57.

73. Cité dans Jaubert, La date de la dernière Cène, 72.

74. Cité dans Jaubert, La date de la dernière Cène, 77.

75. Cité dans Jaubert, La date de la dernière Cène, 79.

76. Cf. Meier, Un Juif marginal, 1:423 n. 77.

77. Cf. Saulnier, Variations calendaires dans le judaïsme du Second Temple, 37.

78. Voir Rainer Riesner, « Josephus 'Gate of the Essenes' in Modern Discussion », ZDPV 105 (1989) : 105-9.

79. Cité dans Riesner, « Jésus, la communauté primitive et le quartier essénien », 208 (c'est nous qui soulignons).

80. Riesner, « Jésus, la communauté primitive et le quartier essénien », p. 208, d'après M. J. Lagrange, Le Judaïsme avant Jésus-Christ, Paris, Gabalda, 1931,

316-19, et J. B. Lightfoot, Saint Paul's Epistles to the Colossians and Philemon (Londres : Macmillan, 1879), 94 n. 2.

81. Riesner, « Jésus, la communauté primitive et le quartier essénen », p. 208.

82. Riesner, « Jésus, la communauté primitive et le quartier essénien », p. 209, d'après Pixner, « Un quartier essénien sur le mont Sion », p. 245-85.

83. Cf. Saulnier, Variations calendaires dans le judaïsme du Second Temple, 212 n. 26 et 246 : « La question de l'intercalation du calendrier de 364 jours reste une question non résolue, faute d'une « preuve irréfutable ». S'il devient de plus en plus difficile de douter de la praticabilité de l'année de 364 jours, les érudits sont encore incapables d'expliquer comment le calendrier a été maintenu en ligne avec les saisons.

84. Saulnier, Variations calendaires dans le judaïsme du Second Temple, 244. N° 85. Saulnier, Variations calendaires dans le judaïsme du Second Temple, 244.

86. Humphreys, Le mystère de la dernière Cène, 106.

87. Cité dans Humphreys, Le mystère de la dernière Cène, 105, 106.

88. Humphreys, Le mystère de la dernière Cène, 107.

89. Humphreys, Le mystère de la dernière Cène, 109.

90. Dunn, Jésus se souvient, p. 772-73.

91. Brown, La mort du Messie, 2:1370.

92. Voir, par exemple, D. Moody Smith, « Jesus Tradition in the Gospel of John », dans Handbook of the Study of the Historical Jesus (éd. Tom Holmén et Stanley E. Porter ; 4 vol. ; Leyde : Brill, 2011), 3:1997-2039 (ici 2022-24) ; Mark A. Matson, « La plausibilité historique de la datation de la Passion de Jean », dans Jean, Jésus et l'histoire, vol. 2 : Aspects de l'historicité dans le quatrième Évangile (éd. Paul N. Anderson, Felix Just, S.J. et Tom Thatcher ; Atlanta : Société de littérature biblique, 2009), 291-312 ; James D. G. Dunn, Jésus se souvient (Christianity in the Making, vol. 1 ; Grand Rapids : Eerdmans, 2003), 772-73 ; Paula Fredriksen, Jésus de Nazareth, Roi de la Juifs , New York, Vintage Books, 1999, p. 223 ; Jürgen Becker, Jésus de Nazareth (trad. James Crouch ; New York / Berlin : Walter de Gruyter, 1998), 340-41 ; Gerd Theissen et Annette Merz, Le Jésus historique : une introduction (trad. John Bowden; Minneapolis : Fortress, 1998), 426-27 ; Brown, La mort du Messie, 2:1370 ; Meier, Un Juif marginal, 1:399 ; Anthony J. Saldarini, Jésus et la Pâque (New York : Paulist, 1984), 51-79 ; Brown, L'Évangile selon Jean, 2:555-58 ; Günther Bornkamm, Jésus de Nazareth (trad. Irene McLuskey, Fraser McLuskey et James Robinson ; Londres : Hodder & Stoughton, 1960), 160-62 ; Solomon Zeitlin, « La Cène comme repas ordinaire dans le quatrième Évangile », JQR 42 (1951-52) : 251 à 60 ; idem, « La date de la crucifixion selon le quatrième Évangile », JBL 51 (1932) : 263-71 ; Rudolf Bultmann, L'histoire

de la tradition synoptique (trad. J. H. Marsh ; éd. rév. ; Oxford : Basil Blackwell, 1972 [orig. 1931]).

93. N. T. Wright, Jésus et la victoire de Dieu , Minneapolis, Fortress, 1996, p. 556-59.

94. Voir, par exemple, Joël Marcus, « La Pâque et la Cène revisitées », NTS 59 (2013) : 303-24 ; Joseph Ratzinger (pape Benoît XVI), Jésus de Nazareth : la Semaine sainte (San Francisco : Ignatius Press, 2011), 2:113 ; McKnight, Jésus et sa mort, p. 272-73 ; Brant Pitre, Jésus, la Tribulation et la fin de l'exil :
L'eschatologie du Rétablissement et l'origine de l'Expiation (WUNT 2.204 ; Tübingen : Mohr-Siebeck ; Grand Rapids : Baker Academic, 2005), 441-42 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 556-59 ; Craig Evans, Marc 8:27-16:20 (WBC 34b ; Nashville: Thomas Nelson, 2001), 371-72 ; Markus Bockmuehl, Ce Jésus : martyr, seigneur, messie, Édimbourg, T. & T. Clark, 1994, p. 92-95 ; Vincent Taylor, L'Évangile selon saint Marc (2e éd. ; Londres : Macmillan, 1966), 664-67.

95. D'autres arguments mineurs pourraient être avancés, mais ce sont ceux qui, je pense, amènent la plupart des gens à accepter cette position comme la solution la plus convaincante. Pour des réponses à certains des arguments mineurs, voir Jérémie, Les paroles eucharistiques
de Jésus, 62-84.

96. Schröter, La Cène, p. 44.

97. Brown, La mort du Messie, 2:1364.

98. Dunn, Jésus se souvient, p. 772.

99. McKnight, Jésus et sa mort, 270.

100. Par exemple, Meier, Un Juif marginal, 1:396-97 ; Gerd Theissen, Les Évangiles en contexte : histoire sociale et politique de la tradition synoptique (Minneapolis :
Fortress, 1991), 166-67.

101. Meier, Un Juif marginal, 1:396.

102. Meier, Un Juif marginal, 1:398.

103. Par exemple, Moody Smith, « La tradition de Jésus dans l'Évangile de Jean », 2023 ; Matson, « La plausibilité historique de la datation de la passion de Jean », p. 299-300 ; Meier, Un Juif marginal, 1:96-97.

104. Brown, La mort du Messie, 2:1360.

105. Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 555, citant b. Sanh. 43a.

106. Matson, « La plausibilité historique de la datation de la passion de Jean », p. 300.

107. Josef Blinzler, Le procès de Jésus (trad. Isabel McHugh et Florence McHugh ; Westminster : Newman, 1959), 76.

108. Wilhelm Schneemelcher, éd., New Testament Apocrypha (2 vols. ; trad. R. McL. Wilson ; Louisville : Westminster John Knox, 1991, 1992), 1:223.

109. Matson, « La plausibilité historique de la datation de la passion de Jean », p. 300.

110. So Dunn, Jésus se souvient, 772 n. 41.

111. Brown, La mort du Messie, 2:1360. De même que Meier, un Juif marginal,

112. Brown, La mort du Messie, 2:1358.

113. Brown, L'Évangile selon Jean, 2:556.

114. Il convient de noter ici qu'à cet égard, les érudits citent souvent la déclaration de Philon d'Alexandrie selon laquelle les Juifs ne peuvent pas « porter d'accusations ou mener des poursuites judiciaires », ou « faire toute autre des choses qui sont habituellement permises à des moments qui ne sont pas des jours de fête » (Migration 91). Dans le contexte, cependant, Philon parle exclusivement du sabbat ; Il n'est pas tout à fait clair ce qu'il veut dire lorsqu'il fait l'analogie avec les « jours de fête ».

115. So McKnight, Jésus et sa mort, p. 269.

116. Meier, Un Juif marginal, 1:396 ; cf. aussi 425 n. 90.

117. Amy-Jill Levine, Le Juif incompris : l'Église et le scandale de le Jésus juif (San Francisco : HarperCollins, 2006), 208.

118. Ratzinger, Jésus de Nazareth, 2:107.

119. Pour une discussion sur l'utilisation de l'astronomie à cet égard, voir en particulier Humphreys, The Mystery of the Last Supper, 14-25, 39-79 ; Hoehner, « La chronologie de Jésus », 2315-59 ; Meier, Un Juif marginal, 401-2 ; Brown, La mort du Messie, 1:547-56 ; Colin J. Humphreys et W. G. Waddington, « L'astronomie et la date de la crucifixion », dans Chronos, Kairos, Christos : Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan (éd. Jerry Vardaman et Edwin Yamauchi ; Lac Winona : Eisenbrauns, 1989), 165-81 ; idem, « Sortir avec le Crucifixion », Nature 306 (1983) : 743-46 ; Jack Finegan, Manuel de chronologie biblique (Princeton : Princeton University Press, 1964), 298-301 ; Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 38-40.

120. Humphreys, Le mystère de la dernière Cène, 62.

121. Meier, Un Juif marginal, 1:402.

122. C. K. Barrett, « Luc XXII.15 : Manger la Pâque », JTS 9 (1958) : 305-7. Voir aussi Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 18-19.

123. Joachim Jeremias, « pascha », TDNT 5:896-904.

124. Cf. McKnight, Jésus et sa mort, 270, 272.

125. Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 19.

126. Par exemple, Dunn, Jésus se souvient, 772.

127. Gnilka, Jésus de Nazareth, 281 n. 34.

128. Par exemple, Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 555 ; Meier, Un Juif marginal, 1:96-97 ; Brown, La mort du Messie, 2:1360.

129. Voir Johann Maier, Jésus de Nazareth dans la tradition talmudique (Yields of Research 82 ; Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978), 263-75. Pour une critique antérieure, voir Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 19.

À la lumière de ces divergences, l'étude récente de Peter Schäfer, Jesus in the Talmud (Princeton et Oxford : Princeton University Press, 2007), 63-74, insiste sagement sur le fait qu'il se concentre sur « la lecture talmudique (possible) des Évangiles, et non sur la réalité historique » (ici 168-69).

130. Trad. Soncino Talmud (anglais archaïque légèrement adapté).

131. Par exemple, Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 555 ; Meier, Un Juif marginal,
1:96-97 ; Brown, La mort du Messie, 2:1360. Joseph Klausner, Jésus de Nazareth : sa vie, son temps et son enseignement (trad. Herbert Danby ; New York: Macmillan, 1925), 27-30 est une exception.

132. Voir David W. Chapman, Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion (WUNT 2.244 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2008 ; Grand Rapids : Baker Academic, 2010), 1-33.

133. Schäfer, Jésus dans le Talmud, p. 71.

134. Maier, Jésus de Nazareth, 227.

135. La tentative de Schäfer, Jésus dans le Talmud, 72-73, de sauver l'idée que « Jésus était proche du gouvernement » en interprétant Jean 19:12 comme une référence à Pilate comme le « protecteur » de Jésus montre à quel point il est difficile d'appliquer cela à Jésus de Nazareth.

136. Voir Klausner, Jésus de Nazareth, 27-30.

137. So Gustaf Dalman, Jesus-J eshua : Studies in the Gospels (trad. P. P. Levertoff ; New York : Macmillan, 1929), 89. Il cite b. Sanh. 107b (version non censurée), qui parle d'un homme nommé Yeshu / Jesus qui était le disciple de Rabbi Josué, un contemporain du roi Jannaï (104-78 av. J.-C.C.), et qui était connu pour ses actions idolâtres (ce qui peut expliquer la référence à son exécution dans b. Sanh. 43a). Voir aussi b. Soṭ. 47a.

138. Meier, A Marginal Jew, 1:96-97, tente de séparer les « informations correctes » sur la chronologie des éléments plus « confus », mais son interprétation du texte comme une réaction « apologétique » à la description par les Évangiles canoniques d'un procès et d'une arrestation de « vingt-cinq heures » n'est finalement pas convaincante.

139. Pour être juste, il reste vrai que l'Évangile extracanonique de Pierre déclare que Pilate a livré Jésus pour être crucifié « la veille des pains sans levain, leur fête » (Gos. 2.5), probablement une référence au 14 Nisan. Mais comme nous l'avons vu ci-dessus, des preuves similaires peuvent être rassemblées à partir de l'époque patristique que Jésus a mangé l'agneau lors de la dernière Cène et qu'il a

été crucifié le 15 nisan (Chronicon Paschale). Les preuves patristiques contradictoires sapent sérieusement le poids de toute référence extracanonique. À tout le moins, il semble problématique (voire incohérent) pour les érudits de trop s'appuyer sur une seule référence dans l'Évangile apocryphe de Pierre, qui n'est généralement pas traité par les chercheurs de Jésus comme un bastion d'informations historiquement fiables.

140. Pour l'importance de cette distinction, voir en particulier Jacob Milgrom, Lévitique : A Nouvelle traduction avec introduction et commentaire (3 vols. ; AB 3, 3A, 3B ; New York : Doubleday, 1991, 2000, 2001), 1977-78. Il en va de même pour Victor Hamilton, Handbook on the Pentateuch (Grand Rapids : Baker Academic, 2005), 194 : « Contrairement aux jours des sacrifices publics où le travail laborieux ou pénible (meleʾket ʿabodah) est interdit (Nombres 28:18, 25, 26 ; 29:1), ce n'est que le jour du sabbat et de Yom Kippour / Jour du Grand Pardon qu'il n'y a pas de travail du tout à accomplir (kol melaʾka). Voir Nombres 29:7 et Lévitique 23:3, 28. George Buchanan Gray, Le sacrifice dans l'Ancien Testament : sa théorie et sa pratique, New York, Ktav, 1971 [orig. 1925], p. 386.

141. Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 75.

142. E. P. Sanders, Judaïsme : pratique et croyance 63 av. J.-C.-66 ap. J.-C . (Londres : SCM ; Philadelphie : Trinity Press International, 1992), 425.

143. Blinzler, Le procès de Jésus, 149-63.

144. Schweizer, La Cène du Seigneur selon le Nouveau Testament, 31 (italiques ajoutés).

145. Fredriksen, Jésus de Nazareth, 223.

146. Brown, La mort du Messie, 2:1358.

147. Meier, Un Juif marginal, 1:396.

148. Fredriksen, Jésus de Nazareth, 223.

149. Brown, L'Évangile selon Jean, 2:556.

150. Meier, Un Juif marginal, 1:425 n. 90.

151. Voir Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 74-79 ; Dalman, Jésus-Jeshua, 93-106, pour une liste complète.

152. Il est également possible que, par nécessité, Joseph ait simplement laissé une sorte de caution au vendeur du linceul, avec l'intention de s'en aller après la fête. La Mishna permet également cette possibilité et la relie explicitement à Pessah. « De même, à Jérusalem, la veille de la Pâque, lorsqu'elle tombe un jour de sabbat, un homme peut quitter son manteau et prendre son agneau pascal et faire ses comptes avec le vendeur après la fin de la fête » (Michna, Chabbat 23:1).

153. Voir Jub. 1:8 ; né à ʿErub. 38b ; Dalman, Jésus-J eshua, 100-101.

154. Adela Yarbro Collins, Mark (Hermeneia ; Minneapolis : Fortress, 2007), 624.

155. Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 77.

156. Dalman, Jésus-J eshua, 100-101.

157. Gnilka, Jésus de Nazareth, 281 n. 34.

158. Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 77.

159. Brown, La mort du Messie, 2:1358 (c'est nous qui soulignons).

160. « La cérémonie prescrite (Deutéronome 25.7 et suivants) lorsqu'un homme refuse de contracter le mariage, c'est-à-dire d'épouser la veuve de son frère décédé et sans enfant (Deutéronome 25.5-6). » Danby, La Mishna, 187 n. 4.

161. Philip Blackman, Mishnayoth (6 vol. ; New York : Judaica, 1963), 2:372 n. 3.

162. Philip Blackman définit shebuth comme un terme rabbinique technique pour « repos », signifiant « abstention de travail ou de poursuite profane » parce qu'il est « en désaccord avec l'importance, la dignité et l'observance du jour férié ». Blackman, Mishnayoth, 2:517.

163. Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 78-79 ; Dalman, Jésus-J eshua, 98-100.

164. Sauf indication contraire, toutes les traductions de la Tosefta contenues dans le présent document sont de Jacob Neusner, The Tosefta (2 vols. ; Peabody, MA : Hendrickson, 2002).

165. Par exemple, Levine, Le Juif incompris, p. 208 ; McKnight, Jésus et sa mort,

166. Comme le souligne Dalman, Jesus-J eshua, 98-99, les membres du Sanhédrin ne disent pas qu'ils veulent éviter d'arrêter Jésus pendant la fête parce que ce serait contraire à la loi, mais parce qu'ils avaient peur de la foule (Matthieu 26:5 ; Marc 14:2 ; Luc 22:2).

167. Meier, Un Juif marginal, 1:396.

168. Cf. b. Sanh. 35a pour des données similaires.

169. Par exemple, Matson, « The Historical Plausibility of John's Passion Dating », p. 309-10 ; Meier, Un Juif marginal, 1:425.

170. Brown, La mort du Messie, 2:1361 (italiques ajoutés).

171. Voir Blinzler, Le procès de Jésus, 149-57.

172. Gray, Le sacrifice dans l'Ancien Testament, p. 390.

173. Ratzinger, Jésus de Nazareth, 113-15 ; McKnight, Jésus et sa mort, 272 et 273 ; Pitre, Jésus, la tribulation et la fin de l'exil, 441-42 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 556-59 ; Evans, Marc 8:27-16:20, 371-72.

174. Wright, Jésus et la victoire de Dieu, p. 556 (c'est nous qui soulignons).

175. Ainsi, R. T. France, L'Évangile de Matthieu (NICNT ; Grand Rapids : Eerdmans, 2007), 985, à la suite de Wright, Jésus et la victoire de Dieu, p. 556.

176. Contra France, L'Évangile de Matthieu, 985 n. 18, qui utilise l'analogie d'avoir un anniversaire ou une fête de Noël un soir à l'avance. Ce n'est pas seulement anachronique, mais cela reflète une profonde incompréhension de la nature

solennelle des événements liturgiques. De par leur nature même, les fêtes annuelles du judaïsme ancien étaient des événements communautaires, et non des occasions « privées » que les gens pouvaient célébrer quand ils le souhaitaient. Une analogie contemporaine plus précise serait la célébration de la messe de la veillée pascale le vendredi soir plutôt que le samedi, ce qui serait, dans un contexte catholique, impensable.

177. Tout comme Wright, Jésus et la victoire de Dieu, p. 556.

178. So McKnight, Jésus et sa mort, 272.

179. Baruch M. Bokser, Les origines du Seder (Berkeley : University of California Press, 1984), 53, 54.

180. Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 23-24.

181. Voir en particulier Roger T. Beckwith, « La date de la crucifixion : l'utilisation abusive des calendriers et de l'astronomie pour déterminer la chronologie de la passion », dans Calendar and Chronology, Jewish and Christian : Biblical, Intertestamental, and Patristic Studies (Leiden : Brill, 2001), 276-96.

182. Beckwith, « L'utilisation abusive des calendriers », p. 187.

183. Même Humphreys, Le Mystère de la Cène, 50 ans, qui est très confiant dans ses calculs astronomiques, doit admettre sous son tableau des dates possibles : « Nisan 14 AD 27 et AD 32 aurait pu être le lendemain si la nouvelle lune n'avait pas été détectée en raison d'une faible transparence atmosphérique. » C'est l'un des principaux problèmes de la solution donnée par Humphreys, Le Mystère de la la Cène. Il accorde beaucoup trop de poids à ses calculs astronomiques et trop peu à réconcilier sa théorie avec les récits réels de la passion de Jésus dans les Évangiles.

184. Meier, Un Juif marginal, 1:401-2 (c'est nous qui soulignons).

185. Voir en particulier Saulnier, Variations calendaires dans le judaïsme du Second Temple, 24445.

186. Beckwith, « L'utilisation abusive des calendriers », p. 189-1898.

187. Cité dans Beckwith, « The Misuse of Calendars », p. 192.

188. Cité dans Beckwith, « The Misuse of Calendars », p. 190 et 191.

189. Meier, A Marginal Jew, 1:402, citant l'« avertissement qui donne à réfléchir » de Blinzler contre le fait de trop dépendre des calculs astronomiques.

190. Voyez l'étonnant éventail de propositions pour l'année de la mort de Jésus - allant de A.D. De 21 à 36 ! — dans Hoehner, « The Chronology of Jesus », 2351-52, avec bibliographie complète.

191. E. P. Sanders, La figure historique de Jésus (Londres : Penguin, 1993), 285-86.

192. Gerhard Lohfink, Jésus de Nazareth : ce qu'il voulait, qui il était (trad. Linda M. Maloney ; Collegeville : Liturgical Press, 2012), 252.

[193.] C. K. Barrett, L'Évangile selon saint Jean (2e éd. ; Philadelphie : Westminster, 1978), 48-51. Barnabas Lindars, John (Sheffield : Sheffield Academic Press, 1990), 446, fait la même remarque lorsqu'il déclare que la mort de Jésus (soi-disant) pendant le sacrifice des agneaux est « purement une invention johannique, dictée par ses intérêts théologiques ». Cité dans McKnight, Jésus et sa mort, p. 265.

[194.] Par exemple, Lohfink, Jésus de Nazareth, 252-56 ; Maurice Casey, Jésus de Nazareth
(Londres : T. & T. Clark, 2010), 429-37 ; Craig S. Keener, Le Jésus historique de la Évangiles (Grand Rapids : Eerdmans, 2009), 372-74 ; Martin Hengel et Anna Maria Schwemer, Jesus und das Judentum (Tübingen : Mohr Siebeck, 2007), 582-86 ; Marcus J. Borg et John Dominic Crossan, La dernière semaine : au jour le jour Récit de la dernière semaine de Jésus à Jérusalem, San Francisco, HarperCollins, 2006, p. 110 ; Joachim Gnilka, Jésus de Nazareth (trad. Siegfried S. Schatzmann ; Peabody : Hendrickson, 1997), 279-87 ; Sanders, La figure historique de Jésus, 285-86 ; Marshall, La Cène et la Cène du Seigneur, 58-62 ; Rudolf Pesch, Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis (QD 80 ; Fribourg, Bâle, Vienne : Herder, 1978) ; A. J. B. Higgins, La Cène du Seigneur dans le Nouveau Testament (SBT 6 ; Chicago : Alec R. Allenson, 1957), 13-23 ; Gustaf Dalman, Jesus-J eshua : Études dans les évangiles (trad. Paul P. Levertoff ; Londres : SPCK, 1929), 86-93.

[195.] Joachim Jérémias, Les paroles eucharistiques de Jésus (trad. Norman Perrin ; New York : Charles Scribner's, 1966), 1-61.

[196.] Par exemple, Lohfink, Jésus de Nazareth, 252.

[197.] Voir Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 41-62.

[198.] Par exemple, Schröter, Das Abendmahl, 44 ans, affirme simplement que la proposition de Jérémias est difficile à concilier avec les textes synoptiques, sans s'appuyer sur une seule preuve juive ancienne pour réfuter son argument cumulatif. De même, Xavier Léon-Dufour, Partager le pain eucharistique : le témoignage du Nouveau Testament (trad. Matthew J. O'Connell ; New York / Mahwah : Paulist, 1982), 306-8, consacre un appendice à la tentative de réfuter Jérémie point par point. Le résultat est éloquent : Léon-Dufour rejette purement et simplement plusieurs des arguments les plus forts de Jérémie sans contre-preuve, et finit par admettre : « À mon avis, la seule donnée qui fait pencher la balance en faveur d'un repas pascal est le fait que les Synoptiques semblent dire que le repas de la Cène était en fait un repas pascal » [!]. C'est une donnée assez importante ; Ajouté à quatorze autres arguments, peut-être fait-il plus que « faire pencher la balance ». Voir Ben F. Meyer, « Le motif de l'expiation dans les paroles eucharistiques : une clé pour l'histoire de Jésus ? », Greg 69 (1988) : 461-87 (en particulier 467-68).

[199.] Hengel et Schwemer, Jésus et le judaïsme, p. 583-584.

200. Hengel et Schwemer, Jesus und das Judentum, 583 ; Gnilka, Jésus de Nazareth, 279 ; Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 42-43.

201. Higgins, La Cène du Seigneur dans le Nouveau Testament, p. 21.

202. Hengel et Schwemer, Jésus et le judaïsme, p. 583.

203. Lohfink, Jésus de Nazareth, 374 n. 13, souligne à juste titre que cet acte d'interprétation est déjà présent dans l'Écriture juive, contrairement à Günter Stemberger, « Pesachhaggada und Abendmahlsberichte des Neuen Testaments », in idem, Studies on Rabbinic Judaism (SBAB 10 ; Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 1990), 360-61.

204. McKnight, Jésus et sa mort, 268.

205. Voir en particulier Joel Marcus, « Pessah and Last Supper Revisited », NTS 59 (2013) : 303-24, contre certains érudits récents qui ont essayé de soutenir qu'un ordre fixe de service et de récit rituel des événements de l'exode n'étaient qu'après A.D. 70 développements. Voir, par exemple, Clemens Leonhard, The Jewish Pessah et le Origines de la Pâques chrétienne : questions ouvertes dans la recherche actuelle (Studia Judaica 35 ; Berlin et New York : De Gruyter, 2006), 1-118 ; Jonathan Klawans, « Le dernier repas de Jésus était-il un Seder ? », BRev 17 (2001) : 24-33 ; Joseph Tabory, « Vers une histoire du repas de la Pâque », Pessah et Pâques : origine et histoire jusqu'aux temps modernes (éd. Paul F. Bradshaw et L. A. Hoffman ; Notre Dame : Université de Notre Dame, 1999), 63 ; Bokser, Les origines du Seder, 14-28.

206. Pour l'identification avec Gamaliel Ier, voir Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 56 ; David Daube, Le Nouveau Testament et le judaïsme rabbinique (réimpr. ; Peabody : Hendrickson, s.d. [orig. 1956]), 187.

207. Casey, Jésus de Nazareth, 433.

208. Lohfink, Jésus de Nazareth, 253. Voir le chapitre 5 pour une discussion plus détaillée.

209. McKnight, Jésus et sa mort, 268. Voir aussi Léon-Dufour, Partager le pain eucharistique, p. 308, qui ne peut que dire que le point de vue de Jérémie est « une hypothèse discutable », sans offrir de contre-explication.

210. Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 55 (italiques ajoutés).

211. Hengel et Schwemer, Jésus et le judaïsme, p. 583.

212. Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 299-301 ; Casey, Jésus de Nazareth, 435 ; Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 55. Keener met en garde contre le fait que la séquence exacte des psaumes n'a probablement pas été normalisée à l'époque de Jésus, puisque plus tard les rabbins discutaient encore de ce point (t. Pes. 10:8 ; b. Pes. 118a). Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 561 n. 219.

213. Higgins, La Cène du Seigneur dans le Nouveau Testament, p. 21.

214. Léon-Dufour, Partager le pain eucharistique, 308, fait appel aux chants chantés lors du banquet de la secte ascétique célibataire des Thérapeutes. Cependant, cela ne fait que renforcer l'argument selon lequel la Cène est un repas ordinaire, car leurs banquets n'étaient guère ordinaires et étaient en fait liés au souvenir de l'exode. (Voir le chapitre 3 ci-dessus pour une discussion sur le repas des Therapeutae et le pain de la présence.)

215. Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 55.

216. Trad. in Raniero Cantalamessa, Pâques dans l'Église primitive : une anthologie des textes juifs et paléochrétiens (trad. James M. Quigley S.J. et Joseph T. Lienhard S.J. ; Collegeville : Liturgical Press, 1993), 41.

217. Traduction de Roberts et Donaldson, Ante-Nicée Fathers, 1:391 (légèrement adapté). Jaubert, La date de la dernière Cène, 85, doit être loué pour avoir cité ce texte. Cependant, son rejet de ce projet comme « rien de plus qu'une interprétation de l'Évangile » est déroutant. Tous les textes patristiques qu'elle cite sont des interprétations de la chronologie de l'Évangile d'une manière ou d'une autre ; la seule différence entre Irénée et les textes qu'elle cite en faveur de sa chronologie est que son témoignage est plus ancien.

218. Par exemple, dans son argumentation contre l'hypothèse synoptique, John Meier ne répond pas réellement aux arguments positifs de Jérémie en faveur du caractère pascal de la Cène. Au contraire, il soutient que Jérémie propose une « fausse dichotomie » entre un repas de la Pâque et un repas ordinaire de tous les jours. Au lieu de cela, Meier propose plutôt que Jésus ait organisé « un repas d'adieu solennel », qui était « accompagné de toutes les formalités (s'asseoir à table, boire du vin, chanter des hymnes, etc.) que Jérémie utilise pour prouver la nature pascale du repas ». Voir Meier, A Marginal Juif, 398-99. Contrairement à Jérémie, cependant, Meier ne donne aucune preuve juive du Second Temple pour la catégorie d'un « repas d'adieu solennel » qui devrait être pris dans la ville de Jérusalem, inclure l'interprétation des éléments et conclure par le chant des hymnes. McKnight, Jesus and His Death, p. 269, n'offre pas non plus de preuves réelles.

219. L'interprétation de ce texte soulève deux questions. La première est la signification de l'expression « préparation de la Pâque » (paraskeuē tou pascha) (Jean 19:14). Nous aborderons ce sujet dans la section suivante. Pour l'instant, concentrons-nous simplement sur la seconde, qui est la référence de Jean à la crucifixion de Jésus à « la sixième heure », c'est-à-dire à midi (Jean 19:14).

220. Brown, L'Évangile selon Jean, 2:556 (italiques ajoutés).

221. Cf. Brown, L'Évangile selon Jean, 2:883. Malheureusement, dans son travail ultérieur, Brown mentionne toutes les contre-preuves des Jubilés, de Philon, de Josèphe et de la Mishna, mais il les relègue à une note de bas de page et continue d'insister sur le fait que « Jésus, l'Agneau de Dieu, a été condamné à mort à

l'heure même où les agneaux de la Pâque juive ont commencé à être tués ». Brown, La mort du Messie, 1:847 n. 47.

222. Par exemple, Matson, « La plausibilité historique de la datation de la passion de Jean », 293 ; Dunn, Jesus Remembered, p. 772, bien qu'il admette dans une note de bas de page que « l'heure de la journée où le massacre a commencé n'est pas claire ».

223. Maurice Casey, L'Évangile de Jean est-il vrai ? (Londres et New York : Routledge, 1996), 24.

224. Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 374.

225. Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 83.

226. Trans. LCL, légèrement adapté.

227. Voir Nombres 28:1-18.

228. Brown, L'Évangile selon Jean, 2:556 ; idem, La mort de l'
Messie, 1:847 n. 47.

229. Il convient de noter ici qu'aucune de ces preuves n'est annulée par Michna Pessa'im 5:3, qui dit qu'un agneau abattu avant midi est invalide. Il s'agit simplement d'un texte juridique qui rend explicite le fait que tout animal abattu avant que le soleil ne commence à décliner après midi ne répondrait pas aux normes bibliques d'être sacrifié « entre les soirs » (Exode 12:6). Il ne s'agit pas de décrire une coutume de sacrifier les agneaux à partir de midi, puisque la Mishna elle-même déclare explicitement que « l'offrande de la Pâque [fut égorgée] après » l'offrande quotidienne entière, qui était sacrifiée à 14 h 30 en général, et à 13 h 30 si la veille de la Pâque coïncidait avec la veille d'un sabbat (m. Pes. 5, 1, précité). Voir Jacob Neusner, The Mishnah : A New Translation , New Haven, Yale University Press, 1988, p. 236-237.

230. Blinzler cite ici Bultmann, L'Évangile de Jean, 514 n. 5.

231. Blinzler, Le procès de Jésus, p. 267.

232. Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 3:36 (italiques ajoutés). Voir aussi Dalman, Jesus-J eshua, 92.

233. Cf. Keener, L'Évangile de Jean, 2, 1131, qui l'admet aussi.

234. Les formes précédentes de cette solution ont souvent tendance à être superficielles et, par conséquent, peu convaincantes. Voir, par exemple, Roger T. Beckwith, Calendar and Chronology, Jewish and Christian : Biblical, Intertestamental and Patristic Studies (Leyde : Brill, 2001), 276-96 ; Barry D. Smith, « La chronologie de la dernière Cène », WTJ 53 (1991) : 29-45 ; Cullen I. K. Story, « L'influence de la terminologie de l'Ancien Testament sur la chronologie johannique de la dernière Pâque de Jésus », NovT 31 (1989) : 31624 ; C. C. Torrey, « Dans le quatrième évangile, la dernière Cène était un repas pascal », JQR

42 (1951-52) : 237-50 ; P. J. Heawood, « The Time of the Last Supper », JQR 42 (1951) : 37-44 ; C. C. Torrey, « The Date of the Crucifixion according the Fourth Gospel », JBL 50 (1931) : 227-41.

235. Par exemple, cette solution n'est même pas mentionnée par Dunn, Jésus se souvient ; Brown, La mort du Messie ; Meier, Un Juif marginal ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, etc. McKnight, Jésus et sa mort, 264-65, mentionne cette solution en passant dans une note de bas de page. Cependant, il manifeste une méconnaissance de celle-ci lorsqu'il la met dans le même sac que l'hypothèse synoptique.

236. Voir F. W. Danker, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature (3e éd. ; Chicago et Londres : University of Chicago Press, 2000), 784-85 (ci-après BDAG) ; J. Lust, E. Eynikel et K. Hauspie, A Greek-English Lexicon of the Septuagint (2 vol. ; Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1992), 361 ; Joachim Jérémias, « Pâques », TDNT 5:896904 ; Theodor Zahn, Introduction au Nouveau Testament (trad. J. M. Trout et al. ; 3 vol. ; Londres : T. & T. Clark, 1909), 3:296-97 ; Francis Brown, S. R. Driver, et Charles A. Briggs, The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon (réimpr. Peabody : Hendrickson, 1996 [orig. 1906]), 820.

237. Voir Exode 12:21 ; Dt 16:6 ; 2 Chron 30:15, 17 ; Jub. 49:1 ; Matthieu 26:17 ; Marc 14:12-14 ; Luc 22:7, 11, 15 ; 1 Corinthiens 5:7.

238. Voir Exode 12:48 ; Dt 16:1 ; Jub. 49:1-2 ; Philo, De Sept. 18.19 ; Josèphe, Ant. 2.313 ; 3.248 ; 17.213 ; Guerre 6.9 ; Matthieu 26:18 ; Marc 14:1 ; Hébreux 11:28.

239. Dt 16:1-3 ; 2 Chron 35:7-9 ; et (comme je le soutiendrai ci-dessous) Jean 18:28. Il est significatif que ces deux occurrences dans les Écritures juives ne soient pas mentionnées dans les lexiques qui ne mentionnent pas l'offrande de paix de la Pâque comme quatrième définition. Par exemple, BDAG, 784-85 ; Lust et al., Un lexique grec-anglais de la Septante, 2:361.

240. Josèphe, Guerre 2.10 ; 6.243 ; Fourmi. 14,21 ; 17,213 ; 18,29 ; Luc 22:1 ; Jean 2:23 ; 18:39. Zahn, Introduction au Nouveau Testament, 3:297, soutient qu'« il n'y a manifestement aucune intention de distinguer la Pâque proprement dite de la fête d'Azyma [= Pains sans levain] » dans Jean 2:13 ; 6:4 ; 11:55 ; 12:1 ; 13:1 ; Luc 2:41, et les inclut également comme exemples.

241. BDAG, 784, énumère cela comme la première définition de pascha.

242. BDAG, 784, énumère cela comme la troisième définition de pascha.

243. Zahn, Introduction au Nouveau Testament, 3:296, souligne que lorsque « Pâque » est utilisé avec le verbe « préparer » (hetoimazein), l'un ou l'autre sens peut être à l'œuvre. Par exemple, Matthieu 26:19 ; Marc 14:16 ; Luc 22:8, 13.

244. Voir Nombres 28:17-25 ; 2 Chron 30:22 ; Jub. 49:22. Sur ces sacrifices de la semaine de la Pâque dans la littérature juive et rabbinique ancienne, voir Smith,

Jesus' Last Pastah Meal, 20-21, citant Josèphe, Ant. 3.224, 228 ; 8.271 ; m. Pes. 6:3 ; t. Pesaḥ 5:3 ; Mek. 12:5-8 ; Sifre sur Dt 16:2 (129).

245. Il est négligé dans BDAG, 784-85 ; Lust et al., Un lexique grec-anglais de la Septante, 2:361. Jérémie, « pacha », 899, note l'évidence de cette définition dans 2 Chron 30:22, pour ensuite l'écarter. Cf. Brown-Driver-Briggs, Hebrew and English Lexicon, 820, subsume l'usage dans Deutéronome 16:2 et 2 Chron 30:22 (cité ci-dessous) sous la première définition du « sacrifice de la Pâque, impliquant un repas de communion, donc une sorte d'offrande d'actions de grâces ». L'identification de ces « Pâques » comme des offrandes de paix est, bien sûr, correcte, mais ne tient pas compte de la distinction calendaire entre le moment où la Pâque initiale serait sacrifiée (14 Nisan) et le moment où l'offrande de paix de la Pâque serait tuée et mangée (15-21 Nisan).

246. Voir Gary Anderson, « Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT) », ABD, 5:878, qui note à juste titre que l'offrande d'actions de grâces est « la forme fondamentale du sacrifice apporté les jours de fête » (1 Sam 1:3-4 ; Dt 12:11-12). N° 247. VRS (légèrement adapté).

248. Voir Anderson, « Sacrifices and Sacrificial Offerings (OT) », p. 878, sur le repas sacrificiel qui était un élément essentiel de l'offrande de paix. Sur l'interprétation de ce texte parmi les rabbins, voir Bernard Grossfeld, The Targum Onqelos au Deutéronome (Bible araméenne 9 ; Wilmington : Michael Glazier, 1988), 53 n. 2.

249. Contra Jeremias, « pascha », 899, qui rejette cet usage en expliquant Dt 16:1-2 ; 2 Chron 35:7-9, et encore moins les premières preuves juives en dehors de la Bible.

250. Cf. BDB, 820, 595.

251. Jérémie, « Pâques », 897, cite comme exemples Josèphe, Ant. 14.21 ; 17.213 ; 18.29 et 20.106 ; Guerre 2.10 ; m. Pes. 9:5 ; m. Ḥag. 1:3.

252. Certains manuscrits de Josèphe lisent phaska, ce qui signifie aussi « Pâque ». N° 253. Jérémie, « Pâques », 898.

254. Baruch M. Bokser, « Pains sans levain et Pâque, fêtes de », Anchor Bible Dictionary (6 vols. ; éd. David Noel Freedman et al. ; New York : Doubleday, 1992), 755-65 (ici 763).

255. Par exemple, Smith, « La tradition de Jésus dans l'Évangile de Jean », 2022 : « Jean semble faire tout son possible pour souligner que Jésus est mort avant la veille de la Pâque, et non le premier jour de la fête. » Meier, Un Juif marginal, 1:427 n. 100 : « Jean place ostensiblement le repas juste avant la Pâque (13:1) » ; Bultmann, L'Évangile de Jean, 465.

256. Matson, « La plausibilité historique de la datation de la passion de Jean », p. 292.

257. Ernst Haenchen, John (2 vol. ; trad. E. Haenchen ; Hermeneia ; Philadelphie : Fortress, 1984), 105.

258. Westcott, L'Évangile selon saint Jean, 2:145.

259. Brown, L'Évangile selon Jean, 2:550.

260. Comme démontré ci-dessus, la « fête » pourrait bien sûr aussi se référer aux sept jours commençant par le 15 Nisan, c'est-à-dire du 15 au 21 Nisan. Mais l'effet est le même pour notre question.

261. Voir Exode 12:14-15 (« la fête » est liée aux « sept jours ») ; Exode 23:15 ; 34:18 (« la fête » est les sept jours des pains sans levain) ; Exode 34:25 (« festin » fait référence au repas pris la nuit du 15 Nisan) ; Lévitique 23:6 (la « fête » est « le quinzième jour du mois » – pas le quatorzième) ; Dt 16:16 (la « fête » est celle des « pains sans levain ») ; 2 Chron 8:13 (« le festin » est celui des « pains sans levain ») ; 2 Chron 35:17 ; Esdras 6:22 (le « festin » des pains sans levain dure « sept jours ») ; Ézéchiel 45:21, 23 (bien que « la Pâque » ait lieu le « quatorzième jour du mois », la « fête » dure « sept jours », pendant lesquels on mange des « pains sans levain »). Il est remarquable que ce fait ne soit pas plus souvent reconnu. Cf. Raymond Brown, La mort du Messie, 2:1356 n. 9, qui reconnaît qu'« il y a un débat sur la question de savoir si 'fête' signifie la Pâque, les pains sans levain, ou les deux », mais poursuit en affirmant sans citer la moindre preuve que « au 1er siècle. Après J.-C ., l'usage était en train de changer, de sorte que le terme « fête » était utilisé plus fréquemment (et bientôt exclusivement) pour la Pâque plutôt que pour les pains sans levain. Dans la Mishna, c'est exactement le contraire qui se produit : le 14 est simplement « le quatorzième », le 15 ou le 15e-21 est « le Festin.

262. Voir m. Shabb. 23:1 ; m. Pes.4:5.

263. Voir David Instone-Brewer, Feasts and Sabbaths : Passah and Atonement (TRENT 2A ; Grand Rapids : Eerdmans, 2011), 115-16.

264. Barrett, L'Évangile selon saint Jean, 437, l'admet, quand il dit de Jean 13:1 : « Que Jean signifie en fait la veille de la Pâque, c'est ce que montrent 18.28, 19.14, 31, 42. » En d'autres termes, pris en lui-même, Jean 13:1 n'indique pas clairement « la veille de la Pâque », mais « juste avant la fête de la Pâque ». Un aveu similaire peut être trouvé dans Bultmann, L'Évangile de Jean, 465.

265. Bultmann, L'Évangile de Jean, 465 n. 1.

266. Brown, L'Évangile selon Jean, 2:548.

267. Meier, Un Juif marginal, 1:427 n. 100.

268. Contra Bernard, saint Jean, 454, qui soutient que « ce qui doit être raconté maintenant se passe la veille de la Pâque, c'est-à-dire le soir du 13 Nisan ». Mais le 13 Nisan n'est jamais appelé « la veille de la Pâque » (ʿereb pesaḥ) ; qui est réservé pour 14 Nisan. Voir, par exemple, m. Pes. 4:5, où le matin, un midi du 14 Nisan est appelé « la veille de la Pâque » ; la nuit qui suit le 13 Nisan est

simplement appelée « la nuit ». Si c'est vrai, alors la fin de l'après-midi du 13 Nisan ne méritera jamais d'être appelée « la veille de la Pâque ».

269. C'est aussi l'une des principales faiblesses de certaines présentations de l'hypothèse de la Pâque, qui reconnaissent la polyvalence du mot « Pâque » dans le judaïsme primitif, mais ne parviennent pas à expliquer clairement l'indicateur chronologique dans Jean 13:1. Voir, par exemple, Andreas J. Köstenberger, « Was the Last Supper a Pessah Meal ? », dans The Lord's Supper : Remembering and Proclaiming Christ Until He Comes (éd. T. R. Schreiner et M. R. Crawford ; NACSBT 10 ; Nashville B. & H. Academic, 2011), 125 ; « Jean », dans Commentaire sur l'utilisation de l'Ancien Testament par le Nouveau Testament (éd. G. K. Beale et D. A. Carson ; Grand Rapids : Baker Academic, 2007), 500 ; Craig L. Blomberg, La fiabilité historique des Évangiles (2e éd. ; Downers Grove : IVP, 2007), 221-25 ; La fiabilité historique de l'Évangile de Jean : problèmes et commentaires (Downers Grove : IVP, 2001), 187, 193-94, 238-39, 246-47 ; Darrell L. Bock, Jésus selon les Écritures (Grand Rapids : Baker Academic, 2002), 357-66, 495-97, 617-18 ; idem, Luc (2 vol. ; BECNT ; Grand Rapids : Baker, 1994), 2:1951-60 ; Barry D. Smith, « La chronologie de la Cène », WTJ 53 (1991) : 29-45 ; idem, Le dernier repas de la Pâque de Jésus (Lewiston : Edwin Mellen, 1993) ; D. A. Carson, L'Évangile selon Jean (Grand Rapids : Eerdmans, 1991), 457-58, 460, 473-76, 587-90, 603-4 ; William L. Lane, L'Évangile selon Marc (NICNT ; Grand Rapids : Eerdmans, 1974), 496-98 ; Norval Geldenhuys, Commentaire de l'Évangile de Luc (NICNT ; Grand Rapids : Eerdmans, 1951), 649-70.

270. Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean, 193-94.

271. So Bultmann, L'Évangile de Jean, 480 n. 3 ; Barrett, L'Évangile selon saint Jean, 446. Cf. Dalman, Jesus-J eshua, 115 : « Jésus avait à table Jean 'à sa poitrine' (Jean xiii.25 ; xxi.20), ou « dans son sein » (Jean xiii.23). C'est ainsi qu'un disciple des rabbins décrivit le repas pascal de son maître : « Nous nous couchons à genoux les uns contre les autres. » Comme il était toujours d'usage de s'appuyer sur le bras gauche, afin de garder le bras droit libre pour la nourriture, on avait le voisin à droite, devant la poitrine, et couché derrière le dos. Par conséquent, si Jean était dans cette position, il était à la deuxième place d'honneur après le Maître. N° 272. Traduction de l'auteur.

273. Voir Jérémie, Paroles eucharistiques de Jésus, 49 n. 2, qui cite aussi le Talmud de Jérusalem : « Rabbi Lévi a dit : 'Parce que les esclaves mangent debout, ici (au repas pascal) les gens doivent se coucher pour manger, pour signifier qu'ils sont passés de l'esclavage à la liberté' » (y. Pes. 10:37b ; cf. b. Pesaḥim 108a).

274. Barrett, L'Évangile selon saint Jean, 447. De manière frappante, il poursuit en disent que Jean se contredit lui-même : « Jean représente le repas comme ayant lieu avant la Pâque, et ne peut donc pas avoir pensé aux herbes amères et à l'haroseth, mais son utilisation de baptein et de psōmion [...] peut être considéré

comme une trace de la tradition synoptique antérieure dans laquelle le repas était un repas pascal (cf. v. 23). Dans la Haggadah de Pessah, le souper de Pessah se distingue de tous les autres repas de plusieurs façons, notamment : « Toutes les autres nuits, nous ne trempons pas... ne serait-ce qu'une fois, mais deux fois cette nuit-là. "

275. Trad. Jacob Neusner, La Mishna : une nouvelle traduction (New Haven et Londres : Yale University Press, 1988), 249.

276. Brown, L'Évangile selon Jean, 2, 576 ; cf. Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 53-54. Il convient de noter ici qu'en faisant ce point, je ne trouve aucun fondement à la suggestion de Jérémie selon laquelle la référence de Josèphe à l'ouverture des portes de la ville la nuit de la Pâque (Ant. 18.29) a quelque chose à voir avec la coutume de donner aux pauvres.

277. Keener, L'Évangile de Jean, 2:920.

278. En ce qui concerne l'ancien débat sur la question de savoir si Judas a participé à la première eucharistie, cette preuve suggère que Judas quitte la dernière Cène avant que la consommation de l'agneau n'ait lieu. À l'appui de cette suggestion, notez que ce n'est qu'après que Judas a quitté la table que la « nuit » tombe (Jean 13:30). Par conséquent, dans les versets précédents, Jean semble décrire ce qui se passe le jeudi au crépuscule, peu de temps « avant la fête de la Pâque » (Jean 13:1), alors que Jésus et les disciples s'asseyaient à une table préparée pour manger le repas principal de la fête ce soir-là.

279. Brown, L'Évangile selon Jean, 2:576 ; voir aussi Smith, « The Chronology of the Last Supper », 32 ; Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 53.

280. Au risque d'être anachronique, je suppose que certains lecteurs ont eu l'expérience d'arriver à une fête où l'un des hôtes s'est précipité pour un achat de dernière minute avant le banquet du soir, même si la table est dressée et que les amuse-gueules d'ouverture ont déjà commencé.

281. Julius Wellhausen, Das Evangelium Johannis, Berlin, Georg Reimer, 1908, p. 60 ; traduction dans Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 82, n. 3.

282. Bultmann, L'Évangile de Jean, 480 n. 3.

283. Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 81.

284. Brown, L'Évangile selon Jean, 2:556, citant P. Benoit, « La Sainte Eucharistie », Écriture 8 (1956) : 97-108.

285. Barrett, L'Évangile selon saint Jean, 448, 449. En discutant du départ de Judas pour donner quelque chose aux pauvres, Barrett est forcé de conclure que « le cadre historique » de la Cène change dans ces versets de vingt-quatre heures avant la Pâque à la nuit de la Pâque elle-même (448).

286. Keener, L'Évangile de Jean, 2:900-901. Ailleurs, Keener admet que le fait que Judas aille donner aux pauvres « n'est pas incompatible avec la Pâque » (2:920).

287. Wellhausen, Das Evangelium Johannis, 60.

288. Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 81.

289. Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 3:36.

290. Meier, Un Juif marginal, 1:389 ; Zeitlin, « La dernière Cène comme repas ordinaire dans le quatrième Évangile », p. 256.

291. Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean, 237-38 ; Smith, « La chronologie de la dernière Cène », p. 39-41 ; Torrey, « Dans le quatrième évangile, le dernier repas était le repas pascal », p. 242-244 ; Zahn, Introduction au Nouveau Testament, 3:297-98.

292. Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean, p. 238. N° 293. Par exemple, Smith, « La chronologie de la dernière Cène ». N° 294. Par exemple, Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 82.

295. Voir Smith, « La chronologie de la dernière Cène », 35-39 ; Lightfoot, Un commentaire sur le Nouveau Testament du Talmud et de l'Hébraïque, 3:420-23.

296. Traduction de l'auteur ; J'ai rendu le texte littéralement, de sorte que l'absence du verbe dans la proposition finale soit évidente. La plupart des traductions anglaises ajoutent un verbe tel que « continué » (Danby) ou « applique » (Neusner) qui n'est pas présent en hébreu. Voir Zahn, Introduction au Nouveau Testament, 3:297, qui note : « Puisqu'aucun nouveau verbe ne remplace le mot « manger » la Pâque dans la célébration originale, ce même verbe doit être fourni en second lieu également. » N° 297. Traduction de Soncino légèrement adaptée.

298. Smith, « La chronologie de la dernière Cène », p. 37.

299. Voir la note de H. Freedman dans le Talmud de Soncino en hébreu-anglais, Traité Pesaḥim 70b, n. 4. Cf. Marcus Jastrow, Dictionnaire des Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi et la littérature midrashique (2 vols. ; New York : Judaica Press, 1971), 1:423.

300. Cf. Matson, « The Historical Plausibility of John's Passion Dating », p. 293-94 ; Zeitlin, « La dernière Cène comme repas ordinaire dans le quatrième Évangile », p. 256.

301. Cf. Dt 16, 1-3 (sur le fait de manger l'offrande d'actions de grâces avec des pains sans levain).

302. Il n'est pas clair exactement quel type de souillure rituelle est réellement envisagé ici. La plupart des commentateurs suggèrent que le récit de Jean semble refléter l'ancienne croyance juive selon laquelle toutes les maisons des Gentils étaient rituellement impures, probablement à cause de la coutume des Gentils de se débarrasser de leurs enfants avortés en jetant leurs corps dans les égouts sous

leurs maisons. Par exemple, 11QTemple [11Q19] 48:11-12 dit : « Et tu ne feras pas comme les païens : ils enterrent leurs morts en tout lieu, ils les enterrent même au milieu de leurs maisons. » De même, il épousa ʾOhal. 18:7 : « Les demeures des païens sont impures. » En ce qui concerne cette tradition rabbinique, la note de bas de page de Danby, The Mishnah, 675 n. 10 se lit comme suit : « Parce qu'ils jettent les avortements dans leurs égouts. » Cf. Actes 10:28 ; 11:3 ; Keener, L'Évangile de Jean, 2:1099 ; S. Safrai et Menahem Stern, éd., avec David Flusser et W. C. van Unnik, Le peuple juif au premier siècle : géographie historique, histoire politique, vie et institutions sociales, culturelles et religieuses (2 vol. ; CRINT 1 ; Assen : Van Gorcum, 1974-76), 829 ; Jaubert, La date de la dernière Cène, 112 ; Brown, L'Évangile selon Jean, 845-46, donne un certain nombre d'autres parallèles concernant les vues juives de l'impureté des Gentils, y compris le rouleau du Temple, qui exprime le dédain pour la pratique des Gentils d'enterrer « les morts partout, même dans leurs maisons ». 18.93-94, sur les Juifs qui allaient chercher des vêtements sacerdotaux des Romains sept jours avant la fête. C'est intrigant, car la souillure rituelle de toucher un cimetière ou d'entrer dans une maison où quelqu'un est mort est de « sept jours » (Nb 19:14-16), la durée exacte de la fête de la semaine de la Pâque. En tant que tel, dans Jean 18:28, les Juifs peuvent être préoccupés par le fait d'être exclus de l'ensemble de la fête des sept jours d'avril.

303. Par exemple, Meier, A Marginal Jew, 1:400, qui considère que la « prémisse évidente » de la libération de Barabbas a été donnée « précisément pour que le Juif, une fois libéré, puisse prendre part au repas de la Pâque ». Aucun des évangiles ne le suggère, et ce n'est pas aussi évident que Meier le prétend. Une explication beaucoup plus plausible de l'amnistie est l'éternel principe politique de la contrepartie : en échange de la célébration pacifique de la Pâque dans la ville, le peuple est autorisé à libérer un prisonnier politique.

304. Zeitlin, « La dernière Cène comme repas ordinaire dans le quatrième Évangile », p. 256.

305. Haenchen, Jean, 2:178.

306. Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 3:264 ; Brown, le Évangile selon Jean, 2:882 ; Barrett, L'Évangile selon saint Jean, 545 ; Zeitlin, « La dernière Cène comme repas ordinaire dans le quatrième Évangile », p. 251-55.

307. Zahn, Introduction au Nouveau Testament, 3:295-96.

308. BDAG 771 ; cf. Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean, 24647 ; Smith, « Chronologie de la dernière Cène », p. 42-43 ; Histoire, « L'influence de la terminologie de l'Ancien Testament sur la chronologie johannique », p. 318 ; Torrey, « Dans le quatrième Évangile : la dernière Cène fut le repas pascal », 239-42. Voir aussi E. A. Abbot,

Johannine Grammar (Londres : A. & C. Black, 1906), 92, qui soutient que Jean 19:14 est « plus probablement » un génitif possessif, et devrait donc être traduit par le « vendredi de la Pâque (semaine) ».

309. Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean, p. 247. Pour un usage chrétien primitif similaire, voir Matthieu 27:62 ; C'est ce qu'il a fait. 8.1 ; Mart. Poly. 7.1.

310. Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean, 254 ; Histoire, « L'influence de la terminologie de l'Ancien Testament sur la chronologie johannique », 318 n. 3.

311. Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 3:288.

312. Cf. BDAG 771.

313. Segal, La Pâque hébraïque, 36 n. 4 ; Torrey, « La date de la crucifixion selon le quatrième évangile », p. 235.

314. Bultmann, L'Évangile de Jean, 664 n. 5. N° 315. Bultmann, L'Évangile de Jean, 676 n. 6.

316. VRS, légèrement adapté.

317. Par exemple, Moloney, L'Évangile de Jean ; Haenchen, John.

318. Par exemple, Brown, L'Évangile selon Jean, 2:934.

319. Brown, L'Évangile selon Jean, 2:934.

320. Par exemple, Westcott, L'Évangile selon saint Jean, 2:278.

321. Brown, L'Évangile selon Jean, 2:934.

322. Beckwith, « L'utilisation abusive des calendriers et de l'astronomie », p. 203.

323. À l'appui de cette suggestion, remarquez comment, plus tôt dans l'Évangile de Jean, il est tout aussi vague sur l'identité exacte de « la fête des Juifs » mentionnée avant la guérison de l'aveugle-né (Jean 5:1). Parce que le jour exact de la fête n'a pas de signification théologique immédiate que Jean souhaite dégager, il la raconte simplement afin d'expliquer pourquoi Jésus est à Jérusalem.

324. Comme on le sait généralement, l'ambiguïté de l'expression « le lendemain après le sabbat » dans Lév 23:15 a suscité un débat au sein du judaïsme du Second Temple sur la question de savoir si la fête de l'offrande de la gerbe devait avoir lieu le 16 Nisan, le lendemain de la fête du « sabbat » du 15 nisan (ainsi les pharisiens et les rabbins) ; le premier sabbat hebdomadaire pendant la semaine de la Pâque (ainsi les Sadducéens / Boéthusiens) ; ou le premier sabbat hebdomadaire après la semaine de la Pâque (ainsi est le livre des Jubilés et des manuscrits de la mer Morte). Pour ce qui nous intéresse ici, il convient de noter qu'au premier siècle A.D., Philon décrit la célébration de l'offrande de gerbe comme ayant lieu le 16 Nisan, conformément aux traditions rabbiniques ultérieures. Saulnier, Variations calendaires dans le judaïsme du Second Temple, 75, 150. Sur la controverse, voir Michna, Ḥag.

2:4 ; Hommes. 10:3 ; Danby, La Mishna, 506 n. 1, 213 n. 12.

325. Trad. Colson, LCL.

326. Trad. Danby (légèrement adapté, traduisant ʿōmer par « gerbe »).

327. Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean, p. 254.

328. Bultmann, L'Évangile de Jean, 676 n. 6.

329. Brown, L'Évangile selon Jean, 2:933.

330. Schnackenburg, L'Évangile selon saint Jean, 3:288. Schnackenburg poursuit en postulant que la désignation chronologique est une interpolation : « La désignation 'élevé', non étayée par les sources rabbiniques, a également été utilisée par lui pour le dernier jour de la fête des Tabernacles, remarquable par ses rites spéciaux... On peut donc facilement supposer qu'il a ajouté ces quelques mots » (3:288).

331. Meier, Un Juif marginal, 1:422.

332. Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean, p. 254.

333. Brown, L'Évangile selon Jean, 1:326.

334. Brian D. Johnson, « Les fêtes juives et les questions d'historicité chez Jean 5-12 », dans Jean, Jésus et l'histoire, vol. 2 : Aspects de l'historicité dans le quatrième Évangile (éd. Paul N. Anderson, Felix Just, S.J. et Tom Thatcher ; Atlanta : Société de littérature biblique, 2009), 117-29 (ici 122-23), d'après Jeffrey L. Rubenstein, L'histoire de Souccot dans le Second Temple et les périodes rabbiniques (Atlanta : Scholars Press, 1995).

335 . Ceci est manqué par Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean,

336. Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 21.

337. Saulnier, Variations calendaires dans le judaïsme du Second Temple, 4.

338. Incidemment, comme je l'ai noté ci-dessus, les défenseurs érudits de l'hypothèse johannique acceptent facilement l'idée (même si elle est erronée) que les lecteurs païens de Jean auraient pu saisir son allusion à « l'heure même » où les agneaux de la Pâque étaient sacrifiés (cf. Jean 19:14). Si les érudits acceptent l'idée que les lecteurs de Jean sauraient à propos de l'heure à laquelle les agneaux ont été sacrifiés dans le temple – ce qui n'est pas dans la Bible – alors pourquoi est-il si difficile de croire qu'ils auraient été familiers avec les multiples significations de la Pâque – qui sont dans la Bible ?

339. Par exemple, Mary L. Coloe et Tom Thatcher, éd., John, Qumran et les morts Sea Scrolls : Soixante ans de découvertes et de débats (Atlanta : Society of Biblical Littérature, 2011) ; Elizabeth W. Mburu, Qumran et les origines de la langue et du symbolisme johanniques (JCT 8 ; Londres : T. et T. Clark, 2008) ; James H. Charlesworth, éd., John et Qumran (Londres : Geoffrey Chapman, 1972).

340. Keener, L'Évangile de Jean, 1:171.

341. Voir Keener, L'Évangile de Jean, 1:171-232, pour une discussion approfondie avec bibliographie.

342. Voir Blomberg, La fiabilité historique de l'Évangile de Jean, 56-62.

343. Voir, par exemple, Brian D. Johnson, « Les fêtes juives et les questions L'historicité dans Jean 5-12 », dans Anderson, Just et Thatcher, éd., Jean, Jésus et l'histoire, vol. 2 : Aspects de l'historicité dans le quatrième évangile, 117-29 ; Michael A. Daise, Fêtes dans Jean : les fêtes juives et « l'heure » de Jésus dans l'Évangile de Jean (WUNT 2.229 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2007) ; Keener, L'Évangile de Jean ; Gale A. Yee, Les fêtes juives et l'Évangile de Jean (Wilmington : Michael Glazier, 1989). Pour une étude antérieure dans ce sens, voir aussi Aileen Guilding, The Fourth Gospel and Jewish Worship : A Study in the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System (Oxford : Clarendon, 1960). Bien que l'hypothèse globale du « lectionnaire juif » de Guilding souffre de graves faiblesses méthodologiques, son point fondamental sur le cadre festif de l'Évangile de Jean reste une contribution significative.

344. Reproduit de Johnson, « Les fêtes juives et les questions d'historicité dans Jean 5-12 », 117.

345. Comparez les parallèles entre les déclarations de Jésus sur les « fleuves d'eau vive » (Jean 7:37-39) et « la lumière du monde » (Jean 8:12), qui semblent être prononcées pendant la fête des Tabernacles, et les rituels de l'eau et de la lumière de cette même fête. Voir m. Sukk. 4:9 ; t. Sukk. 3:11-12 ; Yee, Les fêtes juives et l'Évangile de Jean, 80-82 ; Guilding, Le quatrième évangile et le culte juif, 92-112.

346. Voir, par exemple, Jean 5:1-47 pour la « fête » sans nom, ainsi que l'argument de Daise selon lequel la plupart des lecteurs ont mal identifié la Pâque dans Jean 6 comme faisant référence à la première Pâque (Nisan 14) alors qu'en fait elle se réfère à la deuxième Pâque (14 Iyar), que les Juifs seraient obligés de célébrer un mois plus tard s'ils étaient rituellement profanés pour une raison quelconque. Daise, Fêtes en Jean, 140-52.

347. Voir John A. T. Robinson, « The Destination and Purpose of St John's Gospel », NTS 6 (1960) : 117-31, pour la théorie selon laquelle le quatrième évangile a été écrit principalement pour les Juifs de la diaspora.

348. Brown, La mort du Messie, 2:1352 (italiques ajoutés), d'après Salomon Zeitlin, « Le temps du repas pascal », JQR 42 (1951-52) : 45-50. Étant donné que Brown et Zeitlin rejettent finalement l'hypothèse de la Pâque, c'est encore un autre argument en sa faveur.

349. Incidemment, on pourrait aussi faire valoir que si les Évangiles synoptiques sont en circulation lorsque l'Évangile de Jean est écrit, et si Jean suppose que ses lecteurs les connaissent – deux idées largement acceptées, mais pas universellement acceptées – alors il semble difficile de croire qu'il aurait délibérément

modifié la chronologie sans être plus explicite à ce sujet. Je me rends compte que cette invraisemblance repose sur toute une série d'autres hypothèses sur la littérature et l'histoire chrétiennes primitives. Néanmoins, je pense qu'il vaut la peine de souligner qu'il semble plus plausible de suggérer que Jean n'a pas modifié la chronologie synoptique, mais que des lecteurs peu familiers avec la langue et la liturgie de la période du Second Temple l'ont mal interprété comme le faisant.

Date d'interprétation de l'Évangile de la Journée juive (calendrier julien)

Nisan 14 Jean a raison. Vendredi 11 avril, A.J. 27
Vendredi 7 avril, A.J. 30
Vendredi 3 avril, A.J. 33

Nisan 15 Synoptiques correctes. Vendredi 11 avril, A.J. 27
Vendredi 26 mars, A.J. 34
Vendredi 23 avril, A.J. 34

CHAPITRE 5

La nouvelle Pâque

La Pâque a regardé en arrière vers l'exode et vers l'avènement du royaume. Jésus a voulu que ce repas [la dernière Cène] symbolise le nouvel exode, l'arrivée du royaume par son propre destin. Le repas, centré sur les actions de Jésus, avec le pain et la coupe, racontait l'histoire de la Pâque et l'histoire de Jésus lui-même, et les a tissées en une seule.

N. T. WRIGHT[1]

Maintenant que nous avons plaidé en faveur de considérer la dernière Cène comme un repas de la Pâque, nous pouvons nous demander : si le dernier repas de Jésus était en fait un repas de la Pâque, quelle signification a-t-il pour notre compréhension de la dernière Cène ? Quelle lumière la Pâque jette-t-elle sur le sens de ses paroles et de ses actions au Cénacle ? Dans le contexte juif du Ier siècle, en quoi les actions de Jésus lors de la dernière Cène ressemblent-elles à une Pâque juive ordinaire, et en quoi sont-elles différentes ? Quelles sont les implications de ces similitudes et différences ?

Dans ce chapitre, nous allons essayer de répondre à ces questions en trois étapes. Tout d'abord, nous examinerons brièvement la forme de la Pâque dans l'Ancien Testament et la littérature juive primitive. L'objectif principal de cette enquête est de familiariser le lecteur avec les principales caractéristiques de la Pâque juive afin que ces caractéristiques ou l'absence de celles-ci puissent être vues avec plus de clarté lorsque nous nous tournons vers la dernière Cène elle-même. Deuxièmement, nous étudierons le récit important de Jésus envoyant les disciples préparer la Pâque au Cénacle l'après-midi précédant la célébration de la dernière Cène (Matthieu 26:17-19 ; Marc 14:12-16 ; Luc 22:7-13). Ceci a pour but à la fois de consolider les conclusions antérieures sur la date de la dernière Cène, et d'enraciner plus fermement les actions de Jésus lors de la dernière Cène dans leur contexte pascal. Troisièmement, nous reviendrons ensuite à l'identification par Jésus du pain de la Pâque comme étant son « corps » et du vin de la Pâque comme étant son « sang », et de son commandement aux disciples de répéter ses actions en « souvenir » de lui (Matthieu 26:26-28 ; Marc 14:22-24 ; Luc 22:14-20 ; 1 Corinthiens 11:23-25). Comme nous l'avons déjà vu, le contexte pascal de la dernière Cène n'épuise pas le sens des paroles et des actes de Jésus lors de son dernier repas. Néanmoins, étant donné l'accent mis dans les quatre évangiles sur le repas de la Pâque comme contexte dominant de la dernière Cène (voir chapitre 4), je suggère que le fait que Jésus choisisse la Pâque comme occasion d'accomplir son dernier signe prophétique est significatif. Après tout, il aurait pu

accomplir la dernière Cène pendant une autre fête juive, comme le Jour des Expiations, ou les Tabernacles, ou pendant aucune fête du tout. Étant donné que Jésus a choisi la Pâque, il est important de déterminer quelle signification cela a pour la façon dont nous comprenons ses paroles et ses actes dans leur contexte.

Comme j'espère le montrer, la Cène représente (1) l'institution d'un nouveau repas pascal, dans lequel les croyants mangent l'agneau eschatologique de la Pâque ; La participation à ce repas implique la participation (2) à sa mort et (3) à la puissance rédemptrice du nouvel exode qui sera mis en mouvement par sa mort. En d'autres termes, le dernier repas pascal de Jésus était un signe prophétique dans lequel il s'identifiait comme l'agneau pascal eschatologique, le sacrifice rédempteur qui allait inaugurer le nouvel exode. De cette façon, Jésus a reconfiguré le repas ordinaire de la Pâque juive – à l'origine centré sur le sacrifice historique de l'agneau de la Pâque et la délivrance des Israélites d'Égypte – autour de l'offrande eschatologique de son propre corps et de son propre sang. En s'identifiant comme le nouvel agneau pascal, il cherchait à la fois à signifier et à mettre en mouvement l'exode dont parlaient les prophètes, qui aurait lieu à travers sa souffrance et sa mort.

La Pâque dans le judaïsme primitif2

Afin de comprendre les actions de Jésus lors de son dernier repas de la Pâque dans leur ancien contexte juif, il est important d'étudier d'abord la forme de la Pâque dans l'Ancien Testament et la littérature juive primitive. Parce que je m'appuierai sur de nombreux textes couverts dans cette étude dans notre étude des récits évangéliques ci-dessous, cet aperçu fonctionnera plus comme un résumé des points clés qu'une analyse détaillée.

La Pâque dans les Écritures juives

Dans l'Ancien Testament, il y a un certain nombre de textes qui décrivent la forme du rituel de la Pâque.[3] D'un point de vue juif ancien4, la description la plus importante se trouve dans le récit du Pentateuque de la nuit de la sortie d'Israël d'Égypte (Exode 12-13). C'est ici que nous trouvons pour la première fois un compte rendu détaillé des actions rituelles qui constituent la forme de base du sacrifice et du repas de la Pâque :

> L'Éternel dit à Moïse et à Aaron, dans le pays d'Égypte : « Ce mois sera pour vous le commencement des mois ; Ce sera le premier mois de l'année pour vous. Dis à toute l'assemblée d'Israël que le dixième jour de ce mois, ils prendront à chacun un agneau selon les maisons de leurs pères, un agneau pour la maison, et si la maison est trop petite pour un agneau, l'homme et son voisin prendront selon le nombre des personnes. Selon ce que chacun peut manger, tu feras le compte de l'agneau. Ton agneau sera sans défaut, mâle d'un an ; tu le prendras des brebis ou des chèvres ; et tu la garderas jusqu'au quatorzième jour de ce mois, où toute l'assemblée de l'assemblée d'Israël égorgera ses agneaux le soir. Puis ils prendront un peu de sang, et ils le mettront sur les poteaux des portes et sur les linteaux des maisons où ils les mangeront. Ils mangeront cette nuit-là la chair rôtie, avec des pains sans levain et des herbes

> amères. Ne le mangez pas cru ou bouilli avec de l'eau, mais rôti, sa tête avec ses pattes et ses parties intérieures. Et tu ne laisseras rien de tout cela jusqu'au matin, rien de ce qui restera jusqu'au matin, tu le brûleras. C'est ainsi que tu le mangeras, tes reins ceints, tes sandales aux pieds, et ton bâton à la main ; et tu le mangeras en hâte. C'est la Pâque de l'Éternel. Car je passerai cette nuit-là par le pays d'Égypte, et je frapperai tous les premiers-nés du pays d'Égypte, hommes et bêtes. Le sang sera un signe pour toi sur les maisons où tu seras, et quand je verrai le sang, je passerai sur toi, et aucune plaie ne tombera sur toi pour te détruire, quand je frapperai le pays d'Égypte. Ce jour sera pour toi un jour de commémoration, et tu le célébreras comme une fête à l'Éternel ; de génération en génération, tu le célébreras comme une ordonnance pour toujours. (Exode 12:1-14)

Plusieurs aspects de ce texte fondateur méritent notre attention.

Tout d'abord, il est important de souligner que la « Pâque » originelle (*pesaḥ*) est décrite comme un sacrifice domestique des douze tribus d'Israël. Dans le récit biblique, l'exode d'Égypte a lieu avant l'établissement du sacerdoce exclusivement lévitique (cf. Exode 32:25-29) ; par conséquent, à ce stade de l'histoire d'Israël, les douze tribus n'ont pas encore perdu leurs « facultés sacerdotales » et peuvent donc agir en tant que prêtres, à la fois en sacrifiant l'agneau et en versant le sang dans un « bassin » et en oignant la maison avec lui. Deuxièmement, notez l'importance accordée à la consommation de la chair de l'agneau pascal. Alors qu'un seul verset est consacré à l'abattage de l'agneau, toute une série de prescriptions tournent autour de sa consommation. Cette insistance est significative, car elle suggère que la Pâque originelle est un « repas sacrificiel »[5] et que, par conséquent, la Pâque n'est pas complétée par la mort de l'agneau, mais par la consommation de sa chair. Troisièmement, notez aussi la puissance rédemptrice implicite du sang de l'agneau pascal. Son sang sacrificiel, lorsqu'il se répand sur les montants et le linteau des portes, est un « signe » efficace : par le moyen du sang, les Israélites sont protégés du fléau de la mort.[6] Dans l'Ancien Testament, de tels « signes » sont souvent des rappels et des renouvellements d'alliances, tels que le « signe » de l'arc-en-ciel (Genèse 9:12), de la circoncision (Genèse 17:11) et du sabbat (Exode 31:13, 17).[7] Encore une fois, comme nous le verrons plus loin, un débat assez animé a eu lieu sur la question de savoir si le sacrifice de la Pâque était considéré comme ayant un pouvoir expiatoire ou non ; pour l'instant, il suffit de noter que, au moins dans la Pâque de l'exode, le sang de l'agneau a clairement une sorte de pouvoir rédempteur ou apotropaïque.[8] Quatrièmement et finalement, dès son origine, la Pâque originelle est instituée pour être répétée : elle doit être un « jour commémoratif » ou un « souvenir » (*zikkārôn*) à travers toutes les générations (Exode 12:14). En particulier, la Pâque doit être célébrée chaque année, en même temps que la « fête des pains sans levain » de sept jours (Exode 12:17). En effet, le livre de l'Exode témoigne même d'un questionnement ritualisé du père par le fils qui accompagnerait la célébration de ce mémorial annuel afin d'en expliquer la signification (Exode 12:21-23, 26-27 ; 13:6-8).

En plus de ce texte fondamental, d'autres passages bibliques témoignent des caractéristiques associées à la Pâque. Bien que l'importance de la description dans l'Exode puisse avoir tendance à éclipser ces autres descriptions bibliques, elles sont également importantes pour mettre en évidence les multiples associations que la fête

de la Pâque aurait eues pour un ancien Juif familier avec les Écritures. Pour des raisons d'espace, je vais simplement les énumérer comme suit :

1. La Pâque et la fête des pains sans levain pendant sept jours

Comme nous l'avons vu au chapitre 4, la Pâque n'est pas un événement isolé, mais elle est étroitement liée à la fête des pains sans levain, qui dure une semaine, dont le début coïncide avec la consommation de l'agneau initial de la Pâque (Exode 12:14-27 ; Lévitique 23:4-8 ; Nb 28:16-25 ; Dt 16:1-8 ; Esdras 6:19-22).[9] L'une des raisons pour lesquelles ce lien est important est qu'il lie de façon permanente le commandement de « manger la chair » de l'agneau pascal à la consommation d'un repas de « pains sans levain et d'herbes amères » (Exode 12:8 ; Nb 9:11). Manger la chair de l'agneau et les « pains sans levain » (*maṣṣôth*) vont de pair (Exode 12:8). De plus, dans le Pentateuque lui-même, le *maṣṣāh* est identifié comme ayant une signification symbolique :

> Sept jours tu le mangeras avec des pains sans levain, le pain de l'affliction, car tu es sorti précipitamment du pays d'Égypte, afin que tous les jours de ta vie tu te souviennes du jour où tu es sorti du pays d'Égypte. (Dt 16:3)

Ici, nous voyons le pain sans levain fonctionner à la fois comme un symbole de « l'affliction » (*ʿānî*) subie par Israël lors de son exode d'Égypte, et comme un mémorial du jour où ils ont été délivrés d'Égypte. Par conséquent, le *maṣṣāh* est inextricablement lié à la Pâque elle-même.

La Pâque et l'entrée dans la Terre promise

La Pâque n'est pas seulement liée au départ d'Égypte, mais aussi à l'entrée éventuelle de la génération du désert dans la terre promise, ainsi qu'au retour au pays par les Judéens après l'exil babylonien. Selon les livres de Josué et d'Esdras, l'une des façons dont les Israélites célébraient l'entrée dans le pays (dans le cas de l'exode) ou le retour dans le pays (dans le cas des exilés) était d'observer la Pâque :

> Tandis que les fils d'Israël campaient à Guilgal, ils célébraient la Pâque le quatorzième jour du mois, le soir, dans les plaines de Jéricho. Et le lendemain de la Pâque, ce jour-là, ils mangèrent des produits de la terre, des gâteaux sans levain et des grains desséchés. Et la manne cessa le lendemain, quand ils mangèrent des produits de la terre ; et les fils d'Israël n'avaient plus de manne, mais ils mangeaient du fruit du pays de Canaan cette année-là. (Jos 5:10-12)

> Le quatorzième jour du premier mois, les exilés de retour célébraient la Pâque. Car les sacrificateurs et les Lévites s'étaient purifiés ensemble, tous étaient purs. Ils tuèrent donc l'agneau pascal pour tous les exilés de retour, pour leurs confrères prêtres et pour eux-mêmes ; il fut mangé par le peuple d'Israël qui était revenu de l'exil, et aussi par tous ceux qui s'étaient joints à eux et s'étaient séparés des souillures des peuples du pays pour adorer l'Éternel, le Dieu d'Israël. Et ils célébrèrent la fête des pains sans levain pendant sept jours avec joie, car l'Éternel les avait rendus joyeux, et il avait

> tourné vers eux le cœur du roi d'Assyrie, afin qu'il les aidât dans l'ouvrage de la maison de Dieu, le Dieu d'Israël. (Esdras 6:19-22)

Bien que ces descriptions de la Pâque soient faciles à négliger parce qu'elles se situent en dehors du Pentateuque proprement dit, elles sont importantes parce qu'elles suggèrent que la fête de la Pâque constitue une sorte de « cadre rituel » pour l'ensemble de l'exode, ainsi que des liens spécifiques avec le retour à la terre.[10] Ce lien entre la Pâque, l'entrée dans la terre promise et le retour d'exil, déjà présent dans les Écritures hébraïques, explique peut-être une partie de la signification eschatologique qui liera plus tard la célébration de la Pâque au rassemblement des exilés et à la restauration d'Israël.

3. La Pâque comme sacrifice du Temple

Bien que « la Pâque d'Égypte » soit clairement un sacrifice domestique, offert dans les maisons des Israélites, d'autres Écritures le transforment explicitement en un sacrifice qui ne pouvait être offert que dans le Temple de Jérusalem. Selon le Pentateuque :

> Tu n'offriras pas dans aucune de tes villes le sacrifice pascal que l'Éternel, ton Dieu, te donne ; mais dans le lieu que l'Éternel, ton Dieu, choisira, pour y faire habiter son nom, tu offriras le sacrifice de la Pâque, le soir, au coucher du soleil, au moment où tu sortiras du pays d'Égypte. Tu le feras bouillir et le mangeras à l'endroit que l'Éternel, ton Dieu, choisira, et le matin tu te retourneras et tu iras à tes tentes. (Dt 16:5-7)

Comme nous le verrons, il est essentiel de souligner ce lien explicite dans la Torah mosaïque entre un sanctuaire central et chaque Pâque après l'exode initial, surtout si nous voulons comprendre exactement comment la Pâque était célébrée à l'époque de Jésus. Jésus a vécu alors que le Temple était encore debout : par conséquent, le sacrifice de la Pâque était toujours lié par la Torah à l'offrande sacrificielle de l'agneau dans le Temple et à la consommation de l'agneau à Jérusalem. D'après nos preuves, ce n'est qu'après la destruction de Jérusalem et de son Temple en A.D. 70, lorsque le commandement de Deutéronome 16 ne pouvait plus être accompli, que le judaïsme rabbinique a été forcé de transformer la Pâque d'un sacrifice du Temple en un banquet non sacrificiel, un banquet qui pouvait être célébré n'importe où par relativement n'importe qui. Comme l'a dit E. P. Sanders :

> Les Juifs ne pouvaient célébrer la Pâque qu'à Jérusalem et seulement lorsqu'ils étaient purs. L'élimination de l'impureté du cadavre a nécessité un mélange d'eau et de cendres qui s'est écoulé assez peu de temps après la destruction du temple. Après la chute du temple, donc, ceux qui interprétaient ces passages [Dt 16:1-8 ; Nb 9:10-12] dans leur sens évident ne célébrait plus la Pâque, mais seulement les pains sans levain. Au cours de l'histoire, cependant, le terme « Pâque » a prévalu, de sorte que le calendrier juif moderne de Pessah commence le 15 Nisan.[11]

C'est une observation significative : Sanders dit essentiellement que le Temple était si central dans l'idée biblique de la Pâque que lorsque le Temple a été détruit, la fête de la Pâque n'a pas simplement été transformée, mais, dans un certain sens, a effectivement cessé. Le repas continua, mais le sacrifice de l'agneau et l'effusion du sang

par les prêtres dans le sanctuaire – deux éléments centraux et exigés par le Pentateuque – ne pouvaient plus être accomplis. La raison en est, bien sûr, que le Pentateuque spécifie que le sanctuaire central (identifié plus tard comme le Temple de Jérusalem) est « le seul lieu légitime de culte » et donc le seul lieu légitime de l'offrande de la Pâque.[12] En effet, c'est cette dimension cultuelle de la Pâque en tant que sacrifice exclusivement du Temple qui la transforme en une fête de pèlerinage dans l'Ancien Testament, au cours de laquelle les Israélites vivant hors de Jérusalem sont tenus de se rendre dans la ville afin d'offrir le sacrifice de la Pâque et de célébrer la fête des pains sans levain qui l'accompagne (cf. Exode 23, 14-17).

4. La Pâque en tant que sacrifice sacerdotal

Une fois que le sacrifice de la Pâque est transféré au Temple, il est par définition également établi comme un sacrifice qui ne peut être offert que par des prêtres ordonnés. La raison est simple : bien qu'un laïc puisse trancher la gorge de l'agneau, la libation sacrificielle du sang de l'agneau ne pouvait être accomplie que par les prêtres lévitiques dans le Temple.[13] Cela contraste fortement avec l'exode originel, qui était un sacrifice domestique, au cours duquel le père de chaque maison de chaque tribu agissait en tant que prêtre sur sa famille :

> Quand le service fut préparé, les sacrificateurs se tinrent à leur place, et les Lévites dans leurs divisions, selon l'ordre du roi. Et ils tuèrent l'agneau pascal, et les sacrificateurs firent l'aspersion du sang qu'ils avaient reçu d'eux, tandis que les Lévites écorchaient les victimes. Et ils firent rôtir l'agneau pascal au feu selon l'ordonnance, et ils firent bouillir les offrandes saintes dans des marmites, dans des chaudrons et dans des poêles, et les portèrent rapidement à tous les laïcs. (2 Chron 35:10-11, 13)

Dans le même ordre d'idées, le livre d'Esdras déclare que les « sacrificateurs et les Lévites » sacrifient les agneaux de la Pâque en faveur des fils d'Israël (Esdras 6:19-20). Encore une fois, cela constitue une différence fondamentale entre la Pâque dans l'Ancien Testament et la période du Second Temple et le repas rabbinique ultérieur de la Pâque car il sera célébré après la destruction du Temple. Les textes bibliques ne lient pas seulement inextricablement le sacrifice de la Pâque au Temple juif ; ils limitent l'accomplissement du rituel du sang au sacerdoce juif.[14]

5. La Pâque en tant que fête royale du roi davidique

Dans au moins trois textes bibliques clés, la fête de la Pâque n'est pas seulement liée à l'exode d'Égypte, mais aussi au roi davidique et à la restauration des douze tribus d'Israël. Cet aspect davidique est souvent négligé, mais il est très important pour situer les actions de Jésus dans leur contexte juif.[15]

Par exemple, une section centrale de l'histoire sélective qui nous est donnée dans le livre des Chroniques met l'accent sur le fait qu'à l'époque du roi Ézéchias, la célébration de la Pâque est dirigée par le « décret royal » du roi davidique.[16] De plus, la Pâque est clairement décrite comme le mécanisme par lequel le royaume davidique sera racheté du péché et les douze tribus seront rétablies de l'exil :

Ézéchias envoya à tout Israël et à Juda, et écrivit aussi des lettres à Éphraïm et à Manassé, pour qu'ils viennent à la maison de l'Éternel, à Jérusalem, pour garder la

> Pâque.... Des courriers parcouraient donc tout Israël et Juda, avec des lettres du roi et de ses chefs, comme celui-ci l'avait ordonné, en disant : Ô peuple d'Israël, retournez à l'Éternel, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël, afin qu'il revienne vers le reste d'entre vous qui avez échappé à la main des rois d'Assyrie. Abandonnez-vous à l'Éternel, venez à son sanctuaire qu'il a sanctifié pour toujours, et servez l'Éternel, votre Dieu, afin que sa colère ardente se détourne de vous. Car si vous retournez au SEIGNEUR, vos frères et vos enfants trouveront compassion envers leurs ravisseurs, et retourneront sur cette terre.» (2 Chron 30:1, 6, 8-9)

Remarquez l'inquiétude d'Ézéchias que la Pâque comprend les douze tribus d'Israël – les deux tribus du sud de Juda et les dix tribus du nord d'Israël – qui ont été divisées depuis la mort du roi Salomon (vers 922 av. J.-C.C.). C'est le sens de l'effort qu'Ézéchias fait pour inviter le « reste » des tribus dispersées d'Éphraïm, de Manassé et de Zabulon à venir célébrer la Pâque. De cette façon, le sacrifice de la Pâque du roi davidique a à la fois un pouvoir de restauration et de rédemption : en observant la Pâque, la « colère féroce de Dieu » sera détournée d'Israël, et les exilés dispersés « retourneront sur cette terre ».[17]

Dans le même ordre d'idées, les célèbres réformes cultuelles du roi Josias culminent lors d'une fête de la Pâque initiée par le roi davidique lui-même :

> Ce jour-là, tout le service de l'Éternel fut préparé, pour célébrer la Pâque, et pour offrir des holocaustes sur l'autel de l'Éternel, selon l'ordre du roi Josias. Et les fils d'Israël qui étaient présents célébrèrent la Pâque en ce temps-là, et la fête des pains sans levain sept jours. Il n'y avait pas eu de Pâque semblable en Israël depuis l'époque du prophète Samuel, aucun des rois d'Israël n'avait célébré une Pâque telle que celle observée par Josias, les sacrificateurs et les sacrificateurs. les Lévites, et tout Juda et Israël qui étaient présents, et les habitants de Jérusalem. (2 Chron 35:16-18)

Une fois de plus, la Pâque et le roi davidique sont étroitement liés : ce sont « les rois d'Israël » qui étaient censés « observer » la Pâque mais qui ont échoué, contrairement au roi Josias, qui rétablit le culte droit par un édit royal.18 De même, le lien entre la Pâque et le rétablissement des douze tribus réapparaît. En effet, la raison pour laquelle la Pâque de Josias est si mémorable est que « tout Juda et Israël » – c'est-à-dire les représentants des douze tribus – sont présents. Il est clair que le chroniqueur a intérêt à montrer qu'une chose qui rend un roi davidique grand est la mesure dans laquelle il est capable d'unifier les douze tribus d'Israël à travers la célébration de la Pâque.

Enfin, la Pâque et le monarque davidique sont liés dans la description prophétique d'Ézéchiel du futur Temple. Ézéchiel souligne que c'est le « devoir » du « prince » eschatologique (*nāśîʾ*) – c'est-à-dire le futur roi davidique – d'observer les fêtes établies de la maison d'Israël.[19] Une importance particulière est accordée au fait que le roi eschatologique jouera le rôle principal dans la fête de la Pâque et des Pains sans Levain :

> Le premier mois, le quatorzième jour du mois, vous célébrerez la fête de la Pâque, et pendant sept jours, vous mangerez des pains sans levain. Ce jour-là, le prince se procurera pour lui-même et pour tout le peuple du pays un jeune taureau en sacrifice d'expiation. Et pendant les sept jours de la fête, il offrira en holocauste à l'Éternel sept jeunes taureaux et sept béliers sans défaut, chacun des sept jours, et un bouc chaque jour en sacrifice d'expiation. (Ézéchiel 45:21-23)

Une fois de plus, c'est le roi davidique qui joue le « rôle central » dans la célébration de la Pâque eschatologique.[20] Remarquez aussi que la Pâque semble être « fusionnée avec les idées d'expiation »[21,] lorsque Ézéchiel déclare qu'il sera de la responsabilité du futur roi de fournir à la fois les sacrifices d'actions de grâces de la semaine de la Pâque et un « sacrifice d'expiation » pour tout le peuple (cf. Ézéchiel 45:17). Il est frappant de constater que, dans la vision d'Ézéchiel du Temple eschatologique, c'est le roi eschatologique davidique – connu plus tard sous le nom de Messie – qui offre un sacrifice expiatoire pour les péchés du peuple pendant la Pâque eschatologique.

Comme nous pouvons le voir à partir de ce bref aperçu, l'Ancien Testament fournit une description riche et variée de la forme de la fête de la Pâque. En plus de la description fondamentale dans l'Exode, nous trouvons une fête liée à l'entrée d'Israël dans la terre promise, une fête essentiellement cultuelle et centrée sur le Temple, et une fête qui est liée au sacrifice rédempteur et à la restauration du royaume davidique et des tribus d'Israël.

La Pâque dans la littérature juive primitive

Lorsque nous nous tournons vers les descriptions de la Pâque dans la littérature juive primitive en dehors de la Bible, nous trouvons, comme on pouvait s'y attendre, un certain nombre de thèmes cohérents avec ce que nous avons déjà vu dans les Écritures juives.[22] En plus de ces éléments, cependant, il y a plusieurs traits distinctifs de la Pâque dans la littérature de la période du Second Temple qui nous aideront à nous concentrer sur certaines associations qui ont pu circuler à l'époque de Jésus.

1. La Pâque en tant que fête de vin et hymnes de louange

Dans les descriptions de la Pâque dans les Écritures hébraïques, les mentions d'une atmosphère joyeuse sont assez rares, et il n'y a que peu de preuves que du vin ou des hymnes spéciaux aient jamais accompagné le sacrifice de la Pâque (cf. 2 Chron 35:11-15). En revanche, boire du vin et chanter des hymnes, qui caractérisent tous deux la joie de la fête, prennent une certaine importance dans les écrits grecs tels que la Sagesse de Salomon et les descriptions extrabibliques de la Pâque au Second Temple. Par exemple, dans sa description de la Pâque, la Sagesse parle du fait que les Israélites « chantaient déjà les louanges de leurs pères » (Sg 18:9). Dans le même ordre d'idées, Jubilées affirme que le « commencement de la fête » de la Pâque signifie « le commencement de la joie » (Jub. En effet, il poursuit même en affirmant qu'à la toute première Pâque en Égypte, les Israélites « restèrent à manger la chair de la Pâque, à boire du vin, à louer, à bénir, et à glorifier l'Éternel, le Dieu de leurs pères » (Jub. Comme le notent les érudits, dans ce texte, écrit des siècles avant l'époque de Jésus, nous trouvons la première mention du vin comme partie constitutive du repas de la

Pâque.23 Ce qui est peut-être le plus intéressant de tous, c'est que les manuscrits de la mer Morte fournissent la preuve que certains psaumes étaient chantés lors des fêtes annuelles, y compris la Pâque :

> Et David, fils d'Isaïe, était sage. Et il écrivit des psaumes : trois mille six cents ; et des chants à chanter devant l'autel sur l'offrande perpétuelle de chaque jour, pour tous les jours de l'année ; trois cent soixante-sept ans ; et pour les offrandes du sabbat : cinquante-deux chants... et pour tous les jours des fêtes, et pour le Jour des Expiations : trente chants. (11QPsalmsa [11Q5] 27:2, 4-8)

En bref, au moment où nous arrivons au premier siècle, la consommation de vin et le chant d'hymnes et de psaumes sont fermement ancrés dans la célébration de la Pâque. En effet, Philon ne parle pas seulement de la « joie » avec laquelle la Pâque est célébrée par le peuple juif, mais déclare explicitement que le sacrifice de la Pâque serait accompagné de la consommation de « vin » et du chant de « chants de louange » à Dieu (Lois spéciales 2.14648).

2. La Pâque comme fête du Temple de Jérusalem

1. Bien que les récits bibliques présupposent que les pèlerins (en particulier les hommes) se rendaient à Jérusalem pour célébrer la Pâque, les récits des Pâques d'Ézéchias et de Josias en tant qu'événements uniques indiquent clairement que pendant une grande partie de l'histoire d'Israël, beaucoup de gens n'ont pas suivi la Loi et sont venus à Jérusalem pour célébrer la fête. À l'opposé de cela, les descriptions de la Pâque de Philon et de Josèphe à l'époque du Second Temple la décrivent comme une fête de pèlerinage extrêmement populaire, qui a conduit Jérusalem à être pratiquement envahie par les pèlerins juifs de l'intérieur et de l'extérieur de la terre promise :

> D'innombrables multitudes de villes viennent, les unes sur terre, les autres sur mer, de l'est et de l'ouest, du nord et du sud à chaque fête. Ils prennent le temple pour leur port comme un havre général et un refuge sûr contre l'agitation et le grand tumulte de la vie. pour profiter d'un bref répit dans des scènes de gaieté géniale. Ainsi remplis d'espérances confortables, ils consacrent le loisir, comme c'est leur devoir impérieux, à la sainteté et à l'honneur de Dieu. Des amitiés se forment entre ceux qui jusqu'ici ne se connaissaient pas, et les sacrifices et les libations sont l'occasion de la réciprocité des sentiments et constituent le gage le plus sûr que tous sont d'un même esprit. (Philon, *Lois spéciales* 1.6970)[24]

De la même manière, Josèphe nous dit que, au cours du premier siècle A.D., à chaque Pâque, « une vaste multitude » serait rassemblée « des lieux éloignés » pour se rassembler à Jérusalem et célébrer la fête (Guerre 6.428). Pour cette raison, Josèphe affirme également que plus de sacrifices étaient offerts à la Pâque qu'à toute autre fête annuelle (*Antiquités* 17.213).[25] En d'autres termes, pendant la période du Second Temple, la Pâque semble être devenue la fête de pèlerinage la plus populaire, à laquelle des multitudes de Juifs se rendaient, à la fois de la terre promise et de la diaspora.[26] L'une des raisons pour lesquelles le rassemblement d'un si grand nombre de Juifs est important, c'est qu'il a peut-être fourni un lien liturgique concret entre la célébration de la Pâque et la restauration du peuple d'Israël de l'exil. Chaque année,

de manière partielle, c'était la fête des pèlerins de la Pâque en particulier qui donnait aux Juifs du Second Temple un avant-goût de ce que pourrait être le futur rassemblement des exilés.

3. La Pâque en tant que fête nocturne

En plus de l'exigence que la Pâque soit sacrifiée dans le Temple de Jérusalem, les manuscrits de la mer Morte décrivent également le repas comme ayant lieu la nuit (les textes restaurés sont placés entre parenthèses) :

> Le quatorzième jour du premier mois, au crépuscule, ils célébreront [la Pâque de YHWH] et ils accompliront un sacrifice ; avant l'offrande du soir, ils l'offriront. Tout mâle de] vingt ans et plus doit le célébrer. Et ils la dévoreront [la nuit], dans les cours du sanctuaire, et chacun se lèvera de bonne heure et ira à [sa] tente. (11QTemple [11Q19] 17:6-9)

Bien qu'il ne soit pas clair comment l'auteur de ce rouleau a envisagé la relation entre ce Temple, le culte actuel de Jérusalem et le Temple à venir à la fin des temps (cf. 11QTemple 29:8-10), il s'accorde néanmoins avec ce que nous avons vu ailleurs sur le moment nocturne de la consommation de l'agneau pascal à Jérusalem.

4. La Pâque comme sacrifice rédempteur

Bien qu'il n'y ait aucune preuve que les Juifs du Second Temple considéraient les célébrations contemporaines du mémorial de la Pâque comme rédemptrice ou expiatoire, il existe des preuves qu'ils considéraient la Pâque originelle de l'exode comme un sacrifice rédempteur.[27] De nouveau, *Jubilées* met l'accent sur l'effet apotropaïque de la Pâque originelle lorsqu'il déclare que les Israélites ont été « sauvés » des « puissances de Mastema » – l'ange destructeur – à cause du « sang » des agneaux de la Pâque (Jub. 49:3).[28] Dans le même ordre d'idées, Josèphe nous dit que le sang des agneaux de la Pâque en Égypte a « purifié » (*hagnizō*) les maisons des Israélites, ce qu'au moins un érudit considère comme impliquant « l'élimination de la culpabilité » par le sang de l'agneau (Antiquités 2.312).[29] Ce lien peut nous aider à comprendre comment Jésus a pu considérer la Pâque inaugurale de l'exode eschatologique.

5. La Pâque, l'eschatologie future et le Messie

La Pâque, l'eschatologie future et le Messie C'est peut-être la raison pour laquelle les premières allusions à une dimension eschatologique de la Pâque émergent pendant la période du Second Temple. Bien que les preuves soient assez maigres, il y a deux passages qui méritent d'être notés. Tout d'abord, Josèphe mentionne en passant qu'aux trois fêtes de pèlerinage à Jérusalem, le peuple juif « intercédait pour des miséricordes futures » (Antiquités 4.203-4). Cela suggère qu'au premier siècle A.D., les trois fêtes – la Pâque, la Pentecôte et les Tabernacles – ne se référaient pas seulement à l'histoire du salut d'Israël, mais se prévalaient également à la rédemption future. Deuxièmement, et beaucoup plus significatif, est la traduction grecque des prophéties de Jérémie sur la restauration d'Israël de la même période. Selon la Septante, les célèbres oracles de Jérémie de la venue du Messie, de la restauration d'Israël et de la

formation d'une nouvelle alliance n'auront pas seulement lieu dans un avenir général, mais « pendant la fête de la Pâque » (*en heortē phasek*) (Jr 38:7-9 LXX = Jr 31:7-9 MT). Dans ce témoignage extrêmement important, nous voyons clairement que la version grecque de Jérémie place la restauration eschatologique d'Israël et l'établissement de la nouvelle alliance pendant la Pâque.[30]

Malheureusement, il est impossible de dire si ce lien entre la Pâque et la restauration messianique était présent dans l'original hébreu utilisé par la Septante – il est absent dans le texte massorétique actuel et les copies hébraïques de Jérémie parmi les manuscrits de la mer Morte.[31] Néanmoins, il ne fait aucun doute que la Septante était largement lue par les Juifs à l'époque du Second Temple. Cette influence généralisée peut être un facteur de l'omniprésence de l'attente rabbinique ultérieure que la venue du Messie et la rédemption eschatologique d'Israël auraient lieu pendant la fête de la Pâque. Elle peut aussi être à l'origine de la coutume, décrite par Josèphe, d'ouvrir les portes à minuit la nuit de la Pâque : « Lorsque la fête des pains sans levain, que nous appelons Pâque, avait lieu, les prêtres avaient l'habitude d'ouvrir les portes du temple après minuit » (Antiquités 18.29). L'une des études les plus exhaustives jamais écrites sur la Pâque suggère que ce rituel du Second Temple était lié à l'attente de la venue du messie à minuit.[32] Quoi que nous fassions de cette suggestion, la Septante nous fournit des preuves solides qu'un lien entre la célébration de la Pâque et la restauration messianique d'Israël circulait déjà environ deux siècles ou plus avant le ministère public de Jésus.

En bref, dans la littérature juive ancienne, la fête de la Pâque ne préserve pas seulement les divers éléments trouvés dans la Bible, mais met également l'accent sur la Pâque comme une fête de pèlerinage de joie qui, dans certains cercles du moins, était considérée comme un avant-goût de l'ère future de la restauration.[33] Bien qu'il y ait beaucoup à dire davantage, ce bref aperçu devrait fournir au lecteur suffisamment d'informations pour jeter les bases de notre étude du dernier repas de la Pâque de Jésus. Comme nous le verrons, plusieurs des thèmes que nous avons mis au jour – le lien avec l'exode, la nature sacrificielle de l'agneau pascal, la consommation de vin, les liens avec la restauration messianique d'Israël, les hymnes de louange, etc. – sont également présents dans les récits de ses paroles et de ses actions.

Le contexte du temple de la dernière Cène34

Maintenant que nous avons retracé la forme du repas de la Pâque juive dans la Bible et la littérature juive ancienne, nous pouvons nous tourner vers les récits de la dernière Pâque de Jésus conservés dans les Évangiles eux-mêmes.

Avant de le faire, il convient de souligner qu'à ce stade de l'enquête, certains chercheurs se lancent immédiatement dans un examen de ce que l'on appelle les « mots d'institution ».[35] De nombreux ouvrages, même ceux qui sont spécifiquement axés sur la dernière Cène, ne prennent pas la peine de s'attarder sur les récits évangéliques de la préparation de la dernière Cène (Mt 26, 17-19 ; Marc 14:1216 ; Luc 22:7-13). Mais sauter ce matériel est une grave erreur. D'une part, cela crée une fausse impression qu'à l'origine, « les mots de l'institution étaient sans contexte ».[36] Ce n'est tout

simplement pas vrai. Selon les trois évangiles synoptiques, le contexte immédiat des paroles d'institution est explicitement sacrificiel (ou cultuel) et implicitement lié au Temple de Jérusalem.

En effet, en contraste frappant avec la tendance de l'érudition de Jésus à ignorer ces données, les Évangiles eux-mêmes passent autant de temps à raconter les préparatifs de la Pâque / Dernière Cène à Jérusalem qu'ils ne le font à raconter les paroles d'institution lors de la dernière Cène. Étant donné notre intérêt non seulement pour les paroles de Jésus, mais aussi pour le contexte dans lequel elles ont pu être prononcées, ce matériel exige notre attention :

> Or, le premier jour des pains sans levain, les disciples vinrent à Jésus et lui dirent : Où voudras-tu que nous te préparions pour que tu manges la Pâque ? Il dit : « Va dans la ville vers un tel homme, et dis-lui : Le Maître dit : Mon temps est proche ; Je célébrerai la Pâque chez toi avec mes disciples. « Et les disciples firent ce que Jésus leur avait ordonné, et ils préparèrent la Pâque. (Matthieu 26:17-19)
>
> Et le premier jour des pains sans levain, quand ils sacrifièrent la Pâque, ses disciples lui dirent : Où vas-tu que nous allions nous préparer pour que tu manges la Pâque ? Et il envoya deux de ses disciples, et leur dit : Allez dans la ville, et un homme portant une jarre d'eau viendra à votre rencontre ; Suivez-le, et partout où il entrera, dis à celui qui a pris la maison : Le Maître dit : Où est ma chambre d'hôtes, où je dois manger la Pâque avec mes disciples ? Et il te montrera une grande chambre haute meublée et prête ; là-bas, préparez-vous pour nous. Et les disciples se mirent en route, et allèrent à la ville, et la trouvèrent comme il le leur avait dit ; et ils préparèrent la Pâque. (Marc 14:12-16)
>
> Puis vint le jour des pains sans levain, où la Pâque devait être sacrifiée. Il envoya donc Pierre et Jean en disant : Allez, et préparez-nous la Pâque, afin que nous la mangions. Ils lui dirent : Où voulez-vous que nous le préparions ? Il leur dit : Voici, quand vous serez entrés dans la ville, un homme portant une jarre d'eau ira à votre rencontre ; suivez-le dans la maison où il est entré, et dites à l'interlocuteur : 'Le Maître vous dit : Où est la chambre d'hôtes où je dois manger la Pâque avec mes disciples ?' Et il vous montrera une grande chambre haute meublée ; là, préparez-vous. Et ils s'en allèrent, et le trouvèrent comme il le leur avait dit ; et ils préparèrent la Pâque. (Luc 22:7-13)

Plusieurs questions importantes sont soulevées par ces récits. Tout d'abord, Marc et Luc identifient tous deux l'après-midi de la dernière Cène comme le moment où l'agneau de la Pâque a été sacrifié. À quoi aurait ressemblé le sacrifice de la Pâque au cours du premier siècle A.D. ? Qu'est-ce que cela aurait impliqué exactement ? Deuxièmement, quelle est la nature du rendez-vous que Jésus a fixé au Cénacle ? Pourquoi ne pas simplement entrer à Jérusalem en groupe et trouver un endroit pour célébrer le repas de la Pâque, comme tous les autres pèlerins ? Troisièmement, qu'est-ce que Jésus ordonne exactement aux disciples de faire lorsqu'il les envoie à Jérusalem pour « préparer » la Pâque ? Quelles sont exactement les préparations envisagées ? Quatrièmement et enfin, comme toujours, les récits des disciples préparant la Pâque sont-ils historiquement plausibles dans le contexte du premier siècle ? Quels sont les arguments pour et contre l'historicité ?

L'exigence pour que le sacrifice de la Pâque soit à Jérusalem

Nous aborderons d'abord la question du rendez-vous, car il est possible d'y répondre assez brièvement. Il semble évident, d'après les trois évangiles, que des dispositions ont été prises pour qu'une Pâque privée se tienne au domicile d'un hôte anonyme dans la ville de Jérusalem. À la lumière de ces arrangements, Jésus envoie les disciples (qui sont identifiés dans Luc comme Pierre et Jean) dans la ville l'après-midi où les agneaux de la Pâque ont été « sacrifiés » (éthyon) (Marc 14:12 ; Luc 22:7). Leurs instructions : rencontrer « un homme portant une jarre d'eau » qui les conduirait à la maison où Jésus et les Douze célébreraient la fête. Plusieurs aspects de cet épisode quelque peu mystérieux méritent d'être clarifiés.

Tout d'abord, malgré de fréquentes remarques contraires, il n'y a aucune preuve claire dans les Évangiles que ce rendez-vous représente nécessairement un cas de prescience prophétique ou surnaturelle de la part de Jésus.[37] Une telle interprétation ne tient pas compte du fait que l'homme qui porte la jarre d'eau et le propriétaire anonyme de la chambre haute semblent également savoir à l'avance que Jésus et ses disciples viendront célébrer la Pâque dans leur maison. Comme Marc le dit très clairement, c'est lui qui s'approche d'eux : « Un homme portant une jarre d'eau viendra à ta rencontre » (Marc 14:13).[38] C'est pourquoi, à moins d'une prescience prophétique de la part de ces hommes inconnus, il semble préférable de conclure qu'il s'agit d'une rencontre qui a été préparée à l'avance par Jésus, d'une manière inconnue.

Pourquoi Jésus célèbre-t-il la Pâque de cette manière quelque peu secrète ? La suggestion la plus plausible est que Jésus prend les précautions nécessaires parce qu'il sait qu'il a déjà été marqué par les autorités de Jérusalem pour être arrêté. C'est l'impression que donnent les Évangiles synoptiques, dans lesquels la description du rendez-vous vient immédiatement après l'attribution des principaux prêtres à Judas sur la façon dont il pourrait leur livrer Jésus (Matthieu 26:3-5 ; Marc 14:1-2 ; Luc 22:1-6).[39] Comme l'affirme Craig Evans : « Jésus [...] a pris des dispositions – évidemment inconnues des disciples qu'il a envoyés – pour observer la Pâque dans une pièce privée. Le rendez-vous clandestin avec l'homme qui portait la jarre d'eau a peut-être été lié aux précautions que Jésus a jugées nécessaires. Il savait qu'il était un homme recherché.[40] Il s'agit d'une interprétation particulièrement plausible, compte tenu de l'importance de la Cène qui a lieu ce soir-là : Jésus a un dernier signe prophétique à accomplir, et il ne peut pas demander à Judas de le livrer aux autorités avant que la dernière Cène ne soit terminée.

Deuxièmement, l'affirmation assez courante selon laquelle les disciples sont capables de reconnaître un homme portant une jarre d'eau parce que seules les femmes le faisaient (les hommes utilisaient des parents d'eau) devrait probablement être abandonnée.[41] D'une part, cette interprétation, qui a gagné une popularité remarquablement répandue dans les commentaires contemporains, est entièrement basée sur des observations modernes. Il n'y a aucune preuve ancienne, juive ou autre, pour l'étayer.[42] De plus, il y a des preuves dans l'Ancien Testament que les hommes, en particulier les serviteurs, transportaient de l'eau, même s'il n'est pas clair si c'était dans des jarres ou des outres (Dt 29:10-11 ; Jos 9:21-27).[43] De plus, la suggestion

manque de plausibilité pratique : dans une ville débordant de milliers de pèlerins, comment les disciples de Jésus sont-ils censés tomber sur un seul homme portant une jarre d'eau ? Encore une fois, il semble plus probable que Jésus ait organisé à l'avance une rencontre entre les disciples et l'un des serviteurs du propriétaire du Cénacle.

Troisièmement et enfin, et c'est le plus important de tous, la raison même pour laquelle Jésus et ses disciples auraient même besoin d'obtenir l'hospitalité de l'hôte inconnu provient du fait que la fête sacrificielle de la Pâque, selon les Écritures juives et d'autres littératures du Second Temple, devait avoir lieu à Jérusalem.[44] Le Pentateuque est sans équivoque sur la restriction de tout sacrifice au sanctuaire central, et d'autres écrits du Second Temple témoignent de la pratique continue du Temple comme lieu exclusif du sacrifice de la Pâque :

> Tu chercheras le lieu que l'Éternel, ton Dieu, choisira parmi toutes tes tribus pour y mettre son nom et y établir sa demeure ; c'est là que tu iras, et c'est là que tu apporteras tes holocaustes et tes sacrifices. et là tu mangeras devant l'Éternel, ton Dieu, et tu te réjouiras toi et ta maison. Prenez garde que vous n'offriez pas vos holocaustes dans tous les lieux que vous verrez, mais dans le lieu que l'Éternel choisira dans l'une de vos tribus, vous offrirez vos holocaustes, et là vous ferez tout ce que je vous ordonnerai. (Dt 12:5-6, 13-14)
>
> Les jours où l'on bâtira une maison au nom de l'Éternel dans le pays de leur héritage, ils s'y rendront, et ils sacrifieront la Pâque le soir, lorsque le soleil se couchera sur la troisième (partie) du jour. Et ils offriront son sang sur le seuil de l'autel. Et ils mettront sa graisse sur le feu qui est au-dessus de l'autel. Et ils mangera sa chair cuite au feu dans le parvis de la maison sanctifiée au nom de l'Éternel. Et ils ne pourront célébrer la Pâque dans leurs villes ni dans aucun district, si ce n'est devant la tente de l'Éternel, ni devant la maison où son nom habite. Et qu'ils ne s'égarent pas à la suite de l'Éternel. (Jub. 49:19-21)[45]

Comme nous le verrons dans un instant, la vision des Jubilés de tout Israël mangeant la Pâque dans les cours du Temple lui-même est idéalisée, et, au premier siècle A.D., était certainement impossible, étant donné les milliers de pèlerins qui descendaient dans la ville pour la fête. Néanmoins, l'exigence biblique selon laquelle le sacrifice de la Pâque ne doit être offert qu'en un seul endroit – la ville de Jérusalem – était en vigueur à l'époque de Jésus. En effet, c'est très clairement la raison principale pour laquelle Jésus envoie les disciples à Jérusalem pour préparer la Pâque, plutôt que de simplement rester à Béthanie et d'y célébrer la Pâque. En tant qu'hommes juifs adultes, ils étaient obligés d'accomplir ce rituel sacrificiel dans le Temple.[46]

L'effet pratique de cette exigence biblique pour que la Pâque soit sacrifiée à Jérusalem est que Jérusalem serait remplie à ras bord de pèlerins de tous les coins du monde connu, venant célébrer la fête comme l'exigeait la Torah (voir Josèphe, Guerre 2.10 ; Fourmi. 17.213-14 ; 20.106). En effet, au premier siècle, la fête de la Pâque n'était pas seulement une fête de pèlerinage, c'était la plus populaire des trois fêtes de pèlerinage. Selon Josèphe, de nombreux pèlerins ont apparemment apporté leurs propres tentes à Pessah et sont restés à l'extérieur de Jérusalem, tandis que les habitants de la ville offraient des chambres et des lits en échange des peaux des animaux offerts en sacrifice lors de la Pâque (Antiquités 17.217).47 À la lumière d'une telle situation, il

est facile de comprendre pourquoi Jésus a prévu une salle privée pour célébrer le repas pascal, ainsi que pourquoi lui et ses disciples, comme beaucoup d'autres pèlerins, ne passent pas la nuit dans la ville, mais se retirent dans le jardin de Gethsémané, à l'extérieur des murs de la ville (Mt 26, 36-46 ; Marc 14:32-42 ; Luc 22:39-46 ; Jean 18:1-11).

Les milliers d'agneaux pascals sacrifiés dans le temple

Avec ce contexte de base à l'esprit, nous pouvons maintenant expliquer ce que les Évangiles signifient exactement lorsqu'ils disent que l'après-midi où les agneaux étaient « sacrifiés » (*éthyon*) (Marc 14:12 ; Luc 22:7), les disciples sont allés à Jérusalem et ont « préparé la Pâque » (*hētoimasan to pascha*) (Matthieu 26:19 ; Marc 14:16 ; Luc 22:13). À quoi ressemblaient le sacrifice et la préparation de la Pâque au premier siècle ? En quoi consiste l'instruction de Jésus aux disciples de préparer le repas ?

Le premier point qu'il faut souligner est que les deux actions – le sacrifice de l'agneau pascal dans le Temple et la préparation du repas dans la chambre haute – sont présupposées par les évangélistes.[48] En effet, deux des trois récits de la préparation mentionnent explicitement le sacrifice des agneaux pascals et relient ce sacrifice aux préparatifs des disciples pour la dernière Cène. Si nous laissons le mot grec pour « pâque » non traduit, c'est particulièrement clair :

> Et le premier jour des pains sans levain, quand ils ont sacrifié la Pâque, ses disciples lui ont dit : « Où vas-tu que nous allions nous préparer pour que tu manges la Pâque ? » (Marc 14:12)
>
> Puis vint le jour des pains sans levain, où la Pâque devait être sacrifiée. Jésus envoya donc Pierre et Jean en disant : Allez, préparez-nous la pâque , afin que nous la mangions. Ils lui dirent : Où voulez-vous que nous le préparions ? (Luc 22:7-9)

Il y a une tendance répandue dans les traductions anglaises à rendre la première occurrence de Pâques comme « l'agneau de la Pâque » et la seconde simplement comme « la Pâque », laissant l'impression de préparations simplement pour le repas de la Pâque (donc RSV). Dans les textes grecs, cependant, le lien est beaucoup plus fort ; Dans le contexte, c'est clairement la même Pâque — c'est-à-dire l'agneau pascal – qui est à la fois sacrifiée et préparée pour la consommation.[49]

La raison pour laquelle c'est important est que cela met en évidence le contexte cultuel et sacrificiel de la Cène en tant que repas de la Pâque juive. Les lecteurs modernes peuvent être facilement tentés d'imaginer la Pâque décrite par les Évangiles comme un « Seder » moderne, qui est un repas non sacrificiel, non centré sur le Temple et non sacerdotal, qui peut être célébré et mangé n'importe où. Par conséquent, il n'y a pas de sang impliqué. La Pâque à l'époque du Second Temple, cependant, était étonnamment différente : elle avait lieu dans le Temple, était offerte par des prêtres et impliquait non seulement la préparation du pain et du vin du repas, mais aussi le massacre cultuel de milliers et de milliers d'agneaux.

De manière significative, c'est précisément cet aspect sanglant et sacrificiel des fêtes de pèlerinage qui est mis en évidence dans les descriptions de la période du

Second Temple. Par exemple, dans le document grec connu sous le nom de *Lettre d'Aristée* (généralement datée vers le IIe-Ier siècle av. J.-C.C.), nous trouvons cette description des sacrifices festifs dans le Temple :

> Aujourd'hui, la maison fait face à l'est, le dos tourné vers l'ouest. Et tout le sol est pavé de pierre et a des pentes vers les endroits appropriés, pour permettre le rinçage de l'eau qui se produit afin de laver le sang des sacrifices. Car des dizaines de milliers de bêtes sont amenées pour être sacrifiées les jours des fêtes. (Lettre d'Aristée 88)[50]

Encore plus significative pour la compréhension des Évangiles est la description de première main de Josèphe, qui prétend avoir été prêtre dans le Second Temple avant sa destruction en A.D. 70. Il ne décrit pas seulement les sacrifices des fêtes en général, mais aussi la quantité d'agneaux abattus le jour de la Pâque en particulier :

> C'est pourquoi, à l'occasion de la fête appelée Pâque, où l'on sacrifie de la neuvième à la onzième heure, et où une petite fraternité ne se rassemble pour ainsi dire autour de chaque sacrifice, de pas moins de dix personnes (le festin seul n'étant pas permis), tandis que les compagnies comprennent souvent jusqu'à vingt, les victimes ont été comptées et se sont élevées à deux cent cinquante-cinq mille six cents ; En admettant une moyenne de dix convives à chaque victime, nous obtenons un total de deux millions sept cent mille [pèlerins], tous purs et saints. (Josèphe, Guerre 6.423-24)[51]

Un total de 250 000 agneaux pour 2 000 000 de pèlerins est un chiffre stupéfiant.[52] Même si le nombre est exagéré, comme le pensent la plupart des érudits53, le témoignage de Josèphe est essentiel pour reconstituer ce qu'était réellement une Pâque du premier siècle dans le Temple, et en quoi elle différait du seder rabbinique ultérieur. Pour le lecteur moderne, qui n'a probablement jamais assisté au sacrifice d'un seul agneau, et encore moins au massacre de dizaines de milliers de personnes, il est difficile d'imaginer l'immensité de telles foules rassemblées pour un acte d'adoration aussi sanglant. Pour ce qui nous intéresse ici, quel que soit le décompte exact, le point principal est que la Cène se déroule à une époque où le Temple et la ville de Jérusalem étaient remplis à pleine capacité. Au premier siècle A.D., le 14 Nisan fut un jour de sang et de sacrifice, le sang des agneaux de la Pâque.[54]

En somme, lorsque les récits évangéliques de Jésus envoyant les disciples pour préparer la Pâque sont lus attentivement et comparés avec des preuves anciennes, ils dépeignent Jésus comme envoyant les disciples (explicitement identifiés par Luc comme Pierre et Jean) dans la ville de Jérusalem l'après-midi où les agneaux de la Pâque étaient sacrifiés dans le Temple. Ils dépeignent également Jésus comme ayant déjà établi une rencontre entre les disciples et un jeune homme qui leur montrerait où le repas de la Pâque serait célébré. Étant donné le fait que Jésus ordonne aux disciples de « préparer » la Pâque et déclare que le Cénacle lui-même était déjà « préparé », l'implication logique des textes est que les disciples vont dans la ville pour acquérir un agneau, le sacrifier dans le Temple et le préparer ainsi que le reste du repas cultuel selon la coutume juive du premier siècle. Avec cette image de base à l'esprit, nous pouvons maintenant aborder la question de savoir si les récits évangéliques de Jésus et la préparation des disciples pour la dernière Cène sont historiquement plausibles.

Arguments contre la plausibilité historique

En ce qui concerne la question de la plausibilité historique, la preuve que Jésus a envoyé les disciples pour préparer la Pâque juive l'après-midi précédant la dernière Cène (Matthieu 26:17-19 ; Marc 14:12-16 ; Luc 22:7-13) est quelque peu difficile à évaluer, dans la mesure où la plupart des ouvrages majeurs sur Jésus l'ignorent tout simplement.[55]

Lorsqu'à l'occasion cette preuve est rejetée comme non historique, au moins deux arguments majeurs sont utilisés contre elle.[56]

Tout d'abord, il y a l'argument de l'impossibilité des miracles et de la prophétie. Encore une fois, il s'agit, à proprement parler, d'un argument philosophique plutôt qu'historique. Néanmoins, selon cette proposition, dans les récits de la préparation de la Pâque, Jésus fait preuve d'une prescience prophétique du jeune homme que les disciples rencontreront dans la ville et de la trahison imminente de Judas, cette dernière l'incitant à célébrer la dernière Cène dans un lieu inconnu (Mt 26, 18 ; Marc 14:13-15 ; Luc 22:10-13). De ce point de vue, la découverte de la salle est « miraculeuse ».[57] Pour les érudits qui adoptent ce point de vue, puisque la prescience prophétique de toute sorte est *a priori* impossible, les récits ne sont pas historiquement plausibles et ne se sont donc pas produits.[58] Cette objection philosophique est souvent formulée comme un argument littéraire, par des érudits qui affirment, sur la base du miracle supposé, que le « genre » de ces récits d'envoi dans les Évangiles est celui d'une « légende » ou d'un « motif de conte de fées », et donc, par définition, non historique.[59]

Deuxièmement, et probablement plus important, est l'argument de l'incohérence ou de l'incompatibilité avec d'autres preuves concernant Jésus. De ce point de vue, les récits de Jésus envoyant ses disciples pour préparer le repas pascal ne sont pas historiquement plausibles car ils contredisent directement l'hypothèse johannique concernant la date de la dernière Cène, qui place le repas vingt-quatre heures avant que les agneaux pascals ne soient sacrifiés et mangés (voir le chapitre 4 pour la discussion).[60] Pour les érudits qui ont déjà conclu pour d'autres raisons que la dernière Cène n'était pas un repas de la Pâque juive et que la chronologie des récits synoptiques est erronée, l'implication logique est que les récits de la préparation de la Pâque sont également non historiques. Comme l'a dit John Meier :

> Ce qui est intriguant, c'est que, si le récit de la Passion de Marc est dépouillé de deux passages qui proviennent probablement soit d'un niveau secondaire de la tradition, soit de l'activité rédactionnelle de Marc lui-même [Marc 14:1a, 12-16 et parr.], le reste du récit de la Passion ne contient aucune indication claire que la dernière Cène était un repas de la Pâque ou que Jésus est mort le jour de la Pâque.[61]

En d'autres termes, Jésus n'aurait pas pu envoyer les disciples pour égorger l'agneau pascal dans le Temple de Jérusalem et préparer le banquet de la Pâque si la dernière Cène n'était pas en fait un repas pascal. La force de cet argument, si la prémisse était correcte, serait lourde. En effet, c'est probablement la raison pour laquelle de nombreux ouvrages majeurs sur Jésus ignorent tout simplement les récits de la

préparation de la Pâque dans leurs traitements de la dernière Cène. De ce point de vue, il n'y a même aucune raison d'examiner ce matériel, car les conclusions sur la date de la dernière Cène ont déjà réglé la question. Cependant, comme nous l'avons longuement expliqué ci-dessus, la prémisse de cet argument est erronée, et il y a de bonnes raisons de conclure que la dernière Cène était en fait un repas de la Pâque (voir chapitre 4).

Arguments en faveur de la plausibilité historique

D'autre part, il y a aussi plusieurs arguments positifs avancés par les érudits en faveur de la plausibilité historique de l'envoi des disciples de Jésus à Jérusalem pour préparer la Pâque l'après-midi de la dernière Cène.[62]

Tout d'abord, il va sans dire que l'acte de Jésus d'envoyer les disciples pour préparer la Pâque est éminemment plausible avec ce que nous savons de son contexte juif de première génération. D'une part, contrairement à l'après-70 A.D. coutumes, les évangélistes présupposent que la Pâque devait être célébrée dans le Temple de Jérusalem (cf. Dt 16, 5-7 ; Josèphe, *Guerre* 6.428). De plus, les récits évangéliques lient explicitement la célébration de la Pâque au « sacrifice » des agneaux (Marc 14:12 ; Luc 22:7). Cet accent mis sur le sacrifice cultuel dans le Temple de Jérusalem est cohérent avec la réalité de la célébration de la Pâque avant la destruction du Temple de Jérusalem, comme nous l'avons vu ci-dessus (Dt 12:4-14 ; *Jub*. 49:19-21). Cette exigence d'offrir et de manger l'agneau pascal dans la ville de Jérusalem fournit également une justification contextuellement plausible de la raison pour laquelle Jésus ne célèbre pas la Pâque à Béthanie, mais envoie plutôt les disciples dans la ville.[63] En bref, il n'y a absolument rien dans les récits qui contredit ou soit incompatible avec ce que nous savons du judaïsme de l'époque de Jésus, et il y a beaucoup de raisons de le louer.

Deuxièmement, et tout aussi important, l'acte de Jésus d'envoyer les disciples pour préparer la Pâque est également cohérent avec d'autres preuves le concernant, de deux manières. D'une part, il dépeint un Jésus qui participe régulièrement au culte du Temple juif, tout comme nous le trouvons ailleurs : Jésus est prétendument élevé par une famille qui montait « chaque année » à Jérusalem « pour la fête de la Pâque » dans le Temple (Luc 2:41) ; il instruit ceux qu'il guérit à suivre les règles de pureté et à se montrer « au prêtre » (Matthieu 8:2-4 ; Marc 1:40-45 ; Luc 5:12-16) ; il parle même à ses disciples d'apporter leurs sacrifices à « l'autel » (Matthieu 5:23-26). En particulier, l'Évangile de Jean souligne que Jésus célèbre les fêtes juives en même temps que le reste du peuple juif, avec des foules qui se demandent s'il va « monter » à la fête du pèlerinage des Tabernacles, malgré le danger apparent pour lui-même (Jean 7:1-10, 37).[De] plus, si, comme je l'ai soutenu au chapitre 4, la dernière Cène était en fait un repas de la Pâque juive, alors la preuve que Jésus a envoyé les disciples pour préparer la Pâque est également cohérente avec la date de la dernière Cène elle-même, et le deuxième argument contre son historicité tombe à terre.[65] Bien sûr, mes conclusions concernant la date ci-dessus étaient, en partie, fondées sur les preuves en question (Matthieu 26:17-19 ; Marc 14:12-16 ; Luc 22:7-13), de sorte que ce point ne gagne en force que par les autres preuves sur lesquelles cette conclusion était basée (voir

chapitre 4). Enfin, il peut être intéressant de noter ici que le témoignage de Luc selon lequel Jésus a envoyé « Pierre et Jean » pour préparer le repas (Luc 22:8) est également cohérent avec le fait qu'ils sont spécialement choisis parmi les douze à d'autres occasions, comme la prière de Jésus dans le jardin de Gethsémané (Matthieu 26:36-46 ; Marc 14:32-42 ; Luc 22:40-46).[66] En bref : si la dernière Cène était en fait un repas de la Pâque juive, alors il aurait été historiquement nécessaire que quelqu'un prépare ce repas.

Troisièmement et finalement, il n'y a aucun argument discernable de la plausibilité des effets dans l'église primitive. Pour ma part, je ne peux voir aucun effet de cet événement, si ce n'est la tendance de l'église primitive à associer la dernière Cène à la Pâque (1 Corinthiens 5:7-8 ; nous y reviendrons ci-dessous). Cela dit, il convient de noter ici que l'argument contre ce passage de l'impossibilité de la prescience prophétique de la part de Jésus est non seulement philosophiquement discutable, mais exégétiquement faible. Il n'y a tout simplement rien dans le texte des Évangiles qui affirme le caractère miraculeux de l'établissement par Jésus d'un rendez-vous avec le jeune homme anonyme. Au contraire, étant donné le nombre massif de pèlerins dans la ville pendant la Pâque, sans parler de la nature potentiellement dangereuse de la situation de Jésus en ce qui concerne à la fois Judas et les autorités, il est très plausible qu'il ait pris des mesures pour organiser à l'avance la célébration de la dernière Cène dans un lieu inconnu. Comme l'écrit Joel Marcus :

> Toute cette chaîne d'événements pourrait être interprétée d'une manière non surnaturelle, comme le reflet d'un préarrangement entre Jésus et le propriétaire de la chambre. Jésus était un homme recherché, et il a peut-être été nécessaire pour lui de communiquer clandestinement avec un complice à Jérusalem afin de rendre possible un seder pascal là-bas.[67]

Cela expliquerait certainement pourquoi Jésus peut révéler l'emplacement de la pièce à Pierre et à Jean (via l'arrangement préalable avec le jeune homme), tout en gardant simultanément le reste des douze (notamment Judas) dans l'obscurité. En d'autres termes, l'argument de l'impossibilité de la prescience prophétique de Jésus, contrairement à l'homme anonyme avec la jarre, ne tient pas la route.

À la lumière de telles considérations, et surtout à la lumière de l'analyse de la date de la dernière Cène donnée dans le dernier chapitre, il semble qu'il y ait de bonnes raisons de conclure que les récits de l'envoi des disciples de Jésus à Jérusalem l'après-midi de la dernière Cène pour sacrifier et préparer la Pâque sont historiquement plausibles. Même si le cas n'est soutenu par aucun effet discernable dans l'Église primitive. Comme l'a dit E. P. Sanders :

> Je pense qu'il est fort probable . . . qu'un des disciples a pris un agneau pour l'abattre dans le Temple. Les lecteurs des évangiles savaient que les animaux étaient sacrifiés lors des fêtes. Cela faisait partie intégrante de la vie antique : les Juifs, les Grecs, les Syriens, les Romains et les autres habitants de l'empire romain participaient tous à de tels rites. Seuls les détails étaient différents. Ainsi, le fait de ne pas dire que Jésus et ses disciples ont fait ce que tout le monde a fait n'est probablement pas significatif. S'ils n'avaient pas observé les lois et les traditions, cela aurait été remarquable, mais l'observation n'aurait suscité aucun commentaire.[68]

Cela dit, afin de voir plus clairement la signification de ce contexte sacrificiel, nous devrons nous tourner vers les paroles et les actes de Jésus lors du repas lui-même afin de les examiner dans le contexte du repas pascal lui-même.

Le corps et le sang de l'agneau69

Maintenant que nous avons établi la Pâque comme le contexte chronologique et cultuel de la dernière Cène, nous pouvons nous tourner directement vers ce qu'on appelle les « paroles d'institution », dans lesquelles Jésus identifie le pain du repas pascal avec son corps et le vin avec son sang et ordonne aux disciples de répéter ses actions en mémoire de lui. Bien que nous ayons examiné les paroles et les actes de Jésus lors de la dernière Cène au chapitre 2 en référence au sang de l'alliance et au pain de la présence, il est important ici de compléter cette discussion par une attention particulière au contexte de la Pâque. Dans les multiples récits des paroles d'institution que nous possédons, plusieurs traits, lorsqu'ils sont interprétés dans leur ancien contexte juif, suggèrent que Jésus ne parle pas seulement du sacrifice d'une nouvelle alliance ; il institue également une nouvelle Pâque :

> Comme ils mangeaient, Jésus prit du pain, le bénit, le rompit, le donna aux disciples et leur dit : « Prenez, mangez ; C'est mon corps.» Et il prit une coupe, et, après avoir rendu grâces, il la leur donna, en disant : « Buvez-en tous ; Car ceci est mon sang de l'alliance, qui est répandu pour la multitude afin de la rémission des péchés. (Matthieu 26:26-28)
>
> Et comme ils mangeaient, il prit du pain, le bénit, le rompit, le leur donna, et dit : Prenez ; C'est mon corps. « Et il prit une coupe, et après avoir rendu grâces, il la leur donna, et tous en burent. Et il leur dit : « Ceci est mon sang , du sang de l'alliance, qui est répandu pour la multitude. » (Marc 14:22-24)
>
> Et quand l'heure fut venue, il s'assit à table, et les apôtres avec lui. Et il leur dit : "J'ai ardemment désiré manger cette Pâque avec vous avant de souffrir ; car je vous dis que je n'en mangerai pas, jusqu'à ce qu'il soit accompli dans le royaume de Dieu.
>
> Et il prit une coupe, et après avoir rendu grâces, il dit : « Prenez ceci, et partagez-le entre vous ; car moi, je vous dis que désormais je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce que le royaume de Dieu vienne. Et il prit du pain, et, après avoir rendu grâces, il le rompit et le leur donna, en disant : « Ceci est mon corps qui est donné pour vous. Faites cela en mémoire de moi. Et de même la coupe après le repas, en disant : « Cette coupe qui est répandue pour vous est la nouvelle alliance en mon sang.» (Luc 22:14-20)[70]
>
> Car j'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai aussi donné, c'est que le Seigneur Jésus, la nuit où il a été livré, a pris du pain, et après avoir rendu grâces, il l'a rompu et a dit : Ceci est mon corps qui est pour vous. Faites cela en mémoire de moi. De même la coupe, après le repas, en disant : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang.
>
> Faites-le, aussi souvent que vous en buvez, en souvenir de moi. (1 Corinthiens 11:23-25)

En gardant à l'esprit le contexte de la Pâque, au moins trois questions clés se posent à propos de cette preuve particulière : Premièrement, pourquoi Jésus identifie-t-il le pain de la Pâque à son propre « corps » (Matthieu 26:26 ; Marc 14:22 ; Luc 22:19 ; 1 Corinthiens 11:24) ? Pourquoi Jésus identifie-t-il le vin de la Pâque à son « sang » (Matthieu 26:28 ; Marc 14:24 ; Luc 22:20 ; cf. 1 Co 11, 25) ? Troisièmement et finalement, quel est le sens du commandement donné à ses disciples de « faire ceci en mémoire de moi » (Luc 22:19 ; 1 Corinthiens 11:24-25) ?

Bien que cette dernière directive ne soit présente que dans deux des récits (Luc et Paul), il est encore nécessaire d'en interpréter le sens et d'évaluer sa plausibilité historique. Afin de répondre à ces questions, nous devrons situer les récits des mots d'institution dans leur ancien contexte juif. Une fois cela fait, nous aborderons la question très controversée de leur plausibilité historique.

Le corps de l'agneau pascal eschatologique

Le premier aspect de l'action de Jésus qui exige notre attention est son identification du pain sans levain avec son propre corps et son commandement aux disciples de le manger. Dans les quatre récits, Jésus dit à propos du pain : « Ceci est mon corps » (*touto estin à sōma mou*) (Matthieu 26:26 ; Marc 14:22 ; Luc 22:19 ; 1 Corinthiens 11:24).71 Dans les récits de Luc et de Paul, il ajoute que son corps est donné « pour toi » (*hyper hymōn*) (Luc 22:19 ; 1 Corinthiens 11:24). Et dans les deux autres récits, Jésus ordonne aux disciples de « prendre, manger » (*labete phagete*) ou simplement de « prendre » (*labete*) (Matthieu 26:26 ; Marc 14:22). Que peut vouloir dire Jésus en identifiant le pain comme son corps ? Pourquoi parle-t-il qu'il est donné ou offert pour les disciples ? Et, surtout, quelles sont les implications de son commandement qu'ils le reçoivent en le consommant ? Le contexte de la Pâque de la dernière Cène fournit-il des indices sur ce qu'une telle action aurait pu signifier dans un contexte juif du premier siècle ?

Tout d'abord, Jésus ne se contente pas de bénir le pain et de le distribuer, il en interprète le sens.[72] Comme nous l'avons vu plus haut, cet acte d'interprétation du pain pascal est quelque chose qui s'enracine dans le Pentateuque. En gardant à l'esprit les paroles de Jésus, reconsidérez les textes suivants :

Souviens-toi de ce jour où tu es sortis d'Égypte, de la maison de servitude, car c'est par la force de ta main que l'Éternel t'a fait sortir de ce lieu, et qu'on ne mangera point de pain levé. Sept jours tu mangeras des pains sans levain, et le septième jour il y aura un festin en l'honneur de l'Éternel. On mangera des pains sans levain pendant sept jours, on ne verra pas de pain levé avec vous, et on ne verra pas de levain avec vous sur tout votre territoire. Et tu diras à ton fils ce jour-là : C'est à cause de ce que l'Éternel a fait pour moi quand je suis sorti d'Égypte. Et ce sera pour toi comme un signe sur ta main et comme un mémorial entre tes yeux, afin que la loi de l'Éternel soit dans ta bouche, car c'est d'une main forte que l'Éternel t'a fait sortir d'Égypte. (Exode 13:3, 6-9)

Tu offriras le sacrifice pascal à l'Éternel, ton Dieu, du brebis ou du troupeau, au lieu que l'Éternel choisira, pour y faire habiter son nom. Tu ne mangeras pas de pain levé avec lui ; sept jours tu le mangeras avec des pains sans levain, le pain de l'affliction, car tu es sorti du pays d'Égypte en toute hâte. (Dt 16:2-3)

Remarquez ici que dans le passage de l'Exode, le Pentateuque relie clairement la consommation des « pains sans levain » (maṣṣôth) non seulement à la délivrance de l'esclavage en Égypte, mais aussi à une sorte d'explication festive de la nature sans levain du pain au fils par le père : « C'est à cause de ce que l'Éternel a fait pour moi quand je suis sorti d'Égypte ». Plus encore, la fête des pains sans levain est censée rappeler la délivrance opérée : elle est à la fois un « signe » et un « mémorial » de ce que Dieu a fait. Le Deutéronome développe davantage cela et interprète le pain sans levain avec la souffrance du peuple d'Israël : c'est « le pain de l'affliction » (*leḥem ʿoniy*), se référant apparemment aux afflictions auxquelles le peuple était confronté lorsqu'il sortait en fuite précipitée – c'est-à-dire à la Pâque. Même si nous n'avions aucune preuve d'interprétations similaires dans des textes juifs ultérieurs (ce que nous avons ; voir ci-dessous), ces deux passages de la Torah fourniraient un contexte suffisant pour expliquer l'acte par ailleurs bizarre de Jésus d'interpréter les pains sans levain du repas de la Pâque. Dans la mesure où le pain de la dernière Cène est du pain de l'exode, il exige une explication.[73]

Deuxièmement, Jésus n'interprète pas seulement le pain, il l'identifie comme son corps, dont il parle dans deux des récits comme étant donné aux disciples. Contrairement à l'acte d'interprétation, cela représente bien sûr une divergence frappante par rapport à tout ce que l'on trouve dans les Écritures juives.[74] Comme nous venons de le voir, dans la Torah, la signification des pains sans levain est toujours expliquée en référence à la rédemption d'Israël de l'esclavage, à la hâte avec laquelle ils sont partis et/ou aux souffrances qu'ils ont endurées lors de l'exode. On peut supposer que, compte tenu du contexte de la Pâque, on s'attendrait à ce que Jésus dise quelque chose de similaire sur le pain. Pourtant, il s'écarte entièrement des précédents de la Torah et identifie plutôt le pain comme son « corps ». Pour autant que je sache, l'explication la plus plausible de cela réside dans le fait que les Écritures juives ne relient pas seulement les pains sans levain à la rédemption de l'Égypte, mais aussi à la chair de l'agneau pascal.

> Toute l'assemblée de l'assemblée d'Israël égorgera ses agneaux le soir. Ils mangeront cette nuit-là la chair rôtie ; avec des pains sans levain et des herbes amères , ils le mangeront. Ne le mangez pas cru ou bouilli avec de l'eau, mais rôti, sa tête avec ses pattes et ses parties intérieures. (Exode 12:6, 8-9)

Remarquez ici que la « chair de l'agneau » est spécialement associée au pain : elle doit être consommée « avec du pain sans levain (*maṣṣôth*) et des herbes amères ». Remarquez aussi que c'est tout le corps de l'agneau qui doit être consommé ; Il est rôti entier, avec toutes ses parties, et non démembré ou coupé en dés. La raison pour laquelle cela est important pour notre propos est que les premiers récits de la Pâque dans la littérature rabbinique utilisent systématiquement le langage du « corps » de

l'agneau lorsqu'ils parlent des sacrifices de la Pâque qui ont été offerts et mangés à l'époque du Second Temple :

> Quand on lui apporte de la nourriture, il la mange assaisonnée de laitue, jusqu'à ce qu'il soit arrivé à la fraction du pain. On lui apporte du pain sans levain, de la laitue et le *haroseth*. Et dans le Saint Temple, ils avaient l'habitude d'amener devant lui le corps de l'offrande de la Pâque. (Michna, *Pesaḥim* 10:3)[75]

> Pain sans levain, laitue et *haroset* - même s'il n'y a pas de *haroset*, il doit y avoir du pain sans levain. Rabbi Eléazar, fils de Rabbi Sadoq, dit : « C'est un devoir religieux. » Et dans le Temple, ils amènent devant lui le corps de

> l'offrande de la Pâque. (Tosefta, *Pesaḥim* 10:9)[76]

De manière significative, la Mishna et la Tosefta parlent explicitement du « corps de l'agneau de la Pâque » (*guphow shel pasah*) en référence au plat principal consommé pendant le repas de la Pâque juive. Cela établit un lien verbal direct avec la partie du repas décrite dans les récits de la dernière Cène. De plus, la Mishna et la Tosefta lient aussi explicitement ce langage du « corps » (*guph*) à la Pâque telle qu'elle était servie lors du repas de la Pâque alors que le Temple était encore debout.77 En d'autres termes, ils utilisent ce langage en référence à la période du Second Temple, et donc à l'époque de Jésus. Enfin, ce langage du « corps » de l'agneau continue d'être proéminent dans les descriptions juives ultérieures de la Pâque. Bien qu'il s'agisse évidemment d'un texte beaucoup plus tardif, il est néanmoins frappant de noter que le traité du Talmud babylonien sur la Pâque utilise le mot « corps » (*guph*) huit fois pour désigner l'agneau de la Pâque (b. *Pesaḥim* 36d). Il semble déraisonnable de mettre cette correspondance frappante avec les Évangiles sur le compte d'une coïncidence.[78] Au contraire, ces descriptions rabbiniques de la Pâque dans le Second Temple suggèrent fortement que Jésus, en identifiant explicitement le pain comme son corps, s'identifie aussi implicitement au corps sacrificiel de l'agneau pascal.[79] Comme l'a dit Scot McKnight : « Jésus a vu le pain comme un substitut de l'agneau. »[80]

Troisièmement, dans deux des quatre récits de la dernière Cène, Jésus parle de son corps comme étant donné pour les disciples. Dans le récit de Luc, il dit : « Ceci est mon corps qui vous a été donné » (*à hyper hymōn didomenon*) ; chez Paul, plus simplement : « Ceci est mon corps qui est pour toi » (Luc 22:19 ; 1 Corinthiens 11:24). L'implication fondamentale de ces paroles est assez simple : Jésus s'attend à mourir, mais il ne voit pas sa mort imminente comme inefficace ou infructueuse ; Au contraire, son corps est offert au nom des disciples. Encore une fois, bien qu'il s'agisse certainement d'une déclaration choquante, elle peut s'expliquer dans le contexte de la Pâque : Jésus semble établir un autre parallèle entre le sort de l'agneau de la Pâque et sa propre souffrance et sa propre mort. Dans la Torah, l'agneau pascal ne meurt pas pour rien, mais pour que le peuple d'Israël soit délivré de l'esclavage de Pharaon et de la mort :

> Tu le mangeras en hâte. C'est la Pâque de l'Éternel. Car je passerai cette nuit-là par le pays d'Égypte, et je frapperai tous les premiers-nés du pays d'Égypte, hommes et bêtes. Le sang sera un signe pour toi, sur les maisons où tu es ; et quand je verrai le sang, je passerai sur toi, et aucune plaie ne tombera sur toi pour te détruire, quand je frapperai le pays d'Égypte. (Exode 12:11-13)

Comme nous l'avons vu ci-dessus, cette signification rédemptrice du sacrifice de la Pâque est déjà présente dans les Écritures juives et s'amplifie dans la tradition juive ultérieure. De même que l'agneau pascal a été sacrifié au nom et afin de protéger les fils premiers-nés des douze tribus d'Israël, Jésus offre son corps en sacrifice au nom des douze disciples.

Quatrièmement et enfin, Jésus ordonne également aux disciples de prendre le pain afin qu'ils puissent le manger. Certes, le commandement explicite de « prendre, manger » (*labete phagete*) ou simplement « prendre » (*labete*) n'est présent que dans deux des quatre récits (Matthieu 26:26 ; Marc 14:22). Cependant, il n'y a aucune bonne raison de nier que les deux autres récits impliquent que le pain sera mangé par les disciples (Luc 22:19 ; 1 Corinthiens 11:24). Compte tenu de tout ce que nous avons vu jusqu'à présent, cette dernière commande peut être facilement expliquée. Si les paroles de Jésus sur le pain identifient son corps avec le corps de l'agneau pascal, alors l'implication logique est double : (1) premièrement, comme l'agneau pascal, il subira une mort sacrificielle ; (2) Deuxièmement, également comme l'agneau de la Pâque, son corps sera rituellement mangé lors d'un repas. À l'appui de cette suggestion, rappelez-vous l'accent que les Écritures juives mettent sur la nécessité de manger la chair de l'agneau sacrificiel :

> Ils mangeront cette nuit-là la chair rôtie, avec des pains sans levain et des herbes amères. Ne le mangez pas cru ou bouilli avec de l'eau, mais rôti, sa tête avec ses pattes et ses parties intérieures. Et tu ne laisseras rien de tout cela jusqu'au matin, rien de ce qui restera jusqu'au matin, tu le brûleras. C'est ainsi que tu le mangeras, tes reins ceints, tes sandales aux pieds, ton bâton à la main, et tu le mangeras en hâte. C'est la Pâque de l'Éternel. (Exode 12:8-11)

> Le second mois, le quatorzième jour, au soir, ils le garderont, ils le mangeront avec des pains sans levain et des herbes amères. Ils n'en laisseront rien jusqu'à ce que matin, ni n'en briser un os. . . Mais celui qui est pur et qui n'est pas en voyage, et qui s'abstient de célébrer la Pâque, celui-là sera retranché de son peuple, parce qu'il n'a pas offert l'offrande de l'Éternel au temps fixé, et cet homme portera son péché. (Nb 9:11-13)

Le résultat de ces passages de la Torah est simple : observer la Pâque, c'est manger la Pâque (avec des pains sans levain) ; quiconque ne le fait pas pèche gravement et est retranché d'Israël. Cet accent mis sur la consommation de l'agneau montre clairement que le sacrifice de la Pâque n'a pas été complété par la mort de l'agneau, mais en mangeant sa chair.

Par conséquent, si Jésus s'identifie comme le nouvel agneau pascal, il s'ensuit qu'il ne mourra pas seulement d'une mort sacrificielle ; Il sera également consommé (d'une manière ou d'une autre) par ceux qui bénéficieraient de sa mort. C'est pourquoi il invite les disciples à prendre et à manger le pain de sa Pâque.

En bref, les récits évangéliques des actions de Jésus sur les pains sans levain peuvent être expliqués lorsque nous prêtons une attention particulière aux récits de la Pâque dans les Écritures juives. Sur la base d'un tel contexte, des érudits de perspectives très différentes s'accordent à dire que c'est d'abord et avant tout la Pâque qui fournit le contexte pour le sens des paroles d'interprétation :

Il montre la *matsa* vers lui-même. La *matsa* prend ainsi un nouveau sens dans l'interprétation de Jésus – et elle interprète Jésus lui-même ![81]

Jésus réinterprète des éléments du repas de la Pâque en termes de lui-même. Ses paroles sur le pain et « la coupe après le repas » doivent être comprises comme une réinterprétation de la déclaration du paterfamilias sur le pain pris avec le repas proprement dit : « Ceci est le 'pain d'affliction' (Dt 16:3), que nos pères devaient manger en sortant d'Égypte... Au lieu d'identifier le *mazzot* sans levain comme « le pain de l'affliction », Jésus identifie le pain à son « corps », c'est-à-dire à lui-même.[82]

Enfin, Jésus ne parle pas seulement du pain et du vin comme symboles de son corps et de son sang. Au contraire, il fait en sorte que tous les Douze (y compris Judas !) participent réellement à la nourriture et à la boisson – ils participent tous au pain et au sang – un s-e ne. C'est, pour ainsi dire, une dernière tentative de les amener tous avec lui, par l'exécution à la résurrection, par la mort à la vie nouvelle.[83]

Le fait que les disciples prennent le pain signale leur propre participation à la rédemption du nouvel exode, tout comme n'importe quel autre au premier siècle.D. Juif aurait signifié la participation au premier exode en mangeant l'agneau de la Pâque.[84]

À la lumière de ces liens, on peut soutenir que l'acte de Jésus d'interpréter le pain de la dernière Cène est une sorte de signe prophétique de son propre destin personnel, par lequel il déclare : « Je suis l'agneau pascal eschatologique dont la mort inaugure le temps du salut. »[85] De plus, étant donné le contexte d'un repas pascal, le signe prophétique de Jésus a aussi une dimension supplémentaire de signification : « Je suis l'agneau pascal eschatologique, dont il faut manger le corps. »

Le sang de l'agneau pascal eschatologique

L'aspect significatif suivant des actions de Jésus est son identification du vin pascal avec son propre « sang » et son commandement aux disciples de le boire. Ce trait est également présent sous diverses formes dans les quatre récits de la dernière Cène, bien que les différences de forme et de contenu soient plus grandes qu'avec ses paroles sur le pain. Dans deux récits, Jésus identifie le vin comme « mon sang de l'alliance » (*to haima mou tēs diathēkēs*) (Matthieu 26:28 ; Marc 14:24). Dans les deux autres récits, il identifie la coupe comme « la nouvelle alliance en mon sang » (*hē kainē diathēkē en tō haimati mou*) (Luc 22:20 ; cf. 1 Co 11, 25).86 Dans trois des quatre récits, il est spécifiquement dit que ce sang est « versé » (*ekchynnomenon*) pour d'autres (Matthieu 26:28 ; Marc 14:24 ; Luc 22:20). De manière significative, les quatre récits lient explicitement le « sang » de Jésus à l'établissement d'une « alliance » (*diathēkē*) (Matthieu 26:28 ; Marc 14:24 ; Luc 22:20 ; 1 Corinthiens 11:25). Compte tenu de ces différences dans les détails, quelle est la signification de l'action fondamentale de Jésus sur la coupe de vin ? Que peut-il vouloir dire en l'identifiant comme son sang et en le liant à l'établissement d'une alliance ?87 Une fois cette identification faite, comment peut-il ordonner aux disciples de la boire ? Le contexte de la Pâque de la dernière Cène fournit-il des indices sur la façon dont une telle action pourrait être interprétée dans un contexte juif ancien ? Pour répondre à ces questions, trois observations fondamentales s'imposent.

Tout d'abord, Jésus identifie le vin avec son sang.[88] Dans deux des récits, Jésus dit que le vin « est mon sang » (*estin to Haima Mou*) (Matthieu 26:28 ; Marc 14:24) et dans deux, il identifie le vin comme l'alliance « en mon sang » (*en tō haimati mou/en tō emō haimati*) (Luc 22:20 ; 1 Corinthiens 11:25), mais dans les quatre cas, c'est son sang qui est signifié. Qu'est-ce que cela peut signifier ? Heureusement, dans ce cas, le symbolisme est plutôt simple. Dans les Écritures juives, le vin – vraisemblablement la variété rouge – est régulièrement utilisé comme métaphore du sang. Par exemple, un certain nombre de textes de l'Écriture juive utilisent l'expression « sang du raisin »89 :

> Liant son poulain à la vigne, et son ânon à la vigne de choix, il lave ses vêtements dans le vin, et son vêtement dans le sang des raisins. (Genèse 49:11)

> Avec le meilleur du blé et du sang du raisin, tu as bu du vin. (Dt 32:14)

> Achevant l'office des autels et arrangeant l'offrande au Très-Haut, au Tout-Puissant, il [le souverain sacrificateur] tendit la main vers la coupe et versa une libation du sang du raisin ; il la versa au pied de l'autel, une odeur agréable au Très-Haut, le Roi de tous. (Si 50:14-15)

À la lumière de tels parallèles, la signification du signe de Jésus est assez claire. De même que le pain représente son corps qui sera offert en sacrifice et mangé dans cette nouvelle Pâque, de même le vin signifie son sang qui sera offert en sacrifice et, de même, bu dans cette nouvelle Pâque.[90]

Deuxièmement, Jésus dit aussi que ce sang sera « versé » (*à ekchynnomenon*) au nom des autres, que ce soit « pour beaucoup pour le pardon des péchés » (Matthieu 26:28), ou simplement « pour beaucoup » (Marc 14:24), ou « pour vous » (Luc 22:20). Après l'identification du vin avec son sang, le langage de Jésus devrait nous sembler quelque peu étrange. Le vin n'est-il pas destiné à être bu, pas à être versé ? Bien que, comme nous l'avons vu au chapitre 2, il y ait ici des échos du Serviteur souffrant qui déverse sa vie pour les autres (Isaïe 53:10-12), étant donné le contexte cultuel et sacrificiel de la dernière Cène, la Pâque nous fournit une autre explication.91 Car, tandis que les coupes du vin de la Pâque n'étaient pas versées, le sang de l'agneau pascal était répandu sur l'autel du sacrifice, dans le temple. Considérez les textes suivants :

> Tu prendras les choses saintes qui te sont dues et tes ex-voto, et tu iras au lieu que l'Éternel choisira, et tu offriras tes holocaustes, la chair et le sang, sur l'autel de l'Éternel, ton Dieu ; le sang de tes sacrifices sera répandu sur l'autel de l'Éternel, ton Dieu, mais tu mangeras la chair. (Dt 12:26-27)

> Et ils tuèrent l'agneau pascal le quatorzième jour du deuxième mois. Et les sacrificateurs et les Lévites furent couverts de honte, de sorte qu'ils se sanctifièrent eux-mêmes, et apportèrent des holocaustes dans la maison de l'Éternel. Ils prirent leurs postes habituels selon la loi de Moïse, l'homme de Dieu ; les sacrificateurs firent l'aspersion du sang qu'ils avaient reçu de la main des Lévites. (2 Chron 30:15-16)

Quand le service fut préparé, les sacrificateurs se tinrent à leur place, et les Lévites dans leurs divisions, selon l'ordre du roi. Et ils tuèrent l'agneau pascal, et les sacrificateurs aspergeaient le sang qu'ils avaient reçu d'eux, tandis que les Lévites écorchaient les victimes. (2 Chron 35:10-11)

De toute évidence, l'effusion (ou « l'aspersion ») du sang sur l'autel dans le sanctuaire du Temple était une composante importante du sacrifice de sang en général, et du sacrifice de la Pâque en particulier.[92] Étant donné le contexte pascal de la dernière Cène, il semble raisonnable de conclure que lorsque Jésus parle de son sang « versé », il ne parle pas simplement du fait qu'il mourra, ni même de la manière dont il est mort. Plus encore, il identifie sa mort comme un acte de culte, en fait, comme un sacrifice de la Pâque.[93]

Une fois de plus, il n'accomplit pas seulement un signe prophétique de sa propre mort imminente ; il dit aussi à ses disciples : « Je suis l'agneau pascal eschatologique, dont le sang sera versé en sacrifice pour les autres. »

Troisièmement, dans les quatre récits de la dernière Cène, Jésus relie son « sang » (*haima*) à l'établissement d'une « alliance » (*diathēkē*) (Matthieu 26:28 ; Marc 14:24 ; Luc 22:20 ; 1 Corinthiens 11:25). Que devons-nous penser de cela ? D'une part, au chapitre 2, j'ai soutenu que le contexte principal des paroles de Jésus était que Moïse offrait le sang de l'alliance au mont Sinaï pour sceller le lien familial sacré entre YHWH et les douze tribus d'Israël (voir Exode 24:8). De plus, comme de nombreux érudits l'ont souligné, le Pentateuque ne décrit jamais le sacrifice de la Pâque lui-même comme établissant ou scellant une « alliance » (voir Exode 12-13). D'autre part, dans le récit du Pentateuque lui-même, le sacrifice de la Pâque en Égypte au début de l'exode et le sacrifice de l'alliance au mont Sinaï qui était le but de l'exode peuvent difficilement être dissociés l'un de l'autre.[94] En d'autres termes, la Pâque est ordonnée à l'alliance du mont Sinaï. Car c'est le sacrifice de la Pâque qui met en mouvement l'exode et, en fin de compte, permet aux douze tribus d'atteindre l'objectif d'offrir le sacrifice de l'alliance sur le mont Sinaï. Contrairement à ce que suggère Scot McKnight, « l'alliance et *Pesaḥ* » ne sont pas « des pays et des idées à part ».[95]

La raison pour laquelle ce lien de causalité entre la Pâque, l'exode et le sang de l'alliance est important pour nous, c'est que lorsque nous nous tournons vers le livre de Zacharie, le sang de l'alliance est directement lié à la venue du messie et à l'inauguration d'un nouvel exode, dans lequel le peuple d'Israël sera une fois de plus libéré. mais cette fois, non pas de l'esclavage en Égypte, mais de « la fosse » :

> Réjouis-toi beaucoup, ô fille de Sion ! Pousse des cris hauts, fille de Jérusalem ! Voici, ton roi vient à toi, triomphant et victorieux, humble et monté sur un âne, sur un ânon le petit d'un âne. J'exterminerai le char d'Éphraïm et le cheval de guerre de Jérusalem, et l'arc de guerre sera coupé, et il ordonnera la paix aux nations ; sa domination s'étendra d'une mer à l'autre, et du fleuve jusqu'aux extrémités de la terre. Quant à vous aussi, à cause du sang de mon alliance avec vous, je délivrerai vos captifs de la fosse sans eau. Retournez dans votre forteresse, ô prisonniers de l'espérance, aujourd'hui je vous déclare que je vous rendrai le double... En ce jour-là, l'Éternel, leur Dieu, les sauvera, car ils sont le troupeau de son peuple, car ils brilleront sur son pays comme les joyaux d'une couronne. Oui, comme ce sera bon et juste ! Le grain rendra les jeunes les hommes fleurissent, et le vin nouveau les jeunes filles. (Zacharie 9:9-12, 1617)

De manière significative, cet oracle constitue le seul exemple dans toute l'Écriture juive où l'expression « sang de l'alliance » (MT dam berîth ; LXX haimati diathēkēs)

est utilisé en dehors du récit de Moïse et des douze tribus du mont Sinaï (Exode 24:8). De plus, dans son contexte immédiat, le sang de l'alliance est lié à l'entrée triomphale du futur « roi » – le messie – dans la ville de Jérusalem. Enfin, et c'est le plus significatif de tous, le sang de l'alliance est décrit comme inaugurant un nouvel exode, dans lequel les captifs d'Israël seront « libérés », non pas de l'esclavage de Pharaon, mais de la « fosse sans eau » – une image utilisée ailleurs pour décrire le Shéol, le royaume des morts (cf. Ps 28:1 ; 30:3 ; 143:7 ; Isaïe 38:18 ; Ézéchiel 31:16 ; 32, 24-30). En d'autres termes, cet exode n'est pas seulement nouveau, il est eschatologique. Enfin, et ce n'est pas le moins important, à l'instar de l'exode d'Égypte, le nouvel exode culmine dans un banquet de « grain » et de « vin nouveau ».[96]

En bref, si Jésus ne fait pas seulement allusion au mont Sinaï, mais aux prophéties bibliques du nouvel exode, alors sa fusion apparente de l'imagerie de la Pâque et de l'alliance prend tout son sens. Par le sang de son alliance — la nouvelle alliance — il met en mouvement l'exode eschatologique dont parlaient les prophètes.[97] Cet exode, comme l'exode d'Égypte, tourne à la fois autour du sacrifice de la Pâque (qui le met en mouvement) et du sang de l'alliance (qui scelle la relation entre Dieu et les douze tribus). En d'autres termes, il n'est pas nécessaire de choisir entre la « Pâque » et l'« alliance », car l'exode les unit tous les deux. Jésus accomplit un signe de la nouvelle Pâque et de la nouvelle alliance, éléments constitutifs d'un nouvel exode.

Un nouveau mémorial d'un nouveau sacrifice de la Pâque

S'il y a le moindre doute à ce sujet, l'aspect final des paroles de Jésus sur le pain et le vin qui établissent un lien entre ses actions et la Pâque juive est le commandement donné aux disciples de « faire ceci » (*touto poieite*) – c'est-à-dire de répéter ses actions – « en souvenir de moi » (*eis tēn emēn anamnēsin*) (Luc 22:19 ; 1 Corinthiens 11:24-25). Dans le récit de Paul, Jésus prononce le commandement du pain et de la coupe. Dans le récit de Luc, ce commandement de répéter ses actions n'est prononcé que sur le pain, bien qu'il puisse être sous-entendu dans le fait qu'immédiatement après avoir énoncé le commandement « Faites ceci en mémoire de moi » en ce qui concerne le pain, Luc déclare que Jésus a fait « de même » (*hōsautōs*) avec la coupe après le repas (Luc 22:20). Dans tous les cas, le commandement lui-même est attesté à la fois dans l'Évangile et dans Paul, et doit donc être interprété.98 Lorsqu'il est situé dans un contexte juif ancien, quelle est la signification du commandement ?

Tout d'abord, bien que ce point soit parfois négligé, l'instruction de Jésus aux disciples de « faire ceci » (Luc 22:19 ; 1 Corinthiens 11:24-25), lorsqu'elle se situe dans un contexte juif, est remarquablement évocatrice d'une action cultuelle ou de la répétition d'un rite.99 Comparez les textes suivants dans lesquels le commandement de « Faire ceci » est utilisé pour décrire la répétition d'une sorte de rite cultuel :

> « Tu prendras le bélier de l'ordination, et tu feras bouillir sa chair dans un lieu saint ; Aaron et ses fils mangeront la chair du bélier et le pain qui est dans la corbeille, à l'entrée de la tente d'assignation. Ils mangeront les choses avec lesquelles l'expiation a été faite, pour les ordonner et les consacrer. C'est ce que tu feras (MT *ʿāśîtāh . . . kākāh* ;

LXX *poiēseis . . . houtōs*) à Aaron et à ses fils, selon tout ce que je t'ai ordonné ; pendant sept jours, tu les ordonneras... (Exode 29:31-33, 35)[100]

« Et quand tu prépareras un taureau pour l'holocauste, ou pour le sacrifice, pour l'accomplissement d'un vœu, ou pour le sacrifice d'actions de grâces à l'Éternel, alors on offrira avec le taureau une offrande de trois dixièmes d'épha de fleur de farine, mélangée à un demi-hin d'huile, et tu offriras en sacrifice un demi-hin de vin. comme une offrande par le feu, une odeur agréable à l'Éternel. Ainsi

ils feront (MT *kākāh yēʿāśeh* ; LXX *houtōs poiēseis*) pour chaque taureau ou bélier, ou pour chacun des agneaux mâles ou des chevreaux... un statut perpétuel à travers vos générations... (Nb 15:8-11, 15)[101]

« Tous ceux qui entrent dans l'alliance répondront et diront après eux : 'Amen, Amen.' Ils feront cela (*kkh yʿsw*) année après année, tous les jours de la domination de Bélial. (1QRule de la Communauté [1QS] 2:19)102

« Après les guerres, le Messie d'Israël étendra ses mains vers le pain. [Et ensuite, ils béniront] toute l'assemblée de la communauté, chacun [selon sa dignité]. Et conformément à cela précepte qu'il fera (*chwq hzh yʿs*) à chaque me[al, quand] Au moins dix d'entre eux sont guéris. (1QRule de la Congrégation [1QSa] 2:20-22)[103]

Lorsqu'ils sont examinés attentivement, ces textes ne sont pas seulement des parallèles linguistiques éclairants ; d'une certaine manière, c'est leur contexte qui est encore plus frappant : le rituel de l'ordination sacerdotale, dans lequel la « chair » et le « pain » du sacrifice d'ordination, dont on dit qu'ils ont un pouvoir expiatoire, sont mangés par Aaron et ses fils ; le sacrifice de l'offrande d'actions de grâces avec de la « farine » et du « vin » ; l'assemblée eschatologique de « l'alliance » envisagée dans les rouleaux ; et le banquet du Messie. Dans tous les cas, le contexte est un rite cultuel, qui est destiné à être rituellement rejoué au fil du temps, et qui, dans le dernier cas, est une anticipation du banquet messianique (voir ci-dessous, chapitre 6). Cela suggère fortement que la même signification cultuelle et rituelle est présente dans le commandement de Jésus de « faire ceci » lors de la dernière Cène.

Deuxièmement, à l'appui de cette suggestion, dans les Écritures juives et dans la littérature juive du Second Temple, la reconstitution ritualisée du sacrifice de la Pâque qui a déclenché l'exode est systématiquement associée au souvenir de l'événement salvateur originel.104 Avec l'ordre de Jésus aux disciples de répéter ses actions « en souvenir » (*anamnēsin*) de lui (Luc 22:19 ; 1 Corinthiens 11:24-25), comparez ce qui suit :

Ce jour [la Pâque] sera pour vous un mémorial (MT *zikkārôn* ; LXX *mnēmosynon*), et tu le célébreras comme un festin à l'Éternel ; Tout au long de vos générations, vous l'observerez comme une ordonnance pour toujours. (Exode 12:14)

Et tu ordonnes aux enfants d'Israël d'observer la Pâque en leurs jours chaque année, une fois par an, au jour fixé. Et il viendra comme un mémorial agréable de devant l'Éternel. Et la plaie ne viendra pas pour tuer ou frapper pendant cette année-là, quand ils auront observé la Pâque en son temps en tous selon son ordre. (Jub. 49:15)

La fête [Pessah] est un souvenir (*hypomnēma*) et une offrande de remerciement pour cette grande migration d'Égypte. Cette pratique, qui à cette occasion était le résultat d'une émotion spontanée et instinctive, était sanctionnée par la loi une fois par an

> comme un mémorial (*hypomnēsin*) d'action de grâces pour leur délivrance. (Philon, *Lois spéciales* 2.146)[105]
>
> C'est pourquoi, en mémoire (*mnēmēn*) de ce temps de disette, nous célébrons pendant huit jours une fête appelée la fête des pains sans levain. (Josèphe, Antiquités 2.317)

Bien que diverses formes de la racine du mot « se souvenir » en hébreu et en grec apparaissent dans ces textes, le sens de base est le même. Tous conçoivent clairement la Pâque comme un acte ritualisé de rappel de l'action salvatrice de Dieu en faveur d'Israël dans l'exode d'Égypte.[106] Pour reprendre les mots de Craig Keener : « La mention de la « mémoire » dans le contexte de Pessah n'impliquait pas un simple souvenir, mais plutôt une commémoration participative. »[107]

En somme, lorsque l'ordre de Jésus aux disciples de répéter ses actions se situe dans un contexte juif primitif et est associé au langage du souvenir au cours d'un repas de la Pâque, alors l'implication logique de ses paroles et de ses actes est assez simple : il institue délibérément un nouveau rituel de la Pâque qu'il attend des apôtres qu'ils reconstituent après sa mort.[108] Comme l'a dit Joseph Fitzmyer :

> De même que le repas de la Pâque était pour les Juifs palestiniens une anamnèse annuelle, Jésus donne maintenant la directive de répéter un tel repas avec du pain et du vin comme mode de se présenter à eux-mêmes leur expérience de lui, en particulier lors de cette dernière Cène. C'est ainsi que Jésus se donne lui-même, son « corps » et son « sang », comme une nouvelle manière de célébrer la fête de la délivrance d'Israël. Son propre corps et son propre sang remplaceront l'agneau pascal comme signe de la manière dont le royaume de Dieu se réalisera désormais, même si sa plénitude ne sera atteinte qu'à l'eschaton.[109]

Si l'interprétation de Fitzmyer est correcte, alors nous pouvons légitimement parler des paroles de Jésus sur le pain et le vin – son identification à son corps et à son sang, et son commandement de répéter son action en souvenir de lui – comme des paroles d'institution. Dans ces paroles d'interprétation et de commandement, Jésus établit un nouvel acte de culte, un nouveau sacrifice et un nouveau repas de la Pâque. Bien que ce nouveau rite que Jésus accomplit ait clairement de nombreux points de continuité avec l'ancien sacrifice et le repas de la Pâque, il le reconfigure aussi radicalement autour de sa propre mort sacrificielle imminente et le remplit ainsi d'une nouvelle signification. Par le biais de sa Pâque, les disciples se souviendront et rendront présents les effets salvateurs de la mort sacrificielle de Jésus, surtout par la répétition cultuelle de ses actions sur le pain et le vin de la Pâque.

Arguments contre la plausibilité historique

Avec tout cela à l'esprit, la question qui se pose maintenant à nous est la suivante : ces paroles d'institution sont-elles historiquement plausibles sur les lèvres de Jésus ? Ou sont-ils un développement ultérieur, une création de l'église primitive ? Ou les preuves sont-elles trop minces pour que nous puissions nous décider ?

Une quantité remarquable d'encre a coulé sur l'historicité des mots de l'institution.[110] Par souci d'espace et de clarté, cependant, je concentrerai notre attention sur les arguments les plus convaincants pour et contre l'historicité, en suivant la méthodologie décrite au chapitre 1. À cet égard, il y a au moins trois arguments majeurs contre l'historicité des mots d'institution tels que je les ai interprétés ici.

Tout d'abord, il y a l'argument de l'invraisemblance des paroles de Jésus dans un contexte juif ancien.[111] Selon ce point de vue, l'identification que Jésus fait du pain et du vin avec son corps et son sang, associée à l'ordre qu'il a donné aux disciples de les manger et de les boire, est tout simplement trop discontinue par rapport à l'interdiction juive de consommer du sang pour être historique :

> Le repas ainsi décrit n'est pas historique. Il était strictement interdit aux Juifs de consommer du sang.[112]
>
> Toute suggestion de boire du sang aurait été intolérable pour des oreilles juives.[113]
>
> Les Juifs du premier siècle observaient généralement les prescriptions de la loi – dans le Lévitique – de ne pas manger ni boire de sang. L'idée que ceux qui ont mangé le pain et bu la coupe mangeaient le corps du Christ et buvaient son sang aurait été offensante pour les disciples de Jésus en Judée. Le symbolisme de boire le sang d'un dieu est apparu dans un contexte païen plutôt que juif.[114]
>
> L'imagerie de manger le corps d'un homme et surtout de boire son sang... , même après avoir tenu compte du langage métaphorique, frappe une note totalement étrangère dans un cadre culturel juif palestinien (cf. Jean 6.52). Avec leur tabou de sang profondément enraciné, les auditeurs de Jésus auraient été submergés de nausée en entendant de telles paroles.[115]
>
> Essayer de dériver [l'eucharistie de l'église primitive] du rituel de la Pâque ou de tout autre rite juif est ridicule. Aussi étranges que puissent être certains rituels du judaïsme, ils n'incluent pas de manger des gens.[116]
>
> Il est tout à fait impossible d'admettre que Jésus aurait dit à ses disciples qu'ils devaient manger de son corps et boire de son sang, « le sang de la nouvelle alliance qui a été versé pour beaucoup ». Boire du sang, même s'il s'agissait d'un symbole, n'aurait pu que susciter l'horreur dans l'esprit de ces simples Juifs galiléens.[117]

Comme cela devrait être éminemment clair à partir de ces déclarations, pour un certain nombre d'érudits, les paroles eucharistiques d'interprétation et d'institution ne passent pas le cap historique, tout simplement parce que Jésus était un Juif du premier siècle. En tant que tel, il n'aurait jamais pu ordonner à ses disciples de manger son corps et de boire son sang, même s'il ne l'avait voulu que symboliquement.

Un deuxième argument contre l'historicité des paroles d'institution est leur apparente incompatibilité avec d'autres paroles et actes de Jésus. Cette objection prend deux formes principales : (1) l'argument de l'eschatologie imminente de Jésus ; et (2) l'argument de la compréhension de soi non messianique de Jésus.[118] En ce qui concerne le premier, l'argument n'est en fait pas souvent formulé explicitement. Au lieu de cela, il fonctionne davantage comme une hypothèse qui sous-tend une tendance à ignorer les paroles d'institution des érudits qui affirment que Jésus s'attendait à ce que la fin des temps se produise immédiatement.[119] De ce point de vue, Jésus s'attendait à ce que la venue finale du royaume se produise immédiatement. Par

conséquent, il n'avait pas l'intention d'instituer un culte « avec l'intention délibérée de fournir une base à une nouvelle tradition » ; Au contraire, il « s'attendait à la transformation imminente du monde et à la fin de toutes les traditions ».[120] En ce qui concerne le second argument, Jésus ne peut pas avoir prononcé les paroles de l'institution, car elles présupposent qu'il considérait sa mort comme ayant une signification rédemptrice pour les autres :

> Certains diront que Jésus avait le pressentiment qu'il mourrait bientôt. Mais la tradition de la Cène fait plus que simplement prédire sa mort. Il s'agit plutôt d'une interprétation très élaborée et ritualisée de sa mort. Mettre les germes de l'interprétation christologique dans la pensée et les paroles de Jésus lui-même n'a pas de bon sens historique, bien que cela soit réconfortant sur le plan théologique. La probabilité historique suggère que de telles interprétations de la mort de Jésus se sont développées dans les années qui ont suivi sa mort, et non avant.[121]
>
> S'il est certain que, selon les récits de Paul et de Marc (il en est probablement de même pour les récits de Matthieu et de Luc), Jésus a célébré avec ses disciples le premier repas du Seigneur, au cours duquel il leur a distribué son corps et son sang et au cours duquel ils ont mangé son corps et bu son sang symboliquement, Vraiment, ou de quelque manière que ce soit, il est tout aussi certain que l'institution de la Cène ainsi décrite n'est pas historique. [Car Jésus] n'avait rien dit sur l'effet salvateur de sa mort ou même de sa résurrection.[122]
>
> [L'expression « pour beaucoup »] rappelle Isaïe 53:12, mais Jésus ne peut pas avoir parlé de cette façon. L'idée de la mort par procuration d'un individu au nom d'un groupe entier ne peut être documentée avec certitude que pour le judaïsme hellénistique. Lorsque nous examinons le message de Jésus ailleurs, nous ne trouvons nulle part la suggestion que l'acceptation gracieuse de Dieu envers les perdus dépendait de quelque manière que ce soit du sacrifice de la propre vie de Jésus.[123]

En d'autres termes, soit Jésus n'a pas anticipé sa propre mort et/ou n'a pas vu sa mort comme ayant un pouvoir rédempteur ; Par conséquent, les mots de l'institution, qui font ces deux choses, sont historiquement inadmissibles.

Troisièmement, il y a l'argument de l'absence d'effets plausibles dans l'église primitive. Cet argument prend également deux formes : l'une soutient que (1) l'eucharistie chrétienne primitive est trop différente de la Pâque juive pour avoir pour origine une dernière Cène pascale ; et l'autre soutenant que (2) l'eucharistie chrétienne primitive est trop liturgique pour provenir du repas non liturgique de Jésus et des disciples. En ce qui concerne le premier argument, Gerd Theissen et Annette Merz écrivent :

> Une probabilité intrinsèque milite contre l'identification de la dernière Cène comme un repas de la Pâque. La Pâque est célébrée chaque année. Si Jésus avait célébré son repas d'adieu comme un repas pascal, cela aurait conduit à l'origine d'un repas résolument annuel. Mais tous les chrétiens célébraient chaque semaine la Cène du Seigneur, qu'ils tiraient de cette dernière Cène. Et il y a d'autres difficultés : la Pâque est célébrée en famille (avec les femmes et les enfants), mais Jésus (selon Marc) est seul avec ses douze disciples. Les femmes qui l'ont suivi à Jérusalem n'est pas présente.[124]

À l'appui de cet argument, les érudits citent fréquemment le témoignage des premiers écrits chrétiens tels que la Didachè et le Martyr de Justin, qui montrent très clairement que l'eucharistie chrétienne, contrairement à la Pâque juive, était célébrée « chaque jour du Seigneur » (Didachè 14.1) ou « le jour que nous appelons le jour du soleil, C'est-à-dire le dimanche (Justin Martyr, 1 Apologie 1:65).

La deuxième forme de cet argument en faveur de l'invraisemblance des effets dans l'Église primitive est de loin l'objection la plus courante à l'historicité des paroles eucharistiques.[125] Selon ce point de vue, les récits de la dernière Cène sont tout simplement trop « culturelles » ou « liturgiques » pour avoir été dérivés du repas non sectaire de Jésus et des douze :

> Bien sûr, il est loisible à tout le monde de prendre un dernier repas de Jésus avec ses douze disciples. Cependant, un tel repas n'a pas de relation génétique avec la Cène du Seigneur qui était comprise en termes sectaires.[126]
>
> Tous les textes qui traitent de la dernière Cène de Jésus reflètent les préoccupations liturgiques des fêtes festives des différentes églises. Aucun texte ne rapporte l'événement historique. Le but de chaque texte, plutôt, est de justifier pourquoi l'église célèbre la Cène du Seigneur comme elle le fait.[127]

De ce point de vue, on part de l'hypothèse qu'il est historiquement impossible que Jésus ait pu fonder un culte ou avoir ordonné à ses disciples de s'engager dans des actions liturgiques. Par conséquent, toute trace d'éléments liturgiques ou cultuels dans les récits de la Cène doit être considérée comme une « étiologie cultuelle » non historique et attribuée plutôt à l'activité créatrice de l'Église primitive.[128] Cela s'applique de manière prééminente à l'application par Jésus du langage sacrificiel du « corps » et du « sang » au pain et au vin de la dernière Cène, et plus encore à son commandement aux disciples de répéter ses actions liturgiques dans le commandement : « Faites ceci en mémoire de moi. » La prémisse de l'argument est que le culte et la liturgie trouvent leur origine dans l'Église primitive, et non avec le Jésus historique.[129]

Enfin, il convient de noter ici qu'un certain nombre d'érudits, tout en acceptant l'historicité des mots d'institution, rejettent la plausibilité historique de l'interprétation de la Pâque que j'ai transmise ci-dessus. De ce point de vue, Jésus n'a pas identifié le pain et le vin comme étant le corps et le sang du nouvel agneau pascal, et il n'a pas institué un nouveau mémorial pascal, car historiquement, la dernière Cène n'était pas un repas pascal.[130] J'espère avoir traité de manière adéquate la question de la date de la dernière Cène ci-dessus (voir chapitre 4). Néanmoins, il y a un aspect de cette proposition qui affirmerait l'historicité de la dernière Cène, mais nierait le caractère pascal des paroles d'institution, et qui doit être abordé. Par exemple, John Meier, qui défend ce point de vue, écrit :

Une fois que les récits synoptiques de la Passion sont privés de leurs références tardives ou rédactionnelles à la Pâque, nous nous rendons compte que la Cène, dans la tradition synoptique sous-jacente, n'est pas plus un repas pascal que la dernière Cène dans l'évangile de Jean. Jésus a plutôt organisé un repas d'adieu solennel.

> avec ses disciples intérieurs juste avant la Pâque. Il y a un autre scénario possible. . . Le souper, bien qu'il ne s'agisse pas d'un repas de la Pâque et qu'il ne soit pas célébré comme un repas de substitution de la Pâque, était néanmoins tout sauf un repas ordinaire. Avec Jésus faisant ses adieux à ses disciples les plus proches alors qu'il se préparait à la possibilité d'une mort imminente et violente, le ton du repas serait naturellement à la fois solennel et religieux, accompagné de toutes les formalités (s'allonger à table, boire du vin, chanter des hymnes, etc.) que Jérémie utilise pour prouver la nature pascale du repas. De plus, si nous devions admettre l'historicité fondamentale du récit eucharistique (Marc 14:22-25 parr.), nous devrions admettre que Jésus a fait et dit des choses stupéfiantes lors de la dernière Cène, des choses qui ne peuvent pas être expliquées simplement en posant le contexte d'un repas rituel juif, Pâque ou autre.[131]

J'espère qu'il est maintenant clair que les caractéristiques de la Pâque (et de l'exode) de la Cène ne se limitent pas aux soi-disant « références rédactionnelles tardives à la Pâque » (ici, Meier veut dire le récit de Jésus envoyant les disciples à Jérusalem dans Marc 14:12-16 et par.). Au lieu de cela, comme nous venons de le démontrer, le langage cultuel et les caractéristiques de la Pâque sont profondément ancrés dans les mots de l'institution elle-même, lorsqu'ils sont correctement situés dans le contexte de l'Écriture juive et des sacrifices du Temple de Jérusalem. À la lumière de cela, pour arriver à la conclusion que la Cène n'était qu'un repas d'adieu solennel, il faut non seulement éliminer toutes les données explicites décrivant la Dernière Cène comme un repas pascal, mais aussi ignorer le langage cultuel et pascal des paroles de l'institution elles-mêmes. Cette position ne peut être maintenue qu'en affirmant – contre un nombre remarquable de preuves bibliques et juives anciennes – que les caractéristiques pascales, des mots d'institution que nous avons décrits en détail ci-dessus « restent vagues ».[132] En conséquence, cette tentative de sauver l'historicité en tant que repas d'adieu sans référence à la Pâque n'est finalement pas convaincante.

À la lumière de ces arguments, un nombre important d'érudits modernes ont conclu que les paroles eucharistiques de l'institution ne peuvent pas provenir et ne proviennent pas de Jésus lui-même ; ils sont historiquement invraisemblables et ne devraient faire partie d'aucun portrait historique de la vie et de l'enseignement de Jésus. Ou, à tout le moins, certains acceptent les mots d'institution comme historiques, mais rejettent tout lien entre eux et la Pâque juive.

Contexte : Le repas de la Pâque, le sacrifice d'action de grâces, le tabou du sang et le martyre juif

De l'autre côté du registre, il y a plusieurs arguments importants en faveur de l'historicité des mots d'institution, interprétés dans le contexte du repas de la Pâque juive. En effet, malgré la difficulté *prima facie* que Jésus ordonne à ses disciples de manger et de boire du pain et du vin qu'il a identifiés comme son corps et son sang, plusieurs considérations plaident en faveur de la plausibilité contextuelle juive des paroles d'institution.

Tout d'abord, malgré les différences évidentes avec un repas ordinaire de la Pâque juive, les paroles et les actes de Jésus lors de la dernière Cène s'accordent

remarquablement bien à bien des égards avec ce que nous savons des anciens repas de la Pâque juive.[133] Bien que nous l'ayons déjà abordé dans l'exégèse ci-dessus, il peut être utile de le résumer ici sous la forme d'un tableau adapté des travaux récents de Craig Keener (voir p. 428). Remarquez ici que les parallèles ne dépendent pas des textes et des traditions rabbiniques ; ils sont tous présents soit dans les Écritures juives, soit dans les sources du Second Temple. En tant que tels, ils servent à souligner à quel point l'image globale de la dernière Cène de Jésus correspond bien à ce que nous savons de la Pâque dans la période du Second Temple : ses bénédictions du pain et du vin sont parallèles à des bénédictions juives similaires pendant le repas de la Pâque ; Son identification du pain avec son corps et du vin avec son sang est parallèle à la centralité du corps et du sang de l'agneau pascal dans la célébration de la fête pascale ; même son commandement aux disciples de répéter ses actions en « souvenir » d'un événement salvateur original est parallèle aux conceptions bibliques et juives primitives de la fête de la Pâque comme mémorial ou souvenir de la délivrance originelle de l'exode d'Égypte.

Deuxièmement, dans le même ordre d'idées, il est significatif que même l'acte de Jésus de rendre grâces ou de bénir le pain et le vin de la dernière Cène s'inscrit parfaitement dans le contexte de la Pâque juive du premier siècle. Comme plus d'un érudit l'a montré, au premier siècle A.D., la Pâque n'était pas considérée comme n'importe quel sacrifice, mais comme un sacrifice d'action de grâces pour la délivrance :

> La fête [de la Pâque] est un rappel (*hypomnēma*) et une offrande de remerciement (*charistērion*) pour cette grande migration d'Égypte qui a été faite par plus de deux millions d'hommes et de femmes en obéissance aux oracles qui leur ont été accordés. Cette pratique, qui à cette occasion était le résultat d'une émotion spontanée et instinctive, était sanctionnée par la loi une fois par an pour leur rappeler leur devoir d'action de grâces (*eucharistias*). (Philon, *Lois spéciales* 2.46)[135]

Nous trouvons ici une convergence frappante entre la description de la Pâque par Philon et les récits de la dernière Cène de Jésus : tout comme Philon relie la Pâque juive à un « rappel » (hypomnēma) de la délivrance de Dieu et de l'» action de grâce » (*eucharistias*) pour cela, ainsi que dans les récits, Les paroles et les actes de Jésus, il « rend grâce » (*eucharistēsas*) sur les éléments du repas (Mt 26:27 ; Marc 14:23 ; Luc 22:17, 19 ; 1 Corinthiens 11:24) et en parle comme d'un « souvenir » (*anamnēsin*) de la délivrance sur le point d'être opérée par sa mort (Luc 22:19 ; 1 Corinthiens 11:24, 25). Bien que pour certains commentateurs, le mot *eucharisteō* (présent dans les quatre récits) est un signe clair d'édition chrétienne ultérieure, le fait historique de la question est qu'avant d'être lié à l'eucharistie de l'église primitive, il était déjà étroitement associé à la fête de la Pâque juive. Par conséquent, même l'acte de gratitude de Jésus est contextuellement plausible dans le contexte de la Pâque juive du premier siècle.

Troisièmement – et c'est important – bien que l'identification par Jésus du pain et du vin avec son corps et son sang, ainsi que son commandement aux disciples de les consommer, soient saisissantes, il n'abroge en fait aucune écriture ou tradition juive. En effet, bien que la Torah juive interdise de boire du sang animal (Genèse 9:3-4 ; Lévitique 17:10-12 ; Dt 12:16), il n'interdit jamais explicitement la consommation de sang humain, et il n'interdit certainement jamais de boire du sang humain sous

l'apparence du vin. Et Jésus ordonne aux disciples de manger son corps et de boire son sang sous forme de pain et de vin. Comme le souligne l'érudit juif contemporain Jonathan Klawans :

> Il est en effet presque impossible de concevoir un enseignant juif plausible du premier siècle du siècle qui préconise de manger de la chair humaine ou de boire du sang de n'importe quelle espèce. Pourtant, comme on l'a souvent souligné, ni la chair ni le sang humains d'aucune espèce n'ont été consommés par Jésus, ses disciples, les membres de l'Église primitive, ni même, d'ailleurs, par les catholiques après le quatrième concile du Latran en 1215. Même lorsqu'elle est pratiquée par des chrétiens ayant une croyance ferme dans la doctrine de la transsubstantiation, aucune violation des codes de pureté juifs n'a lieu dans la promulgation des traditions eucharistiques.[136]

Le point de vue de Klawans mérite d'être répété : contrairement à l'affirmation savante courante, dans les termes de l'institution, Jésus ne contredit explicitement aucune interdiction de la Loi et des Prophètes. Ainsi, l'argument selon lequel Jésus n'aurait pas pu dire cela sans enfreindre la Loi juive ne tient pas. En effet, selon le Nouveau Testament, dans les cercles apostoliques, l'interdiction juive de boire du sang animal n'a jamais été levée.[137] Au contraire, le concile de Jérusalem, auquel assistaient tous Pierre, Jacques et Paul, ordonna aux chrétiens juifs et païens de 's'abstenir [...] du sang » (Actes 15:20, 29). De toute évidence, l'Église primitive ne voyait aucun conflit entre le tabou biblique du sang et la participation à l'eucharistie (cf. 1 Corinthiens 10:16 ; 11:23-25). Si les chrétiens juifs tels que Pierre et Jacques n'ont vu aucun conflit entre les deux, alors il est raisonnable de conclure que les actions de Jésus n'étaient pas historiquement impossibles dans un contexte juif du premier siècle.[138]

Quatrièmement, l'idée que la souffrance et la mort de Jésus auraient un pouvoir rédempteur s'inscrit également tout à fait dans le contexte juif du Second Temple. Comme l'ont montré de nombreux érudits, les concepts de martyre et d'expiation par le sang pour le péché sont présents dans les premières descriptions juives des martyrs maccabéens :

> [Le jeune homme juif au roi Antiochus :] "Nos frères, après avoir enduré une brève souffrance, ont bu de la vie qui coule toujours sous l'alliance de Dieu ; mais vous, par le jugement de Dieu, vous recevrez un juste châtiment pour votre arrogance. Comme mes frères, je rends mon corps et ma vie pour les lois de nos pères, en invoquant Dieu pour qu'il fasse bientôt miséricorde à notre nation et, par les afflictions et les fléaux, qu'il vous fasse confesser qu'il est Dieu seul, et par moi et par mes frères, pour mettre fin à la colère du Tout-Puissant qui s'est abattue à juste titre sur toute notre nation.» (2 Macc. 7:36-38)
>
> Le tyran lui-même et tout son conseil s'émerveillaient de leur endurance [celle des martyrs juifs], grâce à laquelle ils se tiennent maintenant devant le trône divin et vivent dans l'éternité bénie. Car Moïse dit : « Tous ceux qui sont consacrés sont sous tes mains. » Ceux donc qui ont été consacrés pour l'amour de Dieu, sont honorés, non seulement de cet honneur, mais aussi du fait que, à cause d'eux, nos ennemis n'ont pas régné sur notre nation, que le tyran a été puni et que la patrie a été purifiée – ils sont devenus, pour ainsi dire, une rançon pour le péché de notre nation. Et par le sang de

> ces pieux et leur mort en guise d'expiation, la divine Providence a préservé Israël qui avait été auparavant affligé. (4 Macc. 17:17-22)

Remarquez les liens frappants entre la compréhension du sang des martyrs manifestée dans ces textes et dans les récits de la Cène : la souffrance rédemptrice délivre de l'esclavage, expie le péché, est liée à l'alliance entre Dieu et Israël et conduit à l'exaltation des justes souffrants sur le trône céleste de Dieu. À la lumière de ces parallèles, Craig Keener conclut à juste titre que « la compréhension salvatrice de Jésus de sa mort était intelligible dans la tradition précisément parce qu'elle n'était pas isolée, mais appartenait à un cadre plus large de compréhension du sacrifice expiatoire du sang, de la souffrance et de la mort sacrificielle des martyrs ».[140]

Cohérence : les signes prophétiques, le serviteur souffrant, la période intermédiaire et l'action du temple

En plus d'être explicables dans un contexte juif du premier siècle, les paroles de Jésus sur le pain et le vin sont également cohérentes avec d'autres données importantes à son sujet, d'au moins trois façons.

Tout d'abord, les paroles de Jésus sur la coupe et le pain sont cohérentes avec les preuves qui suggèrent qu'il cherchait à provoquer la restauration eschatologique d'Israël dans un nouvel exode. D'une part, il rassemble autour de lui les douze disciples, qui symbolisent tous deux les douze tribus d'Israël et incarnent en eux-mêmes le noyau d'un nouvel Israël, centré sur Jésus (Matthieu 19:28 ; Marc 3:14 ; Luc 22:28-30). Comme nous l'avons vu au chapitre 2, il agit comme un nouveau Moïse lorsqu'il emmène une multitude dans le désert et les nourrit de pain (Matthieu 14:13-23 ; Marc 6:32-45 ; Luc 9:11-17 ; Jean 6:1-15 ; cf. Exode 16), ce qui a conduit certains à le déclarer « le prophète » comme Moïse (Jean 6:1-15). Comme nous l'avons vu au chapitre 3, il promet également de donner le vrai pain du ciel, c'est-à-dire la nouvelle manne du Messie (Jean 6:48-59). La raison pour laquelle de telles preuves sont importantes est simple : si Jésus va inaugurer le nouvel exode, alors il est approprié qu'il y ait une nouvelle Pâque.

Pour reprendre les mots de N. T. Wright,

> La Pâque a regardé en arrière vers l'exode et vers l'avènement du royaume. Jésus a voulu que ce repas [la dernière Cène] symbolise le nouvel exode, l'arrivée du royaume par son propre destin. Le repas, centré sur les actions de Jésus, avec le pain et la coupe, racontait l'histoire de la Pâque et l'histoire de Jésus lui-même, et les a tissées en une seule.[141]

La perspicacité de Wright est ici essentielle, surtout si nous reconnaissons que Jésus ne célèbre pas simplement une autre Pâque juive ; il met en scène un signe prophétique du nouvel exode, qui est destiné à réaliser ce qu'il signifie.[142] Comme l'a souligné John Meier, les actions symboliques des prophètes bibliques – Isaïe se mettant nu pour signifier l'exil à venir (Isaïe 20:1-6), Jérémie brisant une fiole pour signifier le jugement de Jérusalem (Jr 13:12-14), et Ézéchiel construisant un modèle de

Jérusalem assiégée (Ézéchiel 4:1-8), pour n'en nommer que quelques-uns – ne sont pas seulement symboliques mais efficaces :

> Dans l'esprit des prophètes et de leurs disciples, ces gestes symboliques ne se contentaient pas d'indiquer les événements futurs qu'ils prophétisaient ; les gestes symboliques déclenchaient les événements futurs, les mettant inexorablement en mouvement.[143]

Il en va de même pour le signe de la nouvelle Pâque et du nouvel exode que Jésus accomplit avec les douze disciples. Une fois de plus, selon les mots de Wright : « Les actions de Jésus avec le pain et la coupe [...] doit être considérée de la même manière que les actions symboliques de certains prophètes dans les Écritures hébraïques. Les actions ont un pouvoir prophétique, opérant les événements (principalement des actes de jugement) qui doivent alors se produire.[144] En d'autres termes, la dernière Cène ne symbolise pas seulement la restauration d'Israël par une nouvelle Pâque, une nouvelle alliance et un nouvel exode, elle met en fait ces événements en mouvement. Ainsi, non seulement elle est cohérente avec les autres données des Évangiles dans lesquelles Jésus semble déterminé à restaurer Israël dans un nouvel exode ; Il porte ces autres paroles et actions à leur paroxysme.

Deuxièmement, les paroles de Jésus sur le pain et le vin de la dernière Cène sont également cohérentes avec l'évidence que Jésus se considérait comme le Serviteur souffrant d'Isaïe et que sa mort était rédemptrice (Matthieu 20:28 ; Marc 10:45 ; cf. Luc 22:35-38).[145] Comme l'a dit Craig Keener :

> Comme Jésus lors de la dernière Cène, la parole de Marc 10:45 fait probablement allusion au serviteur souffrant d'Isaïe, en particulier lorsque Jésus ne sert pas seulement mais offre son « âme » ou sa « vie » (Isaïe 53:12) comme rançon ou prix de rédemption (cf. Isaïe 53:10-11) en faveur de la « multitude » (Isaïe 53:11-12 ; cf. Rm 5:15).[146]

Je suis d'accord, mais je voudrais renforcer le point en ajoutant que l'image de Jésus une « rançon pour beaucoup » s'appuie sur de nombreux textes bibliques décrivant un nouvel exode, dans lequel les douze tribus d'Israël seront « rachetées » de l'exil parmi les nations.[147] Dans la rançon comme dans les paroles d'interprétation, Jésus associe son propre destin à l'inauguration d'un nouvel exode : dans l'un, avec la rançon que les prophètes lient au nouvel exode (Mt 20, 28 ; Marc 10:45), dans l'autre, avec la mort de l'agneau pascal qui a déclenché le premier exode (Matthieu 26:27-28 ; Marc 14:24 ; Luc 22:17 ; 1 Corinthiens 11:25).[148] En effet, bien qu'il n'y ait pas de référence claire à la Pâque dans la description de la Pâque par Isaïe, il est néanmoins remarquable que la souffrance et la mort du Serviteur soient comparées à celles d'un agneau sacrificiel :

> Nous tous, comme des brebis, nous nous sommes égarés, nous avons ramené chacun dans sa voie, et l'Éternel a fait retomber sur lui l'iniquité de nous tous. Il était oppressé et affligé, mais il n'ouvrait pas la bouche ; Comme un agneau qu'on conduit à l'abattoir, et comme une brebis qui est muette devant ses tondeurs, ainsi il n'a pas ouvert la bouche. (Isaïe 53:6-7)

En bref, la description que fait Jésus de sa propre mort comme un sacrifice rédempteur dans le contexte de l'espoir prophétique d'un nouvel exode s'accorde bien avec d'autres sentiments sur la signification et la puissance de sa mort dans les Évangiles.

Troisièmement, en contraste direct avec l'objection donnée ci-dessus, l'identification par Jésus de son propre sang comme établissant une « alliance » (Matthieu 26:28 ; Marc 14:24 ; Luc 22:20 ; 1 Corinthiens 11:25) et son commandement à ses disciples de répéter ses actions en « souvenir » de lui (Luc 22:19-20 ; 1 Corinthiens 11:23-25) concorde assez bien avec d'autres preuves qu'il s'attendait à une période intermédiaire de durée inconnue entre sa propre mort et la disparition du ciel et de la terre.[149] Par exemple, la nomination de douze disciples par Jésus (Matthieu 10:1-11 ; Marc 6:7-13 ; Luc 9:1-5) suggère l'intention d'établir le noyau d'une communauté qui perpétuerait ses enseignements en son absence.[150] Les paraboles du royaume, comme celles de la graine de moutarde (Mt 13, 31 ; Marc 4:30-32 ; Luc 13:18-19), le levain (Matthieu 13:33 ; Luc 13:20-21), la semence qui pousse secrètement (Marc 4:26-29), et l'ivraie et le blé (Matthieu 13:24-30, 36-43) décrivent tous la venue du royaume comme se déroulant par étapes et sur une longue période de temps.[151] Sans parler des paraboles du retard apparent du Fils de l'homme, comme le maître de maison et le voleur (Matthieu 24:43-44 ; Luc 12:39-40), le serviteur méchant et le retard du maître (Matthieu 24:45-51 ; Luc 12:41-48), les talents (Matthieu 25:14-30 ; Luc 19:11-27), et les dix vierges (Matthieu 25:1-13). Les paraboles du banquet, qui présupposent une activité missionnaire entre Israël et les nations, et une sorte d'intermédiaire entre le ministère public de Jésus et la réalisation finale du royaume, sont particulièrement intrigantes (Matthieu 22:1-14 ; Luc 14:15-24). Enfin, dans mes travaux précédents, j'ai également longuement argumenté en faveur de l'authenticité du discours de Jésus sur le mont des Oliviers, dans lequel il parle explicitement d'une période d'environ quarante ans de tribulations eschatologiques qui aurait lieu après son départ, au cours de laquelle les disciples souffriraient et continueraient à proclamer le royaume parmi les Israélites et les Gentils en son absence (Matthieu 24:1-31 ; Marc 13:1-27 ; Luc 21:5-28).[152] À la lumière de ces données, T. Francis Glasson écrit à propos de la Cène :

> Même un « court intervalle » ne semble pas rendre justice à la conception d'une nouvelle alliance et à une période pendant laquelle elle s'appliquerait. Les mots « mon sang de l'alliance » (Marc 14:24) et « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang » (1 Corinthiens 11:25) remontent, comme nous le rappellent les commentateurs, à Exode 24. . . . Jésus savait que l'alliance du Sinaï avait été instituée plusieurs siècles auparavant. Est-il concevable qu'il n'ait envisagé qu'un « court intervalle » avant le Jugement dernier et un nouveau monde surnaturel ? . . . Quand Jésus, dans la chambre haute, s'est référé à cela [l'alliance], il n'a certainement pas pu penser en même temps qu'un royaume catastrophique était imminent, mettant fin à l'histoire et déclenchant la résurrection des morts, le jugement dernier, un ciel et une terre nouveaux. Cela n'a tout simplement pas de sens. Judas était parti, et Jésus savait que, selon toute probabilité, il n'avait probablement pas beaucoup d'heures à vivre. La nouvelle alliance devait-elle s'appliquer pour quelques heures seulement, ou quelques jours, ou un « court intervalle » ? [153]

Si cela est exact, alors non seulement il n'y a pas de conflit entre les paroles eucharistiques de l'institution et la conception eschatologique de Jésus, mais les deux

s'accordent très bien l'une avec l'autre. Tous deux regardent au-delà de la mort de Jésus vers un moment où les disciples agiront en son absence. En effet, le fait que Jésus soit absent lorsque les disciples répéteront ses actions « en mémoire » de lui révèle quelque chose de très significatif sur son eschatologie : cela montre qu'il s'attend à ce qu'il y ait une sorte de période d'intérim au cours de laquelle la Nouvelle Alliance sera déjà inaugurée mais le Royaume messianique ne sera pas encore pleinement consommé.

Quatrièmement et enfin, la reconfiguration par Jésus du sacrifice et du repas de la Pâque autour de ses propres souffrances et de sa mort s'accorde remarquablement bien avec les implications de son signe prophétique dans le Temple (Matthieu 21:12-16 ; Marc 11:15-18 ; Luc 19:45-48 ; cf. Jean 2:13-16).[154] De toute évidence, nous n'avons pas l'espace ici pour aborder la littérature vaste et complexe qui a été générée ces dernières années sur l'action de Jésus dans le Temple.[155] Pour l'instant, soulignons simplement le fait qu'un certain nombre d'érudits ont attiré l'attention sur le caractère complémentaire de la dernière Cène et de l'action dans le Temple. Comparez la conclusion de Gerd Theissen et Annette Merz :

> L'action symbolique contre le culte du temple a été complétée par l'action symbolique de Jésus lors de la dernière Cène en fondant un culte, bien qu'il n'ait pas eu l'intention de fonder un culte qui durerait dans le temps. Il voulait simplement remplacer provisoirement le culte du temple qui était devenu obsolète : Jésus offre aux disciples un remplacement du culte officiel auquel ils ne pouvaient plus participer, ou qui ne leur apporterait pas le salut – jusqu'à ce qu'un nouveau temple vienne. Quiconque suit les Synoptiques en datant la « dernière Cène » de la nuit de la Pâque peut faire ressortir la « fonction de substitution » de la dernière Cène encore plus fortement.[156]

Dans le chapitre suivant, nous nous demanderons si Jésus s'attend à ce que ce nouvel acte sectaire « dure dans le temps » ; pour l'instant, je veux simplement souligner que Theissen et Merz ont mis le doigt sur un lien important entre la nature cultuelle des paroles d'institution et les implications de l'action de Jésus pour le culte du Temple de Jérusalem. Si l'action de Jésus au Temple signifie la destruction de l'ancien culte, comme dans la prophétie de la « caverne des brigands » citée par Jésus (Jr 7, 11) [157], alors il serait logique pour lui d'instituer un nouveau culte sacrificiel, avec son propre rite, reconfiguré autour du sacrifice efficace de lui-même. Et dans la mesure où le Temple de Jérusalem était le lieu où l'alliance mosaïque entre Dieu et Israël a été renouvelée et soutenue, mais que Jésus a parlé d'instituer une « alliance » eschatologique dans son sang, alors il est logique qu'il anticipe la fin du culte des sacrifices d'animaux. Et si l'action de Jésus dans le Temple signifie également la venue du Temple eschatologique dont parle Isaïe (la « maison de prière pour tous les peuples » [Isaïe 56:7]),[159] alors il est logique pour lui d'établir un nouveau sacrifice et un nouveau repas de la Pâque, puisque la Pâque était l'un des événements du Temple les plus populaires, les plus influents et les plus importants dans la vie d'un Juif du premier siècle.

En somme, les paroles de l'institution, interprétées comme une nouvelle Pâque, sont cohérentes avec les signes prophétiques de Jésus, souvent choquants et chargés

de culte, la preuve que Jésus se considérait lui-même comme l'accomplissement eschatologique de figures et d'événements de l'Écriture juive, la preuve que Jésus voyait sa mort imminente en tant que Serviteur souffrant comme ayant un pouvoir sacrificiel et rédempteur. et la preuve qu'il s'attendait à ce que ses disciples poursuivent sa mission après sa mort.

Effets : Le Christ en tant qu'agneau pascal dans le christianisme primitif

Enfin, si Jésus institue effectivement une nouvelle Pâque lors de la dernière Cène, alors cela fournirait une explication historique plausible de la raison pour laquelle l'apôtre Paul, moins de vingt ans après la crucifixion de Jésus (env. UNE.D. 54-55), peut identifier Jésus comme le véritable agneau pascal qui a été sacrifié.[160] Dans sa première lettre aux Corinthiens, Paul écrit :

> Votre vantardise n'est pas bonne. Ne savez-vous pas qu'un peu de levain fait lever toute la motte ? Nettoyez le vieux levain afin que vous puissiez être une nouvelle masse, car vous êtes vraiment sans levain. Car le Christ, notre agneau pascal, a été immolé. (1 Corinthiens 5:6-7)

Il y a beaucoup à dire sur ce petit texte dense et significatif, mais pour ce qui nous intéresse ici, deux points méritent d'être soulignés.[161]

Tout d'abord, remarquez que Paul ne parle pas de Christ comme de « l'accomplissement » de la Pâque juive, mais comme étant « l'agneau pascal » (*à pascha*) qui a été « sacrifié » (*etythē*). Comme le souligne John Meier, c'est historiquement assez significatif :

[Paul] peut apparemment présupposer que ses convertis païens comprennent la métaphore sans aucune explication. Cela implique que, dès le milieu des années cinquante du Ier siècle, l'idée de la mort du Christ comme sacrifice de la Pâque était une tradition chrétienne courante.[162]

Je suis d'accord, mais j'ajouterais à cela que ce n'est pas seulement la mort de Jésus qui est décrite comme un sacrifice pascal, mais la personne de Jésus qui est identifiée comme l' agneau pascal (*pascha*). Bien que cela puisse sembler banal à quiconque connaît l'histoire du christianisme, c'est, après réflexion, une chose très étrange à dire sur une personne. Comment expliquer une telle identification si tôt dans l'histoire de l'Église ? Compte tenu de tout ce que nous avons vu jusqu'à présent dans ce chapitre, l'explication la plus plausible de la raison pour laquelle Paul se réfère au Christ comme « notre agneau pascal » (*à pascha hēmōn*) est que Jésus s'est identifié comme l'agneau pascal lors de la dernière Cène, lorsqu'il a parlé du pain comme de son corps, son sang étant versé comme les agneaux de la Pâque dans le Temple. et son repas comme quelque chose à faire en souvenir de sa mort.

Deuxièmement, dans cette veine, il est remarquable de voir jusqu'à quel point les défenseurs de l'hypothèse johannique – c'est-à-dire que la dernière Cène n'était pas un repas de la Pâque (voir chapitre 4) – iront en insistant sur le fait que Paul ne parle

que de la mort de Jésus et ne fait pas référence à la dernière Cène ou à la Cène du Seigneur. Par exemple, Scot McKnight et John Meier écrivent :

> La tradition paulinienne de l'Eucharistie ne montre aucun signe de lien avec *Pesaḥ*, même si Paul comprend Jésus comme la victime de *Pesaḥ* (1 Co 5, 7).[163]
>
> Le contexte immédiat de 1 Corinthiens 5 n'a rien à voir avec l'eucharistie ou la dernière Cène, et donc la référence naturelle de « notre agneau pascal a été immolé – c'est-à-dire Christ » est à la mort physique de Christ sur la croix.[164]

Bien qu'il soit certainement vrai que Paul ne fait pas explicitement référence à la Cène du Seigneur dans 1 Corinthiens 5, je soutiens que ces érudits exagèrent leur cas dans le but de renforcer l'hypothèse johannique. Leur interprétation ignore le contexte de l'argument de Paul, dans lequel l'identification du Christ comme l'agneau pascal ne doit certainement pas nous donner des informations sur la date de la crucifixion ou de la mort physique du Christ sur la croix.

Au lieu de cela, le but de Paul est d'exhorter les chrétiens de Corinthe à « célébrer la fête » d'une manière digne en purifiant le « levain » du mal qui sévit actuellement dans leur assemblée, à cause de la présence de l'homme infâme « vivant avec la femme de son père » (1 Corinthiens 5:1). Regardez à nouveau le passage, dans son contexte complet :

> Lorsque vous serez assemblés, et que mon esprit est présent, avec la puissance de notre Seigneur Jésus, vous livrerez cet homme [qui est coupable de porneia] à Satan pour la destruction de la chair, afin que son esprit soit sauvé au jour du Seigneur Jésus. Votre vantardise n'est pas bonne. Ne savez-vous pas qu'un peu de levain fait lever toute la motte ? Nettoyez l'ancien levain afin que vous ne soyez plus qu'une nouvelle masse, car vous êtes vraiment du pain sans levain. Car le Christ, notre agneau pascal, a été immolé. Célébrons donc la fête, non pas avec le vieux levain, le levain de la malice et du mal, mais avec les pains sans levain de la sincérité et de la vérité. Je t'ai écrit dans ma lettre de ne pas t'associer à des hommes immoraux, ce qui ne signifie pas du tout les immoraux de ce monde, ou les cupides et les voleurs, ou les idolâtres, car alors tu aurais besoin de sortir du monde. Mais je vous ai plutôt écrit de ne pas fréquenter quelqu'un qui porte le nom de frère, s'il est coupable d'immoralité ou de cupidité, ou s'il est idolâtre, injurieux, ivrogne ou voleur, et même de manger avec un tel homme. (1 Co 5, 411)

Comme le contexte le montre très clairement, l'identification de Paul à Christ comme l'agneau pascal fait partie d'une description plus large de l'assemblée chrétienne comme la véritable fête des pains sans levain, au cours de laquelle les Corinthiens « célèbrent la fête » avec les « pains sans levain » de la sincérité et de la vérité. Loin d'être une métaphore abstraite de la vie morale[165], il s'agit d'une description liturgique de ce qui devrait se passer lorsque les Corinthiens se réunissent pour manger les uns avec les autres, probablement pour manger la Cène du Seigneur. C'est bien sûr la raison pour laquelle l'exhortation culmine avec Paul ordonnant aux Corinthiens de « ne pas même manger avec (*synesthiein*) un tel homme ». Étant donné que Paul se réfère au contexte de « l'assemblée » (*synagō*) (1 Corinthiens 5:4), utilise le langage explicite de la Pâque de « célébrer la fête » (*heortazō*) avec des « pains sans levain » (azymos) (1 Corinthiens 5:7, 8), et le fait afin d'empêcher les Corinthiens de

« manger avec » (*synesthiō*) le frère qui commet l'immoralité sexuelle (1 Corinthiens 5:11), il est difficile de croire que le langage de Paul selon lequel il faut célébrer la fête n'a « rien à voir avec l'eucharistie ». Au contraire, lorsque Paul parle explicitement de la Cène du Seigneur plus loin dans l'épître, nous trouvons le langage similaire de « s'assembler (*synerxomenōn*) » pour « la Cène du Seigneur » (1 Corinthiens 11:18), et de répéter les avertissements que quiconque « mange » (*esthiō*) le pain de la Cène du Seigneur d'une manière indigne mangera le jugement sur lui-même (cf. 1 Corinthiens 11:26, 27, 28, 29, 33, 34). Tout cela pour dire tout simplement que, contrairement à ce que prétendent certains érudits, Paul n'identifie pas seulement Christ comme l'agneau pascal, il décrit également la Cène du Seigneur en des termes tirés directement de la fête juive de la Pâque et des pains sans levain.167 De même que le peuple juif devait purifier le « levain » avant d'observer la Pâque et les Pains sans levain, les Corinthiens doivent maintenant purifier l'ancien « levain » (*zymē*) du péché et du mal, afin d'observer la nouvelle fête du Christ, le nouvel agneau pascal (1 Co 5, 8).

À la lumière de telles considérations, l'argument selon lequel la dernière Cène n'était pas un repas pascal parce que les premiers chrétiens célébraient l'eucharistie chaque semaine (cf. Actes 20:7 ; 1 Corinthiens 16:2) ou même chaque jour (Actes 2:42) perd de sa force. Car Paul fournit des preuves solides et précoces que, dans les deux décennies qui ont suivi la mort de Jésus, l'eucharistie est associée au repas de la Pâque juive, quelle que soit la fréquence à laquelle elle est célébrée. Les différences entre cette eucharistie et la Pâque juive peuvent être facilement expliquées par le fait qu'il s'agit d'une nouvelle Pâque, centrée sur la mort de Jésus, et non d'une simple réplique de la Pâque juive, comme notre étude des paroles d'institution l'a clairement montré. De plus, comme il a été du ressort des chapitres 2 et 3 de le démontrer, la Pâque n'épuise pas le sens de la dernière Cène ni, d'ailleurs, de l'eucharistie chrétienne. Comme nous l'avons déjà vu ci-dessus, la dernière Cène était également associée à la nouvelle manne (qui était mangée quotidiennement ! voir Exode 16), à la nouvelle alliance et, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, à la venue du royaume de Dieu.[168]

Or, je suis bien conscient que c'est précisément le caractère cultuel ou liturgique de l'eucharistie chrétienne primitive qui est souvent utilisé comme argument contre l'historicité des paroles d'institution. De ce point de vue, les paroles d'institution (dans leur forme pascale) sont tout simplement trop en continuité avec la pratique cultuelle de l'Église primitive pour qu'on ne les soupçonne pas d'avoir été créées par l'Église primitive. Mais cet argument est un non-sequitur logique, et historiquement insatisfaisant, parce qu'il laisse sans réponse la question de savoir pourquoi les premiers chrétiens ont utilisé un langage aussi cultuel et pascal en premier lieu pour décrire un repas qui, dans sa forme originale, était non liturgique, non culturel et non sacrificiel. En revanche, si nous postulons que les caractéristiques pascales de l'eucharistie chrétienne (comme la présence du pain et du vin) proviennent des paroles et des actions de Jésus lui-même lors de son dernier repas pascal, alors nous trouvons une explication historique plausible. La raison pour laquelle l'eucharistie primitive peut être associée au langage sacrificiel et cultuel sans nuire au sacrifice de Jésus sur la croix est que son origine se trouve avec Jésus lui-même, qui a associé à la fois son dernier repas et sa mort au corps et au sang sacrificiels de l'agneau pascal dans le

Temple. De plus, si nous l'accordons, nous trouvons dans 1 Corinthiens 5 précisément la combinaison de continuité et de développement entre Jésus et le christianisme primitif dont nous avons été témoins ailleurs : Paul rend explicite ce qui n'est qu'implicite dans les paroles et les actes de Jésus lors de la dernière Cène. Jésus ne dit pas « Je suis le nouvel agneau pascal » ; il dit : « Ceci est mon corps et ceci est mon sang » lors d'un repas de la Pâque. Paul, cependant, en dégage l'implication et rend claire la signification du signe : Jésus le prophète est maintenant « le Christ notre Pâque » (1 Co 5, 7).

Dans l'ensemble, lorsqu'on l'interprète à la lumière des anciennes croyances et des parallèles de la Pâque juive, il est raisonnable de conclure que Jésus ne célèbre pas seulement le repas annuel de la Pâque juive. Au contraire, il semble reconfigurer le sacrifice et la consommation de l'agneau pascal autour de sa propre passion et de sa propre mort, et instituer ainsi un nouveau mémorial de la Pâque. La principale implication de cette reconfiguration et de cette institution est que Jésus s'identifie lui-même comme l'agneau eschatologique de la Pâque et que ses actions lors de la dernière Cène sont le fondement d'un nouveau repas pascal. En d'autres termes : Jésus est le nouvel agneau pascal qui sera sacrifié pour la rédemption du nouvel Israël dans un nouvel exode ; En tant que tel, il ordonne à ses disciples de manger sa chair – sous la forme de pains sans levain – dans le cadre d'un nouveau repas de la Pâque.

En bref, un examen attentif des paroles de l'institution révèle que Jésus n'a pas seulement vu sa propre mort imminente comme un sacrifice rédempteur, mais qu'au moyen des paroles de l'institution, il s'est révélé comme l'agneau pascal eschatologique de l'exode eschatologique. De plus, par le biais de son ordre de répéter ses actes, il a délibérément institué un nouveau sacrifice de la Pâque, et donc, un nouvel acte de culte. Tout cela pris ensemble montre que le scénario eschatologique de Jésus, bien que clairement centré sur sa propre passion et sa mort, regardait au-delà de ces événements vers une période intermédiaire au cours de laquelle les disciples continueraient à célébrer le nouveau rituel de la Pâque. De plus, si les paroles de l'institution étaient en fait une sorte de signe prophétique, alors nous aurions peut-être découvert les origines historiques de l'interprétation réaliste des paroles de l'institution par l'Église primitive. Comme tout Juif de l'Antiquité l'aurait su, les signes prophétiques n'étaient pas simplement symboliques ; Ils étaient aussi efficaces, c'est-à-dire qu'ils effectuaient ce qu'ils signifiaient. Lorsque l'identification de Jésus avec l'agneau pascal est combinée avec l'identification de la dernière Cène comme signe prophétique de la nouvelle Pâque, alors nous avons de bonnes raisons de croire que les premiers chrétiens juifs auraient reconnu la logique réaliste de cette nouvelle Pâque. Si Jésus est le nouvel agneau pascal, et que l'eucharistie est le nouveau repas pascal, alors le pain et le vin doivent d'une certaine manière être vraiment son corps et son sang. Comme n'importe quel Juif du premier siècle l'aurait su : pour que la Pâque soit correctement observée, il faut manger le chair de l'agneau. Ce lien entre la Pâque et le signe prophétique fournit une explication historique plausible de la désignation chrétienne primitive de Jésus comme agneau pascal et du réalisme chrétien primitif en ce qui concerne l'eucharistie. Comme le dit saint Paul : « Le Christ, notre Pâque, a été immolé ; Gardons donc la fête ! (1 Co 5, 7-8).

1. N. T. Wright, Jésus et la victoire de Dieu (Les origines chrétiennes et la question de Dieu, vol. 1 ; Minneapolis : Fortress, 1996), 559.

2. Pour des aperçus utiles des principales sources primaires, voir Daniel K. Falk, « Festivals and Holy Days », dans The Eerdmans Dictionary of Early Judaism (éd. John J. Collins et Daniel C. Harlow ; Grand Rapids : Eerdmans, 2010), 636-45 ; McKnight, Jésus et sa mort 243-58 ; James C. VanderKam, « Pessah », dans Encyclopédie des manuscrits de la mer Morte (2 vols. ; éd. Lawrence H. Schiffman et James C. VanderKam ; Oxford : Oxford University Press, 2000), 2:637-38 ; Roland de Vaux, L' Israël ancien : sa vie et ses institutions (réimpr. ; Grand Rapids : Eerdmans, 1997), 484-92 ; Barry D. Smith, Le dernier repas de la Pâque de Jésus (Lewiston : Edwin Mellen, 1993), 1-57 ; Baruch M. Bokser, « Pains sans levain et Pâque, fêtes de », Anchor Bible Dictionary (6 vols. ; éd. David Noel Freedman et al. ; New York : Doubleday, 1992), 755-65 ; E. P. Sanders, Judaïsme : pratique et croyance 63 av. J.-C.-66 ap. J.-C . (Londres : SCM ; Philadelphie : Trinity Press International, 1992), 132-38 ; Baruch M. Bokser, Les origines du Seder (Berkeley : University of California Press, 1984) ; Abram Kanof, « Pessah », dans Encyclopedia Judaica (16 vol. ; éd. Cecil Roth ; Jérusalem : Keter, 1972), 13 : 163-73 ; Roger Le Déaut, C.S.Sp., La Nuit Paschale : Essai sur la signification de la Pâque juive à partír du Targum d'Exode XII 42 (Rome : Institut Biblique Pontifical, 1963) ; George Buchanan Gray, Le sacrifice dans la L'Ancien Testament : sa théorie et sa pratique (New York : Ktav, 1971 [orig. 1925]), 337-97 ; H. H. Rowley, Le culte dans l'ancien Israël : ses formes et sa signification (Londres : SPCK, 1967), 47-50, 117-18 ; J. B. Segal, La Pâque hébraïque depuis le plus ancien Fois jusqu'à A.D. 70 (London Oriental Studies 12 ; Londres : Oxford University Press, 1963), 1-41, 230-69.

3. Exode 12:1-28, 43-49 ; Lévitique 23:5 ; Pieu 28:16 ; Dt 16:1-8 ; Jos 5:10-11 ; 2 Chron 30:1-27 ; 35:1-19.

4. Tout au long de cet aperçu, nous renoncerons à toute interaction avec les théories savantes modernes sur les sources hypothétiques du Pentateuque et d'autres Écritures juives, car celles-ci ne sont pas pertinentes pour une étude de la pensée juive ancienne.

5. Bokser, « Les pains sans levain et la Pâque », p. 737.

6. Voir Victor Hamilton, Exodus : An Exegetical Commentary (Grand Rapids : Baker Academic, 2011), 184-85 sur l'hébreu pāsaḥ comme « protéger » (Exode 12:13).

7. Propp, Exode 1-18, 400.

8. Bokser, « Les pains sans levain et la Pâque », p. 757.

9. Bokser, « Les pains sans levain et la Pâque », p. 757.

10. Frank H. Gorman, « Pâque, fête de », dans Eerdmans Dictionary of the Bible (éd. David Noel Freedman ; Grand Rapids : Eerdmans, 2000), 1013-14.

11. Sanders, Judaïsme, 133.

12. Moore, Judaïsme, 40.

13. Segal, La Pâque hébraïque, 15.

14. McKnight, Jésus et sa mort, 248.

15. Voir Scott W. Hahn, Le Royaume de Dieu en tant qu'empire liturgique : un commentaire théologique sur 1-2 Chronicles (Grand Rapids : Baker Academic, 2012), 181.

16. Segal, La Pâque hébraïque, 18.

17. So Bokser, Les origines du Seder, p. 18.

18. Segal, La Pâque hébraïque, 6.

19. Sur le « prince » en tant que roi davidique eschatologique dans Ézéchiel, voir Ézéchiel 34:23-24 : « Je placerai sur eux un seul berger pour les paître, mon serviteur David ; Il les nourrira et sera leur berger. Moi, l'Éternel, je serai leur Dieu, et mon serviteur David sera le prince (nāśî') parmi eux. Sur l'utilisation de ce terme dans Ézéchiel, voir P. M. Joyce, « Roi et Messie dans Ézéchiel », dans Roi et Messie dans Israël et le Proche-Orient ancien (éd. J. Day ; JSOTSup 270 ; Sheffield : Sheffield Academic Press, 1998), 323-27.

20. Segal, La Pâque hébraïque, p. 7 ; McKnight, Jésus et sa mort, 248.

21. McKnight, Jésus et sa mort, 248.

22. Pour des résumés, voir Segal, La Pâque hébraïque, 31-32 ; McKnight, Jésus et sa mort, p. 252-53.

23. Segal, La Pâque hébraïque, p. 22 ; Bokser, Les origines du Seder, 19.

24. Traduction LCL, citée dans Bokser, Les origines du Seder, 82.

25. Cf. Bokser, Les origines du Seder, 117 n. 23.

26. Il convient de noter à ce stade l'idée actuellement populaire selon laquelle les Juifs en dehors de Jérusalem pendant la période du Second Temple célébreraient la Pâque dans la diaspora sans sacrifice. Par exemple, Baruch Bokser, « La dernière Cène était-elle un Seder de la Pâque ? », 28, affirme que les Juifs à l'extérieur de Jérusalem se sont rassemblés pour célébrer un « repas spécial » qui ressemblait à la Pâque, mais il manquait l'agneau sacrificiel. De manière significative, cependant, il ne peut citer aucune preuve textuelle à l'appui de cette affirmation. En effet, Bokser lui-même l'admet ailleurs : « Avant 70 °C.E., De tels repas ont-ils eu lieu sans l'agneau pascal ? Il n'existe aucune preuve solide qui le confirme. Et encore : « Malgré la probabilité que certains Juifs qui n'avaient pas accès à un sacrifice pascal aient ressenti le besoin de faire quelque chose la veille de Pessah, aucun des récits pré-rabbiniques de la célébration ne mentionne un repas sans sacrifice. » Bokser, Les origines du Seder, 53, 54 (c'est nous qui soulignons). Pour

une spéculation similaire sans preuve, voir Marcus, Marc, 2:945 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 556 ; Sanders, Judaïsme, 133-34.

27. McKnight, Jésus et sa mort, 248 ; Bokser, Les origines du Seder, p. 18 ; Segal, La Pâque hébraïque, p. 23.

28. Boxer, Les origines du Seder, 20.

29. Smith, Le dernier repas pascal de Jésus, p. 46. La littérature rabbinique ultérieure compare curieusement les montants et les linteaux des portes des maisons israélites en Égypte à des « autels » (Mek. 12:7).

30. Smith, Le dernier repas de la Pâque de Jésus, 49 ; Pitre, Jésus, la Tribulation et la fin de l'exil, 448.

31. Cf. Martin Abegg Jr., Peter Flint et Eugene Ulrich, The Dead Sea Scrolls Bible (San Francisco : HarperOne, 1999), 399-400.

32. Le Déaut, La Nuit Paschale, 288-89, suggests that the explanation for this custom, otherwise difficult to explain, may be “l’idée d’une apparition du Messie dans cette nuit pascale.”

33. Beaucoup de ces mêmes constellations d'idées sont présentes dans la littérature rabbinique ultérieure : la Pâque en tant que sacrifice du Temple (m. Pes. 5:5-10 ; t. Pes. 4:10-15) ; un sacrifice expiatoire (m. Pes. 10:6 ; Exod. Rab. 15:12 ; 17:3 ; 19:5) ; un repas liturgique en plusieurs étapes (m. Pes. 10 ; t. Pes. 10) ; associé à la venue du Messie (Targ. Neof. sur Exode 12:42 ; Mek. sur Exode 12:42 ; Exod. Rab. 15, 1 ; cf. Jérôme, Commentaire sur Matthieu 4 (25, 6). Sur la Pâque rabbinique, voir en particulier esp. Bokser, Les origines du Seder, passim ; Le Déaut, La Nuit Paschale, 279-91.

34. I. H. Marshall, « La Cène », dans Événements clés de la vie de l'Historien Jésus (éd. Darrell L. Bock et Robert L. Webb ; WUNT 247 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2009), 485-504 ; McKnight, Jésus et sa mort, p. 266-70 ; R. Routledge, « La Pâque et la Cène », TynBul 53 (2002) : 203-21 ; Jonathan Klawans, « Le dernier repas de Jésus était-il un Seder ? » BibRev 17 (2001) : 24-33, 47 ; Evans, Mark, 367-79 ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 3:456-60 ; Sanders, la figure historique de Jésus, 250-51 ; Rudolf Pesch, « L'Évangile à Jérusalem : Marc 14:12-26 comme la plus ancienne tradition de l'Église primitive », dans L'Évangile et les Évangiles (éd. Pierre Stuhlmacher ; Grand Rapids : Eerdmans, 1991), 106-48 ; Smith, Le dernier de Jésus Repas de la Pâque, 148-49 ; Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1376-84 ; Rudolf Pesch, La dernière Cène et la compréhension de la mort par Jésus (QD 80 ; Fribourg : Herder, 1978), 69-90 ; R. H. Hiers, Le Jésus historique et le Royaume de Dieu : le présent et l'avenir dans le message et le ministère de Jésus (UFHM 38 ; Gainesville : Université de Floride, 1973), 96-101 ; Hermann Patsch, Abendmahl und historischer Jesus (Calwer Theo logische Monographien 1 ; Stuttgart : Calwer, 1972), 62-63 ; Jeremias Les paroles eucharistiques de Jésus, 92-93 ; Bultmann, Histoire de la tradition synoptique, 263-64 ; Gustaf Dalman,

Jesus-Jeshua : Études dans les Évangiles (trad. P. P. Levertoff ; New York : Macmillan, 1929), 86-184.

35. Par exemple, McKnight, Jésus et sa mort, chapitres 13 et 14.

36. Smith, Le dernier repas de la Pâque de Jésus, p. 85.

37. Contra A. Y. Collins, Mark, 646 ; Gerd Lüdemann, Jésus après 2000 ans : Ce qu'il a vraiment dit et fait (Londres : SCM ; Amherst : Prométhée, 2001), 96 ; Bultmann, Histoire de la tradition synoptique, p. 264.

38. Ainsi Marc-Aurèle, Marc, 2:945 ; Keener, Commentaire de l'Évangile de Matthieu, p. 624 ; France, Évangile de Marc, 564 ; Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1383.

39. Cf. John A. T. Robinson, The Priority of John (Londres : SCM, 1985), 223-29, qui soutient de manière convaincante sur la base de Jean 11:45-53 qu'une réunion formelle du Sanhédrin a déjà eu lieu au cours de laquelle ils ont « adopté une résolution » (ebouleusanto) (Jean 11:53) selon laquelle « Jésus devrait être mis à mort et au cours de laquelle il est publiquement déclaré un homme recherché ». Comme Jean poursuit en disant : « Les principaux sacrificateurs et les pharisiens avaient ordonné que si quelqu'un savait où il était, il le leur fasse savoir, afin qu'ils l'arrêtent » (Jean 11:57).

40. Evans, Marc, 373.

41. Marcus, Marc, 2:945 ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 3:457 n. 15.

42. Marcus, Marc, 2:945, fait remonter cette suggestion au grand dominicain M.-J. Lagrange, L'Évangile de saint Marc, 373, qui fonde son interprétation entièrement sur ses observations personnelles de la « coutume moderne » au tournant du XXe siècle.

43. Marcus, Marc, 2:945. Cf. Keener, A Commentary on the Gospel of Matthieu, 624, citant T. Job 21:2-3 ; Le général Rab. 53:13 ; 93.6. Aucun de ces textes ne fait de distinction entre les hommes qui utilisent des outres et les femmes qui utilisent des jarres.

44. Smith, Le dernier repas de la Pâque de Jésus, p. 14-15 ; Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1377.

45. Notamment, les rabbins ultérieurs, même s'ils n'étaient plus en mesure de célébrer le sacrifice de la Pâque dans le Temple, sont d'accord avec les preuves bibliques et du Second Temple concernant la restriction du sacrifice à Jérusalem : « Lors de la Pâque célébrée en Égypte, chacun et chacun égorge [sa Pâque] dans sa propre maison. Mais la Pâque observée dans les générations à venir [voit] tout Israël massacrer [l'offrande de la Pâque] en un seul endroit [le Temple]. (Tosefta, Pesaḥim 8:16)

46. Dalman, Jésus-Jeshua, 111.

47. Cf. Sanders, Judaïsme, 129.

48. So Marshall, « La Cène », 495-96 ; Marcus, L'Évangile de Marc, 2:944 ; Evans, Marc, 373.

49. À l'appui de cela, il convient de noter que les preuves dans l'Évangile de Marc en particulier révèlent que la préparation des disciples doit se référer principalement à la préparation de l'agneau (les autres éléments du repas étant impliqués), puisque la chambre elle-même est décrite comme ayant déjà été préparée : « Et il te montrera une grande chambre haute meublée et préparée (hetoimon) ; c'est là que nous prépare (l'hétoïmasate) » (Marc 14:15). Comme le souligne Joël Marcus : « Si la salle est déjà préparée (hetoimon), pourquoi les disciples doivent-ils s'y préparer (hetoimasate) ? . . . Peut-être la chambre est-elle déjà préparée, mais le repas ne l'est pas » (Marcus, Marc, 2:946). Encore une fois, les traductions anglaises obscurcissent généralement cela en traduisant la première référence par « ready » et la seconde par « prepare » (donc RSV). Mais, encore une fois, il n'y a pas une telle différence en grec, et il semble qu'une interprétation particulière de la Cène semble guider ces choix de traduction. Les deux mots se réfèrent à deux actes de préparation différents : l'un centré sur la salle, qui est pris en charge par le propriétaire, l'autre centré sur l'agneau pascal et le repas, qui est effectué par les disciples. Par conséquent, cette description semble inclure à la fois l'acquisition et le sacrifice de l'agneau pascal dans le Temple et la préparation de l'agneau pascal pour le repas qui serait célébré dans le Cénacle lui-même.

50. Trad. C. T. R. Hayward, Le Temple juif : un livre de référence non biblique (Londres : Routledge, 1996), 28.

51. LCL, cité dans Bokser, Les origines du Seder, 24-25.

52. Ailleurs, Josèphe estime le nombre de pèlerins de la Pâque au premier siècle à « pas moins de trois millions » (Guerre 2.280).

53. Voir Sanders, Judaism, 126-28.

54. Les sources du Second Temple ne nous disent pas exactement comment tant d'agneaux ont été sacrifiés en l'espace d'un après-midi. Cependant, la littérature rabbinique ancienne affirme que même si le Temple était encore debout, le sacrifice avait lieu dans un style de chaîne de montage, les gorges des agneaux étant tranchées par les laïcs, tandis que la tâche des prêtres se limitait à verser le sang sur l'autel. Voir Mishna, Pesa'im 5:5-7 : « La Pâque fut égorgée en trois groupes, car il est écrit : 'Et toute l'assemblée de l'assemblée d'Israël l'égorgera' [Exode 12:6] — 'assemblée', 'assemblée' et 'Israël'. Lorsque le premier groupe entra et que la Cour du Temple fut remplie, les portes de la Cour du Temple furent fermées. [Sur le shofar], une sonnerie soutenue, une secousse et une nouvelle souffle soutenue ont été soufflées. Les prêtres se tenaient en rangs et dans leurs mains se trouvaient des bassins d'argent et des bassins d'or. Dans une rangée, tous les bassins étaient d'argent et dans une autre rangée, tous les bassins étaient d'or. Un Israélite a massacré son offrande et le prêtre a attrapé le sang. Le prêtre passait le bassin à son compagnon, et lui à son compagnon, chacun recevant un bassin

plein et rendant un bassin vide. Le prêtre le plus proche de l'autel a jeté le sang d'un seul geste contre la base [de l'autel]. Quand le premier groupe est sorti, le deuxième groupe est entré ; Et quand le deuxième groupe est sorti, le troisième groupe est entré. De même que le rite était accompli avec le premier groupe, il fut également accompli avec le second et le troisième. [Pendant ce temps, les Lévites] chantaient le Hallel. S'ils l'avaient terminé, ils l'avaient chanté de nouveau... Traduction de Herbert Danby, The Mishnah (Oxford : Oxford University Press, 1933), légèrement adaptée. Cette approche de la « chaîne de montage » sera familière à tout catholique qui a assisté à l'une des messes papales lors d'une « Journée mondiale de la jeunesse », où plus d'un million de personnes sont documentées comme ayant été présentes et ayant reçu la communion lors d'une seule liturgie.

55. Par exemple, Keener, Le Jésus historique des Évangiles ; Wright, Jésus et le Victoire de Dieu ; Sanders, Jésus et le judaïsme ; Becker, Jésus de Nazareth ; Meyer, Les objectifs de Jésus ; Jérémie, théologie du Nouveau Testament ; Bornkamm, Jésus de Nazareth.

56. Un argument contre la plausibilité historique mérite à peine d'être mentionné, mais je l'aborderai brièvement ici parce qu'il continue d'apparaître dans la littérature. Selon certains érudits, l'acte de Jésus d'envoyer les disciples à la rencontre du jeune homme (Matthieu 26:18 ; Marc 14:13-15 ; Luc 22:10-13) démontre une prescience prophétique qui est littéralement dérivée du récit de l'Ancien Testament du prophète Samuel envoyant Saül pour récupérer les ânes perdus de son père, et sachant à l'avance que Saül « rencontrera deux hommes près du tombeau de Rachel sur le territoire de Benjamin à Zelza », qui lui diront que « les ânes » qu'il cherche « sont trouvés » (voir 1 Sam 10:1-4). Pour certains spécialistes, le fait que dans ce récit Samuel prédit que Saul rencontrera un homme conduit à la conclusion que les récits de Jésus envoyant ses disciples à Jérusalem ont été « suggérés par l'onction de Saul et ses conséquences de signes » (Funk et le séminaire de Jésus, Les Actes de Jésus, 138). Il va sans dire que le parallèle entre l'histoire de Samuel envoyant Saul à la recherche de ses ânes et celle de Jésus envoyant les disciples à Jérusalem pour rencontrer quelqu'un et préparer la Pâque ne justifie pas une telle conclusion historique. En effet, même une comparaison superficielle des récits révèle que les différences l'emportent de loin sur les similitudes, la plus importante étant peut-être qu'il n'y a pas d'ânes.

57. Schröter, La Cène, p. 44.

58. Lüdemann, Jésus après 2000 ans, p. 96.

59. A. Y. Collins, Mark, 646 ; Léon-Dufour, Le partage du pain eucharistique, p. 193 ; Bultmann, Histoire de la tradition synoptique, 263-64 ; Dibelius, De la tradition à l'Évangile, 189.

60. Par exemple, Schröter, Das Abendmahl, 44 ; Meier, Un Juif marginal, 1:393 ; Ruckstuhl, Chronologie des derniers jours de Jésus, p. 19 ; Jaubert, La date de la dernière Cène, 97-98.

61. Meier, Un Juif marginal, 1:396.

62. Pour les érudits en faveur de l'historicité, voir Marshall, « The Last Supper », 489-97 ;
Sanders, La figure historique de Jésus, p. 250-252 ; Marshall, La Cène et le Seigneur
Souper, 76-77 ; Pesch, La Cène, 69-90 ; idem, L'Évangile de Marc, 2:340-45 ; Lagrange, L'Évangile selon saint Marc, 371-75.

63. Davies et Allison, Saint Matthieu, 3:458. Pour ce que cela vaut, les récits évangéliques sont même congruents avec les premières traditions rabbiniques qui prétendent que tant que le Second Temple était encore debout, il était permis à un représentant d'un groupe d'acheter un agneau de la Pâque et de l'abattre dans le Temple au nom du groupe (Mishna, Pesa'im 8:2-3). C'est, bien sûr, exactement ce que nous voyons Jésus faire dans les Évangiles, lorsqu'il envoie deux de ses disciples (dans le récit de Luc, Pierre et Jean) pour préparer la Pâque en son nom et au nom du reste des Douze (Matthieu 26:17-19 ; Marc 14:12-16 ; Luc 22:7-13). Ainsi Dalman, Jesus-J eshua, 111.

64. Meier, Un Juif marginal, 1:393. Pour une étude complète qui reconnaît la participation de Jésus au culte du Temple tout en décrivant sa relation complexe avec celui-ci, voir en particulier Nicholas Perrin, Jesus the Temple (Grand Rapids : Baker Academic, 2010).

65. Marshall, « La Cène », p. 497.

66. En faveur de la plausibilité historique de la prière de Jésus à Gethsémani, voir Pitre, Jésus, la tribulation et la fin de l'exil, 478-504.

67. Ainsi Marcus, Marc, 2:948. Voir aussi Marshall, « La Cène », p. 490-92 ; idem, La Cène et la Cène du Seigneur, n. 77 ; cf. Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2, 1377.

68. Sanders, La figure historique de Jésus, p. 251.

69. La littérature sur les mots d'institution est vaste. Pour un échantillon, voir Nicholas Perrin, « Last Supper », Dictionary of Jesus and the Gospels (2e éd. ; éd. Joel B. Green, Jeannine K. Brown et Nicholas Perrin ; Downers Grove : IVP Academic, 2013), 492-501 ; Marshall, « La Cène », p. 560-88 (avec
bibliographie) ; Lohfink, Jésus de Nazareth, 252-56 ; Keener, Le Jésus historique de les Évangiles, 296-301 ; Hengel et Schwemer, Jésus et le judaïsme, p. 582-586 ; Marcus, Marc, 2:956-68 ; Jonathan Klawans, Purity, Sacrifice, and Temple : Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 214-22 ; James D. G. Dunn, Jésus se souvient (Grand Rapids : Eerdmans, 2003), 229-31, 512-13, 771-73, 795-96 ; Barry D. Smith, « Last Supper, Words of Institution », dans Encyclopédie du Jésus historique (éd. Craig A. Evans ; Londres : Routledge, 2008), 365-68 ; McKnight, Jésus et sa mort, 25992 ;

Dennis E. Smith, Du symposium à l'Eucharistie : le banquet au début de l'ère Christian World (Minneapolis : Fortress, 2003), 219-78 ; Jonathan Klawans, « Interpréter la Cène : sacrifice, spiritualisation et anti-S acrifice », NTS 48, n° 1 (2002) : 1-17 ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 3:464-81 (avec bibliographie) ; C. Ham, « La Cène en Matthieu », BBR 10 (2000) : 53-69 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 554-63 ; Ben F. Meyer, « Le motif de l'expiation dans les paroles eucharistiques : une clé pour l'histoire de Jésus ? », Gregorianum 69 (1988) : 461-87 ; Léon-Dufour, Partager le pain eucharistique, p. 102-79 ; G. R. Beasley-Murray, Jésus et le royaume de Dieu, Grand Rapids, Eerdmans, 1985, p. 258-73 ; Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1385-1406 (avec bibliographie) ; I. Howard Marshall, Last Supper and Lord's Supper (Londres : Paternoster, 1980), 76-106 ; Willi Marxsen, Les débuts de la christologie : ensemble avec la Cène du Seigneur (Philadelphie : Fortress, 1979), 87-122 ; Pesch, la Cène et Jésus Compréhension de la mort, 90-101 ; Patsch, La Cène et Jésus historique, passim ; Gordon J. Bahr, « Le Seder de la Pâque et les paroles eucharistiques », 12 novembre (1970) : 181-202 ; Eduard Schweizer, La Cène du Seigneur selon le Nouveau Testament (FBBS 18 ; Philadelphie : Forteresse, 1967) ; Günther Bornkamm, Jésus de Nazareth (trad. Irene McLuskey, Fraser McLuskey et James M. Robinson ; réimpr. ; Minneapolis : Fortress, 1995 [orig. 1960]), 160-62 ; Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, passim.

70. Dans certains manuscrits anciens de l'Évangile de Luc, les versets 19b-20 sont omis. Un énorme corpus de discussions critiques s'est développé autour de cette question, débattant de la question de savoir si la soi-disant « version longue » (y compris les v. 19b-20) ou la « version plus courte » (en omettant les v. 19b-20) est originale. À mon avis, les preuves manuscrites de la version longue sont tout simplement trop abondantes pour maintenir la position minoritaire, qui n'a qu'un seul manuscrit grec en sa faveur. Pour ces raisons et d'autres, j'adopterai la version plus longue de la présente affaire, en renvoyant le lecteur à la discussion de Marshall, « The Last Supper », p. 529-41 ; Bradly S. Billings, Faites ceci en souvenir de moi : les mots contestés dans le récit de l'institution Lukan (Luc 22:19b-20) : un historico- - Analyse exégétique, théologique et sociologique (Bibliothèque d'études bibliques ; Londres : T. & T. Clark, 2006). Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1387-89, résume bien deux des principaux arguments en faveur de la version longue comme originale : (1) le « nombre écrasant » de manuscrits grecs soutenant la version plus longue ; (2) « le principe de la lectio difficilior », par lequel le récit de Luc sur les coupes multiples fournit une explication toute prête de la raison pour laquelle un scribe déconcerté raccourcirait la version longue.

71. Il y a de légères variations dans l'ordre des mots, qui n'affectent pas le fond.

72. Voir Keener, Le Jésus historique des Évangiles, p. 299 ; Marcus, Marc, 2:95657 ; Marshall, La Cène et la Cène du Seigneur, 84.

73. Comme l'a démontré Joël Marcus, « Pessah and Last Supper Revisited », NTS 59 (2013) : 30324, malgré les affirmations de certains selon lesquelles l'acte d'interpréter les pains sans levain ne remonte pas à la période du Second Temple, il montre qu'il est déjà assumé dans un passage souvent négligé de Philon, dans lequel l'alexandrin interprète les éléments de la Pâque en référence à l'exode : "Les pains sans levain sont (un signe) de grande hâte et de rapidité, tandis que les herbes amères (sont un signe) de la vie d'amertume et de lutte qu'ils endurent comme des esclaves. C'est ce qui est dit » (Philon, Questions et réponses sur Exode 1.15). Un tel acte est également décrit dans la description du rituel de la Pâque par la Mishna, dans un passage attribué à Rabbi Gamaliel, que Marcus considère comme Gamaliel Ier, un rabbin du premier siècle mentionné dans le Nouveau Testament (idem 319 n. 62). Selon la Mishna : « Rabban Gamaliel avait l'habitude de dire : Quiconque n'a pas dit ces trois choses à Pessa'h n'a pas rempli son obligation. Et ce sont eux : la Pâque, les pains sans levain et les herbes amères : la « Pâque » — parce que Dieu est passé sur les maisons de nos pères en Égypte ; les « pains sans levain » – parce que nos pères ont été rachetés d'Égypte ; 'herbes amères' – parce que les Égyptiens ont aigri la vie de nos pères en Égypte » (Mishna, Pesa'im 10:5). Entre autres, Marcus répond à Jonathan Klawans : « Le dernier repas de Jésus était-il un Seder ? » BRev 17 (2001) : 24-33 ; C. Leonhard, « Das alttestamentlich und das jüdische Pesachfest », dans Die Osterfeier in der alten Kirche (éd. H. auf der Maur, R. Messner, W. G. Schöpf ; LO 2 ; Münster : Lit, 2003), 22.

74. Theissen et Merz, Le Jésus historique, 425.

75. Cf. Bokser, Les origines du Seder, 30, qui traduit la même phrase par « La carcasse de l'offrande de la Pâque ».

76. Trad. Neusner (légèrement adaptée).

77. Comme le souligne Bokser, certains manuscrits de la Mishna manquent du mot « usedto » (hayu). Bokser, Les origines du Seder, 119. Même sans ce mot, cependant, le sens reste le même.

78. Selon Gustaf Dalman, le mot araméen pour « corps » est utilisé neuf fois dans un commentaire rabbinique sur les Nombres pour désigner l'agneau pascal (Sifre sur Nombres 69 [18a]). Voir Dalman, Jesus-J eshua, 143.

79. Smith, Le dernier repas pascal de Jésus, p. 154.

80. McKnight, Jésus et sa mort, 281.

81. Pesch, La dernière Cène et la compréhension de la mort par Jésus, p. 91.

82. Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1390-91 (c'est nous qui soulignons).

83. Marcus J. Borg et John Dominic Crossan, La dernière semaine : au jour le jour

Récit de la dernière semaine de Jésus à Jérusalem (San Francisco : HarperCollins, 2006), 120 (c'est nous qui soulignons).

84. Perrin, « La Cène », p. 493.

85. Cf. Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, n. 224.

86. 1 Co 11, 25 se lit un peu différemment : hē kainē diathēkē . . . En tō emō haimati.

87. Contrairement aux paroles sur le pain, nous trouvons ici une nette différence syntaxique entre les récits de Matthieu et de Marc des paroles de Jésus (« Ceci est mon sang de l'alliance ») et de celles de Luc et Paul (« Cette coupe [...] est la nouvelle alliance dans mon sang »). Face à cette différence, et au fait que les mots d'institution n'ont (vraisemblablement) été prononcés qu'une seule fois, de nombreux chercheurs se sentent obligés de choisir l'une ou l'autre forme comme plus originale. Je n'éprouve pas ce scrupule, car, comme je l'ai dit plus haut, je ne pense pas que, face aux divergences des récits évangéliques, nous ayons les outils pour déterminer une forme originale. Cependant, nous sommes sur un terrain beaucoup plus solide lorsque nous nous concentrons sur le fond des mots. À cet égard, ils sont remarquablement cohérents. Dans les quatre récits, Jésus fait deux choses clés : (1) Premièrement, il identifie le vin de la Pâque avec son propre « sang ». (Il va sans dire que, compte tenu de l'analogie établie par Jésus, la « coupe » dans Luc 22:20 et 1 Corinthiens 11:25 est évidemment une métonymie pour le vin qu'elle contient.) (2) Deuxièmement, il lie son sang à l'établissement d'une « alliance ». Même si l'adjectif « nouveau » ne se trouve que chez Luc et Paul, il n'y a aucune raison d'hésiter à la décrire comme une nouvelle alliance dans les quatre récits, puisque, même chez Matthieu et Marc, la nouveauté de l'alliance est implicite par le fait que, contrairement à toutes les alliances précédentes, elle est faite dans le sang de Jésus. On peut supposer que c'est l'une des raisons pour lesquelles les scribes ultérieurs ont ajouté le mot « nouveau » à certains manuscrits de Matthieu et de Marc ; ils ne faisaient que rendre explicite ce qui était implicite dans le texte, et (peut-être) harmoniser les paroles eucharistiques avec les récits de Luc et de Paul. Pour une tentative spéculative d'histoire de la tradition, voir Pesch, Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis, 21-53. Pour une approche mettant l'accent sur la substance des accords plutôt que sur les différences de détail, voir Keener, The Historical Jesus of the Gospels, 559 n. 200 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, p. 560-62.

88. Theissen et Merz, Jésus de Nazareth, 425.

89. Davies et Allison, Saint Matthieu, 3:473.

90. Cf. Pesch, La dernière Cène et la compréhension de la mort par Jésus, n. 94.

91. Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 226.

92. Dans la littérature rabbinique ultérieure, l'effusion du sang des agneaux de la Pâque est décrite comme étant effectuée par les prêtres dans la chaîne de

rassemblement (Mishna, *Pesaḥim* 5:6), et, étant donné le grand nombre d'agneaux, la Tosefta prétend même qu'il y a eu tellement de sang versé pendant la Pâque que les prêtres se tenaient dans le sang jusqu'aux chevilles : « Comment font-ils pour nettoyer la cour [du Temple] ? Ils l'arrêtent et y versent un filet d'eau jusqu'à ce qu'il soit aussi propre que du lait. Rabbi Juda dit : « Une coupe fut remplie du sang mêlé [qui avait été versé]. On le lançait d'un seul geste sur l'autel. Il leur dit : « S'il en est ainsi, pourquoi bloquent-ils la cour, pour que les prêtres se glissent dans le sang jusqu'aux chevilles ? » Ils lui dirent : 'C'est une bonne chose pour les sacrificateurs de marcher dans le sang jusqu'aux chevilles' » (Tosefta, Pesa'im 4:12). Cf. Dalman, Jesus-Jeshua, 123, citant y. Pes. 32c.

93. Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 300 ; Crossan, Le Jésus historique, 366 ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 3:474.

94. En effet, une lecture attentive du Pentateuque révèle que, à plus d'une occasion, la libération d'Égypte (qui est effectuée par la peste de la Pâque) est liée à plusieurs reprises au « culte » sacrificiel (ʿabōdāh) qu'Israël offrira à Moïse dans le sacrifice de l'alliance sur le mont Sinaï. Considérez ce qui suit : « Moïse dit : 'Qui suis-je pour aller vers Pharaon et faire sortir d'Égypte les fils d'Israël ?' Il dit : « Mais je serai avec toi ; et ce sera pour toi le signe que je t'ai envoyé ; quand tu auras fait sortir le peuple d'Égypte, tu adoreras Dieu sur cette montagne' » (Exode 3:11-12). Et tu diras à Pharaon : Ainsi parle l'Éternel : Israël est mon fils premier-né, et je te dis : Laisse aller mon fils, afin qu'il se prosterne devant moi ; si tu refuses de le laisser aller, voici, je tuerai ton fils premier-né [c'est-à-dire à la Pâque] » (Exode 4:22-23). Alors ils [Moïse et Aaron] dirent : 'Le Dieu des Hébreux est allé à notre rencontre ; allons, nous te prions, pour un voyage de trois jours dans le désert, et sacrifions à l'Éternel, notre Dieu, de peur qu'il ne tombe sur nous par la peste ou par l'épée » (Exode 5:3).

95. McKnight, Jésus et sa mort, 308.

96. McKnight, Jésus et sa mort, p. 291, montre que Zacharie 9:11 est interprété comme le sang de l'agneau pascal dans le Targum Zacharie 9:11, qui dit : « Toi aussi, pour qui une alliance a été faite par le sang, je t'ai délivré de la servitude des Égyptiens. »

97. Perrin, « La Cène », p. 497.

98. Il est très important de noter ici que le commandement de Jésus aux disciples de « faire ceci » en « souvenir » de lui est également attesté à maintes reprises, tant chez Luc que chez Paul (Luc 22:19 ; 1 Corinthiens 11:24-25). Les érudits considèrent généralement le cas rare d'une attestation d'une parole de Jésus à la fois dans les Évangiles et dans Paul comme un facteur significatif en faveur de l'historicité. (L'enseignement de Jésus contre le divorce en est le premier exemple.) Pourtant, lorsqu'il s'agit des mots d'institution, une curieuse incohérence surgit. Les érudits commencent souvent à parler de « la tradition lukan-paulinienne », comme s'il n'y avait qu 'un seul texte, plutôt que deux témoignages. Voir, par

exemple, McKnight, Jésus et sa mort, 305, et Theissen et Merz, The Historical Jesus, 415-20, qui parlent du « type paulinien ». Cette fusion des témoignages de Luc et de Pauline en un seul est historiquement injustifiée et méthodologiquement incohérente : dans aucun autre cas, l'érudition ne traite l'Évangile de Luc comme s'il dépendait littérairement de 1 Corinthiens. En effet, comme le souligne Joseph Fitzmyer, une telle relation littéraire entre l'Évangile de Luc et la lettre de Paul peut même être considérée comme « impossible ». Voir Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1386. Néanmoins, parce que certains érudits traitent Paul et Luc comme s'ils n'étaient qu'un seul texte, ils sont souvent réticents à conclure que le commandement de Jésus de répéter ses actions est historiquement plausible. Voir, par exemple, McKnight, Jésus et sa mort, p. 334. Le commandement de Jésus de « faire ceci en mémoire de moi » est attesté à plusieurs reprises, et non pas individuellement ; la tendance à ignorer complètement ce fait lorsqu'il s'agit des sources du premier siècle devrait être bannie de l'érudition sur Jésus.

99. Barber, « Le Jésus historique et l'eschatologie de la restauration cultuelle », p. 673-74 ; Léon-Dufour, Partage du pain eucharistique, 109 ; Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 249-50 ; cf. Hans Lietzmann, Messe et Cène du Seigneur : une étude de l'histoire de la liturgie (trad. D. H. G. Reeves ; Leyde : Brill, 1953-79), 182.

100. Trans. RSV, légèrement adapté.

101. Voir Nombres 15:1-16 pour plusieurs occurrences.

102. Trad. G. Martínez et E. J. Tigchelaar, The Dead Sea Scrolls Study Edition, légèrement adapté.

103. Curieusement, l'exigence dans le manuscrit de la mer Morte qu'au moins dix menbe soient présents peut même suggérer que le banquet messianique est identifié comme un repas de la Pâque, puisqu'au premier siècle, « pas moins de dix hommes » était le minimum exact requis pour la célébration de la Pâque (Josèphe, Guerre 6.423).

104. Perrin, « La Cène », p. 497 ; Keener, Le Jésus historique de la
Évangiles, 296 ; Marcus, Marc, 2:965 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 562 ; Léon-Dufour, Partage du pain eucharistique, 110 ; Fitzmyer, L'Évangile selon saint Luc, 2:1390. Pour des références au concept de « mémorial » dans le judaïsme, voir Gabrielle Boccachini, Middle Judaism : Jewish Thought 300 B.C.E. à 200 °C.E.
(Minneapolis : Fortress, 1991), 231-39.

105. Trad. Colson, LCL (légèrement adapté).

106. Cf. Marcus, Marc, 2:965, citant Exode 12:14 ; 13:3, 9 ; Dt 16:3 ; Jub. 49:7 ; Josèphe, Antiquités 2:317 ; et Ottfried Hofius, « La Cène du Seigneur et le
La tradition de la Cène du Seigneur : Réflexions sur 1 Corinthiens 11:23b-25 », dans Un pain, une tasse : Études œcuméniques de 1 Corinthiens 11 et d'autres

textes eucharistiques (éd. Ben F. Meyer ; Nouvelles études évangéliques 6 ; Macon : Mercer University Press, 1993), 75-115 (ici 104 n. 164).

107. Keener, Le Jésus historique des Évangiles, p. 296.

108. Léon-Dufour, Partage du pain eucharistique, 109-16.

109. Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1391-92.

110. Pour un aperçu utile des arguments, voir Marshall, « The Last Supper », 504-30 ; Mc Knight, Jésus et sa mort, 275-92, 304-12 ; Theissen et Merz, le Jésus historique, 414-27 ; Léon-Dufour, Le partage du pain eucharistique, 157-79 ; Pesch, La dernière Cène et la compréhension de la mort par Jésus, 21-53 ; Patsch, La Cène et Jésus historique, p. 59-105 ; Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 189-96.

111. Pour des exemples, voir Klawans, « Interpreting the Last Supper », 5 n. 14.

112. Lüdemann, Jésus après 2000 ans, p. 96-97.

113. Becker, Jésus de Nazareth, 341.

114. Funk et le séminaire de Jésus, Les Actes de Jésus, 139.

115. Geza Vermes, La religion de Jésus le Juif (Minneapolis : Fortress, 1993), 16.

116. Morton Smith, Jésus le magicien , San Francisco, Harper & Row, 1978, p. 123. Cité par McKnight, Jésus et sa mort, 282-83.

117. Joseph Klausner, Jésus de Nazareth : sa vie, son temps et son enseignement (trad. Herbert Danby ; New York : Macmillan, 1925), 329.

118. Becker, Jésus de Nazareth, 341-42 ; Funk, Hoover et le séminaire de Jésus, Les cinq évangiles, 118, 388, 260. Cf. Smith, Le dernier repas pascal de Jésus, 165 n. 49 pour une bibliographie plus approfondie.

119. Par exemple, Dale Allison, Construire Jésus ; idem, Jésus de Nazareth ; Bart Ehrman, Jésus de Nazareth ; E. P. Sanders, Jésus et le judaïsme ; Albert Schweitzer,
La quête du Jésus historique – dont aucun ne traite des paroles de l'institution.

120. Theissen et Merz, Le Jésus historique, 436.

121. Dennis E. Smith, Du symposium à l'eucharistie : le banquet dans le monde chrétien primitif, Minneapolis, Fortress, 2003, p. 226.

122. Lüdemann, Jésus après 2000 ans, p. 96.

123. Becker, Jésus de Nazareth, 341-42.

124. Theissen et Merz, Le Jésus historique, 426.

125. Smith, Le dernier repas pascal de Jésus, p. 165. Voir, par exemple, Funk, Hoover et le Séminaire de Jésus, Les Cinq Évangiles, 118, 388.

126. Lüdemann, Jésus après 2000 ans, p. 96-97.

127. Becker, Jésus de Nazareth, 340.

128. Becker, Jésus de Nazareth, 340 ; Bultmann, Histoire de la tradition synoptique, p. 265.

129. Pour une exposition de cette perspective, voir Dennis E. Smith, From Symposium to Eucharist : The Banquet in the Early Christian World (Minneapolis : Fortress, 2003).

130. Par exemple, Theissen et Merz, Le Jésus historique, 426.

131. Meier, Un Juif marginal, 1:398-99 (tout le contexte est instructif).

132. Par exemple, Schröter, Das Abendmahl, 44 ans, qui affirme : « La description des circonstances du repas de Pessah n'est donc pas très concrète, les références au dernier repas
Jesu bleiben vage.

133. Pour des tableaux standard de parallèles, voir McKnight, Jésus et sa mort, 256 ; Marshall, La Cène et la Cène du Seigneur, tableau 1 (annexe).

134. Voir Jutta Leonhardt, Le culte juif à Philon d'Alexandrie (TSAJ 84 ; Tübingen : Mohr-Siebeck, 2001), 29-31 ; Jean Laporte, Eucharistia in Philo (Lewiston : Edwin Mellen, 1984).

135. Trad. Colson, LCL (légèrement adapté).

136. Klawans, La pureté, le sacrifice et le temple, 216. Il suit W. D. Davies, Paul and Rabbinic Judaism : Some Rabbinic Elements in Pauline Theology (Londres : SPCK, 1968), 245-56.

137. McKnight, Jésus et sa mort, 282.

138. Il peut également être intéressant de noter ici que l'affirmation selon laquelle les paroles d'institution ont surgi parmi les chrétiens païens ne tient pas compte de la difficulté potentielle de l'identification du vin avec son sang par Jésus pour les païens. Comme plusieurs érudits l'ont souligné, il n'y a aucune preuve solide que la consommation de sang – et encore moins de sang humain – faisait partie de l'ancienne expérience du culte des Gentils. Voir Johannes Behm, « haima », TDNT 1:172-77 (ici 174). Au contraire, comme l'a montré Craig Keener, il existe des preuves que l'idée de manger et de boire de la chair et du sang humains « aurait révolté [...] même la plupart des Grecs et des Romains. Voir Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 560. À titre d'exemple, Keener cite une histoire d'Hérodote sur la façon dont des Scythes ont comploté pour se venger de Cyxérès, roi des Mèdes en prenant un homme, en le coupant en morceaux et en servant « sa chair » à Cyxérès sous prétexte qu'il s'agissait de chair animale, pour qu'il apprenne plus tard l'horrible vérité qu'il avait consommé de la chair et du sang humains (Hérodote, Histoires, 1.74, 129). Dans le même ordre d'idées, une autre histoire raconte qu'Astyage, roi des Mèdes, a commis un acte de trahison similaire lorsqu'il a tué le fils de son rival, Harpagos, et a fait cuire sa « chair » et l'a servie à Harpagos lors d'un banquet pendant que tout le monde mangeait de la chair d'agneau (Hérodote, Histoires, 1.119). Ces deux histoires, écrites pour un public

grec, partent de l'hypothèse que la consommation de chair humaine était si horrible que ce serait une grande victoire de tromper un ennemi pour qu'il s'engage dans une telle consommation. Une telle répulsion des Gentils envers la consommation de chair et de sang humains est, bien sûr, la seule explication logique de la raison pour laquelle l'Église primitive a plus tard souffert des critiques et de la méfiance de la part d'étrangers païens qui les accusaient de se livrer au cannibalisme lors de leurs assemblées eucharistiques. Voir Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 560 n. 208 (citant Athénagoras, Plaidoyer 3 ; Tertullien, Apologie, 4.11 ; 7.1). De telles preuves sapent les érudits qui soutiendraient que l'église païenne a créé l'idée de boire le sang de Jésus sous forme de vin. En effet, il est remarquable de noter que l'identification par le sang est la moins explicite dans 1 Corinthiens et l'Évangile de Luc – les deux récits généralement considérés comme écrits pour les Gentils.

139. Voir Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 301 ; McKnight, Jésus et sa mort, 168-69 ; Witherington, La christologie de Jésus, 252. Pour une discussion plus approfondie, voir Pitre, Jésus, la tribulation et la fin de l'exil, 384-454.

140. Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 301.

141. Wright, Jésus et la victoire de Dieu, p. 559.

142. Voir Pitre, Jésus, la Tribulation et la fin de l'exil, 444. Voir aussi Morna D. Hooker, The Signs of a Prophet (Harrisburg : Trinity Press International, 1997), 48-54, 80-95 ; David E. Aune, La prophétie dans le christianisme primitif et l'Antiquité Mediterranean World (Grand Rapids : Eerdmans, 1983), 161-63 ; N. A. Beck, « La Cène comme acte symbolique efficace », JBL 89 (1970) : 192-98. Sur les panneaux en général, voir aussi Scot McKnight, « Jesus and Prophetic Actions », BBR 10 (2000) : 197-232.

143. Meier, Un Juif marginal, 3:153.

144. Wright, Jésus et la victoire de Dieu, p. 558.

145. Voir Pitre, Jésus, la tribulation et la fin de l'exil, 384-455, pour des arguments détaillés concernant la plausibilité historique de Jésus décrivant sa mort comme une rançon. Voir aussi McKnight, Jésus et sa mort, p. 207-24 ; Graham Stanton, Les Évangiles et Jésus , Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 278 ; Otto Betz, « Jésus et Isaïe 53 », dans Jésus et le serviteur souffrant : Isaïe 53 et les origines chrétiennes (éd. William R. Farmer et William H. Bellinger Jr. ; Harrisburg : Trinity Press International, 1998), 70-87 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, p. 579-91.

146. Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 301.

147. Voir Pitre, Jésus, la tribulation et la fin de l'exil, 404-13.

148. De même, Wright, Jésus et la victoire de Dieu, p. 557-59.

149. Voir Brant Pitre, « Apocalypticism and Apocalyptic Teaching », dans Dictionary of Jesus and the Gospels (2e éd. ; Joel B. Green, Jeannine K. Brown et Nicholas Perrin ; Downers Grove : IVP Academic, 2013), 23-33 ; T. F. Glasson, Jésus et la fin du monde (Édimbourg : St. Andrew Press, 1980).

150. Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 199-200.

151. Pitre, « Apocalypticisme et enseignement apocalyptique », p. 28. En ce qui concerne les questions d'authenticité, voir en particulier Klyne R. Snodgrass, Stories with Intent : A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus (Grand Rapids : Eerdmans, 2008), loc. cit.

152. Voir Pitre, Jésus, la tribulation et la fin de l'exil, p. 219-379.

153. Glasson, Jésus et la fin du monde, p. 67-68.

154. Perrin, « La Cène », p. 494.

155. Voir en particulier Nicholas Perrin, Jesus the Temple (Grand Rapids : Baker Academic, 2010), 80-109. Voir aussi Klyne R. Snodgrass, « The Temple Incident », dans Key Events in the Life of the Historical Jesus (éd. Darrell L. Bock et Robert L. Webb; WUNT 247 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2009), 429-80 ; Mince Jésus Souvenir, 636-40 ; Bryan, Jésus et les traditions de jugement et de restauration d'Israël, p. 206-25 ; Lüdemann, Jésus après 2000 ans, p. 77-78 ; Jostein Ådna, Jesu Stellung zum Tempel (WUNT 2.119 ; Tübingen : J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 2000) ; Bart D. Ehrman, Jésus : prophète apocalyptique du nouveau millénaire, p. 208-9,
211 à 214 ; Fredriksen, Jésus de Nazareth, 207-12 ; Theissen et Merz, Le Jésus historique, 432-33 ; Tan, Les traditions de Sion et les objectifs de Jésus, 166-81 ; Craig A. Evans, « L'action de Jésus dans le temple : purification ou présage de destruction ? » dans Jésus en contexte : temple, pureté et restauration (AGJU 39 ; Leyde : Brill, 1997), 395439 ; Joachim Gnilka, Jésus de Nazareth : message et histoire (trad. Siegfried S. Schatzmann ; Peabody : Hendrickson, 1997), 274-78 ; Morna D. Hooker, Les signes d'un prophète : les actions prophétiques de Jésus , Londres, SCM, 1997, p. 44-48 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 413-28, 430, 490-93, 614, 651 ; Evans, Jésus et ses contemporains : études comparatives, 319-80 ; Witherington, La christologie de Jésus, 108-16 ; Jacob Neusner, « Les changeurs d'argent dans le Temple : l'explication de la Mishna », NTS 35 (1989) : 287-90 (ici 290) ; Richard Bauckham, « Jésus » Démonstration dans le Temple », dans Droit et Religion : Essais sur la place de la loi dans Israël et le christianisme primitif (éd. B. Lindars ; Cambridge : Clarke, 1988), 72-89 ; Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 61-71 ; Ben F. Meyer, Les objectifs de Jésus (Londres : SCM, 1977), 197-202 ; Jérémie, Théologie du Nouveau Testament, p. 145.

156. Theissen et Merz, Le Jésus historique, 434. La dernière ligne du texte ci-dessus est tirée du n. 28, qui suit directement la référence au nouveau temple.

157. Voir Perrin, Jésus le Temple, p. 87-88.

158. Remarquez le contraste ici avec les martyrs maccabéens : bien que la littérature parle de leur sang comme expiatoire, elle ne parle pas de celui-ci comme de l'établissement de la nouvelle alliance dont parlaient les prophètes.

159. Voir Perrin, Jésus le Temple, p. 84-86.

160. Voir Marshall, « La Cène », p. 559 ; Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 222-23. Il en va de même pour Schröter, Das Abendmahl, 45 ans, bien qu'il ne s'engage pas sur la date exacte de la dernière Cène.

161. Voir Gordon D. Fee, La première épître aux Corinthiens (NICNT ; Grand Rapids : Eerdmans, 1987), 216-18, pour un aperçu concis.

162. Meier, Un Juif marginal, 1:429 n. 108.

163. McKnight, Jésus et sa mort, 272.

164. Meier, Un Juif marginal, 1:429.

165. cf. Raymond F. Collins, 1 Corinthiens (SP 7 ; Collegeville : Liturgical Press, 1999), 214-15.

166. cf. Anthony Thiselton, La première épître aux Corinthiens : un commentaire sur le texte grec (NIGTC ; Grand Rapids : Eerdmans, 2000), 406, qui reconnaît que la « fête » chrétienne est continue, mais ne fait aucun lien avec la célébration régulière de la « fraction du pain » (cf. Ac 2, 42).

167. Voir Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 223 ; Rupert Feneberg, Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine Bibel-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsbericht (Munich : Kösel, 1971) ; Georg Walther, Jesus, das Passlamm des Neuen Bundes : Der zentralgedanken des Herrenmahles (Gütersloh : Bertelsmann, 1950).

168. Il peut être intéressant de noter ici que, s'il est vrai que l'eucharistie chrétienne semble avoir été célébrée chaque semaine, plutôt qu'une fois par an, il ne s'ensuit pas qu'il s'agisse d'un argument contre le fait que Jésus s'identifie comme le nouvel agneau pascal à la fin. Avancer un tel argument revient à ignorer complètement les preuves patristiques abondantes selon lesquelles la célébration eucharistique la plus importante (et controversée) au cours des premiers siècles de l'Église était la fête annuelle du printemps de la « Pâque » (plus tard connue en anglais sous le nom de « Pâques »). En effet, l'importance de la Pâque annuelle était si répandue qu'au IIe siècle, le débat sur son caractère exact et sa date a ébranlé le christianisme primitif en Orient et en Occident avec le débat le plus explosif de son époque et a presque conduit au schisme dans la célèbre « controverse quartodécimale ». Voir, par exemple, Eusèbe, Histoire ecclésiastique 5.23-25 ; Hippolyte de Rome, Réfutation de toutes les hérésies 8, 18.1-2. Bien qu'il n'y ait bien sûr aucune preuve de la célébration d'une eucharistie chrétienne annuelle spéciale dans les documents du Nouveau Testament, je soulève la question ici parce que les érudits qui soutiendraient que la célébration hebdomadaire de l'eucharistie sape d'une manière ou d'une autre le caractère pascal de la dernière Cène

ne tiennent absolument pas compte du fait que l'église primitive, à travers une large bande de territoire géographique, a accordé une signification particulière à la célébration de l'Eucharistie qui coïncidait chaque année avec la Pâque juive. Une fois de plus, en Orient comme en Occident, cette fête annuelle était connue sous le nom de « Pâque » (pascha). Une célébration aussi précoce et généralisée d'une eucharistie annuelle d'une importance suprême connue sous le nom de « Pâque » (Pâques) est assez cohérente avec l'hypothèse que Jésus lui-même a célébré la première eucharistie, la dernière Cène, au moment de la Pâque juive. Pour une excellente vue d'ensemble des textes primaires, voir Raniero Cantalamessa, Easter in the Early Church : An Anthology of Jewish and Early Christian Texts (Collegeville : Liturgical Press, 1993). Pour une étude récente sur le sujet, voir en particulier Wolfgang Huber, Passa und Ostern : Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche (BZNW 35 ; Berlin : Walter de Gruyter, 2011) ; Clemens Leonhard, La Pessah juive et les origines de la Pâques chrétienne : questions ouvertes dans la recherche actuelle (Studia Judaica 35 ; Berlin et New York : De Gruyter, 2006).

169.

Le rapport de Paul Le rapport de Marc Les débuts de la communauté juive

La nuit (1 Co 11,23) La nuit (Marc 14,30) Le repas de la Pâque la nuit
(Acha 12:8 ; Dt 16:4-8 ;
Josèphe, Ant. 18.29)

Jésus a pris du pain, Jésus a pris du pain, la Pâque est un sacrifice de grâces rendues grâces, de grâces (eucharisties) et de le rompre et de le rompre pour la délivrance
(1 Corinthiens 11:23-24) (Marc 14:22) (Philon, Spec. Laws 2.146)
Jésus a interprété Jésus a interprété Le pain a interprété le pain le pain symboliquement à la Pâque
(1 Corinthiens 11:24-25) (Marc 14:22) (Exode 12:26-27 ; 13:7-10 ; Dt 16:2-3 ; Philon, Questions sur l'Exode. 1.15)

Jésus a identifié la coupe Jésus a identifié la coupe Le sang d'une alliance comme une (nouvelle) alliance en tant que son sang du (nouveau) évoque la première alliance avec son alliance de sang, versée pour Israël (Exode 24:8), et l'exode (1 Corinthiens 11:25) « la multitude » (Marc 14:24) (Zachar 9:10-11)
Le sang de l'agneau pascal est versé sur l'autel (2 Chron 30:15-16 ; 35:10-11 ; cf. Dt 12:26-27)

Ses disciples mangeraient Missing in Marc ; mais à Pessah est une boisson annuelle et à la mémoire de Luc. Les disciples de Jésus se souviennent du premier (1 Corinthiens 11:24-25) mangeraient en mémoire de la rédemption d'Israël de lui (Luc 22:19, (Exode 12:14 ; 13:3 ; Dt 16:2-3 ; la plupart des mss) Jub. 49:15 ; Philon, Spec. Laws
2.146)

Le repas était tourné vers l'avenir : le repas préfigurait l'attente juive de son futur royaume, du futur banquet du royaume, de la Pâque eschatologique et de la
(1 Co 11, 26) (Marc 14, 25) nouvel exode (Ez 45, 21-23 ; LXX Jr 38:7-9 ; cf. Josèphe, Ant. 4.203-4)

Ils ont chanté un hymne Les hymnes accompagnent la Pâque
(Matthieu 26:30 ; Marc 14:26) (2 Chron 35:11-15 ; Sg 18:9 ;
Jub. 49:6 ; Philon, Spec. Laws
2.146-48)

CHAPITRE 6

Le Royaume eucharistique de Dieu

C'est surtout dans le sacrement de l'Eucharistie que l'Église récapitule la crise historique dans laquelle le Christ est venu, a vécu, est mort et est ressuscité, et elle y trouve le « signe efficace » de la vie éternelle dans le Royaume de Dieu. Dans son origine et dans ses idées directrices, on peut le décrire comme un sacrement de l'eschatologie réalisée.

C. H. DODD[1]

Comme l'ont démontré des études récentes, bien que le judaïsme ait été caractérisé par une diversité d'attentes eschatologiques, l'espoir le plus répandu était sans doute le rassemblement des douze tribus d'Israël. Dans son étude magistrale du judaïsme du Second Temple, E. P. Sanders conclut que « l'espoir général pour la restauration du peuple d'Israël », y compris les dix tribus perdues, est « l'espoir le plus omniprésent de tous ».[2] Dans ses travaux antérieurs, Sanders est même allé jusqu'à affirmer qu'« en termes généraux, on peut dire que « l'eschatologie juive » et « la restauration d'Israël » sont presque synonymes ».[3]

Si Sanders a raison – et je pense qu'il l'est – alors il est significatif pour notre propos qu'au cours des cinquante dernières années environ, un certain nombre d'érudits aient fait valoir que la proclamation du royaume de Dieu par Jésus devrait être comprise dans le contexte plus large de cette ancienne espérance juive pour le royaume de Dieu, la restauration d'Israël. Ce cas se fonde, tout d'abord, sur les preuves abondantes dans les Évangiles que Jésus a appelé et rassemblé « les douze » disciples. Considérez les déclarations suivantes d'œuvres majeures sur Jésus :

> Il n'y a pas de royaume complet de Dieu sans un complet Israël. C'est dans cet espoir primordial du rassemblement à la fin des temps de tout Israël, de toutes les douze tribus, que le choix de Jésus d'un cercle intime de douze disciples doit être compris.[4]
>
> La plupart des douze tribus avaient disparu dans les brumes des siècles avant Jésus, et il n'aurait pas pu penser qu'il les servait. Donc, si sa nomination d'un groupe de douze était destinée à faire penser aux gens de tout Israël, quel était l'intérêt ? Il est difficile de ne pas penser que Jésus partageait l'attente, si largement attestée, de la restauration eschatologique des douze tribus perdues, ou plutôt cachées.[5]
>
> L'existence même des douze parle, bien sûr, de la reconstitution d'Israël ; Israël n'avait pas eu douze tribus visibles depuis l'invasion assyrienne de 734 av. J.-C., et le fait que Jésus ait donné à douze disciples une place de choix, sans parler de faire des commentaires sur le fait qu'ils étaient assis sur des trônes jugeant les douze tribus,

> indique assez clairement qu'il pensait en termes de restauration eschatologique d'Israël.[6]
>
> Le nombre douze était symbolique ; par conséquent, « les douze » étaient eux-mêmes un « signe ». De manière générique, il s'agissait du peuple de Dieu, dans sa plénitude de douze tribus. Mais dans la mesure où la perte du royaume du Nord (722 av. J.-C.) n'avait laissé que deux tribus et demie, douze est le héraut eschatologique. Par sa nomination, Jésus a donc fait des douze un signe de l'avenir, c'est-à-dire de la restauration imminente d'Israël.[7]

Cette liste pourrait facilement être allongée.[8] Pour ce qui nous intéresse ici, le point fondamental est que l'idée que Jésus partageait l'espoir juif antique du rassemblement des douze tribus est devenue partie intégrante de la recherche historique récente sur Jésus.

Cependant, bien que l'idée de la restauration d'Israël soit devenue un lieu commun, il reste encore plusieurs questions importantes sans réponse associées à la façon dont Jésus a lié la restauration d'Israël à la venue du royaume de Dieu. En 1985, E. P. Sanders a admis que « nous n'avons pas encore atteint la précision et la nuance dans la compréhension de la façon dont Jésus pensait à la restauration et de ce qu'elle impliquerait ».[9] Ce problème peut être reformulé sous la forme d'une série de questions : Jésus s'attendait-il à ce que les tribus perdues retournent littéralement et géographiquement sur la terre terrestre d'Israël ?[10] C'est encore aujourd'hui ainsi que certains voient l'accomplissement des prophéties bibliques concernant le retour des Israélites dispersés à Jérusalem. Ou, au contraire, Jésus s'attendait-il à une restauration purement spirituelle ou morale du peuple de Dieu, pour laquelle il a utilisé les images bibliques du rassemblement comme métaphores ?[11] Ou bien envisageait-il un rassemblement miraculeux des exilés, quelque chose de plus qu'un simple « retour à la terre » terrestre ?[12] Si c'est le cas, où pensait-il exactement que les tribus perdues iraient ? Et comment pensait-il exactement qu'ils y arriveraient ? Et quand pensait-il que le rassemblement aurait lieu ? Les douze tribus ne seraient-elles restaurées qu'à la fin de l'histoire, comme le suggèrent certains érudits ? Ou y avait-il un moyen par lequel cet espoir pourrait se réaliser avant la fin ?

Dans un livre précédent, j'ai soutenu que Jésus se considérait comme inaugurant le rassemblement des exilés, et qu'il voyait sa propre mort comme jouant un rôle central dans cet événement.[13] Mais ce que je n'ai pas fait, c'est expliquer comment Jésus pensait que la restauration d'Israël aurait lieu, où il pensait que le peuple de Dieu dispersé serait rassemblé et comment ce rassemblement était lié à la dernière Cène. Dans ce chapitre, je veux offrir une description plus complète de la vision de Jésus de l'avenir en faisant deux points fondamentaux.

Tout d'abord, Jésus lie étroitement le rassemblement des douze tribus d'Israël au banquet dans le royaume de Dieu. Il le fait surtout lorsqu'il parle de beaucoup de gens venant « de l'orient et de l'ouest » pour dîner avec Abraham, Isaac et Jacob « dans le royaume » (Matthieu 8:11-12 ; Luc 13:28-29). Lorsque ce dicton est interprété à la lumière des premières traditions juives sur le banquet messianique, il semble clair que, pour Jésus, la destination principale du rassemblement n'est pas la terre promise terrestre ou la ville terrestre de Jérusalem, mais le banquet dans le royaume céleste. De plus, comme nous le verrons, l'enseignement de Jésus implique également qu'il

s'attend à ce que les Israélites et les Gentils soient rassemblés de « l'orient et de l'ouest » au banquet. L'avènement du Royaume de Dieu implique donc la restauration d'Israël et le rassemblement des nations, précisément à travers leur participation à la fête « pour tous les peuples » (cf. Is 25, 6-9).

Deuxièmement, lors de la dernière Cène, Jésus décrit sa propre destination post-mortem comme le banquet du royaume céleste de Dieu. Cela se produit lorsque Jésus fait le vœu de ne pas boire du « fruit de la vigne » avant de le faire « dans le royaume » de Dieu (Matthieu 26:29 ; Marc 14:25 ; Luc 22:14-18). Ce vœu implique que la Pâque eschatologique de Jésus qui commence dans la ville de Jérusalem ne se terminera pas à Jérusalem. Au lieu de cela, il sera complété par son exaltation dans le banquet céleste du royaume de Dieu. En d'autres termes, pour Jésus, l'espérance pour l'avenir ne peut pas se résumer par les mots « l'année prochaine à Jérusalem », mais « la prochaine fois au banquet céleste ». De plus, en partageant le vin de la dernière Cène avec les disciples, Jésus leur donne un « avant-goût » du royaume céleste dans lequel il sera lui-même exalté. De cette façon, la dernière Cène fonctionne comme un signe prophétique efficace, non seulement de la mort de Jésus, mais aussi de la vie éternelle dans le royaume de Dieu. Afin de voir clairement ces liens entre La dernière Cène, la restauration d'Israël et le royaume de Dieu, nous devrons commencer par examiner attentivement comment le banquet messianique était compris dans l'Ancien Testament et le judaïsme ancien.

Le banquet messianique dans le judaïsme primitif[14]

Dans sa célèbre étude sur l'apocalypse juive, D. S. Russell déclare que la notion de « banquet eschatologique » est « familière » dans le judaïsme ancien.[15] Et comme l'écrit Dennis Smith dans son article sur le banquet messianique, « le thème du banquet messianique est particulièrement important dans la tradition de l'Évangile ».[16] Néanmoins, dans l'étude de Jésus, les descriptions juives du banquet messianique ne sont souvent mentionnées qu'en passant et ne sont pas étudiées en détail.[17]

Par conséquent, afin de situer les enseignements de Jésus autant que possible dans leur ancien contexte juif, nous devons examiner de plus près la forme du banquet messianique dans la littérature juive ancienne. Cette enquête n'est en aucun cas exhaustive. Le but est plutôt de sélectionner des textes clés et de les examiner suffisamment en détail pour jeter un peu de lumière sur le contexte plus large de l'enseignement de Jésus avec une référence spécifique à la dernière Cène.

Le banquet messianique dans l'Ancien Testament

De nombreux passages des Écritures juives utilisent l'image d'un banquet ou d'un festin pour décrire la joie de l'ère du salut à venir.[18] Cependant, la description de loin la plus explicite d'un banquet eschatologique dans l'Ancien Testament se trouve dans le livre d'Isaïe.[19] Au milieu d'une série de descriptions du jour à venir du Seigneur (Isaïe 24-27), le prophète parle d'un futur banquet pour Israël et les nations :

> Sur cette montagne, l'Éternel des armées fera à tous les peuples un festin de choses grasses, un festin de vins sur lies, de choses grasses pleines de moelle, de vins sur lies bien raffinés. Et il détruira sur cette montagne la couverture qui est jetée sur tous les peuples, le voile qui est étendu sur toutes les nations. Il engloutira la mort pour toujours, et l'Éternel Dieu essuiera les larmes de tous les visages, et l'opprobre de son peuple, il enlèvera de toute la terre, car l'Éternel a parlé. On dira ce jour-là : « Voici, celui-ci est notre Dieu ; Nous l'avons attendu, afin qu'il nous sauve. (Isaïe 25:6-9)

Parce que ce passage est le témoin fondateur de la fête eschatologique, plusieurs aspects de sa description méritent d'être soulignés.

Tout d'abord, la fête qui s'annonce n'est pas un banquet ordinaire, c'est un événement eschatologique.[20] Cette dimension eschatologique est évidente dans le fait que le banquet culmine dans le renversement de la souffrance et de la mort : Dieu « engloutira la mort pour toujours » et essuiera les « larmes » de « tous les visages ». En effet, quelques versets seulement après avoir décrit le banquet, Isaïe parle de la résurrection des « corps » des « morts » (Isaïe 26:19). Comme le suggère Joseph Klausner, le contexte général du banquet est la vision d'Isaïe de « la cessation de la mort et la résurrection des morts dans le siècle à venir ».[21] Deuxièmement, le banquet est une fête de rédemption, il sera lié au pardon des péchés. Au moment du banquet, Dieu enlèvera « l'opprobre de son peuple » et lui donnera le salut (Isaïe 25:8-9). Troisièmement, la fête à venir sera un banquet cultuel ou sacrificiel. C'est le sens de l'étrange imagerie des « choses grasses » et du « vin sur lies ». Il s'agit d'une terminologie technique pour les offrandes sacrificielles du culte du Temple, comme lorsque le Deutéronome parle de « la graisse de leurs sacrifices » et du « vin de leur libation » (Dt 32:37-38 ; cf. Lévitique 3:3 ; 4:8-9).[22] Il est important de souligner cette dimension cultuelle, car Isaïe déclare explicitement que le banquet aura lieu sur « la montagne de l'Éternel », ce qui, dans le contexte, fait référence à « la montagne de Sion [...] à Jérusalem » (Isaïe 24:23).[23] Quatrièmement, dans Isaïe, le banquet eschatologique sera un banquet international, qui comprendra à la fois les tribus restaurées d'Israël et les nations païennes.[24] La fête sera « pour tous les peuples » et aura pour résultat de lever le « voile » qui est jeté sur toutes les « nations » ou « païens » (goyim). Il s'agit d'une vision étonnamment universelle du salut, nichée en plein cœur de l'un des prophètes les plus lus de l'Ancien Testament.

Cinquièmement et enfin, étant donné que nous nous concentrons au chapitre 2 sur Moïse et le mont Sinaï, il est significatif que plusieurs érudits aient suggéré que le banquet d'Isaïe 25 fait allusion au banquet céleste de Moïse et des anciens au sommet du mont Sinaï (cf. Isaïe 24:23).[25] Dans son commentaire sur Isaïe, Otto Kaiser écrit :

> De même que Yahvé s'est révélé une fois sur le Sinaï devant les anciens de son peuple dans toute la plénitude de sa lumière lors de la conclusion de l'alliance (cf. Ex 24, 3ss., 9s.), il se montrera de nouveau aux anciens d'Israël afin, inutile de le dire, de ratifier l'alliance pour toujours.[26]

Si cette suggestion est correcte, elle a d'énormes implications sur la façon dont Jésus et d'autres Juifs ont pu comprendre le banquet eschatologique décrit dans Isaïe 25. Car, comme nous l'avons vu au chapitre 2, le banquet de Moïse et des anciens au

sommet du mont Sinaï n'est pas n'importe quel type de banquet. Il s'agit plutôt d'un banquet d'alliance, dans la mesure où il suit l'offrande sacrificielle du sang de l'alliance et le scellement du lien sacré entre les douze tribus d'Israël et Dieu.[27] Deuxièmement, il peut être qualifié à juste titre de banquet ecclésial, dans la mesure où il représente la communion de « l'assemblée » (Hb *qāhāl* ; Gk *ekklēsia*) d'Israël et de Dieu. Enfin – et c'est important – le banquet au sommet du Sinaï est décrit comme un banquet céleste, dans la mesure où il se déroule dans une sorte de royaume lumineux où le ciel et la terre se rencontrent dans une théophanie : Moïse et les anciens « regardèrent Dieu, mangèrent et burent » (Exode 24:11). Si Isaïe fait effectivement allusion à Exode 24 dans sa description de la fête eschatologique, alors on peut supposer sans risque que certains (ou tous) de ces aspects se retrouvent dans la vision de l'avenir d'Isaïe. En effet, c'est le *locus classicus* de toute discussion sur la fête eschatologique dans les Écritures et la tradition juives.

En plus de ce texte, plusieurs autres occurrences d'images de banquet dans les Écritures juives semblent également indiquer une fête future.[28] Certes, les preuves sont minces et moins claires que dans Isaïe [25]. Néanmoins, au moins quatre textes en particulier peuvent refléter l'espérance d'une fête à venir à l'ère du salut :

> Ô, tous ceux qui ont soif, venez aux eaux, et celui qui n'a pas d'argent, viens, achète et mange ! Venez, achetez du vin et du lait sans argent et sans prix. Pourquoi dépensez-vous votre argent pour ce qui n'est pas du pain, et votre travail pour ce qui ne satisfait pas ? Écoutez-moi diligemment, et mangez ce qui est bon, et délectez-vous de la graisse. Incline ton oreille, et viens à moi, entends que ton âme vive, et je ferai avec toi une alliance éternelle, mon amour inébranlable et sûr pour David. (Isaïe 55:1-3)
>
> L'Éternel a juré par sa main droite et par son bras puissant : « Je ne donnerai plus ton grain pour servir de nourriture à tes ennemis, et les étrangers ne boiront pas le vin pour lequel tu as travaillé ; mais ceux qui l'amassent en mangeront et loueront l'Éternel, et ceux qui le cueilleront le boiront dans les parvis de mon sanctuaire.» (Isaïe 62:8-9)
>
> C'est pourquoi ainsi parle le Seigneur, l'Éternel : « Voici, mes serviteurs mangeront, mais tu auras faim ; Voici, mes serviteurs boiront, mais tu auras soif ; Voici, mes serviteurs se réjouiront, mais vous serez couverts de honte. Car voici, je crée de nouveaux cieux et une nouvelle terre ; et les choses antérieures ne resteront pas dans les mémoires et ne reviendront pas à l'esprit. Mais soyez dans l'allégresse et réjouissez-vous éternellement de ce que je crée ; car voici, je crée Jérusalem une allégresse, et son peuple une joie. (Isaïe 65:13, 17-18).
>
> Quant à toi aussi, à cause du sang de mon alliance avec toi, je délivrerai tes captifs de l'abîme sans eau. Retournez dans votre forteresse, ô prisonniers de l'espérance, aujourd'hui je vous déclare que je vous rendrai le double... En ce jour-là, l'Éternel, leur Dieu, les sauvera, car ils sont le troupeau de son peuple ; Car, comme les joyaux d'une couronne, ils brilleront sur son pays. Oui, comme ce sera bon et juste ! Le grain fera fleurir les jeunes gens et le vin nouveau les jeunes filles. (Zacharie 9:11-12, 16-17)

Si Isaïe 55 et Zacharie 9 dépeignent un futur banquet à l'ère du salut, alors ils sont remarquables dans la mesure où les deux textes relient l'imagerie du banquet au renouvellement de l'alliance entre Dieu et Israël. C'est particulièrement vrai de ce dernier, qui attribue la libération au « sang de l'alliance » (Zach 9:11), une allusion directe

au « sang de l'alliance » qui a établi le lien entre les douze tribus et YHWH au mont Sinaï (Exode 24:8).[29] De plus, et c'est aussi significatif, Isaïe et Zacharie semblent tous deux faire le lien entre le festin futur et la restauration miraculeuse d'Israël. En effet, Isaïe ne parle pas seulement de manger du pain et de boire du vin dans le « sanctuaire » du temple eschatologique (Isaïe 62:9), il parle même de festoyer dans « un ciel nouveau et une terre nouvelle » (Isaïe 65:17). De même, Zacharie parle sans doute du retour des captifs, non pas de Babylone, mais du royaume des morts : la « fosse sans eau » (Zacharie 9:11 ; cf. Ps 28:1 ; 30:3 ; 143:7 ; Isaïe 38:18 ; Ézéchiel 31:16 ; 32:24-30). À cet égard, il est peut-être significatif que cet oracle d'Isaïe devienne l'un des principaux textes de l'Écriture cités dans la littérature rabbinique comme base de l'attente du banquet eschatologique du Messie.[30]

Le banquet messianique dans la littérature juive ancienne

Lorsque nous nous tournons vers la littérature juive ancienne en dehors de l'Ancien Testament, comme les manuscrits de la mer Morte et les anciens pseudépigraphes juifs, l'attente d'un banquet eschatologique parfois explicitement messianique devient beaucoup plus prononcée.

Le témoignage de loin le plus explicite se trouve dans le manuscrit de la mer Morte connu sous le nom de Règle de la Congrégation (1QSa). Ce document se présente comme une « règle » pour les Israélites justes vivant « dans les derniers jours » (1QSa 1:1), une sorte de charte eschatologique. Il se termine par une représentation saisissante d'un grand banquet auquel le messie sera présent :

> Lors de la réunion du conseil de la communauté, lorsque [Dieu] engendrera le Messie avec eux : [le] chef [sacrificateur] de toute l'assemblée d'Israël entrera, et tous ses frères, les fils d'Aaron, les sacrificateurs [convoqués] à l'assemblée, les hommes de renom, et ils siégeront près de lui, chacun] selon sa dignité. Après cela, [le Messie] d'Israël [entrera] et devant lui seront assis les chefs des trois d'Israël, chacun selon sa dignité, selon [sa] position dans leurs camps et selon leurs marches. Et [quand] ils se rassemblent [à la tablée de la communauté [ou pour boire le vin] nouveau, et que la table de la communauté est préparée [et que l'] vin nouveau [est mélangé] pour boire, [personne ne tendra] la main vers les prémices du pain et du [vin nouveau] devant le sacrificateur, car [c'est lui qui bénit les prémices du pain et de la nouvelle victoire]. et il tend la main vers le pain devant eux. Après les guerres, le Messie d'Israël étendra ses mains vers le pain. [Et ensuite, ils béniront] toute l'assemblée de la communauté, chacun [selon sa dignité]. Et conformément à ce précepte, on agira à chaque me[al, quand] au moins dix me[n] sont réunis. (1QRule de la Congrégation [1QSa] 2:11-22)

Bien que les érudits continuent de débattre pour savoir si ce texte décrit un messie ou deux, il ne fait aucun doute que le banquet qu'il décrit est messianique.[31] Comme l'affirme James VanderKam : « Le repas est messianique au sens le plus littéral du terme parce qu'il est consommé en présence du messie d'Israël.... Elle est aussi explicitement eschatologique, comme le disent les premiers mots : « Ceci est la Règle pour toute l'assemblée d'Israël dans les derniers jours. » [32] De plus, il s'agit aussi d'un banquet cultuel : le repas est accompli en présence des fils d'Aaron, les sacrificateurs de

l'assemblée, et personne ne doit commencer à manger avant que « le sacrificateur », probablement le grand des sacrificateurs, n'ait d'abord béni le pain et le vin.[33] En effet, certains érudits ont même suggéré qu'il est basé sur la vision d'Ézéchiel du « prince » sacerdotal mangeant du « pain » dans le Temple eschatologique (Ézéchiel 44:3).[34] De manière significative, bien que le repas soit eschatologique, il y a un élément réalisé. Comme le suggère Frank Moore Cross, « le repas doit être compris comme une anticipation liturgique du banquet messianique ».[35] Enfin, notez aussi que le repas semble aussi être lié à la restauration des tribus d'Israël : devant le messie siègent les « chefs [des milliers d'Israël] », d'une manière qui suggère que les chefs des tribus ont été en quelque sorte rétablis et sont maintenant présents au banquet.

Étant donné notre intérêt général pour la Pâque, il convient de souligner ici que le banquet messianique dans ce manuscrit de la mer Morte se compose de pain et de vin. Pourquoi ? Une explication possible est que, ailleurs dans les manuscrits de la mer Morte, le futur messie sacerdotal est identifié à Melchisédech, le « roi-prêtre » du livre de la Genèse, qui était connu pour son offrande sacrificielle de « pain et de vin » (Gn 14, 18 ; cf. 11QMelchisédek 2). Une autre possibilité est que le repas décrit dans le Rouleau est un repas messianique de la Pâque. Non seulement le repas se compose de « pain » et de « vin », mais le Rouleau exige aussi explicitement que « au moins dix hommes » soient présents pour chaque repas célébré en prévision du banquet messianique. Cela concorde parfaitement avec d'autres preuves du premier siècle qu'il était nécessaire qu'une « fraternité d'au moins dix personnes » soit présente à un repas de la Pâque juive, contrairement à un repas ordinaire (Josèphe, Guerre juive 6.423).[36] Que le repas en question soit une Pâque ou non, ce manuscrit de la mer Morte ne laisse guère de doute sur le fait que l'attente d'un banquet messianique était bien vivante à l'époque de Jésus.

Lorsque nous nous tournons vers les Pseudépigraphes juifs de la période du Second Temple, le concept de fête eschatologique est également attesté. Par exemple, 1 Hénoch décrit l'ère du salut comme un temps où les justes seront autorisés à dîner dans le Temple céleste sur le fruit de l'Arbre de Vie :

> Et (quant à) cet arbre parfumé, aucune chair n'a le droit d'y toucher jusqu'au grand jugement, dans lequel il y aura la vengeance sur tous et une consommation pour toujours. Puis il sera donné aux justes et aux pieux, et son fruit sera la nourriture des élus. Et il [l'Arbre de Vie] sera transplanté dans le Lieu Saint, par la maison de Dieu, le Roi de l'éternité. Là, ils se réjouiront grandement et seront dans l'allégresse, et ils entreront dans le sanctuaire. Ses parfums seront dans leurs os, et ils vivront une longue vie sur la terre, comme ton père a vécu aussi en leurs jours, et les tourments, les fléaux et les souffrances ne les atteindront pas. (1 En. 25:4-6)[37]

Il s'agit d'une description remarquable de la fête eschatologique, comportant plusieurs aspects significatifs. En termes de lieu, le banquet est céleste, dans la mesure où il a lieu dans le Temple céleste de Dieu, le « sanctuaire » de Dieu dans le royaume de l'autre monde.[38] En termes de caractère, la fête est aussi cultuelle, dans la mesure où elle est directement associée au fait que les justes (morts ?) peuvent entrer dans le « sanctuaire » céleste afin de prendre part à la nourriture céleste. D'un point de vue juif, cela implique la participation à une sorte de banquet sacrificiel, comme lorsque

les prêtres du Temple mangeaient le pain de la présence (cf. Lv 24, 1-9). Curieusement, le banquet semble avoir un caractère à la fois protologique et eschatologique. Elle est protologique, en ce sens que les justes sont capables de retourner au Paradis et de prendre part au fruit prélapsarien de l'Arbre de Vie (cf. Gn 3, 22). Elle est eschatologique, en ce sens que la consommation de ses fruits est limitée jusqu'au moment du jugement dernier et, apparemment, de la résurrection corporelle des morts.[39] Enfin, le banquet apparaît aussi comme miraculeux ou surnaturel, en ce sens que la consommation du fruit communique non seulement une subsistance naturelle, mais une bénédiction surnaturelle, sous la forme de la libération de la souffrance.[40] En effet, le banquet a le même effet qu'à Isaïe : ceux qui y participent ne goûteront plus au fruit du péché d'Adam : la souffrance et la mort. Non seulement Dieu « essuiera toute larme de leurs yeux », mais la puissance divine résidera dans « leurs os », de sorte qu'aucune « souffrance » ne les touchera. Selon les paroles de la Genèse : « ils mangeront et vivront éternellement » (Gn 3, 22).

Ailleurs dans 1 Hénoch, dans la section que les érudits modernes appellent « les similitudes » (ou paraboles) d'Hénoch (ch. 37-71) – considérée par les chercheurs récents comme ayant commencé plus tard que la première partie du livre, quelque part au cours du premier siècle au tournant de l'ère 41 – nous trouvons une deuxième description du banquet eschatologique.[42] Dans ce texte, le futur banquet est explicitement messianique :

> Et ce jour-là, les justes et les élus seront sauvés, et ils ne verront plus la face des pécheurs et des injustes. Et le Seigneur des esprits demeurera sur eux, et avec ce Fils de l'homme, ils mangeront, et Ils se coucheront et se relèveront pour toujours et à jamais. Et les justes et les élus se seront levés de la terre, et ils auront cessé de baisser leur visage, et ils auront revêtu le vêtement de gloire. Et ceci sera ton vêtement, le vêtement de la vie du Seigneur des esprits ; et tes vêtements ne s'useront pas, et ta gloire ne se fanera pas en présence du Seigneur des esprits. (1 En. 62:13-16)[43]

Dans ce texte, le caractère eschatologique de la fête est pleinement mis en évidence : elle est liée au salut des justes élus ; elle est accueillie par le « Fils de l'homme », qui est par ailleurs explicitement identifié comme le messie (1 En. 48:6-10 ; 49:3-4 ; 52:4) ; Et elle est directement liée à la résurrection des morts. De plus, l'imagerie des « vêtements » de la « gloire » suggère que « le lieu de la vie éternelle est le ciel plutôt que la terre »[44], où le « Seigneur des esprits demeure sur » les justes, ou sur une terre surnaturellement renouvelée, dans laquelle les deux sphères se rencontrent d'une manière ou d'une autre.

La description la plus élaborée du banquet messianique nous vient peut-être de 2 Baruch, qui est généralement daté de la fin du premier siècle de notre ère.D. Bien que le texte soit long, il vaut la peine d'être cité dans son intégralité, car c'est peut-être l'attente la plus complète de la fête messianique de l'époque :

> Et il arrivera que, lorsque tout ce qui devrait arriver dans ces contrées aura été accompli, le Messie commencera à être révélé. Et Béhémoth se révélera de son lieu, et le Léviathan viendra de la mer, les deux grands monstres que J'ai créés le cinquième jour de la création et que J'aurai gardés jusqu'à ce moment-là. Et Ils seront de la nourriture pour tous ceux qui restent. La terre produira aussi des fruits dix mille fois. Et sur une

> vigne il y aura mille sarments, et un sarment produira mille grappes, et une grappe produira mille raisins, et un raisin produira une quantité de vin. Et ceux qui ont faim se réjouiront et ils verront d'ailleurs des merveilles tous les jours. Car les vents se lèveront devant moi tous les matins pour apporter le parfum des fruits aromatiques et des nuages en fin de journée pour distiller la rosée de la santé. Et il arrivera à ce moment-là que le trésor de la manne redescendra d'en haut, et ils en mangeront pendant ces années-là, parce que ce sont eux qui seront arrivés à la consommation du temps. Et il arrivera après ces choses, lorsque le temps de l'apparition de l'Oint sera accompli et qu'il reviendra avec gloire, alors tous ceux qui dorment dans l'espérance de lui se lèveront. Et il arrivera à ce moment-là que seront ouverts les trésors dans lesquels étaient gardés le nombre des âmes des justes, et ils sortiront et les multitudes des âmes apparaîtront ensemble, en une seule assemblée, d'un seul esprit. Et les premiers se feront plaisir et les derniers ne seront pas tristes. Car ils savent que le temps est venu dont il est dit que c'est la fin des temps. (2 bar. 29:1 à 30:4)

Plusieurs aspects de cette grande vision méritent d'être soulignés. Premièrement, le banquet est à la fois eschatologique et explicitement messianique, directement lié à la venue de « l'Oint » et à la « fin des temps ».[45] Deuxièmement, il est important de souligner que « manger à l'ère messianique n'a pas lieu en une seule occasion, mais « tous les jours ». [46] C'est pourquoi « le banquet messianique ne marque pas seulement le début de l'ère eschatologique, mais il en est une caractéristique à perpétuité ».[47] Troisièmement, le banquet est décrit en des termes évocateurs de l'exode d'Égypte. Son commencement sera marqué par le retour de la manne du ciel. Il aura lieu en même temps que le retour de la « rosée » céleste qui a apporté la manne en premier lieu (Exode 16:13-14). Même l'image du vin surabondant et des énormes grappes de raisin renvoie à la cueillette des raisins dans le pays de Canaan par les émissaires de Josué à la fin de l'exode (Nb 13:21-24). Quatrièmement, et c'est tout à fait mémorable, les justes peuvent également s'attendre à se nourrir de la chair du Léviathan et du Béhémoth. Il n'est pas clair si cette image est hyperbolique et figurative ou si elle est destinée à une description littérale des plats du banquet. Quoi qu'il en soit, il semble représenter le triomphe des justes sur les puissances destructrices de ce monde. Enfin, et ce n'est pas le moins important, l'inauguration du banquet messianique précède directement le retour du messie au ciel et la résurrection des justes morts.[48] La raison pour laquelle cela est significatif est que cela suggère que, bien que le banquet commence à être célébré sur la terre à l'époque du messie, il trouve son accomplissement ultime dans le retour au ciel du messie préexistant – apparemment en même temps que le juste ressuscité. Cela suggère que le banquet a à la fois un composante terrestre et composante céleste : de même que les justes sur la terre « se réjouissent » aux jours du Messie en mangeant la manne (2 Bar. 29:6), de même ceux qui sont ressuscités d'entre les morts « se réjouiront » dans l'« assemblée » céleste du messie exalté (2 Bar. 30:2).

Enfin, bien que le débat se poursuive sur la provenance des Testaments des Douze Patriarches, il convient de noter que l'un des premiers Testaments juifs, sans doute anciens, relie également la fête eschatologique à la venue d'un messie sacerdotal, qui emmènera également les saints dans le paradis céleste, dans ce cas afin qu'ils puissent manger le fruit de l'Arbre de Vie protologique :

> Et il [le Messie sacerdotal] ouvrira les portes du paradis ; il ôtera l'épée qui menace depuis Adam, et il donnera aux saints à manger de l'arbre de vie. (T. Lévi 18:10-11)

Dans lumière de tel preuve *De le Défile et Pseudepigrapha*, il semble clair qu'une conscience vibrante d'un banquet à venir, qui n'était pas seulement eschatologique mais aussi céleste, faisait partie de la spéculation juive sur l'âge du salut dans la période du Second Temple.

Avec cette information à l'esprit, nous pouvons maintenant nous tourner vers les textes des Évangiles qui semblent être enracinés dans l'espoir juif pour le banquet messianique et voir quelle lumière ils pourraient jeter sur la propre vision de Jésus du royaume de Dieu à venir.

Manger et boire avec Abraham, Isaac et Jacob49

La description la plus explicite du banquet eschatologique dans les Évangiles est sans doute l'enseignement de Jésus sur une fête à venir dans « le royaume » à laquelle les patriarches eux-mêmes seront présents :

> Je vous le dis, beaucoup viendront de l'orient et de l'occident et s'assiéront à table avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume des cieux, tandis que les fils du royaume seront jetés dans les ténèbres du dehors ; là, les hommes pleureront et grinceront des dents. (Matthieu 8:11-12)

> Là, vous pleurerez et grincerez des dents, quand vous verrez Abraham, Isaac, Jacob et tous les prophètes dans le royaume de Dieu, et vous-mêmes chassés. Et les hommes viendront de l'orient et de l'occident, du nord et du sud, et s'assiéront à table dans le royaume de Dieu. (Luc 13:28-29)

Comme on le sait, ces paroles apparaissent dans différents contextes dans leurs évangiles respectifs : la première apparaît dans le récit de Jésus et du centurion à Capharnaüm (Mt 8, 5-13) ; la seconde apparaît dans les instructions données par Jésus lors de son voyage à Jérusalem (Luc 13, 22-30).[50] Conformément à notre méthode de procéder, nous concentrerons notre attention sur la substance des paroles, qui est à peu près la même.[51] Dans les deux textes, Jésus envisage clairement un temps futur où les gens viendront dîner avec les patriarches dans le royaume de Dieu. Pourtant, plusieurs questions se posent immédiatement : Qui est cette multitude venant de « l'est » et de « l'ouest » ? D'où viennent-ils et où sont-ils rassemblés ? Dans les deux textes, Jésus décrit le but de leur pèlerinage comme un grand banquet avec les patriarches. Quand et où aura lieu ce banquet ? Et comment les patriarches seront-ils présents, alors qu'ils sont morts depuis longtemps ? Dans les deux textes, Jésus oppose la joie du banquet aux pleurs et aux grincements de dents de ceux qui étaient à l'extérieur du banquet. Qu'est-ce que cette imagerie révèle alors sur la nature du royaume et la restauration envisagée ? Qui sont ceux qui sont exclus du banquet, et pourquoi sont-ils exclus ?

Qui viendra « de l'Orient et de l'Occident » ?

De toutes les questions d'interprétation soulevées par ce passage, la plus débattue reste celle de l'identité de ceux qui viennent d'Orient et d'Occident pour dîner au banquet. Les réponses à cette question peuvent être grossièrement divisées en trois camps.

Tout d'abord, la plupart des interprètes identifient les multitudes rassemblées sans réserve comme les nations païennes.[52] De ce point de vue, la division dans les paroles de Jésus se situe selon des lignes ethniques, les païens étant rassemblés au banquet, tandis que les Israélites sont chassés. Dans cette perspective, les interprètes peuvent être plus ou moins exclusifs dans la manière dont l'interprétation est formulée. Pour certains, la division envisagée dans le proverbe consiste en une acceptation complète des nations et un rejet complet des Israélites.[53]

Un deuxième point de vue soutient au contraire que les multitudes venant de l'est et de l'ouest ne se réfèrent pas aux peuples païens, mais aux Juifs de la diaspora, qui sont rassemblés en Terre Sainte.[54] De ce point de vue, les paroles de Jésus ne se réfèrent qu'au rassemblement géographique de la diaspora juive – ces Juifs dispersés dans tout le monde païen ; il n'y a pas de pèlerinage des nations païennes en vue.

Enfin, il y en a encore d'autres qui soutiennent que les Israélites dispersés et les Gentils justes sont en vue.[55] De ce point de vue, la ligne de démarcation ne se situe pas le long de la géographie ou de l'appartenance ethnique, mais est en accord avec la réponse de chacun à l'annonce du royaume. Bien qu'il s'agisse d'une certaine manière d'une position minoritaire, ce dernier point de vue est la meilleure explication des preuves, et ce pour plusieurs raisons.

D'une part, l'idée que les enfants d'Israël dispersés et les Gentils soient rassemblés au banquet eschatologique s'accorde parfaitement avec l'image de la fête eschatologique dans les Écritures juives. Regardez une fois de plus le texte principal :

> Sur cette montagne, l'Éternel des armées fera à tous les peuples un festin de choses grasses, un festin de vins sur lies, de choses grasses pleines de moelle, de vins sur lies bien raffinés. Et il détruira sur cette montagne la couverture qui est jetée sur tous les peuples, le voile qui est étendu sur toutes les nations. Il engloutira la mort pour toujours, et le Seigneur, l'Éternel, essuiera les larmes de tous les visages, et l'opprobre de son peuple il enlèvera de toute la terre, car l'Éternel a parlé. (Isaïe 25:6-8)

Il est clair que, selon cette description du banquet eschatologique dans l'Écriture juive elle-même, la présence d'Israël (« son peuple ») et des nations païennes (« toutes les nations ») est explicite. Le banquet est expressément désigné comme une fête pour « tous les peuples » (*kol hāʿamîm*) (Isaïe 25:6). Dans la mesure où l'oracle de Jésus s'appuie sur la vision isaïenne du banquet eschatologique – et cela est fortement suggéré par le fait que l'enseignement de Jésus et la prophétie d'Isaïe semblent envisager le renversement de la mort – ce fait pèse contre l'idée que la multitude qui vient au banquet est soit exclusivement païenne, soit exclusivement israélite.[56]

De plus, l'idée des tribus perdues et des Gentils rassemblés trouve un soutien dans d'autres prophéties de l'Écriture juive selon lesquelles beaucoup viennent de l'est et de l'ouest.57 Bien que certains érudits aient fait valoir que les Écritures juives

n'utilisent pas l'image d'être rassemblés « d'Orient et d'Occident » pour désigner les nations païennes, ce n'est en fait pas vrai.58 En deux endroits au moins, nous constatons que le rassemblement des tribus dispersées d'Israël et le rassemblement des nations païennes sont inextricablement liés l'un à l'autre :

> « N'aie pas peur, car je suis avec toi ; Je ferai venir ta postérité de l'orient, et de l'occident je te rassemblerai ; Je dirai au septentrion : Rends, et au septentrion : Ne retiens pas ; Faites venir mes fils de loin et mes filles de la fin de la terre, tous ceux qui sont appelés de mon nom, que j'ai créés pour ma gloire, que j'ai formés et faits. Amenez le peuple qui est aveugle, qui a des yeux, qui est sourd, qui a des oreilles ! Que toutes les nations se rassemblent, et que les peuples s'assemblent. (Isaïe 43:5-9)
>
> Ainsi parle l'Éternel des armées : Voici, je sauverai mon peuple du pays de l'orient et du pays de l'occident, et je le ferai habiter au milieu de Jérusalem ; et ils seront mon peuple, et je serai leur Dieu, dans la fidélité et dans la justice. Ainsi parle l'Éternel des armées : Des peuples viendront, des habitants de beaucoup de villes. Beaucoup de peuples et de nations fortes viendront chercher à Jérusalem l'Éternel des armées, et implorer la faveur de l'Éternel. Ainsi parle l'Éternel des armées : En ces jours-là, dix hommes d'entre les nations, de toute langue, s'empareront de la robe d'un Juif, en disant : Allons avec toi, car nous avons appris que Dieu est avec toi. (Zacharie 8:7-8, 20-23)

Ce sont des textes comme ceux-ci, je dirais, qui informent également le contexte biblique des paroles de Jésus.[59] Lorsqu'on l'interprète à la lumière des oracles des prophètes de l'Ancien Testament, le rassemblement de la multitude « d'Orient et d'Occident » pour dîner dans le royaume ne se rapporte ni au rassemblement exclusif des Gentils (et au rejet concomitant de tout Israël), ni au rassemblement exclusif de la diaspora juive (et au rejet ou à l'abandon concomitant des Gentils). Au lieu de cela, Jésus semble décrire à la fois la restauration eschatologique des tribus dispersées d'Israël et le rassemblement des Gentils. Comme le conclut Michael Bird : « les échos intertextuels de l'expression « l'Orient et l'Occident » évoquent un récit plus large dans les traditions sacrées d'Israël qui connote le salut des Gentils comme conséquence immédiate du rassemblement eschatologique d'Israël. »[60]

À l'appui de cette interprétation, il est crucial de souligner que l'idée qu'Israël et les Gentils sont rassemblés au banquet est la seule position qui correspond à l'histoire biblique des exilés assyriens et babyloniens. Bien que ce point soit souvent négligé, ceux qui soutiennent que Jésus fait référence au rassemblement de la « diaspora » juive ne parviennent pas à faire une distinction appropriée entre (1) les Juifs vivant dans tout l'Empire romain, une population dont l'emplacement a été facilement vérifié et appelée la « diaspora » ; et (2) les tribus perdues du royaume du nord d'Israël et leurs descendants, dont le nombre était incalculable et dont on ignorait où ils se trouvaient.[62] À cet égard, la description de l'exil continu de Josèphe au Ier siècle est instructive :

> C'est ainsi qu'il est arrivé qu'il y a en Asie et en Europe deux tribus soumises aux Romains, tandis que jusqu'à présent il y a eu dix tribus au-delà de l'Euphrate, myriades innombrables dont le nombre ne peut être déterminé. (Josèphe, Antiquités 11.133)

Remarquez dans la citation ci-dessus que Josèphe est tout à fait clair sur le fait que la diaspora impériale se compose de descendants du royaume méridional de Juda tandis que les dix tribus perdues du royaume septentrional d'Israël se composent d'une multitude innombrable dont le nombre ne peut être déterminé.63 En d'autres termes, les tribus perdues ne font pas partie de la diaspora visible, puisqu'elles ont été mêlées aux nations païennes pendant des siècles.

La raison pour laquelle cette distinction est si cruciale pour notre propos est qu'elle montre que ceux qui soutiennent que Jésus envisage le rassemblement géographique de la diaspora juive ne reconnaissent pas que le rassemblement de la diaspora contemporaine, même s'il pouvait être accompli, n'apporterait pas réellement la restauration de tout Israël. Il est difficile d'exagérer ce point, alors je le répéterai : le rassemblement géographique des Juifs de la diaspora – qui inclurait des personnages tels que Saul (Paul) de Tarse, un Benjamite de la diaspora et descendant du royaume du sud (Phil 3:4-5 ; Actes 22:3) – ne résout tout simplement pas le problème du rassemblement des douze tribus d'Israël. Car la diaspora se composait principalement de descendants de deux tribus seulement : Juda et Benjamin. Cependant, comme nous l'avons vu ci-dessus, dans Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et d'autres descriptions bibliques de la restauration d'Israël, ce sont les douze tribus qui sont restaurées et rassemblées, y compris les dix tribus du nord – Ruben, Siméon, Zabulon, Gad, Issacar, Dan, Aser, Nephtali, Éphraïm, Manassé – dont les descendants sont indistinctement mêlés aux nations païennes.

Une fois que ce point est clair, il devient en même temps évident pourquoi la restauration des tribus perdues d'Israël et le rassemblement des nations païennes sont inextricablement liés l'un à l'autre.[64] Parce que la multitude innombrable des descendants du royaume du nord est dispersée parmi les Gentils, il est logique que le rassemblement des tribus perdues soit étroitement lié au rassemblement des Gentils parmi lesquels ils étaient dispersés. Bien que ce point soit souvent négligé, c'est, bien sûr, exactement ainsi que se termine le livre d'Isaïe :

> Car je connais leurs oeuvres et leurs pensées, et je viens rassembler toutes les nations, et langues, ils viendront voir ma gloire, et je mettrai un signe parmi eux. Et c'est d'eux que j'enverrai des survivants vers les nations, vers Tarsis, Put et Lud, qui tirent de l'arc, vers Tubal et Javan, vers les contrées lointaines, qui n'ont pas entendu ma renommée ni vu ma gloire ; et ils annonceront ma gloire parmi les nations. Et ils amèneront tous tes frères de toutes les nations, en offrande à l'Éternel, sur des chevaux, sur des chars, sur des litières, sur des mulets et sur des dromadaires, à ma montagne sainte à Jérusalem, dit l'Éternel, comme les Israélites apportent leur offrande dans un vase pur à la maison de l'Éternel. (Isaïe 66:18-20)

Comme le souligne à juste titre Joachim Gnilka, ce texte envisage clairement une sorte de « mission auprès des nations ».65 Par conséquent, le rassemblement eschatologique d'Israël et des Gentils n'est pas seulement présupposé dans la description biblique de la fête eschatologique (Isaïe 25:6-8), mais explicitement décrit dans la fin culminante du livre d'Isaïe. Dans Isaïe 66, le salut des Gentils est étroitement lié au rassemblement d'Israël parce que la grande multitude des descendants des douze

tribus de Jacob (les douzièmes d'Israël, pour être exact) a été dispersée parmi les nations païennes. En d'autres termes, c'est précisément en rassemblant les nations païennes que Dieu ramènera avec elles les « frères » dispersés d'Israël. C'est la vision du prophète Isaïe, et c'est la vision que je suggère qui est présente dans les paroles de Jésus sur la multitude venant de l'est et de l'ouest pour dîner avec les patriarches dans le banquet du royaume.

Qui est exclu du banquet ?

Une fois que l'identité de ceux qui sont rassemblés au banquet est clarifiée, nous pouvons alors répondre à la question de savoir qui est chassé du banquet. Bien que la terminologie précise soit différente, les deux dictons parlent d'invités qui sont jetés hors du banquet, qu'il s'agisse des « fils du royaume » qui sont jetés dans les « ténèbres extérieures » où ils « pleureront et grinceront des dents » (Matthieu 8:12), ou d'un groupe moins clairement défini (auquel on s'adresse simplement en tant que « vous ») qui sont également « chassés » du « royaume de Dieu » dans un lieu non spécifié où ils « pleureront et grinceront des dents » (Luc 13:28).

Encore une fois, les interprètes sont divisés. D'une part, les commentateurs qui sont convaincus que la plupart des gens rassemblés d'Orient et d'Occident sont exclusivement des Gentils ont tendance à identifier ceux qui sont rejetés comme des Juifs, qui ont été rejetés. Par exemple, Joachim Jérémie considère que les déclarations de Jésus sur le banquet avec les patriarches sont l'une des plus « sévères » et « dépourvues d'espoir pour Israël », car « au jugement dernier, les païens prendront la place des fils du Royaume ».[66] D'autre part, les commentateurs qui soutiennent que Jésus a envisagé le rassemblement géographique de la diaspora adoptent l'une des deux approches suivantes. Soit ils soutiennent que Jésus envisage que les « Juifs palestiniens » soient chassés du royaume, soit ils tentent d'adoucir la force de la déclaration de jugement, soit en insistant sur le fait qu'il n'y a aucune indication que tous les Juifs du pays seraient chassés, soit en niant que Jésus ait dit la partie négative de la parole.[68]

Cependant, la faiblesse de ces deux interprétations est manifeste dans leur incapacité à identifier de manière plausible le groupe expulsé du banquet. En revanche, une fois que nous identifions la multitude rassemblée de l'est et de l'ouest comme étant composée à la fois d'Israélites et de Gentils qui répondent à la proclamation du royaume, l'identité du groupe qui est chassé devient tout à fait claire. Les deux groupes se composent d'Israélites et de Gentils, et la ligne de démarcation ne tombe pas le long des frontières ethniques, mais selon la manière de répondre à l'invitation au royaume.[69] De ce point de vue, ceux qui sont exclus du banquet sont simplement ceux qui rejettent la proclamation du royaume par Jésus, que ce soit à cause de leur manque de foi en ses œuvres et de leur présomption d'hériter du royaume (Matthieu) ou de leur méchanceté et de leur présomption d'être proches du chef du royaume (Luc).[70]

En effet, si l'on examine de plus près la parole dans son ensemble, l'idée que la parole de Jésus envisage le rejet des Juifs dans leur ensemble est absurde. Comme l'a dit John Meier :

> Ils [ceux qui ont été chassés du banquet du royaume] ne sont certainement pas « tout Israël », puisque les patriarches, représentant sans doute tous les justes de l'Ancien Testament, sont au banquet, et on peut supposer que Jésus inclurait à la table ses propres disciples (en particulier les Douze, représentant les tribus reconstituées) ainsi que les publicains, les pécheurs et d'autres Israélites assortis qui ont tenu compte de son message. Le « vous » [c'est-à-dire ceux qui sont chassés] doivent être ceux parmi ses contemporains en Israël qui ont mis un point d'honneur à rejeter sa mission.[71]

À la lumière d'une telle considération, l'interprétation commune de ce dicton comme un rejet de tout Israël devrait elle-même être rejetée. Une fois de plus, Meier conclut à juste titre :

> Il n'y a aucune raison de parler de « rejet de tout Israël ». Rien dans le dicton n'indique que tout Israël est impliqué, seulement un groupe non spécifié d'Israélites qui s'opposent ou rejettent le message de Jésus.[72]

Par conséquent, lorsque les paroles de Jésus se situent dans le contexte des Écritures juives et de l'ancienne eschatologie juive, l'oracle selon lequel beaucoup viennent dîner dans le royaume ne constitue ni un rejet total d'Israël ni une vision exclusivement israélite du salut.

Le banquet céleste avec les patriarches

Une fois l'identité de la multitude établie, la dernière question d'interprétation est : où les multitudes sont-elles rassemblées ? Ou, pour poser la question autrement : où se déroule le banquet avec les patriarches ? Le langage de Jésus concernant le rassemblement d'une multitude « d'Orient et d'Occident » et de « Nord et Sud » présuppose-t-il un pèlerinage terrestre sur la terre d'Israël ? Devrions-nous penser que le banquet du royaume a lieu à l'intérieur des frontières d'Israël ? Ou les paroles de Jésus envisagent-elles autre chose ? Contrairement à l'attention portée à l'identité de la multitude rassemblée, les commentateurs sont parfois moins précis (ou moins sûrs) dans leurs réponses à cette question.

D'une part, de nombreux érudits soutiennent que Jésus parle d'un retour géographique des Juifs de la diaspora de l'exil à la terre promise. Dans cette perspective, Jésus parle des tribus perdues rassemblées « en Palestine et à Sion ».[73] Ou, comme l'affirme Dale Allison : « Quand Matthieu et Luc font annoncer à Jésus le rassemblement des gens de l'orient et de l'occident (Matthieu 8:11-12 ; Luc 13:28-29), la destination présumée de leur mouvement centripète doit être la Palestine et sa ville principale, que les Juifs imaginaient comme l'axis mundi.[74] De ce point de vue, quelle que soit la vision eschatologique de Jésus, elle l'est aussi décidément et n'a rien à voir avec le domaine céleste. Comme l'affirme Bart Ehrman : « Quand Jésus parle du Royaume, il semble se référer principalement à quelque chose ici sur terre. »[75]

D'autre part, un nombre remarquable d'érudits ont soutenu que la vision de Jésus de la restauration d'Israël et du rassemblement des Gentils ici est « d'une certaine manière discontinue avec le monde présent ».[76] James Dunn l'exprime avec force :

> Il faut aussi mentionner ici l'espérance positive exprimée en termes de faim rassasiée et de banquet eschatologique. La plupart venant de l'est et de l'ouest se reposeront dans le royaume des cieux / Dieu avec Abraham, Isaac et Jacob (Matthieu 8.11 / Luc 13.28-29). Ici, le royaume semble être l'équivalent du ciel, ou du moins de l'état futur idéalisé après la consommation finale.[77]

De ce point de vue, le royaume décrit est « une réalité vraiment transcendante ».[78] Loin d'être une simple restauration mondaine, elle apparaît d'une certaine manière comme une réalité céleste, en accord avec l'accent transcendant de la littérature apocalyptique et de la vision du monde apocalyptique en général.[79]

En gardant cela à l'esprit, trois considérations plaident fortement contre une simple restauration géographique de l'exil et en faveur de la vision de Dunn d'une sorte de rassemblement dans un royaume à la fois céleste et eschatologique.

Tout d'abord, alors que certains interprètes supposent que Jésus parle du rassemblement des exilés dans la ville terrestre de Jérusalem comme de la « destination présumée »[80], il est important de souligner que Jésus ne mentionne pas explicitement Jérusalem.

le Temple, ou Mont Sion.81 À l'instar de beaucoup d'autres paroles de Jésus dans les Évangiles, tout « mouvement centripète » ne se concentre pas sur la ville de Jérusalem, mais sur le royaume de Dieu. De plus, dans la mesure où Jésus parle du « royaume » daniénique de Dieu, tel qu'il est décrit dans Daniel 7, il s'agit d'une réalité essentiellement céleste, bien qu'elle se manifeste également sur la terre de manière mystérieuse (cf. Dn 2, 44-45).

Deuxièmement – et c'est très significatif – dans les deux versions de la parole de Jésus, deux royaumes opposés sont en vue, qui s'illuminent mutuellement : le royaume du royaume où le banquet avec les patriarches est célébré est opposé au royaume des damnés, où « il y a des pleurs et des grincements de dents » (*ho klauthmos kai ho brygmos tōn odontōn*) (Matthieu 8:12 ; Luc 13:28).[82] Cette imagerie est une façon très juive de décrire le lieu spirituel de la damnation et du châtiment, communément appelé « enfer »83 :

> Leurs noms seront effacés du livre de vie et des livres des saints, et leur postérité périra pour toujours ; leurs esprits seront massacrés, et ils crieront et gémiront dans un lieu désolé et invisible, et dans le feu ils brûleront, car il n'y a pas de terre là-bas. (1 En. 108:3)

Bien que parfois négligé, ce contraste entre la destination des multitudes rassemblées et le lieu où les damnés sont jetés est extrêmement significatif. Car cela suggère fortement que le lieu où les tribus perdues et les Gentils sont rassemblés n'est pas la Jérusalem terrestre ou la terre promise terrestre. Au contraire, dans la vision de Jésus du rassemblement d'Israël et des Gentils, le royaume du royaume est en contraste direct avec le royaume des damnés. De ce point de vue, le royaume lui-même est

implicitement dépeint comme un royaume céleste, qui est opposé à son opposé : le royaume spirituel (mais abyssal) des damnés.[84]

Troisièmement et enfin, mais non des moindres, la présence d'« Abraham, d'Isaac et de Jacob » au banquet fournit un indice essentiel sur la nature du rassemblement envisagé (Matthieu 8:11 ; Luc 13:28). Il va sans dire qu'au premier siècle, ces patriarches étaient morts et enterrés depuis des siècles. Par conséquent, en parlant d'Israël et des nations qui venaient dîner avec les ancêtres, Jésus indique clairement quelque chose de plus qu'un simple retour géographique de l'exil. Comme l'a dit John Meier :

> En affirmant que les païens se joindront aux patriarches d'Israël morts depuis longtemps au banquet, Jésus indique que ce royaume de Dieu pleinement réalisé n'est pas seulement futur, mais aussi d'une certaine manière discontinu avec le monde présent. Il n'est pas clair si Jésus pense davantage à la résurrection des morts ou aux âmes des sauvés dans le ciel. Le fait que le royaume soit « transcendant » ou « terrestre » dans l'esprit de Jésus n'est pas éclairé par cette prophétie, qui opère évidemment dans le domaine des symboles religieux. Mais l'idée que les Gentils affluent dans le royaume de Dieu pour être rejoints par les patriarches d'Israël, morts depuis longtemps mais maintenant manifestement vivants, nous emmène certainement au-delà de tout royaume politique de ce monde actuel. En particulier, la représentation des trois grands patriarches vivants et participant à un banquet céleste implique à la fois la transcendance de la mort et le rassemblement du peuple d'Israël non seulement de tous les lieux, mais aussi de toutes les époques.[85]

Dans cette dernière ligne, Meier a mis le doigt sur le point clé manqué par tant de gens : pour que la restauration envisagée dans la prophétie de Jésus soit une réalisation complète du royaume, elle doit impliquer le rassemblement d'Israël et des nations non seulement de tous les lieux, mais aussi de toutes les époques. Cela exige que le royaume en question (et le rassemblement qui y mène) soit bien plus qu'un retour purement terrestre de l'exil ; au contraire, la vision du salut de Jésus semble dépeindre un banquet céleste et/ou eschatologique auquel les vivants et les morts participeront d'une manière ou d'une autre, dans un royaume qui est en quelque sorte « discontinu avec ce monde présent ».[86]

En somme, lorsqu'elle est interprétée à la lumière de son contexte de l'Ancien Testament et située dans le contexte plus large de l'histoire des deux exilés d'Israël, la prophétie de Jésus selon laquelle des gens viennent des quatre coins du globe pour dîner avec les patriarches dans le banquet du royaume nous fournit une vision puissante de l'ère du salut. Selon cette vision, les tribus dispersées d'Israël et des Gentils seront un jour rassemblées pour dîner avec les figures d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, mortes depuis longtemps, dans le banquet tant attendu du royaume. Bien que (apparemment) tout le monde soit invité à ce banquet, tout le monde ne pourra pas y entrer, et ceux qui rejettent la proclamation du royaume ou présument y entrer – même ceux qui appartiennent par descendance à la famille d'Abraham – seront chassés du banquet dans le royaume des damnés, où ils pleureront et grinceront des dents. Bien que certains interprètes aient interprété les paroles de Jésus comme décrivant un rassemblement géographique des Gentils ou de la diaspora dans la terre terrestre

d'Israël, lorsque l'attention voulue est accordée au fait que le royaume du royaume est juxtaposé à l'image d'être jeté dans le royaume des damnés, il est difficile d'éviter la conclusion que Jésus a envisagé un banquet d'un autre monde, qu'il s'agisse des morts ressuscités dans un monde renouvelé et/ou des âmes des justes dans un royaume céleste. En contraste frappant avec d'autres visions du salut, c'est le banquet du royaume, et non la Jérusalem terrestre ou la terre, qui se trouve au centre du mouvement centripète décrit dans la vision du salut de Jésus.

En gardant cela à l'esprit, la question qui se pose maintenant est de savoir s'il y a de bonnes raisons de penser que la substance de la vision de Matthieu 8:11-12 et de Luc 13:28-29 est en fait historiquement plausible sur les lèvres de Jésus.

Arguments contre la plausibilité historique

D'une part, une minorité d'érudits soutiennent que la plupart ou la totalité du matériel de Matthieu 8:11-12 et Luc 13:28-29 est historiquement invraisemblable sur les lèvres de Jésus. Trois arguments principaux sont avancés à l'appui de cette position.

Tout d'abord, les érudits qui interprètent le dicton comme une exclusion totale du peuple juif du royaume de Dieu soutiennent que le dicton est invraisemblable dans un contexte juif ancien. Gerd Lüdemann résume succinctement cette position lorsqu'il écrit : « Les paroles sont inauthentiques, car elles présupposent un anti-judaïsme qui n'est apparu qu'après Pâques. »[87]

Deuxièmement, d'autres érudits soutiennent que le dicton n'est pas cohérent avec la mission de Jésus envers ses compatriotes israélites ou sa tendance à la miséricorde. Rudolf Bultmann, par exemple, rejette son authenticité comme « un avertissement qui n'a aucune référence à la personne de Jésus ».[88] Plus directement, le Jesus Seminar soutient que « les membres du Séminaire ne pensent pas que de telles condamnations en bloc soient typiques de Jésus, même si elles vont à l'encontre du grain social ».[89] Enfin, en scindant le dicton en deux, E. P. Sanders accepte l'image positive du rassemblement de l'Est et de l'Ouest (qu'il interprète comme une référence à la diaspora juive) comme historiquement plausible, mais rejette l'image de certains « jetés » du royaume dans le royaume des damnés comme une référence inauthentique au rejet des Juifs.[90]

Troisièmement et finalement, lorsque cette interprétation du rejet de tous les Juifs est combinée avec l'identification de la multitude venant de l'est et de l'ouest comme étant tous des Gentils, certains érudits ajoutent que le dicton est trop continu avec les pratiques et les croyances de l'église primitive. De ce point de vue, la relation entre Juifs et Gentils envisagée dans les paroles « peut refléter beaucoup plus la préoccupation de la communauté primitive à son égard que celle de Jésus ».[91] Dans le même ordre d'idées, le Jesus Seminar conclut que le texte reflète « le nouveau mouvement émergent [qui] se séparait de la forme nouvellement émergente de la religion judéenne ».[92] En d'autres termes, le dicton sur le banquet ne s'accorde pas avec la restriction de Jésus de sa mission aux « brebis perdues de la maison d'Israël » (Matthieu 10:56), mais semble présupposer le développement ultérieur de la mission chrétienne primitive auprès des païens (par exemple, Actes 10).

Peut-être plus que tout autre épisode que nous avons étudié jusqu'à présent, ce matériel démontre à quel point l'exégèse joue un rôle crucial dans la question de l'évaluation de la plausibilité historique.[93]

Contexte : La Cueillette, le Royaume des Cieux et le Banquet avec les Patriarches

En plus de ces considérations, il y a plusieurs autres arguments qui plaident fortement en faveur de la plausibilité historique de cet oracle sur les lèvres de Jésus. Tout d'abord, le dicton s'inscrit tout à fait dans un contexte juif ancien.[94] D'une part, comme nous l'avons vu ci-dessus, la vision de Jésus selon laquelle beaucoup étaient rassemblés de l'est et de l'ouest, lorsqu'elle est interprétée à la lumière du rassemblement des tribus dispersées d'Israël, s'inscrit tout à fait parfaitement dans l'espérance biblique de la restauration des douze tribus d'Israël (par exemple, Isaïe 11:10-12 ; Jr 23:2-6 ; Ézéchiel 37:15-24).[95] Il est solidement cohérent avec l'espoir répandu de la restauration de tout Israël qui s'est poursuivi pendant la période du Second Temple et jusqu'au judaïsme rabbinique primitif (par exemple, Sir 36:11 ; 11QTemplea 57:114 ; Ps. Sol. 17:21-32 ; 4 Esdras 13:32-47 ; t. Sanh. Dans le même ordre d'idées, bien qu'il y ait des représentations positives et négatives du destin des Gentils dans les Écritures juives, l'attente fondamentale de nombreux Gentils rassemblés dans le royaume avec les enfants d'Israël est tout à fait plausible dans un ancien contexte juif. Non seulement le rassemblement des nations est une espérance régulière exprimée par les prophètes bibliques (par exemple, Isaïe 11:6-10 ; 42:1-12 ; 56:6-8 ; 66:23 ; Micro 4:1-3 ; Zacharie 8:21 ; 14:16), et, sous diverses formes, à l'époque du Second Temple (par exemple, Jub. 2 h 28 ; 4 Esdras 3:36 ; 2 bars. 42:5 ; 68:5 ; 72:26 ; Sib. Or. 4:493-500 ; 7:702-75), et certains textes rabbiniques (par exemple, t. Sanh. Surtout, le prophète Isaïe déclare explicitement que la fête eschatologique sera à la fois pour le « peuple » de Dieu (Israël) et « pour tous les peuples » (les païens) (Isaïe 25, 68). Ceux qui soutiendraient qu'il est historiquement invraisemblable que Jésus ait pu envisager le rassemblement des nations au banquet du royaume sont contraints à la position plutôt absurde d'affirmer que Jésus n'aurait pas pu envisager ce qui est explicitement décrit dans les Écritures juives.

Deuxièmement, même l'avertissement de Jésus selon lequel certaines personnes seront chassées du royaume – y compris les Israélites qui présument que leur statut de « fils du royaume » leur assurera à lui seul une place dans le banquet, qu'ils soient ou non des « ouvriers d'iniquité » (cf. Matthieu 8:12 ; Luc 13:27) – s'inscrit parfaitement dans son contexte juif, en particulier dans sa relation avec Jean-Baptiste.[96] Pensons ici à l'avertissement de Jean-Baptiste aux scribes et aux pharisiens de ne pas présumer que la descendance d'Abraham, en l'absence de repentance et de bonnes actions, est une condition suffisante pour obtenir la récompense eschatologique (Matthieu 3:7-10 ; Luc 3:7-9). Comme l'a dit Dale Allison :

> On ne peut tout simplement pas sortir des Évangiles ou même d'un examen très critique de ceux-ci avec l'impression que les bons Israélites sont sauvés simplement

parce qu'ils sont dans l'alliance. La question de savoir qui est « dedans » est complètement ouverte, car une décision est requise de tout le monde. Dans le même ordre d'idées, l'une des notes les plus fréquemment résonnées dans la tradition synoptique est celle du jugement. Jésus déclare encore et encore qu'un jugement divin sévère est à venir et qu'il tombera sur le peuple d'Israël (Mt 7.13-14, 15-20, 2123, 24-27 ; 10.15, 32-33 ; 11:20-23, etc.). Si, à cet égard, les Évangiles ne sont pas fiables, alors, en tant que sources de l'enseignement de Jésus, ils doivent être une terre totalement inflexible. Mais s'ils sont exacts sur ce point, Jésus ne pouvait pas ne pas croire que tout Israël serait vanné et que beaucoup souffriraient la damnation (cf. Mt 13, 24-30.47-50). La proclamation du jugement ne tenait pas le salut pour acquis, mais présupposait que les gens étaient en danger. La descendance d'Abraham et l'obéissance à la Loi n'allaient pas à elles seules faire franchir les portes. Pourquoi pas? Parce que la seule chose nécessaire était la reconnaissance du vice-roi eschatologique de Dieu.[97]

En d'autres termes, les avertissements du jugement dans la vision de Jésus, où beaucoup étaient rassemblés au banquet et certains étaient chassés, s'accordent assez bien avec l'enseignement de son prédécesseur, Jean-Baptiste, sans parler d'autres de ses paroles dans les Évangiles. Par conséquent, même les avertissements de Matthieu 8:11-12 et Luc 13:28-29, qui semblent remettre en question la présomption de l'alliance, sont tout à fait plausibles sur le plan historique. Par conséquent, bien que les païens soient certainement inclus dans la multitude qui vient de l'est et de l'ouest pour dîner au banquet, cela n'implique en aucun cas le rejet de tout Israël ou une sorte de polémique anti-juive.[98] Au contraire, comme je l'ai montré plus haut, l'image d'une multitude rassemblée de l'est et de l'ouest est une image biblique pour la restauration des douze tribus d'Israël – et non son rejet – parmi les nations païennes. Loin d'être un cas de polémique anti-juive, le dicton s'inspire de la vision d'Isaïe du banquet eschatologique dans lequel « l'opprobre de son peuple » – c'est-à-dire d'Israël – sera « enlevé » (Isaïe 25:8).

Troisièmement, même la suggestion de Dunn et Meier selon laquelle le « royaume » dans lequel Abraham, Isaac et Jacob dînent est en quelque sorte transcendant ou discontinu avec le monde actuel est également plausible sur le plan contextuel. Comme Dale Allison l'a démontré dans un récent tour de force sur le sujet, malgré l'affirmation populaire selon laquelle le royaume de Dieu dans les Évangiles se réfère à un « règne » (sens dynamique) et non à un « royaume » (sens spatial), il existe en fait des preuves juives dans lesquelles le royaume est décrit comme le royaume céleste sur lequel Dieu règne déjà. où les justes peuvent entrer :[99]

Ce sont les princes de ceux qui sont merveilleusement vêtus pour le service, les princes du royaume, le royaume des saints, du roi de la sainteté dans toutes les hauteurs des sanctuaires de son royaume glorieux. (4QSongs du Sacrifice du Sabbatf [4Q405] frg. 23, col. II 10-12)[100]

[Vos] royaume élevé... cieux... la beauté de ton royaume... par les portes des cieux élevés. (4QSongs du Sacrifice du Sabbat [4Q400] frg. 1 col. II 1-4)[101]

Quand un homme juste [Jacob] fuyait la colère de son frère, elle [la sagesse] le guidait sur des chemins droits, elle lui montrait le royaume de Dieu. (Sg 10, 10 ; cf. Gn 28, 10-21)

Béni sois-tu dans le temple de ta sainte gloire, et pour être exalté et hautement glorifié à jamais ;

Bénis sois-tu sur le trône de ton royaume.

Bénis sois-tu dans le firmament [du ciel]. (Dan 3:53- 54, 56 [Théod.])

[Job dit à ses amis :] "Tais-toi ! Maintenant, je vais vous montrer mon trône avec la splendeur de sa majesté, qui est parmi les saints. Mon trône est dans le monde supérieur, et sa splendeur et sa majesté viennent de la droite du Père. Le monde entier passera et sa splendeur s'éteindra. Mais mon trône est en terre sainte, et sa splendeur est dans le monde de l'immuable. Les fleuves vont s'assécher et l'arrogance de leurs vagues s'enfonce dans les profondeurs de l'abîme. Mais les fleuves de mon pays, où

Mon trône est, ne vous desséchez pas et ne disparaîtrez pas, mais ils existeront pour toujours. Ces rois passeront, et les dirigeants vont et viennent. Mais mon royaume est aux siècles des siècles, et sa splendeur et sa majesté sont dans les chars du Père. (T. Job 33:1-9)

À la lumière de ces preuves, Allison conclut raisonnablement que dans la littérature juive ancienne, le royaume de Dieu (et son parallèle conceptuel, « le monde à venir ») sont des façons de se référer au « monde supérieur »[102] ou au « royaume céleste »[103] ou au « royaume connu sous le nom de « ciel ». [104] S'il en est ainsi, le royaume de Dieu et le monde à venir ne sont donc pas seulement eschatologiques ; Ils sont aussi anagogiques – ils existent maintenant dans le ciel et, dans certains textes, seront pleinement manifestés à la fin des temps.

Quatrièmement et enfin, il convient de noter que même l'accent explicite mis par Jésus sur les patriarches – Abraham, Isaac et Jacob – participant au banquet du royaume trouve plusieurs parallèles remarquables dans une trajectoire de textes de la période du Second Temple à la littérature rabbinique.[105] De même, ces traditions dépeignent l'ère du salut comme un banquet transcendant avec les patriarches ressuscités :

Et il [le « nouveau prêtre »] ouvrira les portes du paradis ;

il ôtera l'épée qui menace depuis Adam, et il donnera aux saints à manger de l'arbre de vie. Alors Abraham, Isaac et Jacob se réjouiront, et moi [Lévi] serai dans l'allégresse, et tous les saints seront revêtus de justice. (T. Levi 18:10, 14).

Une autre explication de « Il habitera en haut » [Isaïe 33:16]. Il est écrit : « Car l'Éternel, ton Dieu, t'a fait entrer dans un pays bon » (Dt 8:7) – pour voir la table qui est

préparé dans le Paradis, comme il est dit : « Je marcherai devant le Seigneur dans les pays des vivants » (Ps 116, 9). Il [Dieu] est comme assis au-dessus des patriarches, et les patriarches et tous les justes sont assis au milieu de lui, comme il est dit : « Et ils s'assiéront à tes pieds » [Dt 33:3], et Il distribue des portions à eux. Si vous vous étonnez de cela, rappelez-vous comment, même dans ce monde, il s'est placé entre les deux chérubins à cause d'eux... alors combien plus cela en sera-t-il ainsi au Paradis ! Il leur apportera les fruits du jardin d'Eden et les nourrira de l'arbre de vie. Qui sera le premier à dire la grâce ? Tous demanderont respectueusement à Dieu d'ordonner à l'un de dire la Grâce ; Il dira à Michel de le dis-le ; et il dira à Gabriel et à Gabriel les patriarches, et ils rendront l'honneur à David, en disant : Il convient à un roi terrestre de bénir le Roi céleste. Ils remettront la coupe à David, qui dira : « J'élèverai la coupe du

> salut et j'invoquerai le nom du Seigneur. » C'est pourquoi : « Car l'Éternel, ton Dieu, t'a fait entrer dans un pays bon », et c'est pour cette raison qu'il est dit : « Il habitera en haut. » (Exode. Rab. 25.8)[106]

Bien que cette tradition rabbinique date de siècles après l'époque de Jésus, sa similitude avec l'oracle sur le dîner avec les patriarches lors du banquet du royaume est remarquable. Tout d'abord, il décrit explicitement le banquet du salut comme ayant lieu avec les patriarches (Abraham, Isaac et Jacob). Deuxièmement, il situe le banquet avec les patriarches dans le Paradis, qui existe « en haut », c'est-à-dire au ciel. Lors de cette fête céleste, les patriarches morts depuis longtemps dînent du fruit de l'Arbre de Vie et boivent du vin avec le fruit du jardin d'Eden. Troisièmement, il identifie la terre promise avec le royaume céleste : le Paradis est la véritable « bonne terre » où Israël sera rassemblé et où les patriarches et le peuple de Dieu festoyeront pour toujours. En bref, si d'anciennes sources juives comme celles-ci pouvaient décrire le banquet avec les patriarches comme étant à la fois eschatologique et céleste, il semble raisonnable de conclure que Jésus aurait pu faire de même, surtout lorsque les Évangiles nous fournissent des preuves concrètes qu'il l'a fait.

Cohérence : le royaume, les douze tribus et la perte du salut

Un deuxième argument en faveur de la plausibilité historique de Matthieu 8:11-12 et de Luc 13:28-29 est que la substance de ces paroles est parfaitement cohérente avec un large éventail d'autres données sur Jésus qui nous sont données dans les Évangiles.[107]

D'une part, il devrait aller sans dire que le dicton est cohérent avec l'accent caractéristique de Jésus sur le « royaume » de Dieu, ainsi qu'avec la preuve que Jésus a dépeint le royaume en utilisant l'imagerie d'un banquet (Matthieu 22:1-14 ; Luc 14:1524 ; Matthieu 26:29 ; Marc 14:25 ; Luc 22:15-18, 28-30 ; cf. Luc 12:35-40).[108] À la lumière de ces preuves, E. P. Sanders a conclu un jour qu'il est « presque sans l'ombre d'un doute » que Jésus « a dépeint le royaume en termes métaphoriques, y compris celui d'un banquet ».[109] Comme nous le verrons dans un instant, la réunion de l'espérance du banquet eschatologique et de l'imagerie du royaume de Dieu est également conforme à la promesse de Jésus de ne pas boire du fruit de la vigne lors de la dernière Cène jusqu'à l'avènement (sous une forme ou une autre) du royaume (Matthieu 26:29 ; Marc 14:25 ; Luc 22:15-18).[110]

De plus, le dicton est parfaitement cohérent avec le choix de Jésus des douze disciples comme signe prophétique de la restauration eschatologique d'Israël (par exemple, Matthieu 19:28 ; Luc 22:28-30). Si, comme je l'ai suggéré plus haut, les multitudes venant de l'est et de l'ouest comprennent en fait les soi-disant « tribus perdues d'Israël » dispersées parmi les nations païennes, alors le rassemblement des Douze par Jésus autour de lui est un complément parfait à l'imagerie de la multitude venant de l'est et de l'ouest au banquet du royaume. Comme l'a dit N. T. Wright :

> Du point de vue de l'historien, on s'attendrait fortement à ce que quiconque annonce le royaume, et offre cette critique de ses contemporains, envisage qu'une partie

> du résultat de son œuvre serait le rassemblement des nations dont les prophètes avaient parlé. [111]

En effet, si l'on garde à l'esprit le fait que la restauration d'Israël est liée à la conversion des nations, il n'y a rien d'historiquement invraisemblable à ce que Jésus prononce une parole qui envisage positivement le rassemblement eschatologique d'Israël et des Gentils. Comme nous l'avons vu ci-dessus, le rassemblement des Gentils, bien que décrit avec des accents différents selon les lieux, est mentionné à plusieurs reprises par les prophètes dans les Écritures juives (par exemple, Isaïe 43, 66 ; Zacharie 8, 14, etc.).[112] Par conséquent, la vision de la conversion et de l'incorporation des Gentils dans le royaume est tout à fait plausible sur la bouche d'un prophète eschatologique juif du premier siècle comme Jésus, qui était profondément enraciné dans les Écritures juives.[113] En conséquence, ceux qui soutiennent que la vision du salut pour les nations est trop continue avec celle de l'Église primitive ne voient pas que, dans la mesure où Jésus visait à restaurer les douze tribus d'Israël, le rassemblement des Gentils n'était qu'une extension logique de cela.

Enfin, en ce qui concerne ses dimensions les plus négatives, l'oracle est également en accord avec d'autres paroles de Jésus qui critiquent fortement toute présomption de salut basée sur l'appartenance (apparente) à la famille de l'alliance d'Abraham.[114] Il parle souvent du salut d'un groupe qui tient compte de son message et qui l'oppose ensuite à un autre groupe, qui rejette l'invitation et, par conséquent, perd son salut : pensons ici à la parabole des noces royales (Mt 22, 1-14) et à la parabole du grand banquet (Lc 14, 1524), ainsi qu'à la parabole des méchants vignerons (Mt 21, 33-46 ; Marc 12:1-12 ; Luc 20:9-19).[115] En effet, un tel avertissement est cohérent avec « beaucoup de déclarations semblables » attribuées à Jésus dans lesquelles ceux qui rejettent son message perdent leur place dans le royaume du salut.[116] Par exemple, Jésus condamne sa génération en la comparant à des enfants indisciplinés qui rejettent à la fois son message et le message de Jean-Baptiste (Matthieu 11:16-18 ; Luc 7:31-35). Il condamne les villes de Chorazin, Bethsaïde et Capharnaüm pour ne pas avoir répondu à son message de salut, et déclare que les villes païennes méchantes telles que Sodome, Tyr et Sidon auraient réagi plus positivement à sa prédication du royaume (Matthieu 11:21-24 ; Luc 10:13-15). Peut-être le plus significatif, il déclare même que les méchants de sa propre génération d'Israélites seront jugés à la fois par des païens repentants et pieux tels que les Ninivites ou la reine de Saba au jour du jugement (Matthieu 12:41-42 ; Luc 11:31-32). En bref, une foule de paroles de Jésus éparpillées dans les Évangiles sont animées précisément par la même logique que celle que l'on trouve dans la description du banquet du royaume avec les patriarches. Par conséquent, malgré les objections de certains érudits, il y a suffisamment de données pour suggérer que le matériel de Matthieu 8:11-12 et Luc 13:28-29 est assez cohérent avec ce que nous savons de Jésus d'ailleurs.

Effets : La mission des Gentils et le Royaume eucharistique de Dieu

Troisièmement et enfin, la vision de Jésus de nombreux venus d'Orient et d'Occident pour dîner dans le royaume présente également une continuité conséquente avec la pratique et la croyance du christianisme primitif, d'au moins deux manières.

Tout d'abord, la vision d'Israël et des Gentils dînant avec les patriarches ressuscités dans le royaume de Dieu fournit une explication plausible à la fois de l'origine de la mission des Gentils dans l'Église primitive et du manque de clarté sur le moment exact et la manière dont une telle mission devrait être menée. Comme l'a noté E. P. Sanders dans sa discussion des enseignements de Jésus sur le banquet :

> D'après ce que nous pouvons voir de l'épître aux Galates, comme je l'ai déjà souligné, aucun groupe chrétien ne s'est opposé à la mission des Gentils ; ils étaient seulement en désaccord sur ses termes et conditions. Matthieu 10.5f pourrait montrer qu'il y avait un groupe extrémiste non mentionné dans Galates, un groupe qui s'opposait positivement à la mission des Gentils. Mais l'impression dominante est que Jésus a lancé un mouvement qui en est venu à voir la mission des Gentils comme une extension logique d'elle-même.[117]

C'est une observation importante lorsque l'on considère la plausibilité des effets de l'enseignement de Jésus sur le fait que les Israélites et les Gentils sont rassemblés dans le banquet du royaume. L'oracle de Jésus sur le banquet avec les patriarches, lorsqu'il est interprété à la lumière de son arrière-plan de l'Ancien Testament, présuppose clairement que certains païens auront une place dans le royaume eschatologique de Dieu. Cependant, cela laisse toute à fait ouverte la question de savoir quand ces Gentils entreront, ainsi que comment ils seront admis dans le royaume. Leur inclusion n'aura-t-elle lieu qu'à la fin de l'histoire, lorsque le royaume arrivera dans sa plénitude, comme certains commentateurs l'ont supposé ?[118] Ou bien le dicton présuppose-t-il une mission auprès des Gentils, dans laquelle ils viendront au banquet du royaume parce qu'ils ont été invités au banquet, comme décrit dans le livre d'Isaïe (Isaïe 66:18-21) ou dans d'autres paraboles du royaume (Matthieu 22:1-14 ; Luc 14:15-24) ? En d'autres termes, l'enseignement de Jésus dans Matthieu 8:11-12 et Luc 13:28-30 est suffisamment clair sur la présence des Gentils pour expliquer pourquoi l'Église primitive a finalement inclus les nations dans sa proclamation du royaume, mais assez vague pour expliquer comment il se faisait que les premiers chrétiens juifs semblaient un peu incertains sur le moment et le comment de l'entrée des Gentils dans l'assemblée des disciples de Jésus. Par conséquent, le passage passe haut la main ce que Theissen et Winter appellent le « critère de plausibilité des effets », nous donnant une pièce très importante du puzzle historique qui met en lumière la mission des premiers chrétiens des Gentils.

Deuxièmement, l'enseignement de Jésus sur le banquet avec les patriarches peut également fournir une explication historique plausible de la relation entre le banquet eschatologique et le royaume de Dieu dans le christianisme du premier siècle. Considérez la prière eucharistique suivante :

> De même que ce pain rompu a été répandu sur les montagnes
>
> Et puis il fut rassemblé et devint un, Ainsi puisse ton Église être rassemblée des extrémités de la terre dans ton royaume ; car à toi sont la gloire et la puissance par Jésus-Christ pour toujours.
>
> Mais que personne ne mange ni ne boive de ton Eucharistie, sauf ceux qui ont été baptisés au nom du Seigneur, car le Seigneur a aussi parlé à ce sujet : « Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens. » (*Didachè* 9.4-5)[119]

Remarquez à la fois la continuité et le développement qui ont lieu. Ce qui commence comme un enseignement très juif de Jésus sur le fait que beaucoup sont rassemblés d'Orient et d'Occident pour dîner avec les patriarches, devient une affirmation très chrétienne du rassemblement de « l'église » (*hē ekklēsia*) dans le contexte de « votre eucharistie » (*eucharistias hymōn*). Et le pont entre les deux est le concept du banquet du « royaume » (*basileia*). C'est précisément le genre de combinaison subtile de continuité et de développement que nous avons vue auparavant, qui peut être raisonnablement expliquée en postulant que Jésus lui-même a parlé du rassemblement du peuple de Dieu dans le royaume d'une manière qui était centrée sur le banquet eschatologique et qui a eu un impact plus tardif sur la croyance chrétienne plus développée.

En somme, l'enseignement de Jésus sur le banquet des patriarches est plausible dans un contexte juif, cohérent avec d'autres preuves de ses paroles et de ses actes, et en continuité avec certains aspects de la foi et de la pratique chrétiennes primitives. À la lumière de ces considérations, nous pouvons conclure, avec la majorité des érudits, qu'il y a de bonnes raisons de conclure que la substance de l'enseignement de Matthieu 8:1112 et Luc 13:28-29 a son origine historique avec Jésus lui-même.[120]

Le vœu de Jésus lors de la dernière Cène[121]

Dans le chapitre 5, j'ai longuement soutenu que, par le biais des paroles d'institution, Jésus a révélé aux douze disciples qu'il se considérait comme l'agneau pascal eschatologique dont la mort inaugurerait l'exode eschatologique dont parlaient les prophètes et qui étaient anticipés dans l'eschatologie juive primitive. Cependant, nous avons réservé à ce chapitre notre examen de sa déclaration selon laquelle il ne participerait plus à la Pâque avant de l'avoir fait dans le royaume de Dieu. Maintenant que nous avons eu l'occasion d'explorer les idées juives sur le banquet messianique, ainsi que deux des paraboles de Jésus sur le banquet du royaume, nous pouvons maintenant nous tourner vers les preuves dans les Évangiles dans lesquelles Jésus forge un lien entre le repas de la Pâque juive, sa propre mort imminente et la restauration à la vie. et le royaume de Dieu :

> Je vous le dis, je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai nouveau avec vous dans le royaume de mon Père. (Matthieu 26:29)[122]
>
> En vérité, je vous dis que je ne boirai plus jamais du fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai nouveau dans le
>
> royaume de Dieu. (Marc 14:25)

> Et quand l'heure fut venue, il se mit à table et les apôtres avec lui. Et il leur dit : C'est avec désir que j'ai désiré manger cette Pâque avec vous, avant de souffrir. Car je vous dis que je n'en mangerai plus jamais[123] jusqu'à ce qu'il soit accompli dans le royaume de Dieu. Et il prit une coupe, et après avoir rendu grâces, il dit : « Prenez ceci et partagez-le entre vous ; car moi, je vous le dis, désormais je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce que le royaume de Dieu vienne. (Luc 22:14-18)

Ces données nous donnent un excellent exemple de la raison pour laquelle j'ai choisi dans cette étude de résister à la tentation de proposer une reconstruction hypothétique de l' *ipsissima verba Jesu* et de me concentrer plutôt, dans la mesure du possible, sur la *substantia verba Jesu*. Même une lecture superficielle de ces preuves révèle plusieurs différences notables dans les détails.

Les différences les plus significatives sont les suivantes : dans les récits de Matthieu et de Marc, un seul vœu de Jésus est enregistré, alors que dans l'Évangile de Luc, Jésus prononce un vœu sur la nourriture du repas de la Pâque, et l'autre sur le vin. De plus, dans les récits de Matthieu et de Marc, le vœu de Jésus semble être prononcé à la fin du repas, juste avant de chanter l'hymne de la Pâque, alors que dans les récits de Luc, le vœu de Jésus sur le vin est prononcé sur une coupe antérieure du repas, et avant toute mention de son sang. De plus, dans le récit de Luc, plusieurs coupes de vin sont bénies et bues, alors que dans Matthieu et Marc, une seule coupe est explicitement mentionnée (bien qu'une coupe finale soit peut-être implicite).[124] Enfin, sur le plan de l'exactitude, dans Marc, Jésus parle de boire le vin nouveau dans le royaume, dans Matthieu, il parle de le boire nouveau avec les disciples, et dans Luc, il parle de manger la Pâque avec les disciples et joint le langage de la participation au royaume avec l'image (apparemment synonyme) de la venue du royaume.

À la lumière de ces différences, les recherches du XXe siècle abondent en tentatives pour reconstruire la forme originale exacte des paroles de Jésus, ou pour choisir une forme de paroles d'institution, qu'il s'agisse de la version dite marcaine / matthéenne ou de la version dite lucanienne / paulinienne comme originale.[125] L'envie particulièrement forte de le faire semble provenir du fait que, dans le cas des paroles de Jésus lors de la dernière Cène, si elles sont historiques, elles doivent avoir dû exister une seule forme originale, puisque, de par leur nature même, elles ne sont pas le genre de paroles que Jésus aurait pu prononcer à plusieurs reprises. Au lieu de cela, ils ont pour contexte le cadre singulier de la dernière Cène de Jésus.

Néanmoins, à mon avis, de telles tentatives de reconstruire l'original exact sont finalement futiles.[126] Comme le souligne John Meier, le vœu de Jésus sur le vin est « un excellent exemple d'être assez certain du contenu général et de la structure d'un logion, sans être complètement sûr de l' exact rédaction.127 Heureusement, nous ne nous intéressons pas à la formulation exacte, mais au contenu général, et à cet égard, comme le soulignent W. D. Davies et Dale Allison, les différences de détail entre les comptes synoptiques « sont minimes : le sens est le même ».128 En effet, lorsque nous nous concentrons sur la substance fondamentale de la preuve, nous trouvons un terrain d'entente important. Dans les trois récits, Jésus annonce qu'il ne participera pas aux éléments du repas de la Pâque – que ce soit la nourriture, la boisson ou les deux – jusqu'à ce qu'il le fasse « dans le royaume » (*en tē basileia*) (Matthieu

26:29 ; Marc 14:25 ; Luc 22:14-18).129 Par conséquent, étant donné que, dans cette étude, ce n'est que l'essentiel qui m'intéresse et non la formulation exacte, nous concentrerons notre attention uniquement sur le contenu général de la déclaration de Jésus qui est commun aux trois synoptiques : à savoir qu'il ne participera plus au repas de la Pâque jusqu'à ce qu'il le fasse dans le royaume de Dieu.

La Pâque finale et la mort de Jésus

Dans les trois versions du vœu de Jésus de ne plus participer à la Pâque jusqu'à ce qu'il le fasse dans le royaume, il y a à la fois un aspect négatif et un aspect positif. Nous examinerons chacun d'entre eux à tour de rôle.

L'aspect négatif des paroles de Jésus est sa déclaration d'abstention future des éléments du repas pascal. Bien que la formulation et l'ordre exacts de cette déclaration diffèrent dans les récits synoptiques, dans les trois témoignages, Jésus exprime cette résolution négative sur la coupe de vin pascale :

> « Je vous le dis : je ne boirai plus (*ou mē*) de ce fruit de la vigne... (Matthieu 26:29)
>
> « Amen, je te dis que je ne boirai plus jamais (*ouketi ou mē*) du fruit de la vigne... » (Marc 14:25)
>
> « Car je vous dis : désormais (*apo tou nun*) je ne boirai plus du fruit de la vigne... (Luc 22:18)
>
> Dans le récit de Luc, nous avons des preuves supplémentaires que Jésus a fait une déclaration négative similaire sur la nourriture pascale, qui, dans le contexte, se réfère principalement à l'agneau :
>
> « C'est avec désir que j'ai désiré manger cette Pâque avec toi (*meth' hymōn*) avant de souffrir. Car je vous dis que je n'en mangerai plus jamais ... (Luc 22:15-16a)

Si l'on laisse de côté les différences de formulation exacte et d'ordre, nous pouvons conclure que l'idée maîtresse de cette preuve est que Jésus déclare solennellement qu'il ne participera plus aux éléments de la Pâque, qu'il s'agisse de son vin (comme dans les trois synoptiques) ou du repas dans son ensemble (comme dans Luc). Quel est le sens de cette déclaration solennelle ?

La première chose qu'il faut dire est que le point de la déclaration de Jésus ne semble pas être qu'il s'abstienne lui-même des éléments de la dernière Cène. Certes, les preuves de l'Évangile sont suffisamment ambiguës pour que les commentateurs aient débattu pendant des siècles de la participation ou non de Jésus à la dernière Cène, la plupart soutenant l'idée que Jésus mange et boit, et certains soutenant l'idée qu'il s'abstient complètement.[131] À y regarder de plus près, plusieurs considérations militent en faveur de la conclusion qu'il prend part au repas. D'une part, la déclaration de Jésus dans Luc selon laquelle « j'ai grand désir de manger cette Pâque avec vous avant de souffrir » (Luc 22:15), lorsqu'elle est prise dans son contexte, ne doit probablement pas être interprétée comme un souhait non réalisé.[132] Sur le plan linguistique, cette lecture souffre du fait que l'épithyméine ne suffit pas à connoter un souhait non satisfait sans être accompagnée d'une déclaration négative explicite.[133] En effet, lorsqu'elles sont replacées dans leur contexte, les déclarations de Jésus suggèrent la conclusion opposée : c'est son intention expresse de participer à cette Pâque

avec ses disciples. Rappelez-vous, comme nous l'avons vu au chapitre 3, que dans les instructions de Jésus aux disciples d'aller dans la ville pour préparer la Pâque, il déclare explicitement que son but est de « célébrer la Pâque avec mes disciples » (Matthieu 26:18), ou de « manger la Pâque avec mes disciples » (Marc 14:14 ; Luc 22:11, aussi 22:8). Il semble raisonnable de suggérer que la déclaration de Jésus sur le désir de manger la dernière Cène devrait être interprétée dans ce contexte plus large, qui suggère clairement son intention de participer réellement à la fête de la Pâque. Enfin, malgré leurs différences de forme et de vocabulaire, dans les trois récits de la déclaration de Jésus, les adverbes utilisés mettent l'accent sur l'abstention future, et n'indiquent en aucune façon qu'il ne prend pas part au repas actuel. Il déclare qu'il ne boira plus « désormais (*ap' arti*) » (Mt 26, 29) ou « plus jamais (*ouketi ou mē*) » (Mc 14, 25) ou « dorénavant (*apo tou nun*) » (Luc 22, 18). Comme le soulignent divers commentateurs, l'interprétation la plus naturelle de cette preuve est que Jésus déclare que, bien qu'il vienne de prendre part au vin de la dernière Cène, il ne le fera plus.[134] Enfin, sur le plan de l'histoire, il convient de noter qu'il est douteux que Jésus aurait délibérément enfreint la Torah mosaïque en s'abstenant complètement de la célébration de la Pâque juive.[135]

Cela dit, la déclaration négative de Jésus ne semble pas non plus être un vœu formel d'abstinence totale de nourriture et de boisson (cf. Nb 30:2). Dans son étude de la dernière Cène, Joachim Jérémie a interprété la déclaration de Jésus comme un « vœu d'abstinence », suggérant que le sens premier des paroles de Jésus est qu'il jeûnait de toute nourriture ou boisson au nom du peuple juif incroyant.[136] Plusieurs points s'opposent à cette suggestion.[137] Premièrement, la description que fait Jérémie des paroles de Jésus comme un vœu d'abstinence est finalement enracinée dans son affirmation selon laquelle Jésus s'est complètement abstenu de la dernière Cène. Si, cependant, Jésus a réellement participé à la dernière Cène, alors la proposition de Jérémie s'effondre. Deuxièmement, comme le souligne John Meier, Jésus n'emploie pas « la formule technique d'un vœu », et il n'est pas fait mention de lui se coupant les cheveux ou de s'adonner à d'autres actes qui accompagnaient de tels vœux (cf. Juges 13:5-7 ; Actes 18:18).[138] Troisièmement et enfin, afin de soutenir cette interprétation, Jérémie est obligé d'importer complètement la notion de jeûne pour le peuple juif dans le texte.[139] En revanche, dans les récits réels de la dernière Cène, tout l'accent est mis sur le fait que Jésus meurt pour les autres, et non pas pour les autres (Matthieu 26:28 ; Marc 14:24). La déclaration de Jésus est centrée sur le fait de ne plus prendre le repas de la Pâque, ni sur un vœu complet d'abstinence de nourriture et de boisson.[140]

Mis à part ces deux interprétations invraisemblables, nous pouvons plutôt dire que la déclaration solennelle de Jésus selon laquelle il ne participera plus à la Pâque semble identifier la Cène comme son dernier repas de la Pâque sur terre. Comme l'affirme John Meier :

> Pour Jésus, affirmer qu'il ne boira plus jamais de vin (signe d'un repas de fête spécial) jusqu'à ce qu'il le fasse dans le royaume de Dieu, c'est affirmer *ipso facto* que c'est le dernier repas de fête de sa vie dans le monde présent.[141]

Dans le même ordre d'idées, Jürgen Becker écrit :

> Certes, une comparaison de Marc 14:25 avec Luc 22:18 révèle qu'il est presque impossible de reconstruire la forme la plus ancienne de la parole. Ce qui est certain, c'est que la parole du début révèle la certitude de Jésus qu'il va mourir.[142]

Encore une fois, dans le récit de Luc, cette prophétie implicite de la passion est rendue explicite lorsque Jésus dit : « J'ai grand désir de manger cette Pâque avec vous, avant de souffrir » (Luc 22:15).[143] Ici, Jésus identifie clairement le repas comme son dernier repas. Contrairement aux disciples, il ne participera plus à la Pâque, parce qu'il va mourir. Vu sous cet angle, l'aspect négatif de la déclaration de Jésus fonctionne comme une prophétie oblique et implicite de sa mort imminente.[144]

La Nouvelle Pâque et le Royaume de Dieu

En plus de l'aspect négatif de la déclaration de Jésus, il y a la perspective positive de reprendre le banquet pascal dans le royaume de Dieu. Encore une fois, bien que la formulation exacte et l'ordre des paroles de Jésus diffèrent dans les récits synoptiques, dans les trois témoignages, il exprime cette perspective positive :

> . . . jusqu'au jour où je le bois nouveau avec toi (*meth' hymōn*) dans le royaume de mon Père (*en tē basileia tou patros mou*). (Matthieu 26:29)
>
> . . . jusqu'au jour où je le bois nouveau dans le royaume de Dieu (*en tē basileia tou theou*). (Marc 14:25)
>
> . . . jusqu'à ce que le royaume de Dieu vienne (*heōs hou hē basileia tou theou elthē*). (Luc 22:18)
>
> Une fois de plus, dans le récit de Luc, nous avons des preuves supplémentaires que Jésus prononce une déclaration tout aussi positive sur la nourriture de la Pâque :
>
> . . . jusqu'à ce qu'elle [la Pâque] soit accomplie dans le royaume de
>
> Dieu (*hotou plērōthē en tē basileia tou theou*). (Luc 22:16)

Comme mentionné ci-dessus, les différences dans la formulation exacte de ces déclarations positives sont évidentes. Néanmoins, compte tenu de notre intérêt pour la *substantia verba* plutôt que pour l' *ipsissima verba*, il est important de souligner que dans les trois témoignages synoptiques sur les paroles de Jésus sur le vin, il y a deux éléments communs : malgré l'abstention temporaire à cause de sa mort, (1) Jésus participera à nouveau à la Pâque ; (2) mais il le fera dans le banquet pascal du royaume de Dieu. Si nous laissons de côté les différences de détail et que nous nous concentrons sur ces deux éléments communs, il y a plusieurs implications importantes.

Tout d'abord, la promesse de Jésus de la reprise future de la Pâque implique que sa vie, bien qu'elle soit bientôt prise par la souffrance et la mort, sera finalement restaurée, de sorte qu'il pourra à nouveau participer à la fête. Par conséquent, à son niveau le plus fondamental, la déclaration de Jésus de ne plus boire est à la fois une indication de la mort et une prophétie de restauration à la vie.[145] Comme le dit Rudolf

Pesch à propos des paroles de Jésus sur le vin : « La prophétie de Jésus concernant sa mort [dans Marc 14:25] a son apogée dans sa connaissance de sa résurrection. »[146]

Deuxièmement, lorsque Jésus sera revenu à la vie, il participera à nouveau au banquet de la Pâque, mais pas dans son mode terrestre ordinaire. Au contraire, il attend avec impatience de participer au banquet eschatologique de l'attente juive. Ce lien entre la dernière Cène et le banquet messianique est particulièrement clair lorsque nous nous concentrons sur l'accent mis par Jésus sur le fait de boire à nouveau du « fruit de la vigne » (Matthieu 26:29 ; Marc 14:25 ; Luc 22:18). Dans la Bible et plus tard dans la littérature juive, le vin n'est pas seulement un symbole de célébration joyeuse ; Elle est aussi constamment identifiée comme la boisson du banquet eschatologique ([147]) :

> Sur cette montagne, l'Éternel des armées fera à tous les peuples un festin de choses grasses, un festin de vins sur lies, de choses grasses pleines de moelle, de vins sur lies bien raffinés. (Isaïe 25:6)
>
> Et en ce jour-là, les montagnes couleront du vin doux, et
>
> les collines couleront de lait . . . et une fontaine sortira de la maison de l'Éternel pour arroser la vallée de Shittim. (Joël 3:18)
>
> Quant à vous aussi, à cause du sang de mon alliance avec vous, je libérerai vos captifs de l'abîme sans eau. En ce jour-là, l'Éternel, leur Dieu, les sauvera, car ils sont le troupeau de son peuple ; Car, comme les joyaux d'une couronne, ils brilleront sur son pays. Oui, comme ce sera bon et juste ! Le grain fera fleurir les jeunes gens et le vin nouveau les jeunes filles. (Zacharie 9:11, 16-17)
>
> Après cela, [le Messie] d'Israël [entrera] et devant lui seront assises les têtes des [*ousands* d'Israël], chacune, selon sa dignité. Et [quand] ils se rassemblent [à la tablette de la communauté [ou pour boire le vin] nouveau, et la table de la communauté est préparée [et le] vin nouveau [est mélangé] pour être bu, [personne ne doit étendre] la main vers les prémices du pain et du [vin nouveau] devant le sacrificateur, car [c'est lui qui bénit les prémices du pain et de la nouvelle victoire, et étend] sa main vers le pain devant eux. (1QRule de la Congrégation [1QSa] 2:14-15, 17-20)

À la lumière de tels parallèles, l'accent mis par Jésus sur le fait de boire à nouveau le fruit de la vigne doit sans aucun doute être interprété comme une référence à sa participation au banquet eschatologique, et il met sa participation future en contraste frappant avec la prophétie inquiétante de sa mort.[148]

Troisièmement et enfin – et c'est important – Jésus ne relie pas seulement la dernière Cène au banquet messianique. En promettant à ses disciples qu'il participera à la Pâque dans le royaume de Dieu, il identifie également le banquet messianique lui-même comme un repas eschatologique de la Pâque. I. Howard Marshall l'exprime bien lorsqu'il écrit :

> Nous pouvons aussi présumer que Jésus attendait avec impatience l'acte futur de rédemption dans lequel Dieu agirait à nouveau comme il l'avait fait lors de la sortie d'Égypte. Le fait que Jésus lui-même ait partagé cette espérance est évident d'après ses propres paroles pendant le repas. Il a parlé de manger à nouveau la Pâque quand « elle sera accomplie dans le royaume de Dieu » (Luc 22:16). De même, il nous est dit

> que Jésus a pris une coupe de vin et a parlé de la boire de nouveau quand « le royaume de Dieu viendra » (Luc 22:18), ou, si nous suivons la version de Marc, il a parlé du jour où il la boirait « nouvelle dans le royaume de Dieu » (Marc 14:25). Quelle que soit la version de ces paroles que nous considérons comme originale, elles ont en commun l'espérance d'une célébration future de la Pâque d'une manière nouvelle. Ainsi, l'accent est mis sur l'élément d'attente future, ou plutôt d'espérance certaine, dans les paroles de Jésus. Mais Jésus introduit un élément nouveau dans l'espérance en parlant de la nouvelle Pâque dans le contexte du Royaume de Dieu.[149]

Dans le même ordre d'idées, Joseph Fitzmyer a ceci à dire sur le récit de Luc :

> Jésus donne ainsi une nouvelle dimension eschatologique au repas pascal pris avec ses apôtres. Le repas de la Pâque n'était pas seulement une commémoration de la délivrance des Hébreux de l'esclavage égyptien, mais aussi une commémoration qui cherchait une délivrance d'un nouveau type (dans l'attente messianique). Le lien qui est maintenant fait par Jésus entre la Pâque nouvellement interprétée et le royaume de Dieu introduit une dimension eschatologique différente.[150]

Cette « dimension eschatologique différente » est que, selon les paroles de Jésus, le banquet messianique du royaume n'est pas n'importe quelle sorte de fête. C'est une nouvelle Pâque. Encore une fois, les paroles de Jésus indiquent que le banquet n'est pas simplement un symbole général de la joie future, mais l'accomplissement ultime de la Pâque juive.

En d'autres termes, pour Jésus, « nouvelle Pâque » et « banquet du royaume de Dieu » sont deux façons de dire la même chose. Sa promesse de prendre part au fruit de la vigne dans le royaume forge un lien indissoluble entre trois réalités : la dernière Cène, la nouvelle Pâque et le royaume eschatologique de Dieu. Ce lien suppose et implique à la fois que le banquet du royaume réalisera de manière ultime le « passage de l'esclavage à la liberté » et l'exode du peuple de Dieu signifié par la Pâque juive.[151]

Tous ces liens avec la Pâque s'avéreront importants momentanément, lorsque nous tenterons d'intégrer nos conclusions sur la façon dont la dernière Cène s'inscrit dans le portrait global des attentes eschatologiques de Jésus.

Qu'est-ce que Jésus veut dire par participer « au royaume » ?

Avant de le faire, cependant, nous devons aborder une dernière question : dans les trois récits, Jésus déclare qu'il ne participera plus à la Pâque jusqu'à ce qu'il le fasse dans le royaume à venir :

> . . . jusqu'au jour où je le boirai nouveau avec vous dans le royaume de mon Père (en tē basileia tou patros mou). (Matthieu 26:29)
>
> . . . jusqu'au jour où je le bois nouveau dans le royaume de Dieu (*en tē basileia tou theou*). (Marc 14:25)
>
> . . . jusqu'à ce qu'elle [c'est-à-dire la Pâque] soit accomplie dans le royaume de Dieu (*en tē basileia tou theou*). (Luc 22:16)

Plusieurs questions clés se posent ici. Que signifie l'expression « dans le royaume » ? Plus précisément, quand Jésus s'attend-il à participer à nouveau à la

Pâque ? Et où Jésus s'attend-il à participer à nouveau à la Pâque ? La réponse à ces questions – qui dépend bien sûr presque entièrement de la façon dont on comprend la vision de Jésus sur le royaume de Dieu – a donné lieu à un éventail fascinant et révélateur de propositions savantes.

En ce qui concerne le moment où Jésus s'attend à participer à nouveau à la Pâque, les réponses ne pourraient pas être plus diverses. Certains érudits sont vagues sur leurs réponses, déclarant seulement que Jésus reprendra la fête « plus tard » ou « lorsque Dieu aura achevé sa libération et sa restauration d'Israël », quand ce sera le cas.[153] D'autres suggèrent que Jésus peut même s'attendre à ce que le royaume vienne « si tôt qu'il lui épargnera le chemin de la mort ».[154] Plus courante est l'opinion selon laquelle Jésus s'attend à ce que l'avènement du royaume coïncide avec sa mort, de sorte qu'il reprenne la fête « dans un avenir immédiat » [(155)] ou « dans les prochains jours ».[156] D'autres prétendent que Jésus s'attend à reprendre le banquet immédiatement après sa « situation actuelle de détresse », c'est-à-dire juste après sa résurrection et son exaltation au ciel en tant que Fils de l'homme.[157] Strauss a fait valoir que Jésus s'attendait à attendre un peu plus longtemps : ses paroles suggèrent seulement qu'il mourrait « dans l'espace d'un an ».[158] D'autres érudits encore tiennent pour une période intermédiaire d'une longue période de temps, de décennies à des siècles. La reprise de la Pâque par Jésus serait « imminente », mais n'aurait pas lieu avant que ses prédictions de la période de tribulation culminant avec la destruction de Jérusalem ne se soient accomplies.[159] La référence de Jésus à la consommation de vin dans le royaume se rapporte à un temps après le « retour » final de Jésus à la fin des temps, lorsque le Temple – après avoir été détruit – sera restauré et les sacrifices d'animaux rétablis, mais pas comme des sacrifices pour le péché.[160]

En ce qui concerne l'endroit où Jésus s'attend à reprendre le banquet pascal, les commentateurs (anciens et modernes) sont également fortement divisés. Un nombre remarquable d'érudits ne ressentent apparemment pas le besoin d'expliquer ce que signifie « dans le royaume », malgré sa signification évidente. Ils répètent simplement l'expression sans élaboration.[162] D'autres prétendent que Jésus s'attend à reprendre le repas pascal sur la terre. Il boira de nouveau lorsque « Dieu apportera la domination divine sur la terre » ou lorsque « Dieu établira enfin son royaume sur la terre ».[164] D'autres insistent sur le fait que Jésus parle de participer au banquet de la Pâque dans le royaume céleste. De ce point de vue, « les images de manger et de boire dans le royaume n'impliquent pas nécessairement un royaume messianique sur la terre »[165,] mais plutôt « une espérance de vie au-delà de la mort (royaume = ciel) ».[166] Le royaume est une « fête céleste »[167] ou « l'autorité céleste dans laquelle Jésus doit entrer si tôt, 'assis à la droite de la Puissance'. [168] D'autres encore insistent sur une sorte de juste milieu : Jésus boira à nouveau du vin sur la terre, mais seulement lorsque le ciel et la terre seront mariés l'un à l'autre et transfigurés dans l'eschaton. Dans cette perspective, Jésus boira à nouveau du fruit de la vigne dans « le repas messianique sur une terre transformée ».[169]

À la lumière d'un si vaste éventail de propositions, il semble incontestable que la façon dont on interprète la promesse de Jésus de participer à la Pâque dans le royaume de Dieu dépendra presque entièrement de la façon dont on conçoit le

scénario eschatologique de Jésus de l'avenir (quand) et de la façon dont on comprend le concept de Jésus du royaume de Dieu (où). Prises isolément, les paroles de Jésus elles-mêmes n'éclairent pas ces points. Comme l'écrit E. P. Sanders :

> Est-ce que cela indique que Jésus pensait que les disciples constitueraient un groupe qui survivrait à sa mort et durerait jusqu'à l'eschaton, ou que le royaume arriverait immédiatement, sans intervalle ? Le royaume est-il tel ou tel autre ? Nous trouvons ici l'incertitude qui caractérise généralement les discussions qui tentent de préciser le sens précis des dictons matériels.[170]

Sans concéder le scepticisme général de Sanders à l'égard des paroles de Jésus (que je pense injustifiées), il me semble que Sanders a raison de prétendre que la promesse de Jésus de participer à nouveau à la Pâque ne précise tout simplement pas quand il s'attend à participer à la Pâque du royaume. Cependant , compte tenu de tout ce que nous avons appris jusqu'à présent dans ce chapitre sur le concept juif du banquet messianique et la vision de Jésus sur le royaume de Dieu, je dirais que nous pouvons offrir une réponse solide à la question de savoir où Jésus s'attend à participer à la fête du royaume, si nous nous souvenons de deux points fondamentaux. Tout d'abord, Jésus parle du banquet eschatologique. Comme nous l'avons vu dans notre étude de l'espérance juive pour le banquet messianique dans les sources juives, ce banquet est parfois décrit comme une fête transcendante, qui a lieu dans le Paradis, le Temple céleste, le royaume invisible des anges, ou avec les morts ressuscités (1 En. 25:4-6 ; 62:13-16 ; 2 bars. 29:1 à 30:1-2 ; T. Lévi 18:10-11 ; Exod. Rab. 25:8).

Deuxièmement, et c'est encore plus important, comme nous l'avons vu dans ce chapitre et dans les précédents, lorsque Jésus parle du banquet du royaume de Dieu, il utilise constamment l'image du banquet pour dépeindre le royaume céleste de Dieu. Par exemple, comme nous l'avons vu au chapitre 5, lorsque Jésus parle de manger et de boire avec les patriarches Abraham, Isaac et Jacob, morts depuis longtemps, il dépeint le banquet du royaume comme l'antithèse du royaume invisible des damnés (Matthieu 8:11-12 ; Luc 13:2829). Cela implique que le banquet a lieu dans le royaume invisible des justes morts, ou, comme le dit James Dunn, dans un endroit qui semble être « l'équivalent du ciel ».[172] Dans le même ordre d'idées, dans la parabole du banquet des noces royales, un homme est jeté hors du banquet et dans le royaume des damnés (Matthieu 22:1-14 ; cf. 1 En. 108:12-15). Une fois de plus, l'implication évidente de ce contraste entre le banquet et la Géhenne est que la fête du royaume est autre, et pas simplement eschatologique (à moins que l'on ne doive imaginer la Géhenne simplement comme la vallée terrestre de Hinnom, au sud-sud-ouest du royaume de Dieu !). Enfin, dans la parabole du grand banquet, les invités sont exclus du royaume non pas parce qu'ils sont des malfaiteurs, mais parce qu'ils choisissent les choses de ce monde – la propriété, les possessions, une famille – plutôt que le banquet du royaume (Luc 14:15-24). Lorsque les déclarations de Jésus sur la participation à la Pâque sont interprétées à la lumière des idées juives sur un festin céleste et d'autres preuves dans les Évangiles pour le banquet du royaume céleste, le sens premier de ses paroles semble être qu'il s'attend à mourir, à être ramené à la vie et à être exalté pour participer au banquet céleste du royaume de Dieu à venir.

Troisièmement et finalement, comme l'a souligné C. H. Dodd, la combinaison de l'imagerie du banquet avec l'implication d'une période intermédiaire nous oriente vers le royaume céleste :

> La figure du royaume céleste détermine le symbolisme [dans Marc 14:25 et par.]. Jésus est sur le point de mourir. Il ne prendra plus jamais de vin à aucun repas terrestre, mais il boira du vin d'une nouvelle sorte, « dans le royaume de Dieu ». La forme d'expression suggère une sorte de pause ou d'intervalle avant que cela ne se produise. Devons-nous penser au Royaume de Dieu comme quelque chose qui est encore à venir ? S'il en est ainsi, il ne viendra pas dans ce monde, car le « vin nouveau » appartient au « nouveau ciel et à la nouvelle terre » de la pensée apocalyptique, c'est-à-dire à l'ordre transcendant au-delà de l'espace et du temps.[173]

Si Dodd a raison, et il me semble qu'il l'est, alors la déclaration de Jésus qu'il sera ramené à la vie semble présupposer qu'après la mort, il sera élevé dans la gloire du royaume céleste, où il participera à l'accomplissement ultime du banquet de la Pâque dans le royaume de Dieu. Cette interprétation est particulièrement convaincante si l'on se souvient, comme nous l'avons vu au chapitre 2, que l'ordre de Jésus aux disciples de répéter ses actions en souvenir de lui suppose un intervalle pendant lequel il sera visiblement absent des disciples (Luc 22:19 ; 1 Co 11:24-25). Pour reprendre le langage de Dodd, les paroles de Jésus semblent impliquer qu'il s'attend à entrer dans le paradis céleste qui ne viendra dans sa plénitude qu'à la fin de l'intervalle de séparation visible entre lui et les disciples. En effet, la nature céleste du banquet du royaume est suggérée par le fait que les paroles de Jésus semblent présupposer cette période intermédiaire, distinguant son sort de celui des douze disciples. Il ne dit pas que « nous » ne participerons plus à la Pâque avant de l'avoir fait dans le royaume, mais « je » n'y participerai pas tant que je ne l'aurai pas fait dans le royaume. Malgré sa mort imminente qui fera de ce repas sa dernière Pâque sur terre, il participera d'une manière singulière à l'accomplissement ultime du repas de la Pâque dans le banquet glorieux du royaume céleste de Dieu.

En d'autres termes, pour Jésus, le royaume n'est rien de moins que l'accomplissement céleste du repas de la Pâque terrestre, et la dernière Cène, en tant que dernière Pâque, est une anticipation de ce royaume céleste et eschatologique. En résumé : tout en reconnaissant que les paroles de Jésus elles-mêmes laissent la question du calendrier sans réponse, compte tenu de tout ce que nous avons vu jusqu'à présent dans ce chapitre, je dirais que l'interprétation la plus naturelle de ce que Jésus veut dire par participation à la Pâque dans le royaume est qu'il s'attend, après être mort et être ramené à la vie, pour entrer dans le banquet eschatologique du Royaume des cieux. La dernière Cène est donc à la fois une sorte d'anticipation et d'anté-don du royaume céleste et eschatologique de Dieu.

Arguments contre la plausibilité historique

Avec cette interprétation à l'esprit, nous pouvons maintenant aborder brièvement la question de savoir si la déclaration de Jésus sur les éléments du repas de la Pâque est historiquement plausible sur la bouche de Jésus. En rappelant que nous ne

cherchons pas ici l'*ipsissima verba Jesu*, mais la *substantia verba Jesu*, nous pouvons examiner brièvement la question. Heureusement, dans ce cas, il y a relativement peu de débats parmi les érudits, la grande majorité étant en faveur de l'historicité fondamentale du vœu de Jésus.

D'une part, un petit nombre d'érudits s'opposent à la plausibilité historique de la substance fondamentale du vœu de Jésus.[174] Ces arguments, qui sont généralement présentés avec une extrême brièveté, peuvent se résumer à trois.

Tout d'abord, certains érudits semblent soutenir que la déclaration de Jésus n'est pas cohérente avec d'autres preuves sur Jésus dans lesquelles il n'a montré aucune intention de commencer un nouveau « culte ». Par exemple, selon Geza Vermes :

> La mention supposée de Jésus lors de la dernière Cène de ne plus boire de vin jusqu'à ce qu'il le fasse « dans le Royaume de Dieu » (Marc 14.25 ; cf. Matthieu 26.29 ; Luc 22.16), frappe d'emblée le lecteur comme une « légende culte » non historique, pour reprendre la terminologie de Bultmann.[175]

Deuxièmement, d'autres érudits rejettent la déclaration d'abstention de Jésus dans le cadre du rejet des récits de la dernière Cène dans leur ensemble, parce que l'événement entier est trop continu avec les pratiques et les croyances de l'église primitive :

> La tradition de la Cène a été tellement recouverte d'éléments et d'interprétations christianisants qu'il est impossible de récupérer quoi que ce soit d'un événement original, et encore moins des paroles originales prononcées par Jésus.[176]

Troisièmement et enfin, et peut-être le plus frappant de tous, il y a l'argument selon lequel Jésus n'aurait pas pu célébrer un avant-goût du banquet messianique qui était si concentré sur lui-même. Dennis Smith, un expert du banquet en littérature juive, formule l'argument de cette façon :

> On peut aussi se demander comment peut être un banquet messianique envisagé pour se dérouler dans la vie réelle. C'est-à-dire qu'un tel repas nécessite la présence d'un Messie, d'un « vrai » Messie qui a pleinement accès aux bénédictions célestes, et non d'un prétendant messianique ou de quelqu'un en train de devenir un Messie. Je ne trouve pas plausible que le Jésus historique ait pu ajouter cette dimension à un repas simplement en étant présent. En effet, je trouve très improbable qu'un personnage historique puisse célébrer un tel repas centré sur lui-même.
>
> Le banquet messianique est dans son essence un repas mythologique, un repas qui se déroule sur un plan divin avec la participation de personnages divins. Un tel repas prend sa forme à partir de son caractère rituel dans le contexte d'une communauté eschatologique. Ces facteurs n'étaient pas présents aux repas de Jésus.[177]

Pour Smith, donc, pour que la Cène ait été historiquement célébrée comme l'inauguration du banquet messianique, il fallait que le Messie lui-même soit présent, que le repas soit centré sur Jésus lui-même en tant que Messie, qu'il implique une sorte de la « participation » aux réalités « divines », et elle devrait avoir lieu dans le contexte d'une communauté eschatologique. Au risque de prendre de l'avance ici (voir d'autres arguments ci-dessous), il est remarquable de voir à quel point Smith a bien

résumé les raisons historiques de considérer la dernière Cène comme historique : à savoir, que Jésus se considérait lui-même comme le roi messianique du royaume de Dieu, a parlé de l'inauguration imminente du banquet du royaume, a centré la dernière Cène sur sa mort rédemptrice, a établi les douze disciples comme le noyau de la communauté eschatologique d'un Israël renouvelé, et a vu sa mort comme leur donnant accès à la plénitude des bénédictions célestes du royaume de Dieu.

Étant donné la faiblesse de ces arguments, il n'est pas surprenant que la grande majorité des érudits concluent que la déclaration de Jésus est substantiellement historique.[178] Joachim Gnilka va jusqu'à dire que son « authenticité n'a jamais été sérieusement contestée ».[179] Toutefois, comme le souligne Meier, les raisons de ce verdict positif ne sont pas toujours énoncées, de sorte qu'il sera utile de le faire ici, en utilisant notre approche à trois contextes.[180]

Contexte : La Pâque messianique, la restauration liturgique d'Israël et les Psaumes du Hallel

Tout d'abord, il va sans dire que, compte tenu de tout ce que nous avons vu jusqu'à présent dans ce chapitre, l'image de Jésus mangeant et buvant dans le banquet du royaume est historiquement conforme à son ancien contexte juif. Deux points supplémentaires sont à ajouter ici.

Tout d'abord, comme l'ont souligné un certain nombre d'érudits, les indications de Jésus d'une future Pâque semblent refléter une idée similaire à celle que l'on trouve dans d'autres textes juifs anciens, de la Septante aux rabbins.[181] Dans de tels textes, la Pâque juive ne se contente pas de se reporter dans le temps jusqu'à la délivrance d'Israël de l'esclavage en Égypte à l'époque de Moïse, mais elle se projette aussi vers la rédemption finale. Par exemple, considérez ce qui suit :

> En ce jour-là, dit l'Éternel, je briserai le joug de leur cou, je briserai leurs liens, et ils ne serviront plus les étrangers, mais ils serviront l'Éternel, leur Dieu, et je leur susciterai David, leur roi. Car ainsi parle l'Éternel à Jacob : Réjouissez-vous, et exultez au-dessus de la tête des nations ; faites des déclarations et des louanges, en disant : L'Éternel a délivré son peuple, le reste d'Israël. Voici, je les fais venir du septentrion, et je les rassemblerai de l'extrémité de la terre, pendant la fête de la Pâque. (Jer 37:8-9; 38:7-8 LXX)
>
> C'est la nuit de la Pâque au nom de l'Éternel : c'est une nuit réservée et réservée pour la rédemption de tout Israël, à travers leurs générations. (Targum Neofiti sur Exode 12:42)[182]

Encore une fois, comme je l'ai soutenu plus haut, étant donné l'attente eschatologique d'un nouvel exode chez les prophètes, il est logique que certains anciens Juifs s'attendent également à ce qu'il y ait une nouvelle Pâque (ou eschatologique) qui inaugurerait l'ère du salut, tout comme le premier exode a été inauguré par la Pâque d'Égypte.

Deuxièmement, l'idée que Jésus a cherché à restaurer les douze tribus d'Israël en célébrant la Pâque avec des représentants des douze tribus est également plausible

dans un contexte juif du premier siècle, puisque dans l'Ancien Testament, c'est la fête de la Pâque que le roi Ézéchias utilise comme mécanisme dans sa tentative de restaurer les douze tribus d'Israël et l'unité du royaume davidique.[183] Bien que le passage soit long, il vaut la peine d'être cité dans son intégralité :

Ézéchias envoya à tout Israël et à Juda, et écrivit aussi des lettres à Éphraïm et à Manassé, pour qu'ils viennent à la maison de l'Éternel, à Jérusalem, pour célébrer la Pâque en l'honneur de l'Éternel, le Dieu d'Israël. Ils décrétèrent donc de faire une proclamation dans tout Israël, depuis Beer-Schéba jusqu'à Dan, que le peuple viendrait célébrer la Pâque en l'honneur de l'Éternel, le Dieu d'Israël, à Jérusalem ; car ils ne l'avaient pas gardée en grand nombre comme prescrit. Des courriers parcouraient donc tout Israël et Juda, avec des lettres du roi et de ses princes, comme le roi l'avait ordonné, en disant :

> « Peuple d'Israël, retournez à l'Éternel, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël, afin qu'il revienne vers le reste d'entre vous qui avez échappé à la main des rois d'Assyrie. Ne soyez pas comme vos pères et vos frères, qui étaient infidèles à l'Éternel, le Dieu de leurs pères, et qui en ont fait une désolation, comme vous le voyez. Ne vous enfermez pas maintenant comme l'étaient vos pères, mais abandonnez-vous à l'Éternel, et venez à son sanctuaire qu'il a sanctifié pour toujours, et adorez l'Éternel, votre Dieu, afin que sa colère ardente se détourne de vous. Car si tu retournes à l'Éternel, tes frères et tes enfants auront pitié de ceux qui les ravissent, et ils retourneront dans ce pays. Car l'Éternel, ton Dieu, est miséricordieux et miséricordieux, et il ne détournera pas de toi sa face, si tu reviens à lui. Les messagers allaient donc de ville en ville à travers le pays d'Éphraïm et de Manassé, et jusqu'à Zabulon ; mais ils se moquaient d'eux et se moquaient d'eux. Seuls quelques hommes d'Aser, de Manassé et de Zabulon s'humilièrent et vinrent à Jérusalem. La main de Dieu était aussi sur Juda pour leur donner un seul cœur pour faire ce que le roi et les princes avaient ordonné par la parole de l'Éternel. Et beaucoup de gens se rassemblèrent à Jérusalem pour célébrer la fête des pains sans levain, dans le deuxième mois, une très grande assemblée. Alors toute l'assemblée convint de célébrer la fête encore sept jours, et elle la célébra encore sept jours avec joie. Toute l'assemblée de Juda, et les sacrificateurs, et les Lévites, et toute l'assemblée qui sortit d'Israël, et les étrangers qui étaient sortis du pays d'Israël, et les habitants qui habitaient en Juda, se réjouirent. Il y eut donc une grande joie à Jérusalem, car depuis le temps de Salomon, fils de David, roi d'Israël, il n'y avait rien eu de pareil à Jérusalem. (2 Chron 30:1, 5-13, 23, 25-26)

Remarquez trois parallèles clés avec l'action de Jésus lors de la dernière Cène. Tout d'abord, tout comme le roi Ézéchias invite spécifiquement des représentants d'Israël (les dix tribus du nord) et de Juda (les deux tribus du sud), Jésus célèbre sa dernière Pâque avec les douze disciples, qui symbolisent toutes les tribus d'Israël. Deuxièmement, tout comme le roi Ézéchias tente d'unir les douze tribus au moyen du banquet de la Pâque – et non, par exemple, par une action militaire – Jésus accomplit également un signe du royaume unifié lors d'un banquet de la Pâque. Selon les mots de Scott Hahn : « Le Chroniqueur présente la Pâque d'Ézéchias comme une sorte de sacrement du royaume uni voulu par Dieu. C'est un signe de l'unité de toutes les tribus sous le roi davidique, ainsi que des moyens ou instruments efficaces par lesquels leur unité est réalisée.[184] En d'autres termes, de même qu'Ézéchias a tenté la restauration

historique d'Israël par la célébration de la Pâque à Jérusalem, Jésus accomplit un signe de la restauration eschatologique d'Israël par la Pâque eschatologique mise en mouvement par la dernière Cène. Si cette déduction est correcte, le troisième parallèle est évident, mais conséquent : tout comme le roi Ézéchias le Davidide prend l'initiative de célébrer la Pâque du royaume d'Israël, de même Jésus – agissant en tant que roi messianique – prend l'initiative de célébrer la nouvelle Pâque du royaume de Dieu.

Troisièmement, si « l'hymne » chanté par Jésus et les disciples lors de la dernière Cène (Matthieu 26:30 ; Marc 14:26) correspond, comme le croient de nombreux érudits, aux chants de la Pâque connus plus tard sous le nom de psaumes du Hallel (voir Psaumes 113-118), alors cela fournirait un puissant soutien à l'affirmation selon laquelle Jésus a uni sa propre souffrance imminente, sa mort et sa justification avec le sacrifice et le repas de la Pâque. Car ces psaumes décrivent le « serviteur » souffrant (ʿebed) de YHWH, qui offre un sacrifice d'action de grâces pour la délivrance de la mort. Imaginez Jésus chantant les psaumes suivants lors de la dernière Cène :

> Les pièges de la mort m'entouraient ; les douleurs du séjour des morts s'emparaient de moi ; J'ai souffert de détresse et d'angoisse.
>
> Alors j'invoquai le nom de l'Éternel :
>
> « Éternel, je t'en supplie, sauve-moi la vie ! » Tu as délivré mon âme de la mort, mes yeux des larmes, mes pieds des trébuchements ;
>
> Je marche devant l'Éternel dans le pays des vivants.
>
> Que rendrai-je à l'Éternel pour toute sa grâce envers moi ? J'élèverai la coupe du salut et j'invoquerai le nom de l'Éternel. Précieuse aux yeux de l'Éternel est la mort de ses saints.
>
> Éternel, je suis ton serviteur ;
>
> Je suis votre serviteur ; le fils de ta servante. Tu as délié mes liens ;
>
> Je t'offrirai le sacrifice de l'action de grâces,
>
> et invoquez le nom de l'Éternel. (Ps 116:3-4, 8-9, 12-13, 15-17)
>
> C'est dans ma détresse que j'ai invoqué l'Éternel ; l'Éternel m'a répondu et m'a libéré.
>
> Je ne mourrai pas, mais je vivrai, et je raconterai les oeuvres de l'Éternel. L'Éternel m'a châtié avec opulence, mais il ne m'a pas livré à la mort. Ouvre-moi les portes de la justice, afin que j'y entre et que je rende grâces à l'Éternel. C'est là la porte de l'Éternel ; c'est par elle que les justes entreront.
>
> Je te remercie parce que tu m'as exaucé et que tu es devenu mon salut.
>
> La pierre que les bâtisseurs ont rejetée est devenue la tête de l'angle.
>
> C'est l'œuvre de l'Éternel ; C'est merveilleux à nos yeux. (Ps 118:5, 17-23)

Il est au-delà des limites de cette étude de retracer les liens possibles entre ce passage et les preuves ailleurs dans les Évangiles que Jésus se considérait comme la « pierre » rejetée par les constructeurs (Matthieu 21:33-43 ; Marc 12:112 ; Luc 20:9-18).[185] Pour l'instant, le seul point que je souhaite faire valoir est que les Psaumes 116 et 118, s'ils sont chantés à Pessah au premier siècle – et même les érudits qui sont

sceptiques à l'égard d'un repas antérieur au « Seder » de 70 acceptent le chant des psaumes Hallel dès le début186 – constituent presque une sorte de « scénario » pour le serviteur de Dieu qui offre un sacrifice d'action de grâces pour la délivrance de la souffrance et de la mort. Si Jésus avait chanté ces hymnes juifs lors de la dernière Cène, il lui aurait été facile de voir son propre destin esquissé dans les paroles du serviteur souffrant décrit dans le Psautier.[187]

Si ces psaumes avaient été chantés pendant la Pâque juive du premier siècle, ils fourniraient un arrière-plan contextuellement plausible pour le scénario eschatologique que j'ai défendu tout au long de ce livre : Jésus ne s'attendait pas seulement à mourir dans la Pâque eschatologique en tant que Serviteur souffrant et agneau pascal eschatologique, il s'attendait également à être ressuscité d'entre les morts et à entrer dans la terre promise céleste dans son exode personnel. Bien qu'il puisse vraisemblablement descendre dans le « Shéol » comme les autres morts, il le ferait en tant que libérateur messianique des morts. Il provoquerait la fin de leur exil de la terre promise céleste, afin qu'eux aussi puissent « marcher dans la terre des vivants » et élever « la coupe du salut » dans le royaume céleste de Dieu (Ps 116:3, 9, 13). Dans cette optique, il n'est pas étonnant que Jésus et ses disciples aient chanté les hymnes de la Pâque lors de l'institution de la nouvelle Pâque. Étonnamment, le scénario de ce scénario a été tracé pour lui dans les psaumes de la Pâque, et étayé par leur interprétation eschatologique dans l'ancienne tradition juive.

La cohérence : le royaume, l'eschatologie et l'ascension du Fils de l'homme

La déclaration de Jésus selon laquelle il ne participera pas à la Pâque avant de l'avoir fait dans le royaume de Dieu est également très cohérente avec d'autres paroles et actes de Jésus.[188]

Tout d'abord, il va sans dire que la déclaration de Jésus sur le fait de manger et de boire dans le royaume de Dieu est parfaitement cohérente avec son accent général sur le « royaume de Dieu » à venir (par exemple, Matthieu 8:11-12 ; 12:28 ; Luc 13:28-29 ; Marc 9:1 ; 10:23; Luc 11:20 ; 17:20-21; Jean 3:3, 5, etc.). En effet, c'est précisément à cause de ce cas de cohérence que des érudits par ailleurs enclins à considérer les mots de l'institution comme largement non historiques concluent néanmoins que le vœu remonte à lui.[189]

Deuxièmement, son langage du banquet du royaume lors de la dernière Cène s'accorde parfaitement avec sa pratique apparemment courante de la communion à table comme signe de l'ère du salut à venir.[190] Ainsi que l'indique John Meier :

> La Cène ne se tient pas dans un splendide isolement. Au lieu de cela, il s'agit littéralement du « dernier » d'une série de repas symbolisant la fête finale dans le royaume de Dieu. Il n'y a donc rien d'étrange à ce que Jésus organise un repas symbolique spécial avec ses disciples (surtout s'il sentait son arrestation ou sa mort approcher) ou qu'il relie ce repas à la venue du royaume de Dieu.[191]

Dans le même ordre d'idées, la référence de Jésus au banquet du royaume lors de la dernière Cène constituerait une sorte de point culminant à ses actes caractéristiques de dîner avec d'autres comme signe de la communion imminente du royaume (par exemple, Marc 2:15-16 ; Matthieu 9:9-13 ; Luc 5:27-32 ; Matthieu 11:18-19 ; Luc 7:33-34). Troisièmement, l'orientation eschatologique des paroles de Jésus sur les éléments de la Pâque s'accorde bien avec sa vision eschatologique globale, de deux manières clés.[192] Comme nous venons de le voir ci-dessus, la description du royaume à venir comme un banquet dans sa déclaration d'abstinence s'accorde parfaitement avec les autres enseignements du banquet que nous avons examinés, tels que la parole sur le fait de manger et de boire avec Abraham, Isaac et Jacob (Matthieu 8:11-12 ; Luc 13:28-29), sans parler des paraboles du Grand Banquet (Luc 14:15-24) et de la parabole des noces royales (Matthieu 22:1-14).[193] De plus, même l'absence d'un calendrier eschatologique exact pour la reprise de la communion pascale dans le royaume, aussi frustrante que cela puisse être pour les exégètes, semble aussi s'accorder avec la réticence de Jésus en d'autres lieux à être exact sur le moment de la venue du royaume de Dieu : « De ce jour-là ni de cette heure, personne ne le sait, pas même les anges qui sont dans les cieux, ni le fils, mais seulement le Père » (Matthieu 24:35-36 ; Marc 13:32). De même, dans les paroles de Jésus lors de la dernière Cène, le moment n'est pas précisé : « Sa proximité, bien qu'elle soit suggérée, reste indistincte ; aucun calendrier n'est donné.[194]

Quatrièmement et enfin, mais non des moindres, la promesse implicite de Jésus d'un rétablissement imminent à la vie après la mort, afin qu'il puisse prendre part au banquet dans le royaume des cieux, présente également un cas frappant de cohérence avec sa réponse capitale au grand prêtre Caïphe pendant son procès. Après que le grand prêtre ait exigé que Jésus réponde à la question de savoir s'il est vraiment le Messie, Jésus répond :

> Jésus lui dit : « Tu l'as dit. Mais moi, je te le dis, désormais tu verras le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance et venant sur les nuées du ciel. (Matthieu 26:64)
>
> Et Jésus dit : « Je le suis ; et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance, et venant avec les nuées du ciel. (Marc 14:62)
>
> « Mais désormais, le Fils de l'homme sera assis à la droite de la puissance de Dieu. » (Luc 22:69)

Bien qu'il soit largement reconnu que les paroles de Jésus ici font allusion à la célèbre vision de « celui qui est semblable à un fils de l'homme » dans Daniel 7, ce qui est parfois négligé, c'est la direction que prend le Fils de l'homme dans la vision de Daniel. Bien que de nombreux lecteurs supposent que Jésus parle du Fils de l'homme venant du ciel sur la terre, ses paroles et la vision de Daniel décrivent le « fils de l'homme » montant sur le trône de Dieu pour recevoir le royaume céleste :

> J'ai eu des visions nocturnes, et voici, avec les nuées du ciel, quelqu'un est venu comme un fils de l'homme, et il est venu à l'Ancien des jours et s'est présenté devant lui. Et il lui a été donné la domination, la gloire et le royaume, afin que tous les peuples, toutes les nations et toutes les langues le servent ; sa domination est une

> domination éternelle, qui ne passera pas, et son royaume ne sera pas détruit. (Dan 7:13-14)

Comme James Dunn et d'autres l'ont souligné, l'oracle daniénique auquel Jésus fait allusion avant Caïphe décrit « un retour à l'Ancien des jours » – c'est-à-dire l'exaltation du Fils de l'homme dans la salle du trône céleste.195 De même, N. T. Wright déclare : « La figure du « fils de l'homme » « vient » à l'Ancien des Jours. Il vient de la terre au ciel, justifié après avoir souffert.196 La raison de l'ascension du Fils de l'homme est simple : c'est pour qu'il soit lui aussi assis sur un trône céleste, afin de régner sur le royaume éternel.[197]

Maintenant, si cette interprétation est correcte, alors elle s'accorde parfaitement avec l'interprétation du vœu de Jésus lors de la dernière Cène que je suggère.[198] Le vœu de Jésus lors de la dernière Cène et sa déclaration à Caïphe semblent présupposer son exaltation dans le royaume des cieux. Le vœu de Jésus lors de la dernière Cène et sa déclaration à Caïphe impliquent également que son entrée dans la gloire céleste sera imminente. En d'autres termes, dans les deux échanges, Jésus déclare sa propre exaltation imminente dans la gloire du royaume céleste, que ce soit par l'image du banquet (comme avec les douze disciples) ou avec le langage de l'intronisation (comme avec Caïphe). À l'appui de cette interprétation de ces deux déclarations, rappelez-vous que, selon l'Évangile de Luc, Jésus entrelace l'intronisation céleste et l'imagerie du banquet dans une autre parole de la dernière Cène.

> Vous êtes ceux qui m'ont soutenu dans mes épreuves. Comme mon Père m'a fait alliance d'un royaume, moi aussi je vous fais alliance, afin que vous mangiez et buviez à ma table dans mon royaume et de s'asseoir sur des trônes jugeant les douze tribus d'Israël. (Luc 22:28-30)

Nous l'avons ici : la souffrance (épreuves), l'exaltation aux trônes (comme dans Daniel 7) et le banquet « dans le royaume » (comme dans son vœu). Le signe prophétique de la dernière Cène, comme l'oracle prophétique devant Caïphe et le Sanhédrin, présuppose l'exaltation et l'intronisation de Jésus dans le royaume céleste de Dieu.

Effets : L'Eucharistie, l'eschatologie et le rassemblement dans l'Église primitive

Enfin, les paroles de Jésus sur le repas de la Pâque lors de la dernière Cène présentent également un cas important de continuité avec les croyances chrétiennes primitives sur l'eucharistie, en particulier ses liens avec la gloire céleste et l'eschatologie.[199] Dans plusieurs textes chrétiens primitifs sur l'Eucharistie, nous voyons des éléments de continuité et de développement qui sont conformes à l'interprétation de la déclaration de Jésus que nous avons tracée ici.

Le premier est le cas classique de l'interprétation eschatologique de la Cène par Paul. Après avoir rapporté les paroles eucharistiques de Jésus à l'église de Corinthe, Paul ajoute :

> Car toutes les fois que vous mangez ce pain et buvez la coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. (1 Corinthiens 11:26)

Pourquoi Paul associe-t-il l'eucharistie chrétienne à la fois à la mort de Jésus et à l'eschatologie future ?200 Une explication plausible est que Jésus lui-même l'avait fait, dans ses paroles aux disciples lors de la dernière Cène. Si c'est exact, alors cela correspondrait bien au développement qui a lieu entre Jésus et Paul : alors que le vœu de Jésus est centré sur son entrée dans le royaume et/ou sa venue, Paul met l'accent sur l'avènement futur de Jésus lui-même en tant que « le Seigneur ». L'accent s'est donc déplacé de l'entrée de Jésus dans le royaume après sa mort à la venue du Christ dans la gloire de la parousie.[201]

Un deuxième texte chrétien primitif qui peut être significatif provient du livre de l'Apocalypse, dans lequel le Christ ressuscité dit à l'église de Laodicée :

> Voici, je me tiens à la porte et je frappe ; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai et je mangerai avec lui, et lui avec moi. Celui qui vainc, je lui donnerai de s'asseoir avec moi sur mon trône, comme j'ai moi-même vaincu et je me suis assis avec mon Père sur son trône. (Apocalypse 3:20-21)

Une fois de plus, remarquez le lien entre un éventuel langage eucharistique (« manger » avec le Christ) et l'intronisation de Jésus comme Messie. Tout comme Jésus promet aux disciples qu'il sera ramené à la vie après la mort lors de la dernière Cène, le Christ ressuscité promet également que ceux qui vainquent – c'est-à-dire supportent fidèlement la tribulation eschatologique (cf. Apocalypse 3:10) – seront exaltés et intronisés au ciel (cf. Dn 7:14-25). Et tout comme Jésus décrit sa propre exaltation dans la gloire lors de la dernière Cène en termes de participation à la Pâque dans le royaume, le Christ ressuscité dans l'Apocalypse décrit le salut en termes de « manger » avec lui. Comme l'ange le déclare plus tard dans le livre à Jean : « Heureux ceux qui sont appelés au repas des noces de l'Agneau » (Apocalypse 19:9). Comment expliquons-nous cette combinaison de langage eucharistique et d'intronisation eschatologique ? Encore une fois, ils ont un bon sens historique si Jésus lui-même a lié les deux lors de la dernière Cène. Il s'agit d'une trajectoire d'effets particulièrement plausible lorsque nous remarquons que le développement a de nouveau eu lieu, car l'Apocalypse se concentre sur la participation actuelle des chrétiens au banquet céleste et leur exaltation future après la tribulation, plutôt que sur le sort de Jésus lui-même.

Enfin, il y a encore une fois l'imagerie du rassemblement dans la description de l'eucharistie chrétienne par la *Didachè* :

> De même que ce pain rompu a été répandu sur les montagnes
>
> Et puis il fut rassemblé et devint un, Ainsi puisse ton Église être rassemblée des extrémités de la terre dans ton royaume ;
>
> car à toi sont la gloire et la puissance par Jésus-Christ pour toujours. (Didachè 9.4-5)[202]

Notons encore la combinaison de la continuité et du développement. Tout comme Jésus identifie la dernière Cène à l'idée de manger et de boire « dans le royaume » (Matthieu 26:29 ; Marc 14:25 ; Luc 22:18, 29-30), de même la *Didachè* relie l'eucharistie à l'entrée dans le « royaume » de Dieu. D'autre part, les références énigmatiques de Jésus à l'offrande de sa vie pour la « multitude » (Matthieu 26:28 ; Marc 14:24) ne sont

pas présents ; Au lieu de cela, nous trouvons une référence claire au rassemblement dans « l'Église (*ekklēsia*)" dans le royaume. Ce qui commence comme l'espoir très juif de Jésus pour le rassemblement des douze tribus d'Israël et des nations est devenu un espoir explicitement chrétien pour le rassemblement de l'Église dans le royaume céleste d'une manière qui est directement liée à la célébration de l'eucharistie.

En somme, nous nous trouvons une fois de plus avec des exemples forts de continuité chrétienne primitive avec les paroles de Jésus lors de la dernière Cène. Bien qu'il y ait d'autres façons d'expliquer les origines de ces premières traditions chrétiennes, j'ai esquissé ici ce qui semble être une histoire plausible des effets. Si Jésus associait la dernière Cène au banquet de la Pâque dans le royaume de Dieu, ainsi qu'à sa propre mort, à sa résurrection et à son exaltation dans ce royaume céleste, cela fournirait une explication raisonnable de la raison pour laquelle certains auteurs chrétiens primitifs pouvaient conceptualiser l'eucharistie chrétienne à la fois comme une participation au banquet céleste et un avant-goût de la consommation eschatologique. à laquelle ils participeraient eux aussi après avoir fidèlement enduré les épreuves de ce monde. En bref, si Jésus a effectivement fait le lien entre ses propres actions lors de la dernière Cène et le repas eschatologique de la Pâque et la venue du royaume de Dieu, cela fournirait une explication historique solide de la raison pour laquelle les premiers chrétiens ont parfois associé l'eucharistie non seulement à la Pâque et à la mort de Jésus, mais aussi à l'eschatologie et au rassemblement du peuple de Dieu dans le royaume céleste.[203]

À la lumière de ces considérations, il semble raisonnable de conclure que la substance fondamentale de la déclaration de Jésus selon laquelle il ne participerait pas au repas de la Pâque avant de l'avoir fait dans le royaume de Dieu est historiquement plausible sur ses lèvres. Par le biais de ses actions lors de la dernière Cène, Jésus ne faisait rien de moins que de lier inextricablement la Pâque juive, sa propre souffrance, sa mort et son rétablissement à la vie, ainsi que la venue du royaume de Dieu.

Il est difficile de surestimer l'importance de cette intuition pour saisir la « nouvelle dimension eschatologique » du vœu d'abstinence de Jésus.[204] Lorsque ce vœu est interprété dans le contexte des prophéties bibliques d'un nouvel exode, de l'attente juive d'une Pâque eschatologique et d'autres paroles de Jésus sur la venue du royaume de Dieu, il devient peut-être l'un des passages les plus révélateurs de tous les évangiles pour comprendre exactement comment Jésus a pu envisager la venue du royaume de Dieu. Car cela suggère que, par le biais de la dernière Cène, Jésus ne symbolise pas seulement le nouvel exode dont parlaient les prophètes, et donc l'avènement du royaume, mais qu'il le met en mouvement. C'est, après tout, ce que font les signes prophétiques : ils produisent ce qu'ils signifient. De même que le premier exode a été déclenché par le sacrifice de la Pâque, de même le nouvel exode, qui inaugurera le royaume, est mis en mouvement par une nouvelle Pâque – une Pâque eschatologique – qui s'accomplit au moyen de sa propre souffrance, de sa mort et de son retour à la vie « dans le royaume ». Cela ne veut pas dire, bien sûr, que les deux Pâques sont identiques. L'ancien exode est déclenché par le sacrifice d'agneaux ordinaires ; le nouvel exode sera déclenché par la souffrance et la mort de Jésus. De même, dans l'ancien exode de Moïse, l'Égypte était le point de départ et la montagne de Dieu

(= Jérusalem) la destination ultime (Exode 15:17) ; dans le nouvel exode de Jésus, Jérusalem est le point de départ et le royaume de Dieu est la destination finale.

En bref, les preuves suggèrent également que Jésus a reconfiguré cet espoir de restauration d'Israël autour de lui et de ses disciples de plusieurs manières clés. Par-dessus tout, il semble avoir centré sa vision de la restauration eschatologique d'Israël sur le royaume de Dieu en tant que telos plutôt que sur le retour géographique des exilés actuels sur la terre terrestre d'Israël ou dans la ville de Jérusalem. En effet, Jésus semble avoir fait le lien entre le rassemblement des douze tribus d'Israël dans le royaume céleste de Dieu par ses paroles et ses actes lors de la dernière Cène. En effet, dans la mesure où la restauration envisagée est une action d'alliance, le mécanisme par lequel il s'attendait à ce que l'Israël actuel soit reconstitué et rendu participant au royaume céleste était la répétition par les disciples de ses actions cultuelles lors de la dernière Cène (cf. Luc 22:14-23). Si c'est exact, on peut alors affirmer que Jésus a envisagé ce que nous pourrions appeler la restauration eucharistique d'Israël, qui aurait lieu grâce à la mission et au ministère de ses disciples après sa mort. La dernière Cène de Jésus est aussi le dernier repas de la Pâque qu'il célébrera avant l'arrivée du royaume. La prochaine fois qu'il célébrera la Pâque, ce sera la nouvelle Pâque dans le royaume céleste de Dieu, qui n'est rien d'autre que le banquet messianique de l'attente juive. En d'autres termes, le vœu de Jésus transpose la Pâque terrestre dans une clé céleste et eschatologique : non pas « l'année prochaine à Jérusalem », mais « la prochaine fois, dans le royaume de Dieu ».

Enfin, si tout ce que nous avons dit sur la Cène est correct, alors la Cène n'est pas seulement une anticipation du banquet messianique, c'est aussi un avant-goût de la puissance du royaume de Dieu. En particulier, cela donne aux disciples une participation à la puissance rédemptrice du royaume, qui sera déchaînée dans la mort de Jésus sur la croix et accomplie par le retour de Jésus à la vie et l'entrée dans le joyeux banquet du royaume des cieux. En somme, par ce vœu, Jésus lie la dernière Cène à sa propre mort et à la Pâque eschatologique, et lie la dernière Cène au banquet messianique du royaume céleste. Le résultat de ces multiples connexions sont que la Cène est à la fois l'inauguration de la Pâque eschatologique et l'antédon du banquet du royaume messianique. Vu sous cet angle, il peut être décrit – pour ajuster légèrement les paroles de C. H. Dodd – comme « le sacrement de l'eschatologie inaugurée ».

---

1. C. H. Dodd, Les paraboles du royaume (éd. rév. ; Londres : Nisbet ; New York : Scribner's, 1961), 164.

2. E. P. Sanders, Judaïsme : pratique et croyance : 63 av. J.-C.-66 ap. J.-C. (Londres : SCM ; Valley Forge : Trinity Press International, 1992), 294.

3. E. P. Sanders, Jésus et le judaïsme , Philadelphie, Fortress, 1985, p. 97 ; de même que T. F. Glasson, « What Is Apocalyptic ? », NTS 27, 1980, p. 98-105 (en particulier p. 100)

4. John P. Meier, Un Juif marginal (3 vol. ; ABRL ; New York : Doubleday, 1991, 1994, 2001), 3:153.

5. Dale C. Allison Jr., Jésus de Nazareth : prophète millénariste , Minneapolis, Fortress, 1998, p. 101.

6. N. T. Wright, Jésus et la victoire de Dieu (Les origines chrétiennes et la question de Dieu, vol. 2 ; Minneapolis : Fortress, 1996), 300.

7. Ben F. Meyer, Les objectifs de Jésus (Londres : SCM, 1977), 154.

8. Par exemple, Chris Tilling, « Tribes of Israel », dans The Routledge Encyclopedia of the Historical Jesus (éd. Craig A. Evans ; Londres : Routledge, 2008), 662-63 ; James M. Scott, « Exil et restauration », dans Dictionary of Jesus and the Gospels (2e éd. ; éd. Joel B. Green, Jeannine K. Brown et Nicholas Perrin ; Downers Grove : IVP Academic, 2013), 251-58 ; Craig S. Keener, Le Jésus historique des Évangiles (Grand Rapids : Eerdmans, 2009), 246-47 ; Michael F. Bird, Jésus et les origines de la mission des Gentils (LNTS 331 ; Édimbourg : T. & T. Clark, 2007), 26-45 ; James D. G. Dunn, Jésus se souvient (Christianity in the Making, vol. 1 ; Grand Rapids : Eerdmans, 2003), 507-11 ; R. P. Meye, Jésus et les Douze (Grand Rapids : Eerdmans, 1968) ; Joachim Jérémie, Théologie du Nouveau Testament, vol. 1 : La Proclamation de Jésus (trad. John Bowden ; New York : SCM ; Londres : Charles Scribner's Sons, 1971), 234 ; idem, La promesse de Jésus aux nations (trad. S. H. Hooke; Londres : SCM, 1958), 20-21.

9. Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 119.

10. Par exemple, Dale C. Allison Jr., Construire Jésus : mémoire, imagination et Histoire (Grand Rapids : Baker Academic, 2010), 51, cf. 67-76 ; George Wesley Buchanan, Jésus : le roi et son royaume (Macon : Mercer University Press, 1984), 34-35, 114.

11. Cela semble être la position de N. T. Wright, Jésus et la victoire de Dieu, qui a souligné à plusieurs reprises que lorsqu'il utilise l'expression « fin de l'exil », il l'entend comme une « métaphore ». Voir en particulier N. T. Wright, « In Grateful Dialogue », dans Jésus et la restauration d'Israël : une évaluation critique de N. T. Jésus et la victoire de Dieu de Wright (éd. Carey C. Newman ; Downers Grove : IVP, 1999), 244-77 (en particulier 258-61).

12. Par exemple, Paula Fredriksen, Jésus de Nazareth, roi des Juifs, New York, Random House, 1999, p. 98.

13. Brant Pitre, Jésus, la Tribulation et la fin de l'exil : la Restauration L'eschatologie et l'origine de l'Expiation (WUNT 2.204 ; Tübingen : Mohr Siebeck ; Grand Rapids : Baker Academic, 2005).

14. Sur tout le sujet du banquet, voir en particulier Philip J. Long, Jésus l'Époux : L'origine de la fête eschatologique en tant que banquet de mariage dans les Évangiles synoptiques (Eugene : Pickwick, 2013), 1-9, 43-67. Voir aussi Peter-Ben Smit, communion et nourriture dans le royaume : repas eschatologiques et scènes de L'abondance utopique dans le Nouveau Testament (WUNT 2:234 ; Tübingen : Mohr-S iebeck, 2008), 21 à 34 ; Dennis E. Smith, Du symposium

à l'eucharistie : le banquet dans le Early Christian World , Minneapolis, Fortress, 2003, p. 133-172 ; idem, « Messianic Banquet », Anchor Bible Dictionary 4:787-91 ; J. Priest, « A Note on the Messianic Banquet », dans The Messiah : Developments in Oldest Judaism and Christianity (éd. James H. Charlesworth ; Minneapolis : Fortress, 1992), 222-38 ; Lawrence H. Schiffman, « Le banquet messianique », dans La communauté eschatologique des morts Sea Scrolls (SBLMS 38 ; Atlanta : Scholars Press, 1989), 53-67 ; Frank Moore Cross, L'ancienne bibliothèque de Qumrân (3e éd. ; Minneapolis : Fortress, 1995), 168-70 ; Emil Schürer, L'histoire du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ (175 av. J.-C.C.– UNE.D. 135) (rév. et éd. Geza Vermes et al. ; 3 vol. ; Édimbourg : T. & T. Clark, 1973, 1979, 1986, 1987), 2:534 n. 73 ; Johannes Behm, « deipnon », TDNT 2:34-35 ; George Foot Moore, Le judaïsme dans les premiers siècles de l'ère chrétienne : l'âge des Tannaïm (3 vol. ; Cambridge, MA : Harvard University Press, 1927), 2:363-65.

15. D. S. Russell, La méthode et le message de l'apocalypse juive (Philadelphie : Westminster, 1964), 322, cité dans Priest, « A Note on the Messianic Banquet », p. 222.

16. Smith, « Banquet messianique », p. 789.

17. Long, Jésus l'Époux, 43-67 est une exception notable.

18. Prêtre, « Une note sur le banquet messianique », p. 234-37.

19. Smit, Fellowship and Food in the Kingdom, 22 ans, le considère comme « le seul exemple certain ».

20. Voir Long, Jésus l'Époux, 43-45.

21. Joseph Klausner, L'idée messianique en Israël : de ses origines à l'époque
Achèvement de la Mishna (trad. W. F. Stinespring ; Londres : George Allen & Unwin, 1956), 180.

22. John N. Oswalt, Le livre d'Isaïe, chapitres 1-39 (NICOT ; Grand Rapids : Eerdmans, 1986), 463-64.

23. Davies et Allison, Saint Matthieu, 2:566.

24. Long, Jésus l'Époux, 58-61.

25. Voir Long, Jésus l'Époux, 52-55 ; James Todd Hibbard,
L'intertextualité dans Isaïe 24-27 : la réutilisation et l'évocation de textes et de traditions antérieurs (FAT 2/16 ; Tübingen : Mohr-Siebeck, 2006), 79 ; Theissen et Merz, Le Jésus historique, 426, d'après Peter Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments (2 vol. ; Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1992), 1:130 ; Priest, « Note sur le banquet messianique », p. 235. Il en va de même pour Ben-Simith, Fellowship and Food in the Kingdom, citant Catherine Lynn Nakamura, « Monarch, Mountain, and Meal : The Eschatological Banquet of Isaiah 24:21-23 ; 25:6-10a » (thèse de doctorat, Princeton Theological Seminary, 1992), 12-19.

26. Otto Kaiser, Isaïe 13-39 : un commentaire (OTL ; Philadelphie : Westminster, 1974), 195.

27. Voir Long, Jésus l'Époux, p. 50-51.

28. Priest, « Note sur le banquet messianique », p. 234-237 ; Behm, « deipnon », 35.

29. Carol L. Meyers et Eric M. Meyers, Zacharie 9-14 (AB 25C ; New York : Doubleday, 1993), 139.

30. Voir b. Shab. 153a ; Eccl. Rab. 9:8 ; Exod. Rab. 25:7 sur Exode 16:4.

31. Voir en particulier Lawrence H. Schiffman, « Rule of the Congregation », dans Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls (2 vol. ; éd. Lawrence H. Schiffman et James C. VanderKam ; Oxford : Oxford University Press, 2000), 2:797-98 ; J. F. Priest, « Le Messie et le repas dans IQSa », JBL 82 (1953) : 95-100.

32. James VanderKam, Les manuscrits de la mer Morte aujourd'hui , Grand Rapids, Eerdmans, 1994, p. 175 ; voir aussi Philip S. Alexander, « Rules », dans Schiffman et Vanderkam, éd., Encyclopédie des manuscrits de la mer Morte, 2:801.

33. Schiffman, La communauté eschatologique des manuscrits de la mer Morte, 56.

34. Schürer, L'histoire du peuple juif, 2:554 ; Russell, La méthode et le message de l'apocalypse juive, 322 ; Black, Les rouleaux et les origines chrétiennes, 146.

35. Frank Moore Cross, L'ancienne bibliothèque de Qumran (3e éd. ; Minneapolis:
Fortress, 1995), 168. À la suite de David E. Aune, Le cadre cultuel de l'eschatologie réalisée dans le christianisme primitif (NovTSup 28 ; Leyde : E. J. Brill, 1972), on pourrait parler ici du cadre cultuel ou liturgique d'une eschatologie partiellement réalisée. Voir aussi Michael A. Knibb, The Qumran Community , Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 154, sur le repas dans 1QSa comme « une anticipation du repas commun de l'ère messianique ».

36. Dans la tradition juive ultérieure, cette exigence minimale de dix hommes pour être présents, connue en hébreu sous le nom de minyan, serait appliquée au service public de la synagogue, à la prière des dix-huit bénédictions et à la récitation des bénédictions nuptiales lors d'un mariage (m. Meg. 4:3 ; b. Ber. 21b ; Meg. 23b). Voir Cecil Roth, « Minyan », Encyclopedia Judaica (16 vol. ; 1ère éd. ; Jérusalem : Ktav, 1971), 12:68.

37. Trad. dans George W. E. Nickelsburg, 1 Enoch 1 (Hermeneia ; Minneapolis : Forteresse, 2001).

38. Voir Nickelsburg, 1 Hénoch 1, 313-315, sur « l'emplacement inaccessible actuel » de l'arbre à l'endroit où se trouve « le trône de Dieu » (cf. 1 En. 25:3 ; cf. 18:8).

39. Nickelsburg, 1 Enoch 1, 315.

40. Priest, « Note sur le banquet messianique », p. 223.

41. Sur la datation au premier siècle de 1 Hénoch 37-71, voir maintenant George W. E. Nickelsburg et James C. VanderKam, 1 Hénoch 2 (Hermeneia ; Minneapolis:
Fortress, 2012), 58-64 (avec bibliographie complète).

42. Smith, « Banquet messianique », p. 789.

43. Trad. dans Nickelsburg et VanderKam, 1 Enoch 2.

44. Nickelsburg et VanderKam, 1 Enoch 2, 266-68.

45. Pour un commentaire, voir R. H. Charles, L'Apocalypse de Baruch (Textes anciens et traductions ; Eugène : Wipf & Stock, 2005 [orig. 1896]), 52-53.

46. Priest, « Note sur le banquet messianique », p. 224.

47. Priest, « Note sur le banquet messianique », p. 224.

48. Charles, L'Apocalypse de Baruch, 56 n. XXX.1. Il en va de même pour Klausner, L'idée messianique en Israël, 343.

49. Pour une discussion, voir Gerhard Lohfink, Jésus de Nazareth : ce qu'il voulait, Qui il était (trad. Linda M. Maloney ; Collegeville : Liturgical Press, 2012), 70-71 ; Maurice Casey, Jésus de Nazareth : le compte rendu d'un historien indépendant de sa vie et de son enseignement (Londres : T. & T. Clark, 2010), 222 ; Dale C. Allison Jr., Construction Jésus : mémoire, imagination et histoire (Grand Rapids : Baker Academic, 2010), 178-79, 186 ; Craig S. Keener, Le Jésus historique des évangiles (Grand Rapids : Eerdmans, 2009), 390-91 ; Scot McKnight, « Jésus et les douze », dans Événements clés de la vie du Jésus historique (éd. Darrell L. Bock et Robert L. Webb ; WUNT 247 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2009), 181-214 (ici 204-5) ; Karen J. Wenell, Jésus et la terre : l'espace sacré et social dans le judaïsme du Second Temple (LNTS 334 ; Londres : T. & T. Clark, 2007), 128-35 ; Michael F. Bird, Jésus et les origines de la mission des Gentils (LNTS 331 ; Londres : T. & T. Clark, 2007), 83-93 ; James D. G. Dunn, Jésus se souvient (Christianity in the Making, vol. 1 ; Grand Rapids : Eerdmans, 2003), 426-27 ; Gerd S. Lüdemann, Jésus après 2000 ans : ce qu'il a Vraiment fait et dit (trad. John Bowden ; Londres : SCM ; Amherst : Prométhée, 2001), 155-56 ; Ulrich Luz, Matthieu 8-20 (trad. James E. Crouch ; Hermeneia ; Minneapolis : Fortress, 2001), 8-12 ; Bart D. Erhman, Jésus : prophète apocalpytique du nouveau millénaire (Oxford : Oxford University Press, 1999), 142-43 ; Dale C. Allison Jr., Jésus de Nazareth : prophète millénariste (Minneapolis : Fortress, 1998),
143 et 144 ; Gerd Theissen et Annette Merz, Le Jésus historique : une
Guide (trad. John Bowden ; Minneapolis : Fortress, 1998), 254 ; Jürgen Becker,
Jésus de Nazareth (trad. James E. Crouch ; New York et Berlin : Walter de Gruyter, 1998), 66-68 ; Dale C. Allison Jr., La tradition de Jésus dans Q (Harrisburg :
Trinity Press International, 1997), 176-91 ; Marius Reiser, Jésus et le jugement : le

La proclamation eschatologique dans son contexte juif (trad. Linda M. Maloney ; Minneapolis : Fortress, 1997), 230-41 ; Joachim Gnilka, Jésus de Nazareth : message et histoire (trad. Siegfried S. Schatzmann ; Peabody : Hendrickson, 1997), 19598 ; N. T. Wright, Jésus et la victoire de Dieu, Minneapolis, Fortress, 1996, p. 3089, p. 328-329 ; John P. Meier, Un Juif marginal : repenser le Jésus historique (4 vol. [5e vol. à paraître] ; Bibliothèque de référence biblique d'Anchor Yale ; New Haven et Londres : Yale University Press, 1991, 1994, 2001, 2009), 2:309-17 ; W. D. Davies et Dale C. Allison Jr., Un commentaire critique et exégétique sur l'Évangile selon saint Matthieu, 3 vols. (Édimbourg : T. & T. Clark, 1988, 1991, 1997), 2:25-32 ; Gerd Theissen, Les Évangiles en contexte (trad. Linda M. Maloney ; Minneapolis : Fortress, 1991), 45 (suggérant que les Juifs de la diaspora et les Gentils étaient rassemblés) ; G. R. Beasley-Murray, Jésus et le royaume de Dieu, Grand Rapids, Eerdmans, 1986, p. 169-174 ; E. P. Sanders, Jésus et le judaïsme, Philadelphie, Fortress, 1985, p. 219-20, 394 ; Joseph Fitzmyer, L'Évangile selon Luc (2 vol. ; AB; New York : Doubleday, 1983, 1985), 2:1020-27 ; Dieter Zeller, « Das Logion Mt 8,11f / Lk 13,28f und das Motive der Völkerwallfahrt », BZ 15 (1971) : 22237 et 16 (1972) : 84-93 ; Joachim Jérémie, Théologie du Nouveau Testament (trad. John Bowden ; Londres : SCM, 1971), 245-47 ; Norman Perrin, Redécouvrir l'enseignement de Jésus (New York : Harper & Row, 1967), 161-64 ; Günther Bornkamm, Jésus de Nazareth (Minneapolis : Fortress, 1995 [orig. 1960]), 78 ; Joachim Jérémias, La promesse de Jésus aux nations (trad. S. H. Hooke ; Londres : SCM, 1958), 55-63.

50. Pour une discussion, voir Davies et Allison, Saint Matthieu, 2:25-32 ; Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1020-27.

51. Beasley-Murray, Jésus et le royaume de Dieu, p. 169.

52. Par exemple, Becker, Jésus de Nazareth, 67-68 ; Gnilka, Jésus de Nazareth, 195-97 ; Reiser, Jésus et le jugement, 230, 240 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 30810 ; Meyer, Les objectifs de Jésus, 167-68, 247 ; Bornkamm, Jésus de Nazareth, 78-79 ; Perrin, Redécouvrir l'enseignement de Jésus, 163 ; Jérémie, La promesse de Jésus aux nations, 63.

53. Lüdemann, Jésus après 2000 ans, 155-56, cf. 356 ; Zeller, « Das Logion », p. 87-88.

54. Par exemple, Wenell, Jésus et la terre, 132 ; Allison, Jésus de Nazareth, 141-44 ; idem, La tradition de Jésus dans Q, 176-91 ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 2:2729 ; Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 219-20 ; Buchanan, Jésus, 34-35, 114.

55. Par exemple, L'oiseau, Jésus et les origines de la mission des Gentils, 89-93 ; Theissen, Les Évangiles en contexte, 45. Cf. Reiser, Jésus et le Jugement, 234, sur le rassemblement des Gentils « justes », et non pas de tous les Gentils sans discrimination.

56. Cf. Beasley-Murray, Jésus et le royaume de Dieu, 170, 174 ; Jérémie, Théologie du Nouveau Testament, p. 247.

57. Voir Jérémie, La promesse de Jésus aux nations, 58-59.

58. Contra Davies et Allison, Saint Matthieu, 2:27 ; Beasley-Murray, Jésus et le royaume de Dieu, p. 170 ; voir Pitre, Jésus, la tribulation et la fin de l'exil, p. 281, n. 149.

59. Il en va de même pour Wenell, Jésus et la terre, 130-31, qui voit les « associations étroites entre le rassemblement d'Israël et le rassemblement des nations ». Voir aussi Ps.
Sol. 11:2-3 ; 17:26-32.

60. L'oiseau, Jésus et les origines de la mission des Gentils, p. 84.

61. Voir Pitre, Jésus, la Tribulation et la fin de l'exil, 279-83, cf. 3140.

62. Par exemple, Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 220.

63. Voir Scott, « Exil et restauration », p. 254-55 ; voir aussi James M. Scott, Restauration : Perspectives de l'Ancien Testament, juives et chrétiennes (JSJSup 72 ; Leyde : E. J. Brill, 2001) ; idem, Exil : Ancien Testament, juif et chrétien
Conceptions (JSJSup 56 ; Leyde : E. J. Brill, 1997) ; Allison, Jésus de Nazareth, 14145. Voir aussi David C. Greenwood, « On Jewish Hopes for a Restored Northern « Royaume », ZAW 88 (1976) : 376-85 ; Stephen D. Ricks, « La littéralité prophétique de la reconstruction tribale », dans L'apostasie et la restauration d'Israël (éd. Avraham Gileadi ; Grand Rapids : Baker, 1988), 273-81.

64. Cf. Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 308.

65. Gnilka, Jésus de Nazareth, n. 196 n. 19. Contra Jeremias, la promesse de Jésus à les Nations, 60 : « Les nations ne seront pas évangélisées là où elles habitent, mais elles seront appelées sur la montagne sainte par l'épiphanie divine. » Voir aussi Jérémie, Théologie du Nouveau Testament, p. 247.

66. Jérémie, La promesse de Jésus aux nations, 51. De même, Reiser, Jésus et le jugement, 233-35.

67. Buchanan, Jésus, 34-35, 114, est en grande partie seul dans ce domaine, bien que ce soit l'implication logique de sa position.

68. Par exemple, Davies et Allison, Saint Matthieu, 2:30-31 ; cf. Sanders, Jésus et le judaïsme, 219-20, qui suggère que seule la partie positive de la parole est authentique, sans donner une interprétation claire de l'élément négatif.

69. Casey, Jésus de Nazareth, 222.

70. Lohfink, Jésus de Nazareth, 71 ; Gnilka, Jésus de Nazareth, 195-98 ; Beasley-Murray, Jésus et le royaume de Dieu, 172. Cf. Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1026.

71. Meier, Un Juif marginal, 2:316.

72. Meier, Un Juif marginal, 2:316.

73. Wenell, Jésus et la terre, 129 ; Allison, Jésus de Nazareth, p. 144 ; cf. McKnight, « Jésus et les Douze », p. 205 ; Jérémie, La promesse de Jésus aux nations, 58.

74. Allison, Construire Jésus, p. 51. Voir aussi Casey, Jésus de Nazareth, p. 222.

75. Ehrman, Jésus, 142. Il en va de même pour Reiser, Jésus et le jugement, p. 236-39.

76. Meier, Un Juif marginal, 2:317.

77. Dunn, Jésus se souvient, p. 427 (italiques ajoutés).

78. Jacques Schlosser, La Règne de Dieu dans les Dits de Jésus (2 vols.; Paris: Gabalda, 1980), 2:641; cited in Reiser, Jesus and Judgment, 238 n. 137.

79. L'apocalypticisme juif primitif est connu pour l'accent qu'il met sur des domaines transcendants tels que le ciel, l'enfer (ou Hadès), la Géhenne, le sein d'Abraham, le Paradis, etc. (par exemple, 1 En. 14 à 16 ; 17 à 36 ; Apoc. Abr. 15 à 17 ; T. Lev. 2 à 5 ; 2 en. 1 à 9, etc.). Voir Brant Pitre, « Apocalypticism and Apocalyptic Teaching », dans Dictionary of Jesus and the Gospels (2e éd. ; Joel B. Green, Jeannine K. Brown et Nicholas Perrin ; Downers Grove : IVP Academic, 2013), 25-26 ; Martha Himmelfarb, L'ascension vers le ciel dans les apocalypses juives et chrétiennes (Oxford : Oxford University Press, 1993).

80. Allison, Construire Jésus, p. 51.

81. Meier, Un Juif marginal, 2:314 ; c'est ce que reconnaît Reiser, Jésus et le Jugement, p. 238.

82. Reiser, Jésus et le jugement, p. 237.

83. Voir Nickelsburg, 1 Enoch 1, 556.

84. Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1026 : le royaume a ici un « sens spatial ».

85. Meier, Un Juif marginal, 2:317 (c'est nous qui soulignons).

86. Il en est de même pour Dunn, Jesus Remembered, 427 ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 2:29 : « Faut-il alors penser à un pèlerinage littéral de Juifs ou de Gentils à Palestine? Bien que cela ne puisse être exclu . . . on est enclin à penser que . . . Les promesses eschatologiques doivent trouver leur réalisation non pas dans ce monde tel qu'il est, mais dans un monde recréé, un vieux monde rendu nouveau, dans lequel les frontières entre le ciel et la terre commenceront à disparaître. Si c'est le cas, toute interprétation banale ou littérale. semblerait être exclu. » Cf. John J. Collins, « Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death », CBQ 36 (1974) : 21-43. Voir aussi Wenell, Jésus et la terre, p. 137, qui, malgré son insistance sur « un royaume fermement « terre-à-terre » », reconnaît que dans un cadre apocalyptique, l'attention est déplacée vers le « monde céleste » dans la description du royaume par Jésus. Elle suit John J. Collins, Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls , Londres, Routledge, 1997, p. 130.

87. Lüdemann, Jésus après 2000 ans, p. 156.

88. Bultmann, L'histoire de la tradition synoptique, 116.

89. Robert W. Funk, Roy Hoover et le séminaire de Jésus, Les cinq évangiles : la recherche des paroles authentiques de Jésus (New York : Macmillan, 1993), 348.

90. Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 219-20, 394 n. 38.

91. Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1023.

92. Funk, Hoover et le séminaire de Jésus, Les cinq évangiles, 348.

93. Pitre, Jésus, la tribulation et la fin de l'exil, p. 279.

94. Perrin, Redécouvrir l'enseignement de Jésus, p. 162-163.

95. Ainsi Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 219-20 (qui accepte l'image de la collecte comme historique).

96. Becker, Jésus de Nazareth, p. 67-68.

97. Dale C. Allison Jr., « Jésus et l'Alliance : une réponse à E. P. Sanders », JSNT 29 (1987) : 57-78 (ici 73).

98. L'oiseau, Jésus et les origines de la mission des Gentils, p. 85-86.

99. Voir le brillant excursus sur « Le Royaume de Dieu et le monde à venir » dans Allison, Constructing Jesus, 164-203.

100. Trad. Geza Vermes, L'intégralité des manuscrits de la mer Morte en anglais (New York :
Penguin, 1997), 329, cité dans Allison, Constructing Jesus, 171.

101. Trad. Carol Newsom, Songs of the Sabbath Sacrifice : A Critical Edition (HSS ; Atlanta : Scholars Press, 1985), 94 ; cité dans Allison, Constructing Jesus, p. 171.

102. Allison, Construire Jésus, p. 172.

103. Allison, Construire Jésus, p. 173. 104. Allison, Construire Jésus, p. 173.

105. Perrin, Redécouvrir l'enseignement de Jésus, 162. Un ancien texte juif décrit Adam et les patriarches dînant au banquet dans « le paradis d'Eden » (2 En. 42:3-5). Une autre décrit Jacob invité à « la fête de la rédemption » (Midrash sur Psaumes 14:7). Un autre encore dit que le prophète Élie eut une vision d'« Abraham, d'Isaac et de Jacob, et de tous les pieux » assis et mangeant des « mets délicats » « au milieu du jardin d'Eden » lors d'un banquet préparé par Dieu lui-même. (Sefer Eliahou, dans Bet haMidrash 3:67). Voir Johannes Behm, « deipnon, deipneō », TDNT 2:34-35.

106. Trad. dans Maurice Simon, Midrash Rabbah (10 vols. ; Londres/New York :
Soncino Press, 1983), 3:309-10.

107. Beasley-Murray, Jésus et le royaume de Dieu, p. 172.

108. Perrin, Redécouvrir l'enseignement de Jésus, 163.

109. Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 307.

110. Meier, Un Juif marginal, 2:316.

111. Wright, Jésus et la victoire de Dieu, p. 309.

112. Pour beaucoup d'autres textes, voir Bird, Jésus et les origines de la mission des Gentils, 25-29 ; Jérémie, La promesse de Jésus aux nations, 57-62.

113. Voir en particulier Bird, Jésus et les origines de la mission des Gentils, 26-45, et passim.

114. Bird, Jésus et les origines de la mission des Gentils, 86 ; Becker, Jésus de Nazareth, 67-68 ; Bornkamm, Jésus de Nazareth, 78.

115. Voir Brant Pitre, « Jésus, le banquet des noces messianiques et la restauration d'Israël », Lettre et Esprit 8, 2013, p. 35-54, pour une discussion de Matthieu 22:1-14 à cet égard.

116. Reiser, Jésus et le jugement, p. 240-41 ; voir aussi Bird, Jésus et les origines de la mission des Gentils, p. 8, citant Dunn, Jésus se souvient, p. 415, n. 173 ; Becker, Jésus de Nazareth, 68 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 183, 328 ; Beasley-Murray, Jésus et le royaume de Dieu, p. 172-173.

117. Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 220 (c'est nous qui soulignons).

118. So Meier, Un Juif marginal, 2:315.

119. Trad. dans Michael W. Holmes, The Apostolic Fathers : Greek Texts and English Translations (3e éd. ; Grand Rapids : Baker Academic, 2007).

120. Meier, Un Juif marginal, 2:316.

121. Voir Nicholas Perrin, « The Last Supper », dans Dictionary of Jesus and the Gospels (2e éd. ; éd. Joel B. Green, Jeannine K. Brown et Nicholas Perrin ; Downers Grove : IVP Academic, 2013) ; Lohfink, Jésus de Nazareth, 255-56 ; Casey Jésus de Nazareth, 221, 435 ; Allison, Construire Jésus, 146 n. 518, 178, 193 ; Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 300 ; Joel Marcus, Mark (2 vols. ; AYB 27 et 27A ; New Haven : Yale University Press, 2000, 2009), 2:967-68 ; R. T. France, L'Évangile de Matthieu (NICNT ; Grand Rapids : Eerdmans, 2007), 995-96 ; Jens Schröter, La Cène du Seigneur : interprétations et impulsions chrétiennes primitives pour le Gegenwart (SBS 210 ; Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 2006), 25-52, 132-34 ; McKnight, Jésus et sa mort, 328-34 ; Dunn, Jésus se souvient, 427-28 ; Lüdemann, Jésus après 2000 ans, p. 97 ; Theis sen et Merz, Le Jésus historique, 254 ; Gnilka, Jésus de Nazareth, 138-39, 282-83 ; Becker, Jésus de Nazareth, 341 ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 3:475-77 ; Marinus de Jonge, « Marc 14:25 parmi les paroles de Jésus sur le royaume de Dieu », dans Paroles de Jésus : Canonique et Non-Canonical : Essays in Honour of Tjitze Baarda (NovTSup 89 ; Leyde : Brill, 1997), 123-35 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 561 ; Darrell L. Bock, Luke (2 vols. ; BECNT ; Grand Rapids ; Baker, 1994), 2:1718-24 ; Meier, Un Juif marginal, 2:302-9 ; Geza Vermes, La religion de Jésus le Juif (Minneapolis :

Fortress, 1993), 141, 146-47 ; Xavier Léon-Dufour, Partager le pain eucharistique : le témoignage du Nouveau Testament (trad. Matthew J. O'Connell ; New York / Mahwah : Paulist, 1987 [orig. 1982]), 165-68 ; Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1395-98 ; H. F. Bayer, Les prédictions de la justification et de la résurrection de Jésus (WUNT 2 h 20 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 1986), 42-53 ; Beasley-Murray, Jésus et le Royaume de Dieu, 261-63 ; Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 147-48 ; I. Howard Marshall, La Cène et la Cène du Seigneur (Londres : Paternoster, 1980), 81-82 ; Martin Hengel, L'Expiation : les origines de la doctrine du Nouveau Testament (trad. John Bowden ; Minneapolis : Fortress, 1984), 72 et suiv. ; Jeremias, Nouveau Théologie du Testament, 137, 290 ; C. H. Dodd, Les paraboles du royaume (éd. rév. ; Londres : Nisbet ; New York : Scribner's, 1961), 39-40 ; Bornkamm, Jésus de Nazareth, 160-61 ; John A. T. Robinson, Jésus et sa venue , Philadelphie, Westminster, 1957, p. 42-43 ; Bultmann, Histoire de la tradition synoptique, 265 ; Vincent Taylor, L'Évangile selon saint Marc (2e éd. ; Londres : Macmillan, 1966), 547 ; A. J. B. Higgins, La Cène du Seigneur dans le Nouveau Testament (Chicago : Alec R. Allenson ; Alva : Robert Cunningham & Sons, 1952), 47-49 ; Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 207-18 ; Vincent Taylor, Jésus et son sacrifice : un Étude des paroles de la Passion dans les Évangiles (Londres : Macmillan, 1959), 139-42, 183-86. Voir aussi L. Goppelt, « pinō », TDNT 6:135-60.

122. Traductions de l'auteur.

123. Certains manuscrits manquent ici du mot « à nouveau ».

124. Étant donné que nous nous concentrons peu sur la substance fondamentale des paroles de Jésus, une reconstitution exacte de la séquence des coupes lors de la dernière Cène dépasse les limites de ce projet. Cependant, il convient de noter le débat savant sur les deux coupes exactes que Luc décrit. En ce qui concerne la coupe antérieure, les spécialistes sont divisés sur la question de savoir si les références doivent être corrélées à la « première coupe » (kôs riʾshon) de la Pâque juive, qui a été mélangée et bue au tout début de l'office, juste avant de manger les « amuse-gueules » (m. Pes. 10:2), ou s'il doit être corrélé avec la « seconde coupe » (kôs shēnî) de vin, qui a été mélangée après le service du repas, mais avant sa consommation, au moment du repas où le fils demanderait au père d'expliquer la signification de la nuit de la Pâque (m. Pes. Je suis enclin à accepter l'opinion selon laquelle le vœu de Jésus de ne plus boire est prononcé sur la deuxième coupe, puisque le vœu parallèle de Jésus de ne pas manger « cette Pâque » semble impliquer que le plat principal – l'agneau de la Pâque – a déjà été servi (Luc 22:14-16). Bien sûr, on ne peut pas en être certain dans ce cas, étant donné le manque de précision de Luc et la nature brève du récit de la Cène. La situation est différente lorsqu'il s'agit de la coupe ultérieure, celle que Jésus identifie avec le sang de l'alliance. Dans ce cas, il y a des raisons de corréler cette coupe avec la

troisième coupe du repas de la Pâque juive. D'une part, Luc (et Paul, d'ailleurs) rend très explicite le fait que la coupe en question était la coupe « après le souper ». Cela correspond à la « troisième coupe » (kôs shelîshî) du repas de la Pâque juive, qui était mélangée avant la bénédiction du repas mais n'était bue qu'après la fin du repas. Comme le dit la Michna : « Après qu'ils lui ont préparé la troisième coupe, il dit la bénédiction pendant son repas » (m. Pes. De plus, dans la tradition rabbinique ultérieure, cette troisième coupe en est venue à être appelée « la coupe de bénédiction » (kôs shel berākāh) (b. Ber. 51a). Cette terminologie rabbinique trouve un parallèle exact dans la référence de Paul à la coupe de vin eucharistique comme « la coupe de bénédiction » (1 Co 10, 16). Pris ensemble, les preuves de Luc et de Paul plaident très fortement en faveur de la « coupe de consécration » comme étant la troisième coupe du repas de la Pâque juive. Ce point de vue a conduit un certain nombre d'érudits à suggérer que le vœu de Jésus (au moins dans ses versions mattéenne et marquante) peut être lié spécifiquement à la quatrième et dernière coupe de la Pâque. Voir, par exemple, Calum Carmichael, « The Pesah Haggadah », dans The Historical Jesus in Context (éd. Amy-J ill Levine, Dale C. Allison Jr. et John Dominic Crossan ; Princeton et Oxford : Princeton University Press, 2006), 343 ; Gillian Feeley-Harnik, La table du Seigneur : l'Eucharistie et la Pâque au début de l'événement Christianity (Philadelphie : Université de Pennsylvanie, 1981), 145 ; William Lane, L'Évangile selon Marc (NTIC 2 ; Grand Rapids : Eerdmans, 1974), 508-9 ; Daube, Le Nouveau Testament et le judaïsme rabbinique, 330. Sur tout le sujet des coupes, voir Fitzmyer, L'Évangile de Luc, 2:1390-91 ; Beasley-Murray, Jésus et le Royaume de Dieu, 262 ; Patsch, La Cène et Jésus historique, p. 90-100.

125. Pour une reconstitution d'une forme originale, voir Meier, A Marginal Jew, 2:303.

Pour l'affirmation selon laquelle la forme de Luc est des plus originales, voir Heinz Schürmann, Der Einsetzungsbericht, Lc 22, 19-20 ; Partie II : Un examen critique des sources du récit lucanien de la Cène du Seigneur, Luc 22:7-38 (NTAbh 20.4 ; Münster : Aschendorff, 1955), 82-132. Pour l'affirmation selon laquelle la forme de Marc est la plus ancienne, voir Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 189-91.

126. Becker, Jésus de Nazareth, 341. Perrin, « The Last Supper », p. 492, note que l'intérêt pour ce type de reconstruction exacte d'un original a « diminué » ces dernières années.

127. Meier, A Marginal Jew, 2:305 (c'est nous qui soulignons). Cet aveu n'empêche pas Meier, conformément à sa méthode, de proposer sa propre reconstruction de la forme la plus primitive.

128. Davies et Allison, Saint Matthieu, 3:476.

129. Evans, Marc, 395.

130. Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1396.

131. Pour les arguments auxquels Jésus a participé, voir, par exemple, Keener, The Historical Jesus of the Gospels, 300 ; Bock, Luc, 2:1723 ; Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1396 ; Marshall, La Cène et la Cène du Seigneur, 82 ; Patsch, Abendmahl und historischer Jesus, 131-39 ; Taylor, L'Évangile selon saint Marc, 547. Curieusement, la question a été débattue à l'époque patristique et au Moyen Âge. Voir Thomas d'Aquin, Somme théologique III, Q. 81, art. 1 ; Jean Chrysostome, Homélies sur Matthieu 82.1 ; Jérôme, Épître 30 ; Irénée, Contre les hérésies 5.33.1. Pour les arguments selon lesquels Jésus s'est abstenu, voir, par exemple, McKnight, Jesus and His Death, 287 ; Dodd, Les paraboles de Jésus, 60 ; Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 20812 ; Dalman, Jésus-Jeshua, 140.

132. Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1396.

133. Voir A. M. Ambrozic, Le Royaume Caché : une rédaction-étude critique des Références au Royaume de Dieu dans l'Évangile de Marc (CBQMS 2 ; Washington, DC : Catholic Biblical Association, 1972), 192.

134. Marcus, Marc, 2:959 ; Fitzmyer, L'Évangile de Luc, 2:1396 ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 3:475 n. 144, considèrent le récit de Matthieu comme ambigu. Cependant, cette ambiguïté diminue lorsque les paroles de Jésus lors de la Cène sont interprétées à la lumière de ses intentions antérieures de célébrer la Pâque (Matthieu 26:18).

135. Ambrozic, Le royaume caché, 193.

136. Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, p. 207-218, suivi de W. G. Kümmel, Promise and Fulfillment (Londres : SCM, 1961), 31 ; R. H. Fuller, The Mission and Achievement of Jesus (Londres : SCM, 1954), 76-77.

137. Voir en particulier Patsch, La Cène et Jésus historique, 133-39.

138. Meier, A Marginal Jew, 2:369 n. 66, et Evans, Mark, 395.

139. Marshall, La Cène et la Cène du Seigneur, 82.

140. Marshall, La Cène et la Cène du Seigneur, 82 ; Patsch, Abendmahl und historischer Jesus, 131-39 ; Strauss, La vie de Jésus, 634.

141. Meier, Un Juif marginal, 2:303 (bien qu'il faille noter que Meier ne croit pas que ce « repas de fête » soit une Pâque ; voir chapitre 4).

142. Becker, Jésus de Nazareth, 341.

143. Voir Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1396 ; Higgins, La Cène du Seigneur dans le Nouveau Testament, 47.

144. Pesch, Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis, 101-2. Dans le même ordre d'idées, voir McKnight, Jésus et sa mort, p. 331 ; Theissen et Merz, Le Jésus historique, 254 ; Gnilka, Jésus de Nazareth, 138 ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 3:475 ; A. Y. Collins, Marc, 567 ; Marcus, Marc, 2:967, etc.

145. McKnight, Jésus et sa mort, 331 ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 3:475 ; Evans, Marc, 395 ; Taylor, L'Évangile selon saint Marc, 547. Voir H. F. Bayer, Les prédictions de la justification et de la résurrection de Jésus (WUNT 2:20 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 1986), 42-53.

146. Pesch, La Cène et la compréhension de la mort par Jésus, 101 (traduction de l'auteur).

147. Marcus, Marc, 2:957 ; cf. Genèse 27:28 ; Dt 33:28 ; Proverbes 3:10 ; Ps 104:15.

148. Davies et Allison, Saint Matthieu, 3:476.

149. Marshall, La Cène et la Cène du Seigneur, 79.

150. Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1397.

151. Higgins, La Cène du Seigneur dans le Nouveau Testament, 48 ; Dalman, Jésus-Jeshua, 130.

152. Witherington, La christologie de Jésus, 206.

153. Evans, Mark, 396.

154. Theissen et Merz, Le Jésus historique, p. 254.

155. Bultmann, Histoire de la tradition synoptique, 266 ; Jérémie, Théologie du Nouveau Testament, 137.

156. Allison, Construire Jésus, 146.

157. Robinson, Jésus et sa venue, p. 42-43 ; cf. Casey, Jésus de Nazareth, p. 435. 158. Strauss, La vie de Jésus, 634.

159. McKnight, Jésus et sa mort, 331.

160. Bock, Luc, 2:1721.

161. Il convient de noter ici que certains érudits nient que « dans le royaume » doive être pris dans le sens spatial. Pour ceux-ci, il a plutôt une signification temporelle ou instrumentale. Par exemple, Meier, Un Juif marginal, 2:307 ; Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1397. Dale Allison critique à juste titre ces points de vue comme étant fondés sur l'idée répandue (mais erronée) que le royaume est un « règne » plutôt qu'un « royaume », et souligne que l'imagerie d'un banquet fait allusion à la fois à « un temps et à un lieu qui ne sont pas encore arrivés [...] un endroit avec un emplacement central. Allison, Construire Jésus, 178.

162. Par exemple, Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 300 ; Theissen et Merz, Le Jésus historique, 254 ; France, Évangile de Marc, 572 ; Evans, Marc, 395 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 438 ; Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1397.

163. Marcus, Marc, 2:967-68.

164. Casey, Jésus de Nazareth, 221.

165. A. Y. Collins, Mark, 657.

166. Dunn, Jésus se souvient, 427.

167. Dodd, Les paraboles du royaume, 39.

168. France, Évangile de Marc, 572.

169. Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 218.

170. Sanders, Jésus et le judaïsme, p. 148.

171. Il en va de même pour Meier, A Marginal Jew, 3:370 n. 72.

172. Dunn, Jésus se souvient, p. 427 ; voir chapitre 5.

173. Dodd, Les paraboles du royaume, 39-40.

174. Je laisse de côté ici les érudits qui rejettent certains détails des diverses formes du vœu comme étant rédactionnels, car nous ne cherchons pas les mots exacts. Par exemple, Meier, A Marginal Jew, 303-5, en dialogue avec Schlosser, Le règne de Dieu, 1:37689. D'autres rejettent à la fois l'évidence de Luc et l'évidence de Matthieu que Jésus a parlé de boire du vin « avec » les disciples. Par exemple, Dodd, Les paraboles du royaume, 39 n. 2.

175. Vermes, La religion de Jésus le Juif, 141, cf. 159 ; cf. Bultmann, Histoire de la tradition synoptique, 265. Pour d'autres objections, voir aussi Marxsen, La Cène du Seigneur, p. 22.

176. Funk et Hoover, Les cinq évangiles, p. 118 et 388 (sur Luc 22, 14-18) : le récit « est tellement recouvert d'éléments christianisants qu'il est difficile, sinon impossible, de recouvrer l'événement réel ; les paroles que Jésus a prononcées à cette occasion sont irrécupérables. Il en va de même pour Ehrman, Jésus : prophète apocalyptique, p. 215.

177. Smith, Du symposium à l'eucharistie, p. 235 (italiques ajoutés).

178. Casey, Jésus de Nazareth, 435 ; Keener, Le Jésus historique des Évangiles, 300 ; Schröter, Das Abendmahl, 133 ; Lüdemann, Jésus après 2000 ans, 97 ; Dunn, Jésus se souvient, 427-28 ; Davies et Allison, Saint Matthieu, 3:477 n. 158, citant Bayer, Jesus' Predictions, 29-53 (ici 41) ; Becker, Jésus de Nazareth, 341 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 561 ; Gnilka, Jésus de Nazareth, p. 283 ; quelques membres du Séminaire de Jésus, voir Funk et Hoover, Les cinq évangiles, p. 118 ; Witherington, La christologie de Jésus, 206 ; Sanders, Jésus et le judaïsme, 147-48 (avec la circonspection caractéristique) ; Schlosser, Le règne de Dieu, 398 ; Ambrozic, Le royaume caché, 196 ; Jérémie, Théologie du Nouveau Testament, 137 ; Bornkamm, Jésus de Nazareth, 160-61 ; Higgins, La Cène du Seigneur dans le Nouveau Testament, p. 41.

179. Gnilka, Jésus de Nazareth, 283.

180. Meier, Un Juif marginal, 2:303.

181. Par exemple, Marcus, Marc, 2:920 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 559 ; Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 206-7 ; Le Déaut, La Nuit Paschale, 253. Cf. Tg. Lam. 2:22. Contra McKnight, Jésus et sa mort, 334, de telles preuves sont pertinentes pour les déclarations de Jésus. Comme le savent tous ceux qui connaissent les coutumes juives contemporaines de la Pâque, cette

perspective eschatologique reste un élément central du repas de la Pâque juive à ce jour. Voir la Haggadah moderne de Pessah, qui comprend la déclaration : « L'année prochaine à Jérusalem ! »

182. Traduction dans Martin McNamara, The Aramaic Bible : Targum Neofiti I and Pseudo-J onathan : Exodus (Collegeville : Liturgical Press, 1994), 52-53, légèrement adapté. Cf. Jérémias, Les paroles eucharistiques de Jésus, 206. Dans la tradition rabbinique, notez ce qui suit : « Une nuit de veille vers le Seigneur » [Exode 12:42]. « Cette nuit-là, ils ont été rachetés et c'est là qu'ils seront rachetés » (Mekilta sur Exode 12:42). « Rabbi Josué dit : 'À Nisan [le mois de la Pâque], ils ont été délivrés, et à Nisan ils seront délivrés dans le temps à venir.' D'où savons-nous cela ? L'Écriture appelle [la Pâque] 'une nuit de veilles' » (Exode 12:42) . . . (Talmud babylonien, Roch Hachana 11b). « Le Messie est appelé 'le premier', parce qu'il est dit : 'Le premier à Sion, je le donnerai : Voici, voici' [Isaïe 41:27]. Dieu, qui est appelé « le premier », viendra et construira le Temple qui est aussi appelé « premier », et exigera le châtiment d'Ésaü, également appelé « premier ». Alors le Messie qui est appelé 'le premier' viendra dans le premier mois, comme il est dit : 'Ce mois sera pour vous le commencement des mois' » (Exode 12:1) (Exode 12:1) (Exode 12:1) Rab. 15:1).

183. Voir Brant Pitre, « Jésus, le banquet des noces messianiques et la restauration d'Israël », Letter & Spirit 8, 2013, p. 35-54.

184. Scott W. Hahn, Le royaume de Dieu en tant qu'empire liturgique : un commentaire théologique sur 1-2 Chronicles (Grand Rapids : Baker Academic, 2012), 181.

185. Voir Barber, « The Historical Jesus and Cultic Restoration Eschatology », p. 354-409 ; Bird, Jésus et les origines de la mission des Gentils, 158-59 ; Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 497-501 ; Evans, Jésus et ses contemporains, 397-401 ; Seyoon Kim, « Jésus – le Fils de Dieu, la pierre, le Fils de l'homme et le Serviteur : Le rôle de Zacharie dans l'identification de Jésus », Tradition et interprétation dans le Nouveau Testament : Essais en l'honneur de E. Earle Ellis (éd. G. F. Hawthorne et O. Betz ; Tübingen : Mohr-Siebeck ; Grand Rapids : Eerdmans, 1987), 134-38.

186. Par exemple, I. J. Yuval, « Pâques et Pessah », dans Pessah and Easter : Origin and History to Modern Times (éd. Paul F. Bradshaw et Lawrence A. Hoffman ; Notre-Dame : Université de Notre-Dame, 2000), 117 : « À l'époque du Temple, la célébration de la Pâque comprenait deux éléments principaux, le repas sacrificiel et le Hallel."

187. À cet égard, il est fascinant de noter que la tradition rabbinique ultérieure relie explicitement le chant des psaumes du Hallel de la Pâque (Psaumes 113-118) à la fois à la tribulation du Messie et à la résurrection des morts : « Pourquoi récitons-nous cela [le Hallel de la Pâque] ? Parce qu'il comprend les cinq choses suivantes : l'exode d'Égypte, la division de la mer Rouge, le don de la Torah, la

résurrection des morts et les douleurs du Messie. L'exode d'Égypte, comme il est écrit : « Quand Israël sortit d'Égypte » (Ps 114, 1) ; la division de la mer Rouge : « La mer le vit et s'enfuit » (Ps 114, 3) ; le don de la Torah : « Les montagnes sautillaient comme des béliers » (Ps 114, 4) ; la résurrection des morts : « Je marcherai devant l'Éternel » (Ps 116, 9) ; les douleurs du Messie : 'Pas à nous, Éternel, pas à nous' » (Ps 115:1) (Talmud de Babylone, Pesaḥim 118a). De ce point de vue, tout comme Jésus associe son dernier repas pascal à sa propre mort et à sa résurrection, cette tradition rabbinique associe directement les psaumes du Hallel pascal à la souffrance future du Messie et à la résurrection eschatologique des morts. Comme je l'ai soutenu ailleurs, Jésus se voyait lui-même subir la tribulation du messie en sa propre personne ; voir Pitre, Jésus, la Tribulation, et la fin de l'exil, 381-504 (bien que je n'étais pas au courant de ce lien avec les psaumes de la Pâque lorsque j'ai écrit ce livre).

188. Bien que j'aie insisté à plusieurs reprises sur le fait qu'il est impossible de reconstituer la formulation exacte du vœu, il convient de noter que les mots « Je te dis » (legō de hymin), présent dans les trois récits synoptiques du vœu de Jésus (Matthieu 26:29 ; Marc 14:25 ; Luc 22:16, 18), semble sans aucun doute avoir été la manière distinctive de parler de Jésus (voir Meier, A Marginal Jew, 2:305). Dans les quatre évangiles, Jésus utilise l'expression « je vous le dis », généralement accompagnée du précurseur « amen », au moins soixante fois plus tard. Jérémie, Théologie du Nouveau Testament, 35, fournit une liste remarquable d'exemples : Matthieu 5:18, 26 ; 8:10 ; 10:15 ; 11:11 ; 13:17 ; 18:13 ; 23:36 ; 24:47 ; Marc 3:28 ; 8:12; 9:1, 41; 10:15, 29; 11:23; 12:43; 13:30; 14:9, 18, 25, 30; Luc 10:12, 24 ; 11:51; 12:44; Jean 1:51 ; 3:3, 11; 5:19, 24, 25; 6:26, 32, 47, 53; 8:34, 51, 58, 10:1, 7; 12:24; 13:16, 20, 21, 38; 14:12; 16:20, 23; 21:18. Pour ceux qui s'intéressent à la vox Jésus, s'il y a une déclaration qui « ressemble à Jésus » dans le Dans les Évangiles, c'est l'expression « je te le dis ». 189. Par exemple, Schröter, Das Abendmahl, 133.

190. Meier, Un Juif marginal, 2:303. Cf. Sanders, Jésus et le judaïsme, 20 ; Joachim Jérémie, Théologie du Nouveau Testament, p. 116.

191. Meier, Un Juif marginal, 2:303.

192. Meier, Un Juif marginal, 2:309 ; cf. Casey, Jésus de Nazareth, 435, 221.

193. Sur ceux-ci, voir en particulier Long, Jésus l'Époux, 210-19, 231-37. Cf. A. Y. Collins, Mark, 657 ; Meier, Un Juif marginal, 2:303.

194. Meier, Un Juif marginal, 2:308.

195. Dunn, Jésus se souvient, p. 750.

196. Wright, Jésus et la victoire de Dieu, 361. Il convient de noter ici que John Collins, un expert de Daniel comme celui-ci, voit également le fils de l'homme comme étant intronisé : « Celui qui est semblable à un être humain qui apparaît au verset 13 reçoit un royaume, il est donc raisonnable de supposer qu'il est intronisé, même si son intronisation n'est pas réellement décrite » (Collins, Daniel,

301). Pour des interprétations similaires de l'ascension du fils de l'homme, voir Geza Vermes, Jésus le Juif, 186-88 ; Jérémie, Théologie du Nouveau Testament, p. 273-74 ; T. F. Glasson, « The Reply to Caïphe (Marc xiv.62) », NTS 7 (1960-61) : 88-93, qui soutient que « l'exaltation plutôt que le retour était envisagée » à la fois dans Daniel et dans les remarques de Jésus à Caïphe (ce dernier cité dans Dunn, Jesus Remembered, 750).

197. Voir James D. G. Dunn, « Ascension », dans The Routledge Encyclopedia of the Historical Jesus (éd. Craig A. Evans ; Londres : Routledge, 2008), 41-43 ; voir aussi idem, « L'Ascension de Jésus : un cas d'essai pour l'herméneutique », dans Auferstehung —
Résurrection (éd. F. Avemarie et H. Lichtenberger ; WUNT 135 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2001), 301-22.

198. Pour une discussion complète avec bibliographie, voir Darrell L. Bock, « Blasphemy and the Jewish Examination of Jesus », dans Key Events in the Life of the Historical Jésus (éd. Darrell L. Bock et Robert L. Webb ; WUNT 247 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2009), 589-668.

199. Pour une discussion des textes, voir Geoffrey Wainwright, Eucharist and Eschatology (2e éd. ; Nashville : Ordre de Saint-Luc, 2002).

200. Jérémie, Les paroles eucharistiques de Jésus, 253-54. Un troisième élément n'est pas démontrable, mais mérite tout de même d'être noté : la déclaration de Paul selon laquelle « tu proclames » (katangellete) la mort du Seigneur dans l'eucharistie peut refléter le langage technique de la Pâque juive, qui s'inspire de « proclamer » ou de « déclarer » (haggad) ce que Dieu a fait pour son peuple dans la délivrance opérée pour son peuple dans l'exode d'Égypte et l'entrée dans la terre promise (voir Dt 26:1-11, Esp. v. 3). Fait remarquable, ce langage de « proclamation » déterminera plus tard la célébration de la fête juive connue sous le nom de Haggadah de la Pâque (voir Mishna, Pesaḥim 10:5-6). Voir, par exemple, S. Safrai et Z. Safrai, La Haggadah des Sages (réimpr. ; Jérusalem : Carta, 2009 [orig. 1999]). L'utilisation par Paul du langage de la proclamation ici peut donc constituer un témoignage du premier siècle du lien entre la célébration de la Pâque et la proclamation.

201. McKnight, Jésus et sa mort, 328.

202. Trad. Michael W. Holmes.

203. Cf. McKnight, Jésus et sa mort, p. 328.

204. Cf. Fitzmyer, L'Évangile selon Luc, 2:1397.

CHAPITRE 7

Conclusion

Afin de clore notre étude, rassemblons quelques-uns des résultats les plus significatifs de notre étude et appliquons-les aux quatre questions originales de la recherche sur Jésus avec lesquelles nous avons commencé.

Tout d'abord, il y a la question de la relation de Jésus avec le judaïsme. À cet égard, cette étude a confirmé, à maintes reprises, l'importance que la recherche contemporaine sur Jésus accorde au contexte juif de Jésus. Dans chaque chapitre, notre étude a souligné à quel point les paroles et les actes de Jésus lors de la dernière Cène sont profondément ancrés dans leur ancien contexte juif. Le repas de la foule, le Notre Père, le discours dans la synagogue de Capharnaüm, les enseignements sur le banquet avec les patriarches, les paroles et les actes de Jésus lors de la dernière Cène – sans parler de la question de savoir s'il s'agissait ou non d'un repas pascal – tout cela s'est montré profondément immergé dans les Écritures et les traditions juives sur Moïse. le sang du mont Sinaï, la manne, la résurrection des morts, le banquet eschatologique, le messie, le Temple de Jérusalem et l'espoir du monde à venir. Toute tentative de comprendre ces paroles et ces actes de Jésus en dehors de cette matrice juive de sens et de leurs anciens parallèles est vouée à l'échec dès le départ. Le Jésus juif et le Jésus eucharistique sont inextricablement liés l'un à l'autre. J'espère que cela sera confirmé au-delà de toute réfutation.

D'autre part, bien qu'elle mette l'accent sur le contexte juif de Jésus, comme je l'ai suggéré au chapitre 1 et comme j'espère l'avoir montré au cours du livre, la recherche contemporaine sur Jésus a parfois échoué à apporter sur la Cène tout ce que l'on peut apprendre du judaïsme ancien. Cependant, c'est précisément ce contexte juif qui nous permet souvent de donner un sens à des aspects autrement difficiles, obscurs ou apparemment incompréhensibles des paroles et des actes de Jésus au Cénacle. Par-dessus tout, nous avons découvert que l'identification par Jésus du pain et du vin de la dernière Cène avec son propre corps et son propre sang, et son commandement à ses disciples de consommer ces éléments, loin d'être impossibles dans son contexte juif, découlaient directement d'une compréhension profondément juive de l'alliance du mont Sinaï et de l'espoir d'un nouvel exode. De même que la chair de l'agneau pascal devait être mangée pour que le sacrifice soit accompli, de même la chair du nouvel agneau pascal, donnée sous forme de pain, devait être consommée par les disciples afin qu'ils puissent participer à la Pâque eschatologique mise en mouvement par le signe prophétique de Jésus. Et tout comme la Torah juive interdisait la consommation de sang animal parce que la « vie » était dans le sang, de même, pour cette raison même, Jésus a ordonné à ses disciples de consommer son sang, afin qu'ils puissent participer à la vie du monde à venir, à travers le banquet eschatologique du royaume de Dieu. Loin d'être impossibles dans un contexte juif, ce sont précisément les croyances juives sur le sang, le pain, l'alliance, la manne et l'agneau pascal qui nous

permettent de comprendre pourquoi Jésus de Nazareth a pu parler comme il l'a fait de son corps et de son sang.

Ensuite, il y a la question de sa compréhension de soi. Encore une fois, s'appuyant sur une grande partie du travail accompli sur Jésus au cours des quarante dernières années, cette étude a confirmé la suggestion d'études récentes qui soutiennent que Jésus se considérait lui-même comme plus qu'un simple prophète eschatologique. Lorsque ses paroles et ses actes sont soigneusement placés dans le contexte des Écritures juives, du culte du Temple et des espoirs eschatologiques pour l'avenir, on peut affirmer qu'il s'est implicitement mais à plusieurs reprises (et souvent choquant) identifié comme le Moïse eschatologique, dont les signes prophétiques ne signifieraient pas seulement le nouvel exode dont parlaient les prophètes. mais en fait, il l'a mis en mouvement. De plus, ses enseignements à la fois dans la synagogue de Capharnaüm et lors de la dernière Cène confirment les études récentes qui concluent que Jésus a parlé de lui-même non seulement comme un fils de l'homme, mais comme le Fils de l'homme daniénique, la mystérieuse figure royale qui est opposée aux rois et aux royaumes de ce monde et qui a été, d'après nos premières sources juives (y compris les Évangiles), identifiée comme nul autre que le Messie.

Cela dit, cette étude a ajouté certains éléments au portrait de la compréhension de soi de Jésus. À savoir, Jésus n'a pas seulement parlé et agi comme s'il était le prophète comme Moïse de l'attente juive, mais comme quelqu'un de plus grand que Moïse. Moïse a versé le sang des taureaux et des boucs pour sceller l'alliance entre Dieu et Israël. Jésus parle de son propre sang versé pour sceller l'alliance eschatologique. Moïse a nourri les foules dans le désert avec du pain céleste qui a donné la vie physique ; dans le Notre Père, Jésus instruit ses disciples à prier pour la manne du royaume de Dieu, et dans la synagogue de Capharnaüm, il promet de donner la manne eschatologique du Fils de l'homme, qui donnera à ceux qui reçoivent une participation à la résurrection corporelle des morts. Moïse a institué le pain et le vin de la présence dans le Tabernacle comme signe de l'alliance éternelle établie au mont Sinaï et du banquet céleste auquel Moïse et les prêtres ont participé ; lors de la dernière Cène, Jésus institue le pain et le vin de sa propre présence comme signe de l'alliance eschatologique dans son sang, et établit ainsi ses disciples comme une sorte de sacerdoce eschatologique. L'explication historique la plus plausible de l'audace apparente de tels actes – surtout dans un contexte juif – est que Jésus se considérait à la fois comme le nouveau et plus grand prophète mosaïque et le Fils céleste de l'homme du livre de Daniel, dont la venue amènerait un nouvel exode, le déchaînement final du royaume céleste de Dieu dans ce monde. et le rassemblement du nouvel Israël, centré sur lui-même et ses disciples, au banquet de ce royaume.

Ce qui nous amène à la question des attentes eschatologiques de Jésus. Il va sans dire, comme la citation d'Albert Schweitzer au début du livre devrait le montrer, que cette étude est irrémédiablement redevable à l'hypothèse du XXe siècle selon laquelle Jésus doit être compris dans le contexte de l'eschatologie juive. Jésus partageait les espoirs des prophètes bibliques et a exprimé ces espoirs dans un langage et des images étonnamment semblables à la littérature apocalyptique circulant à l'époque du Second Temple, en particulier le livre de Daniel. À l'exception du chapitre 4, à la date de la

dernière Cène, chaque chapitre de ce livre concerne, en dernière analyse, l'eschatologie de Jésus. Le nouveau Moïse, le nouvel exode, l'espérance de la manne du Messie, la prière pour le royaume de Dieu, la Pâque eschatologique, le banquet messianique, le rassemblement des exilés et des nations, tout cela révèle que Jésus était, comme l'a dit un jour Ben Meyer, « déterminé » à la restauration eschatologique d'Israël.

Cependant, il ne suffit pas de dire simplement « eschatologie de la restauration ». Il ne répond pas à certaines questions pressantes. En particulier : Comment Jésus s'attendait-il à ce qu'Israël soit restauré ? Par un retour géographique de la diaspora ? Si c'est le cas, qu'en est-il des générations de ces Israélites qui sont morts au cours des siècles ? Participeraient-ils eux aussi à la vie du monde à venir ? Quand s'attendait-il à ce que ce rétablissement ait lieu ? Immédiatement après sa mort ? Après une période intérimaire ? Dans un avenir lointain ? Comme je l'ai suggéré au chapitre 1, au moins depuis Reimarus et certainement depuis Schweitzer, les érudits ont trop souvent essayé de répondre à ces questions sans tenir compte des implications eschatologiques des paroles et des actes de Jésus lors de la dernière Cène. Comme je l'ai soutenu, la déclaration expresse de Jésus qu'il inaugurait une alliance semblable à celle du mont Sinaï, une alliance qui devait être renouvelée par les disciples en son absence, constitue un puissant défi pour ceux qui suivraient Schweitzer en soutenant que Jésus s'attendait à ce que la « fin du monde » cataclysmique se produise immédiatement après sa mort. C'est bien sûr la raison pour laquelle les paroles d'institution ont été rejetées par les disciples de Schweitzer et continuent d'être ignorées (ou rejetées comme insignifiantes) jusqu'à ce jour par ceux qui plaident en faveur d'un tel Jésus. En revanche, comme j'ai essayé de le démontrer, c'est précisément l'adhésion de Jésus à l'eschatologie apocalyptique qui nous permet d'expliquer comment il se fait qu'il s'attendait à ce que le royaume soit inauguré par sa passion et sa mort et qu'il ait ordonné à ses disciples de célébrer une mise en scène rituelle de sa mort rédemptrice en son absence. Comme le montrent son enseignement concernant le banquet avec les patriarches et son vœu lors de la dernière Cène, pour Jésus, comme dans la littérature apocalyptique juive du Second Temple, le royaume de Dieu n'était pas seulement une réalité eschatologique à goûter à la « fin du monde », mais une réalité céleste qui existait déjà dans le royaume transcendant invisible. Beaucoup trop d'études sur Jésus et l'apocalypse juive ont mis l'accent sur l'eschatologique et n'ont pas pris en compte l'accent concomitant (et parfois plus grand) de la littérature apocalyptique sur les réalités célestes. De cette façon, la Cène elle-même, ainsi que le souvenir de celle-ci qui sera célébré par les disciples après sa mort, deviennent le mécanisme de la restauration eschatologique d'Israël. Comme le signe prophétique accompli par Jésus avec les douze disciples le montre très clairement, il ne s'agit pas d'une restauration géographique envisagée par Jésus (pas plus qu'il ne s'agissait d'une réunification biologique des douze tribus), mais d'une restauration cultuelle – nous pourrions même l'appeler une restauration « eucharistique » – dans laquelle les descendants dispersés d'Israël et des nations dont parle Isaïe commencent déjà à être rassemblés dans le banquet du royaume céleste et eschatologique en mangeant et en buvant aux côtés des patriarches et du Fils de l'Homme lui-même dans le repas de l'alliance institué par Jésus.

> Enfin, et ce n'est certainement pas le moins important, il y a la question des intentions de Jésus. Ce n'est que lorsque nous avons esquissé sa relation avec le judaïsme, sa compréhension de lui-même et sa vision eschatologique, que nous pouvons parler avec un peu de clarté de la question tordue de savoir s'il avait l'intention d'établir une communauté à la suite de sa mort. Comme nous l'avons vu au chapitre 1, le simple fait de poser la question de savoir si « Jésus avait l'intention de fonder une église » sent l'anachronisme historique, et en grande partie il a été écarté comme une question inadaptée à la recherche de Jésus et plus adaptée à la théologie systématique.

Et pourtant, comme nous l'avons vu dans notre étude, et comme la littérature en plein essor sur le Temple juif, le sacerdoce, le culte et les sacrifices a commencé à le suggérer, un examen attentif de la Cène suggère fortement que la question doit être revisitée. Il y a de bonnes raisons historiques de conclure que Jésus avait l'intention d'établir le noyau d'une communauté qui non seulement durerait en son absence, mais serait centrée autour du sang de l'alliance bu lors de la dernière Cène, et trouverait sa force vive dans celui-ci. En faveur d'une telle conclusion, il y a surtout le fait que Jésus n'a pas seulement célébré la dernière Cène avec les Douze, mais qu'il l'a fait comme une sorte de nouveau Moïse, inaugurant un nouveau Sinaï. Si toutes les autres alliances de l'histoire du salut juif présupposaient une période de relation d'alliance et de renouvellement, il est tout à fait raisonnable de présumer que Jésus avait l'intention que sa propre communauté d'alliance fasse de même, même si la durée exacte de sa durée (sans parler du jour ou de l'heure où elle serait finalement consommée) restait non spécifiée et inconnue. En effet, si la Cène était en effet un repas pascal eschatologique, dans lequel Jésus s'identifiait comme l'agneau pascal eschatologique, dont le sang serait versé et dont le corps serait mangé par les prêtres eschatologiques d'un nouveau culte, alors l'implication est qu'il avait l'intention d'établir non seulement un nouveau peuple, mais un nouveau culte. Mais ce nouvel acte de « souvenir » ne se rapporterait plus à l'exode des douze tribus d'Égypte, mais à la rencontre eschatologique d'Israël et des nations dans la réalité céleste et eschatologique du Royaume de Dieu, dans lequel Jésus lui-même entrerait d'avance, en prévision du jour où il boirait le fruit de la vigne nouveau avec ses disciples dans le royaume de Dieu. A. J. B. Higgins avait raison : le clivage de l'opinion sur la question de savoir si Jésus a « fondé l'Église » est inextricablement lié au débat sur l'origine de l'eucharistie. Si cette étude est correcte, et que Jésus, le prophète juif, s'est vu établir le nouveau sacrifice d'un nouveau culte – ou, pour le dire autrement, la nouvelle Pâque d'un nouveau Temple – alors la réponse doit être oui. Car il est aussi impossible d'isoler l'Église de l'Eucharistie qu'il l'est d'isoler Israël de la Pâque. C'est la communauté que Jésus a imaginée lorsqu'il a ordonné aux disciples de faire ce qu'il a fait en souvenir de lui. Et c'est la communauté qu'il envisageait lorsqu'il a déclaré que beaucoup viendraient de l'est et de l'ouest et dîneraient à table avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume de Dieu.

Bibliographie

Abbot, E. A. Johannine Grammar. London: A. & C. Black, 1906.

Abegg, Martin, Jr., Peter Flint, and Eugene Ulrich. The Dead Sea Scrolls Bible. San Francisco: HarperOne, 1999.

Abrahams, Israel. "Moses." Volume 12, pages 371-411 in Encyclopedia Judaica. 16 vols. Edited by Cecil Roth. Jerusalem: Keter, 1972.

Ådna, Jostein. "Jesus' Symbolic Act in the Temple (Mark 11:15-17): The Replacement of the Sacrificial Cult by His Atoning Death." Pages 461-75 in Gemeinde ohne Tempel = Community without Temple: Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen

Christentum, ed. B. Ego, A. Lange, and P. Pilhofer. Tübingen: Mohr- Siebeck, 1999.

. Jesu Stellung zum Tempel. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.119. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2000.

Alexander, Philip S. "Rules." Pages 799-803 in Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls. 2 vols. Edited by Lawrence H. Schiffman and James C.

VanderKam. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Allison, Dale C., Jr. "The Allusive Jesus." Pages 238-48 in The Historical Jesus in Recent Research, ed. James D. G. Dunn and Scot McKnight. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.

. Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History. Grand Rapids; Baker Academic, 2010.

. "The Eschatology of Jesus." Pages 267-302 in The Encyclopedia of Apocalypticism. Volume 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity, ed. J. J. Collins. New York: Continuum, 1998.

. "How to Marginalize the Traditional Criteria of Authenticity." Pages 330 in The Handbook for the Study of the Historical Jesus, ed. Tom Holmén and Stanley E. Porter. 4 vols. Leiden: Brill, 2009.

. The Intertextual Jesus: Scripture in Q. Harrisburg: Trinity Press International, 2000.

. "Jesus and the Covenant: A Response to E. P. Sanders," Journal for the Study of the New Testament 29 (1987): 57-78.

. Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet. Minneapolis: Fortress, 1998. . The Jesus Tradition in Q. Harrisburg: Trinity Press International, 1997.

. The New Moses: A Matthean Typology. Minneapolis: Fortress, 1993.

. "Q's New Exodus and the Historical Jesus." Pages 395-428 in The Sayings Source Q and the Historical Jesus. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 158. Edited by A. Lindemann. Leuven: Leuven University, 2001.

Ambrozic, A. M. The Hidden Kingdom: A Redaction- Critical Study of the References to the Kingdom of God in Mark's Gospel. Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 2. Washington, DC: Catholic Biblical Association, 1972.

Anders, Paul N., Felix Just, and Tom Thatcher, eds. John, Jesus and History, Volume 1: Critical Appraisals of Critical Views. Society of Biblical Literature Symposium Series 44. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

Anderson, Bernhard. "Exodus Typology in Second Isaiah." Pages 177-95 in Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenberg. New York: Harper, 1962.

Anderson, Gary. "Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT)." Pages 881-82 in volume 5 of Anchor Bible Dictionary, ed. D. N. Freedman. 6 vols. Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1992.

. Sin: A History. New Haven: Yale University Press, 2010.

Anderson, Paul N. The Christology of the Fourth Gospel: Its Unity and Disunity in the Light of John 6. Reprint. Eugene: Wipf & Stock, 2010. . The Fourth Gospel and the Quest for Jesus: Modern Foundations Reconsidered. Library of New Testament Studies 321. New York: T. & T. Clark, 2006.

, Felix Just, S.J., and Tom Thatcher, eds. John, Jesus, and History, Volume 1: Critical Appraisals of Critical Views. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

, Felix Just, S.J., and Tom Thatcher, eds. John, Jesus, and History, Volume 2: Aspects of Historicity in the Fourth Gospel. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

Arnal, William. The Symbolic Jesus: Historical Scholarship, Judaism and the Construction of Contemporary Identity. Sheffield: Equinox, 2005.

Aune, David E. The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity. Novum Testamentum Supplements 28. Leiden: Brill, 1972.

. The New Testament in Its Literary Environment, ed. W. A. Meeks. Philadelphia: Westminster, 1987.

. "A Note on Jesus' Messianic Consciousness and 11Q Melchizedek," Evangelical Quarterly 45 (1973): 161-65.

. "The Phenomenon of Early Christian 'Anti-S acramentalism.' " Pages 194-214 in Studies in the New Testament and Early Christian Literature: Essays in Honor of A. P. Wikgren, ed. D. E. Aune. Leiden: Brill, 1972.

. Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World.

Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

. "Restoration in Jewish Apocalyptic Literature." Pages 147-77 in Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives, ed. James H. Scott. Supplements to the Journal for the Study of Judaism. Leiden: Brill, 2001.

. Revelation. 3 vols. Word Biblical Commentary 52a- c. Dallas: Word, 1997.

Baasland, Ernst. "Fourth Quest? What Did Jesus Really Want?" Pages 3156 in Handbook for the Study of the Historical Jesus, ed. Tom Holmén and Stanley E. Porter. 4 vols. Leiden: Brill, 2011.

Backhaus, K. "Hat Jesus vom Gottesbund gesprochen?" Theologie und Glaube 86 (1996): 343-56.

Bahr, Gordon J. "The Seder of the Passover and the Eucharistic Words," Novum Testamentum 12 (1970): 181-202.

. "The Use of the Lord's Prayer in the Primitive Church." Pages 149-55 in The Lord's Prayer and Jewish Liturgy, ed. Jakob J. Petuchowski and Michael Brocke. New York: Seabury, 1978.

Balla, Peter. "What Did Jesus Think about His Approaching Death?" Pages 239-58 in Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and Its Earliest Records, ed. M. Labahn and A. Schmidt. London: T. & T. Clark, 2001.

Barber, Michael. "The Historical Jesus and Cultic Restoration Eschatology: the New Temple, the New Priesthood, and the New Cult." Ph.D. Dissertation. Fuller Theological Seminary, 2010.

Barnett, P. W. "The Feeding of the Multitude in Mark 6 / John 6." Pages 27393 in Gospel Perspectives: The Miracles of Jesus. Volume 6, ed. David Wenham and Craig Blomberg. Sheffield: JSOT, 1986.

. "The Jewish Sign Prophets — A.D. 40-70 — Their Intentions and Origin," NTS 27 (1981): 679-97.

Barrett, C. K. The Gospel according to St. John. 2nd ed. Philadelphia: Westminster, 1978.

. "Luke XXII.15: To Eat the Passover," Journal of Theological Studies 9 (1958): 305-7.

Barstad, H. M. A Way in the Wilderness: The 'Second Exodus' in the Message of Second Isaiah. Manchester: University of Manchester Press, 1989.

Bauckham, Richard. "Eyewitnesses and Critical History: A Response to Jens Schröter and Craig Evans," Journal for the Study of the New Testament 31 (2008): 221-35.

. Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

. "Jesus' Demonstration in the Temple." Pages 197-202 in Law and Religion: Essays on the Place of Law in Israel and Early Christianity, ed. B. Lindars. Cambridge: Clarke, 1988.

. The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

Bayer, H. F. Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection: The Provenance, Meaning and Correlation of the Synoptic Predictions.
Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.20. Tübingen: Mohr-S iebeck, 1986.

Beasley- Murray, George R. Jesus and the Kingdom of God. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

. Jesus and the Last Days: The Interpretation of the Olivet Discourse. Peabody: Hendrickson, 1993.

Beck, N. A. "The Last Supper as an Efficacious Symbolic Act," Journal of Biblical Literature 89 (1970): 192-98.

Becker, Jürgen. Jesus of Nazareth. Translated by James E. Crouch. New York and Berlin: Walter de Gruyter, 1998.

Beckwith, Roger T. Calendar and Chronology, Jewish and Christian:
Biblical, Intertestamental and Patristic Studies. Leiden: Brill, 2001.

. "The Date of the Crucifixion: The Misuse of Calendars and Astronomy to Determine the Chronology of the Passion." Pages 276-96 in Calendar and Chronology, Jewish and Christian: Biblical,
Intertestamental, and Patristic Studies. Leiden: Brill, 2001.

Behm, Johannes. "deipnon." Volume 2, pages 34-35 in Theological Dictionary of the New Testament, ed. G. Kittel and G. Friedrich. Translated by G. W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 19641976.

. "diathēkē." Volume 2, pages 104-34 in Theological Dictionary of the New Testament, ed. G. Kittel and G. Friedrich. Translated by G. W.
Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976.

Bellinger, William H., and William F. Farmer, eds. Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins. Harrisburg: Trinity Press International, 1998.

Bellizoni, A. J. The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr. Leiden: Brill, 1967.

Berger, Klaus. "Kriterien für echte Jesuworte?" Zeitschrift für Neues Testament 1 (1998): 52-58.

Bergsma, John S. The Jubilee from Leviticus to Qumran: A History of Interpretation. Supplements to Vetus Testamentum. Leiden: E. J. Brill, 2006.

Bernard, J. H. The Gospel according to St. John. Edinburgh: T. & T. Clark, 1953.

Betz, Otto. "Jesus and Isaiah 53." Pages 70-87 in Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins, ed. William R. Farmer and William H. Bellinger Jr. Harrisburg: Trinity Press International, 1998.

Bietenhard, Hans. Die himmlische Welt im Urchristentum and

Spätjudentum. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Tübingen: Mohr-S iebeck, 1991.

Billings, Bradly S. Do This in Remembrance of Me: The Disputed Words in the Lukan Institution Narrative (Luke 22.19b-20): An Historico- -
Exegetical, Theological and Sociological Analysis. Library of New Testament Studies 314. London: T. & T. Clark, 2006.

Bird, Michael F. Are You the One Who Is to Come? The Historical Jesus and the Messianic Question. Grand Rapids: Baker Academic, 2009. . Jesus and the Origins of the Gentile Mission. Library of Historical Jesus Studies 331. New York: T. & T. Clark, 2007.

Black, Matthew. "The Messianism of the Parables of Enoch: Their Date and Contribution to Christological Origins." Pages 145-68 in The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity, ed. J. H. Charlesworth. Minneapolis: Fortress, 1992.

. The Scrolls and Christian Origins: Studies in the Jewish Background of the New Testament. New York: Charles Scribner's Sons, 1961.

Black, Matthew, with James C. VanderKam. The Book of Enoch or First Enoch: A New English Edition with Commentary and Textual Notes. Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 7. Leiden: Brill, 1985.

Blackman, Philip. Mishnayoth. 6 vols. New York: Judaica, 1963.

Blinzler, Josef. The Trial of Jesus. Translated by Isabel McHugh and Florence McHugh. Westminster: Newman, 1959.

Blomberg, Craig L. "The Authenticity and Significance of Jesus' Table Fellowship with Sinners." Pages 215-50 in Key Events in the Life of the Historical Jesus, ed. Darrell L. Bock and Robert L. Webb. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 247. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

. The Historical Reliability of John's Gospel: Issues and Commentary. Downers Grove: IVP, 2001.

. The Historical Reliability of the Gospels. 2nd ed. Downers Grove: IVP Academic, 2007.

. "John and Jesus." Pages 209-26 in The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research, ed. Scot McKnight and Grant R. Osborne. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.

Boccachini, Gabrielle. Middle Judaism: Jewish Thought 300 B.C.E. to 200 C.E. Minneapolis: Fortress, 1991.

Bock, Darrell L. "Blasphemy and the Jewish Examination of Jesus." Pages 589-668 in Key Events in the Life of the Historical Jesus, ed. Darrell L. Bock and Robert L. Webb. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 247. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

. Jesus according to Scripture. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.

. Luke. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. 2 vols. Grand Rapids: Baker Books, 1994, 1996.

. "The Son of Man Seated at God's Right Hand and the Debate over Jesus' 'Blasphemy.' " Pages 181-91 in Jesus of Nazareth Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology, ed. J. B. Green and M. Turner. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

, and Michael Glaser, eds. The Gospel According to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology. Grand Rapids: Kregel Academic, 2012.

Bockmuehl, Markus. This Jesus: Martyr, Lord, Messiah. Edinburgh: T. & T. Clark, 1994.

Bokser, Baruch M. The Origins of the Seder. Berkeley: University of California Press, 1984.

. "Unleavened Bread and Passover, Feasts of." Volume 6, pages 755-65 in Anchor Bible Dictionary. 6 vols. Edited by David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992.

. "Was the Last Supper a Passover Seder?" Bible Review 3 (1987): 2433.

Borg, Marcus. "A Temperate Case for a Non- Eschatological Jesus," Forum 2 (1986): 81-102. Reprinted in Marcus Borg, Jesus in Contemporary Scholarship. Valley Forge: Trinity Press International, 1994.

, and John Dominic Crossan. The Last Week: The Day- by- Day Account of Jesus's Final Week in Jerusalem. San Francisco: HarperCollins, 2006.

Bornkamm, Günther. "Die eucharistische Rede im Johannesevangelium," Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 47 (1956): 161-69. . Jesus of Nazareth. Translated by Irene and Fraser McLuskey with James M. Robinson. New York: Harper, 1960.

Bovon, François. Luke 3. Translated by James Crouch. Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2012.

Bowley, J. "Moses in the Dead Sea Scrolls: Living in the Shadow of God's Anointed." Pages 159-81 in The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

Bradshaw, Paul F. Eucharistic Origins. Oxford: Oxford University Press, 2004.

. The Search for the Origins of Christian Worship. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Braun, H. Qumran und das Neue Testament. Tübingen: Mohr, 1966.

Brooke, George J. Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in Its Jewish Context. Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 29. Sheffield: JSOT, 1985.

Brown, Francis, S. R. Driver, and Charles A. Briggs. The Brown- Driver- Briggs Hebrew and English Lexicon. Reprint. Peabody: Hendrickson, 1996 (orig. 1906).

Brown, Raymond E. The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels.

Anchor Bible Reference Library. 2 vols. New York: Doubleday, 1994. . The Gospel According to John. 2 vols. Anchor Bible 29-29A. New York: Doubleday, 1966, 1970.

. "The Pater Noster as an Eschatological Prayer." Pages 279-323 in New Testament Essays. New York: Doubleday, 2010 (orig. 1968).

Bruce, F. F. "The Book of Zechariah and the Passion Narrative," Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 43 (1960-61): 33653.

Bryan, Steven M. Jesus and Israel's Traditions of Judgment and Restoration. Society for New Testament Studies Monograph Series 117.

Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Buchanan, George Gray. Sacrifice in the Old Testament: Its Theory and Practice. New York: Ktav, 1971 (orig. 1925).

Buchanan, George Wesley. Jesus: The King and His Kingdom. Macon: Mercer University Press, 1984.

Bultmann, Rudolf. The Gospel of John. Translated by G. R. Beasley- Murray. Philadelphia: Westminster, 1971 (orig. 1964).

. History of the Synoptic Tradition. Translated by John Marsh. Rev. ed. Oxford: Basil Blackwell, 1963.

. Jesus and the Word. Translated by L. P. Smith and E. H. Lantero. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

. "The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus." Pages 1542 in The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ: Essays on the New Quest for the Historical Jesus, ed. Carl E. Braaten and Roy A. Harrisville. Nashville: Abingdon, 1964.

. Theology of the New Testament. 2 vols. New York: Charles Scribner's Sons, 1951-55.

Burchard, Christoph. "The Importance of Joseph and Aseneth for the Study of the New Testament: A Fresh Look at the Lord's Supper," NTS 33 (1987): 102-34.

Burkett, Delbert. The Son of Man Debate: A History and Evaluation.

Society for New Testament Studies Monograph Series 107. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

. The Son of Man in the Gospel of John. Journal for the Study of the New Testament Supplements 56. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.

Burridge, Richard A. "Gospel: Genre." Pages 335-42 in Dictionary of Jesus and the Gospels. 2nd ed. Edited by Joel B. Green, Jeannine K. Brown, and Nicholas Perrin. Downers Grove: IVP Academic, 2013.

. What Are the Gospels? A Comparison with Graeco- Roman Biography. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

Byrskog, Samuel. Story as History — History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History. Boston / Leiden: Brill, 2002.

Cantalamessa, Raniero. Easter in the Early Church: An Anthology of Jewish and Early Christian Texts. Translated by James M. Quigley, S.J. and Joseph T. Lienhard, S.J. Collegeville: Liturgical Press, 1993.

Carmichael, C. B. "David Daube on the Eucharist and the Passover Seder," Journal for the Study of the New Testament 42 (1991): 45-67.

. "The Passover Haggadah." Pages 343-56 in The Historical Jesus in Context, ed. Amy-Jill Levine, Dale C. Allison Jr., and John Dominic Crossan. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006.

Carmignac, Jean. Recherches sur le "Notre Père." Paris: Letouzey & Ané, 1969.

Carson, D. A. The Gospel According to John. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

Casey, Maurice. Is John's Gospel True? London and New York: Routledge, 1996.

. Jesus of Nazareth: An Independent Historian's Account of His Life and Teaching. London: T. & T. Clark, 2010.

. "The Original Aramaic Form of Jesus' Interpretation of the Cup," Journal of Theological Studies 41 (1990): 1-12.

Casey, P. M. "Culture and Historicity: The Plucking of the Grain (Mark 2.238)," NTS 34 (1988): 1-23.

Cassuto, Umberto. A Commentary on the Book of Exodus. Translated by Israel Abrahams. Jerusalem: Magnes, 1967.

Chapman, David W. Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.244. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008; Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

Charles, R. H. The Apocalypse of Baruch. Ancient Texts and Translations. Eugene: Wipf & Stock, 2005 (orig. 1896).

. The Book of Enoch or 1 Enoch. Oxford: Clarendon, 1912.

Charlesworth, James H. Jesus within Judaism: New Light from Exciting Archaeological Discoveries. Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1988.

. "Solomon and Jesus: The Son of David in the Ante-Markan Traditions (Mark 10:47)." Pages 125-51 in Biblical and Humane, ed. L. B. Elder, D. L. Barr, and E. S. Malbon. Atlanta: Scholars Press, 1996.

, ed. Jesus and the Dead Sea Scrolls. Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1992.

, ed. John and Qumran. London: Geoffery Chapman, 1972.

Charlesworth, James H., and Loren L. Johns, eds. Hillel and Jesus: Comparisons of Two Major Religious Leaders. Minneapolis: Fortress, 1997.

Chenderlin, Fritz. "Do This as My Memorial": The Semantic and Conceptual Background and Value of Anamnēsis in 1 Corinthians. Analecta Biblica 99. Rome: Biblical Institute, 1982.

Chester, Andrew. Messiah and Exaltation. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 207. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

Chilton, Bruce. A Feast of Meanings: Eucharistic Theologies from Jesus through Johannine Circles. Leiden: Brill, 1994.

. The Temple of Jesus: His Sacrificial Program within a Cultural History of Sacrifice. University Park: Pennsylvania State University Press, 1992.

Choi, J. D. Jesus' Teaching on Repentance. Binghamton: Binghampton University Press, 2000.

Clancy, Robert A. D. "The Old Testament Roots of Remembrance in the Lord's Supper," Concordia Journal 19, no. 1 (1993): 35-50.

Clements, R. E. "Isaiah 53 and the Restoration of Israel." Pages 47-54 in Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins, ed. William H. Bellinger Jr. and William R. Farmer. Harrisburg: Trinity Press International, 1998.

Colautti, Federico M. Passover in the Works of Josephus. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 75. Leiden: Brill, 2002.

Collins, Adela Yarbro. Mark. Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 2007.

Collins, Adela Yarbro, and John J. Collins. King Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

Collins, C. John. "The Eucharist as Christian Sacrifice: How Patristic Authors Can Help Us Read the Bible," Westminster Theological Journal (2004): 1-23.

Collins, John J. "Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death," Catholic Biblical Quarterly 36 (1974): 21-43.

. The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

. Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls. London: Routledge, 1997.

. Daniel: A Commentary on the Book of Daniel, ed. Frank Moore Cross. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 1993.

. "Joseph and Aseneth: Jewish or Christian?" Journal for the Study of the Pseud epigrapha 14, no. 2 (2005): 97-112.

. The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature. Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1995.

. "The Son of Man in Ancient Judaism." Pages 154-68 in Handbook for the Study of the Historical Jesus. 4 vols. Edited by Tom Holmén and Stanley E. Porter. Leiden: Brill, 2011.

Collins, Raymond F. First Corinthians. Sacra Pagina 7. Collegeville: Liturgical Press, 1999.

Coloe, Mary L., and Tom Thatcher, eds. John, Qumran, and the Dead Sea Scrolls: Sixty Years of Discovery and Debate. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.

Cooke, Bernard. "Synoptic Presentation of the Eucharist as Covenant Sacrifice," Theological Studies 21, no. 1 (1960): 1-44.

Cross, Frank Moore. The Ancient Library of Qumran. 3rd ed. Minneapolis: Fortress, 1995.

Crossan, John Dominic. The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant. San Francisco: HarperCollins, 1991.

. Jesus: A Revolutionary Biography. San Francisco: HarperCollins, 1994.

Cullmann, Oscar. Early Christian Worship. Translated by A. S. Todd and J. B. Torrance. London: SCM, 1953.

Cyster, R. F. "The Lord's Prayer and the Exodus Tradition," Theology 64 (1961): 377-81.

Daaph, D. S. The Relationship between John the Baptist and Jesus of Nazareth: A Critical Study. Lanham: University Press of America, 2005.

Daise, Michael A. Feasts in John: Jewish Festivals and Jesus' "Hour" in the Gospel of John. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.229. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

Dalman, Gustaf. Jesus-Jeshua: Studies in the Gospels. Translated by P. P. Levertoff. New York: Macmillan, 1929.

Daly, R. "The Eucharist and Redemption: The Last Supper and Jesus' Understanding of His Death," Biblical Theology Bulletin 11 (1981): 2127.

Daly, R. J. "Eucharistic Origins: From the New Testament to the Liturgies of the Golden Age," Theological Studies 66 (2005): 3-22.

Danby, Herbert. The Mishnah. Oxford: Oxford University Press, 1933.

Danker, Frederick William. A Greek- English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. 3rd ed. Chicago and London: University of Chicago Press, 2000.

Daube, David. He That Cometh. St. Paul's Cathedral Lecture. London: Diocesan Council, 1966.

. The New Testament and Rabbinic Judaism: Jordan Lectures in Comparative Religion. London: Athlone Press, 1956.

. Wine in the Bible. St. Paul's Lecture 13; London: London Diocesan Council for Christian-Jewish Understanding, 1974.

Davies, W. D. Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in

Pauline Theology. London: SPCK, 1968.

, and Dale C. Allison Jr. A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. 3 vols. International Critical Commentary. Edinburgh: T. & T. Clark, 1988, 1991, 1997.

De Boer, H. "An Aspect of Sacrifice." Pages 27-47 in Studies in the Religion of Israel, ed. G. W. Anderson et al. Vetus Testamentum Supplements. Leiden: Brill, 1972.

de Jonge, Marinus. "Jesus' Death for Others and the Death of the Maccabean Martyrs." Pages 142-51 in Text and Testimony, ed. T. J. Baarda et al. Kampen: Kok, 1988.

. "Mark 14:25 among Jesus' Words about the Kingdom of God." Pages 123-35 in Sayings of Jesus: Canonical and Non- Canonical: Essays in Honour of Tjitze Baarda. Novum Testamentum Supplements 89.

Leiden: Brill, 1997. de Vaux, Roland. Ancient Israel: Its Life and Institutions. Reprint. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

den Heyer, C. J. Jesus and the Doctrine of the Atonement: Biblical Notes on Controversial Topic. Translated by John Bowden. Harrisburg: Trinity Press International, 1998.

Dibelius, Martin. From Tradition to Gospel. London: Ivor Nicholson and Watson, 1934.

Dodd, C. H. The Founder of Christianity. London: Macmillan, 1970. . Historical Tradition in the Fourth Gospel. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

. The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

. The Parables of the Kingdom. Rev. ed. London: Nisbet; New York: Scribner's, 1961.

Douglas, Mary. "The Eucharist: Its Continuity with the Bread Sacrifice of Leviticus," Modern Theology 15, no. 2 (1999): 209-24.

Downing, F. Gerald. The Church and Jesus: A Study in History, Philosophy, and Theology. London: SCM, 1968.

Driver, G. R. The Judean Scrolls. Oxford: Oxford University Press, 1965.

Du Toit, David S. "Redefining Jesus: Current Trends in Jesus Research." Pages 82-124 in Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and Its

Earliest Records, ed. M. Labahn and A. Schmidt. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.

Dumoulin, P. Entre la Manne et l'Eucharistie: Étude de Sg 16,15–17,1a. Analecta Biblica. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1994.

Dunn, James D. G. "Ascension." Pages 41-43 in The Routledge Encyclopedia of the Historical Jesus, ed. Craig A. Evans. London:

Routledge, 2008.

. "The Ascension of Jesus: A Test Case for Hermeneutics." Pages 30122 in Auferstehung — Resurrection, ed. F. Avemarie and H. Lichtenberger. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 135. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

. Baptism in the Holy Spirit. Studies in Biblical Theology 2:15. London: SCM, 1970.

. "Did Jesus Attend the Synagogue?" Pages 206-22 in Jesus and Archaeology, ed. James H. Charlesworth. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

. Jesus Remembered. Christianity in the Making, Volume 1. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

. "Jesus, Table Fellowship and Qumran." Pages 254-72 in Jesus and the Dead Sea Scrolls, ed. J. H. Charlesworth. Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1992.

. "John VI — A Eucharistic Discourse?" New Testament Studies 17 (1970-71): 328-38.

Dunnill, John. Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews. Society for New Testament Studies Monograph Series 75. New York: Cambridge University Press, 1992.

Eddy, Paul Rhodes, and Gregory A. Boyd. The Jesus Legend: A Case for the Historical Reliability of the Synoptic Jesus Tradition. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

Edwards, James R. The Hebrew Gospel & the Development of the Synoptic Tradition. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

Ehrman, Bart D. Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium.

Oxford: Oxford University Press, 1999.

Epp, Eldon Jay. "The Disputed Words of the Eucharistic Institution (Luke 22,19b-20): The Long and Short of the Matter," Biblica 90 (2009): 40716.

Evans, Craig A. "Aspects of Exile and Restoration in the Proclamation of Jesus and the Gospels." Pages 263-93 in Jesus in Context: Temple, Purity, and Restoration, ed. Bruce Chilton and Craig A. Evans. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 39. Leiden: Brill, 1997.

. "Did Jesus Predict His Death and Resurrection?" Pages 82-97 in Resurrection. Journal for the Study of the New Testament Supplement 186, ed. S. E. Porter, M. A. Hayes, and D. Tombs. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

. "From 'House of Prayer' to 'Cave of Robbers': Jesus' Prophetic Criticism of the Temple Establishment." Pages 417-22 in The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders, ed. C. A. Evans and S. Talmon. Leiden: Brill, 1997.

. "Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?" Pages 395-439 in Jesus in Context: Temple, Purity, and Restoration.

Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des

Urchristentums 39. Leiden: Brill, 1997.

. Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 25. Leiden: E. J. Brill, 1995.

. "Jesus and the Continuing Exile of Israel." Pages 77-100 in Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's Jesus and the Victory of God. Edited by Carey C. Newman. Downers Grove: IVP, 1999.

. "Jesus and Zechariah's Messianic Hope." Pages 373-88 in Authenticating the Activities of Jesus, ed. B. Chilton and C. A. Evans. New Testament Tools and Studies 28.2. Leiden: Brill, 1999.

. "Jesus' Dissimilarity from Second Temple Judaism and the Early Church." Pages 145-58 in Memories of Jesus: A Critical Appraisal of James D. G. Dunn's Jesus Remembered. Edited by Robert B. Stewart and Gary R. Habermas. Nashville: B&H Academic, 2010.

. Mark 8:27–16:20. Word Biblical Commentary 34b. Nashville: Thomas Nelson, 2001.

. "Messiahs." Pages 537-42 in Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls, ed. L. H. Schiffman and J. C. VanderKam. 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 2000.

. Noncanonical Writings and New Testament Interpretation. Peabody: Hendrickson, 1992.

. "Opposition to the Temple: Jesus and the Dead Sea Scrolls." Pages 235-53 in The Bible and the Dead Sea Scrolls: Scripture and the Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls. Edited by J. H. Charlesworth. Waco: Baylor University Press, 2006.

. "Predictions of the Destruction of the Herodian Temple in the Pseudepigrapha, Qumran Scrolls, and Related Texts," Journal for the Study of the Pseudepigrapha 10 (1992): 89-147.

. "Prophet, Sage, Healer, Messiah, and Martyr: Types and Identities of Jesus." Pages 1217-44 in Handbook for the Study of the Historical Jesus. 4 vols. Edited by Tom Holmén and Stanley E. Porter. Leiden: Brill, 2011.

. "Sitting on Twelve Thrones of Israel: Scripture and Politics in Luke 22:24-30." Pages 455-79 in Jesus in Context: Temple, Purity, and Restoration, ed. Bruce Chilton and Craig A. Evans. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 39. Leiden: Brill, 1997.

, ed. The Routledge Encyclopedia of the Historical Jesus. London: Routledge, 2008.

Evans, Craig A., and L. Novakovic. "Typology." Pages 986-90 in Dictionary of Jesus and the Gospels. 2nd ed. Edited by Joel B. Green, Jeannine K. Brown, and Nicholas Perrin. Downers Grove: IVP Academic, 2013.

Eve, Eric. The Jewish Context of Jesus' Miracles. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 231. London: Sheffield Academic Press, 2002.

Fabry, H.-J . "leḥem." Volume 7, pages 525-27 in Theological Dictionary of the Old Testament. 15 vols. Edited by G. Johannes Botterweck et al.
Grand Rapids: Eerdmans, 1974-2006.

Falk, Daniel K. Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls. Leiden: Brill, 1998.

. "Festivals and Holy Days." Pages 636-45 in The Eerdmans Dictionary of Early Judaism, ed. John J. Collins and Daniel C. Harlow. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

. "Moses." Pages 576-77 in Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls. 2 vols. Edited by Lawrence H. Schiffman and James C. VanderKam.
Oxford: Oxford University Press, 2000.

. "Moses." Pages 967-70 in The Eerdmans Dictionary of Early Judaism, ed. John J. Collins and Daniel C. Harlow. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

Fanous, Daniel. Taught by God: Making Sense of the Difficult Sayings of Jesus. Rollinsford, NH: Orthodox Research Institute, 2010.

Farmer, William. "Reflections on Isaiah 53 and Christian Origins." Pages 260-80 in Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins, ed. William Farmer and William Bellinger. Harrisburg: Trinity Press International, 1998.

Fee, Gordon. 1 Corinthians. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

Feeley- Harnik, Gillian. The Lord's Table: Eucharist and Passover in Early Christianity. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1981.

Feldman, Louis H. Flavius Josephus: Translation and Commentary: Judean Antiquities 1-4, ed. Steve Mason. Leiden: Brill, 1999.

. Philo's Portrayal of Moses in the Context of Ancient Judaism. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

. "Restoration in Josephus." Pages 223-63 in Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives, ed. James H. Scott. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 72. Leiden: Brill, 2001.

Feneberg, Rupert. Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine biblisch- hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsbericht. Studien zum Alten und Neuen Testaments 27. Munich: Kösel, 1971.

Feuillet, André. Johannine Studies. Translated by Thomas E. Crane. New York: Alba House, 1965.

Finegan, Jack. Handbook of Biblical Chronology. Princeton: Princeton University Press, 1964.

Finlan, Stephen. The Background and Context of Paul's Cultic Atonement Metaphors. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004.

Fitzmyer, Joseph A. First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary. Anchor Yale Bible 32. New Haven: Yale University Press, 2008.

. The Gospel according to Luke. 2 vols. Anchor Bible 28-28A. New York: Doubleday, 1983, 1985.

. The One Who Is to Come. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

. "The Priority of Mark and the 'Q' Source in Luke." Pages 131-70 in Jesus and Man's Hope. Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary, 1970.

Flesher, Paul V. M. "Bread of the Presence." Volume 1, pages 780-81 in Anchor Bible Dictionary. 6 vols. Edited by David Noel Freedman et al. New York: Doubleday, 1992.

Fletcher-L ouis, Crispin H. T. "Jesus as the High Priestly Messiah: Part 1," Journal for the Study of the Historical Jesus 4, no. 2 (2006): 155-75.

. "Jesus as the High Priestly Messiah: Part 2," Journal for the Study of the Historical Jesus 5, no. 1 (2006): 57-79.

Flew, R. Newton. Jesus and His Church. London: Epworth, 1938.

Flusser, David. "The Last Supper and the Essenes." Pages 202-6 in Judaism and the Origins of Christianity. Jerusalem: Magnes, 1988. . The Sage from Galilee: Rediscovering Jesus' Genius. Translated by R. S. Notley, with J. H. Charlesworth. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

Translation of Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg: Rowohlt, 1968.

Foerster, W. "epiousios." Volume 2, pages 590-99 in Theological Dictionary of the New Testament, ed. G. Kittel and G. Friedrich. Translated by G. W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976.

Foster, Paul. "Memory, Orality, and the Fourth Gospel: Three Dead Ends in Historical Jesus Research," Journal for the Study of the Historical Jesus 10 (2012): 191-227.

Foster, Paul, A. Gregory, J. S. Kloppenborg, and J. Verheyden, eds. New Studies in the Synoptic Problem: Oxford Conference, April 2008; Essays in Honor of Christopher M. Tuckett. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 239. Leuven: Peeters, 2011.

France, R. T. The Gospel of Mark. New York: Doubleday, 1968.

. The Gospel of Matthew. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

. Jesus and the Old Testament. Downers Grove: InterVarsity, 1971.

Fredriksen, Paula. Jesus of Nazareth, King of the Jews. New York: Vintage Books, 1999.

Freedman, David Noel, and David Miano. "People of the New Covenant." Pages 7-26 in The Concept of the Covenant in the Second Temple Period. Journal for the Study of Judaism Supplements 71. Edited by S. E. Porter and J. C. R. De Roo. Leiden: Brill, 2003.

Freyne, Sean. Jesus, a Jewish Galilean: A New Reading of the Jesus-Story. London: T. & T. Clark, 2005.

Frickenschmidt, Dirk. Evangelium als Biographie: Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst. Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 22. Tübingen: Francke, 1997.

Fuller, Michael E. The Restoration of Israel: Israel's Re-gathering and the Fate of the Nations in Early Jewish Literature and Luke-Acts. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.

Fuller, R. H. The Mission and Achievement of Jesus. London: SCM, 1954.

Funk, Robert W., and the Jesus Seminar. The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus. San Francisco: HarperSanFrancisco/Polebridge, 1998.

Funk, Robert W., Roy Hoover, and the Jesus Seminar. The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus. New York: Macmillan, 1993.

Galavaris, George. Bread and the Liturgy: The Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps. Madison: University of Wisconsin Press, 1970.

Gane, Roy. " 'Bread of the Presence' and Creator in Residence," Vetus Testamentum 42, no. 2 (1992): 179-203.

García Martínez, Florentino. "New Jerusalem." Pages 606-10 in Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls. 2 vols. Edited by Lawrence H. Schiffman and James C. VanderKam. Oxford: Oxford University Press, 2000.

García Martínez, Florentino, and Eibert J. C. Tigchelaar. The Dead Sea Scrolls Study Edition. 2 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Garnet, Paul. Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 3. Tübingen: Mohr Siebeck, 1977.

Gärtner, Bertil. John 6 and the Jewish Passover. Coniectanea neotestamentica 17. Lund: Gleerup, 1959.

. The Temple and the Community in Qumran and the New Testament: A Comparative Study of the Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Geldenhuys, Norval. Commentary on the Gospel of Luke. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1951.

Gibson, Jeffrey B. "Matthew 6:9-13//Luke 11:2-4: An Eschatological Prayer?" Biblical Theology Bulletin 31 (2001): 961-1005.

Ginzberg, Louis. The Legends of the Jews. 7 vols. Reprint. Translated by Henrietta Szold. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1998.

Glasson, T. F. Jesus and the End of the World. Edinburgh: St. Andrew, 1980.

. Moses in the Fourth Gospel. Studies in Biblical Theology 40. London: SCM, 1963.

. "The Reply to Caiaphas (Mark xiv.62)," New Testament Studies 7 (1960-61): 88-93.

. "Schweitzer's Influence — Blessing or Bane?" Pages 107-20 in The Kingdom of God in the Teaching of Jesus, ed. Bruce Chilton.

Philadelphia: Fortress, 1984.

. "What Is Apocalyptic?" New Testament Studies 27 (1980): 98-105.

Gnilka, Joachim. Jesus of Nazareth: Message and History. Translated by Siegfried S. Schatzmann. Peabody: Hendrickson, 1997.

Goodacre, Marc. The Case Against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem. Harrisburg: Trinity Press International, 2002.

, and Nicholas Perrin, eds. Questioning Q: A Multidimensional Critique. Downers Grove: IVP, 2005.

Goppelt, L. "pinō." Volume 6, pages 135-60 in Theological Dictionary of the New Testament, ed. G. Kittel and G. Friedrich. Translated by G. W.

Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976.

Gorman, Frank H. "Passover, Feast of." Pages 1013-14 in Eerdmans Dictionary of the Bible, ed. David Noel Freedman. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Graupner, Axel, and Michael Wolpner, eds. Moses in Biblical and

Extrabiblical Traditions. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 372. Berlin: De Gruyter, 2007.

Gray, George Buchanan Sacrifice in the Old Testament: Its Theory and Practice. Oxford: Clarendon, 1925.

Gray, Rebecca. Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine:

The Evidence from Josephus. New York: Oxford University Press, 1993.

Greenwood, David C. "On Jewish Hopes for a Restored Northern Kingdom," Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 88 (1976): 376-85.

Gregg, David W. A. Anamnesis in the Eucharist. Grove Liturgical Study 5.

Bramcote: Grove Books, 1976.

. "Hebraic Antecedents to the Eucharistic ΑΝΑΜΝΗΣΙΣ Formula," Tyndale Bulletin 30 (1979): 165-68.

Grossfeld, Bernard. The Targum Onqelos to Deuteronomy. Aramaic Bible 9. Wilmington: Michael Glazier, 1988.

. The Targum Onqelos to Exodus. Aramaic Bible 7. Wilmington: Michael Glazier, 1988.

Groves, J. Alan "Atonement in Isaiah 53: 'For He Bore the Sins of Many.' " Pages 61-89 in The Glory of the Atonement, ed. C. E. Hill and Frank A. James III. Downers Grove: IVP, 2004.

Guilding, Aileen. The Fourth Gospel and Jewish Worship: A Study of the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System. Oxford: Clarendon, 1960.

Haacker, Klaus. "What Must I Do to Inherit Eternal Life? Implicit Christology in Jesus' Sayings about Life and the Kingdom." Pages 14053 in Jesus Research: An International Perspective, ed. James H. Charlesworth and Petr Pokorný. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

Haenchen, Ernst. John. 2 vols. Translated by E. Haenchen. Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1984.

Häfner, Gerd. "Das Ende der Kriterien? Jesusforschung angesichts der geschichtstheoretischen Diskussion." Pages 97-103 in Historiographie und fiktionales Erzählen: Zur Konstrucktivität in Geschichtstheorie und Exegese, ed. Knut Backhaus and Gerd Häfner. Neukirchen-V luyn: Neukirchener Verlag, 2008.

Hahn, Scott W. The Kingdom of God as Liturgical Empire: A Theological Commentary on 1-2 Chronicles. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

. Kinship by Covenant: A Canonical Approach to the Fulfillment of God's Saving Promises. Anchor Yale Bible Reference Library. New Haven / London: Yale University Press, 2009.

Ham, C. "The Last Supper in Matthew," Bulletin of Biblical Research 10 (2000): 53-69.

Hamilton, Victor. Exodus: An Exegetical Commentary. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.

. Handbook on the Pentateuch. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.

Hampel, Volker. Menschensohn und historischer Jesus: Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu. Neukirchen- Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990.

Haran, Menahem. "Shewbread." Volume 14, pages 1394-95 in Encyclopedia Judaica. 16 vols. Edited by Cecil Roth. Jerusalem: Keter, 1979.

. Temples and Temple Service in Ancient Israel. Oxford: Clarendon, 1978.

Hartley, John F. Leviticus. Word Biblical Commentary 4. Dallas: Word Books, 1991.

Hatina, Thomas R. "Moses." Pages 420-21 in The Routledge Encyclopedia of the Historical Jesus, ed. Craig A. Evans. London: Routledge, 2008.

Hayward, C. T. R. The Jewish Temple: A Non- Biblical Sourcebook. London: Routledge, 1996.

Heawood, P. J. "The Time of the Last Supper," Jewish Quarterly Review 42 (1951): 37-44.

Heinemann, Joseph. "Amidah." Volume 2, pages 838-45 in Encyclopedia Judaica. 16 vols. Edited by Cecil Roth. Jerusalem: Keter, 1972.

. "The Background of Jesus' Prayer in the Jewish Liturgical Tradition." Pages 81-89 in The Lord's Prayer and Jewish Liturgy, ed. Jakob J. Petuchowski and Michael Brocke. New York: Seabury, 1978.

Hengel, Martin. The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament. Translated by John Bowden. Minneapolis: Fortress, 1984.

. "Eye-w itness Memory and the Writing of the Gospels: Form Criticism, Community Tradition, and the Authority of the Authors." Pages 70-96 in The Written Gospel, ed. Markus Bockmuehl and Donald Hagner. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

. "Jesus, the Messiah of Israel: The Debate about the 'Messianic Mission' of Jesus." Pages 323-49 in Authenticating the Activities of Jesus, ed. Bruce Chilton and Craig A. Evans. New Testament Tools and Studies 28.2. Leiden: Brill, 1999.

. Studies in Early Christology. Edinburgh: T. & T. Clark, 1995.

Hengel, Martin, with Daniel P. Bailey, "The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period." Pages 75-146 in Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins, ed. P. Stuhlmacher and B. Janowski. Harrisburg: Trinity Press International, 1998.

Hengel, Martin, and Anna Maria Schwemer. Der messianische Anspruch Jesu und die Anfange der Christologie: Vier Studien. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 138. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

Hengel, Martin, and Anna Maria Schwemer. Jesus und das Judentum. Geschichte des frühen Christentums, Vol. 1. Tübingen: Mohr-S iebeck, 2007.

Hennecke, E., and W. H. Schneemelcher. New Testament Apocrypha. 2 vols. Philadelphia: Westminster, 1963, 1965.

Hennig, John. "Our Daily Bread," Theological Studies (1943): 445-54.

Herzog, W. R., II. Prophet and Teacher: An Introduction to the Historical Jesus. Louisville: Westminster John Knox, 2005.

Hibbard, James Todd. Intertextuality in Isaiah 24–27: The Reuse and Evocation of Earlier Texts and Traditions. Forschungen zum Alten Testament 2/16. Tübingen: Mohr-S iebeck, 2006.

Hiers, R. H. The Historical Jesus and the Kingdom of God: Present and Future in the Message and Ministry of Jesus. Gainesville: University of Florida, 1973.

Higgins, A. J. B. The Lord's Supper in the New Testament. Chicago: Alec R. Allenson; Alva: Robert Cunningham and Sons, 1952.

Himmelfarb, Martha. Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Hirsch, Emil G. "Showbread." Volume 11, pages 312-13 in The Jewish Encyclopedia. 12 vols. Edited by Isidore Singer. New York: Ktav, 1901.

Hoehner, Harold W. Chronological Aspects of the Life of Christ. Grand Rapids: Zondervan, 1977.

. "The Chronology of Jesus." Pages 2315-59 in The Handbook for the Study of the Historical Jesus, ed. Tom Holmén and Stanley E. Porter. 4 vols. Leiden: Brill, 2011.

Hofius, Otfried. "The Lord's Supper and the Lord's Supper Tradition." In One Loaf, One Cup: Ecumenical Studies of 1 Cor 11 and Other Eucharistic Texts. New Gospel Studies 6. Edited by B. F. Meyer. Macon: Mercer University Press, 1993.

Holmén, Tom. "Authenticity Criteria." Pages 43-54 in Encyclopedia of the Historical Jesus, ed. C. A. Evans. New York / London: Routledge, 2008.

. "Doubts About Double Dissimilarity: Restructuring the Main Criterion of Jesus-of- History Research." Pages 47-80 in Authenticating the Words of Jesus, ed. Bruce Chilton and Craig A. Evans. New Testament Tools and Studies 28. Leiden: E. J. Brill, 1999.

. "An Introduction to the Continuum Approach." Pages 1-16 in Jesus from Judaism to Christianity: Continuum Approaches to the Historical Jesus, ed. Tom Holmén. Library of New Testament Studies 352. Edinburgh: T. & T. Clark, 2007.

. Jesus and Jewish Covenant Thinking. Biblical Interpretation 55. Leiden: Brill, 2001.

. "Jesus and the Purity Paradigm." Pages 2709-44 in The Handbook for the Study of the Historical Jesus, ed. Tom Holmén and Stanley E. Porter. 4 vols. Leiden: Brill, 2011.

. "Jesus, Judaism, and the Covenant," Journal for the Study of the Historical Jesus 2, no. 1 (2004): 3-27.

. "The Jewishness of Jesus in the 'Third Quest.' " Pages 143-62 in Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and Its Earliest Records, ed. M. Labahn and A. Schmidt. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.

Holmén, Tom, ed. Jesus from Judaism to Christianity: Continuum Approaches to the Historical Jesus. Library of New Testament Studies 352. Edinburgh: T. & T. Clark, 2007.

, and Stanley E. Porter, eds. Handbook for the Study of the Historical Jesus. 4 vols. Leiden: Brill, 2011.

Holmes, Michael W. The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations. 3rd ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

Hooker, Morna D. "Did the Use of Isaiah 53 to Interpret His Mission Begin with Jesus?" Pages 125-51 in Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins, ed. William H. Bellinger Jr. and William R.

Farmer. Harrisburg: Trinity Press International, 1998.

. Jesus and the Servant. London: SPCK, 1959.

. "On Using the Wrong Tool," Theology 75 (1972): 570-81.

. The Signs of a Prophet: The Prophetic Actions of Jesus. London: SCM, 1997.

Horbury, William. Jewish Messianism and the Cult of Christ. London: SCM, 1998.

. "The Messianic Associations of the 'Son of Man,' " Journal of Theological Studies 36 (1985): 34-55.

. "The Twelve and the Phylarchs," New Testament Studies (1986): 503-27.

Horsley, Richard A. "The Dead Sea Scrolls and the Historical Jesus." Pages 36-60 in The Bible and the Dead Sea Scrolls, Volume Three: The Scrolls and Christian Origins, ed. James H. Charlesworth. Waco: Baylor University Press, 2006.

. " 'Messianic' Figures and Movements in First Century Palestine." Pages 276-95 in The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity, ed. James H. Charlesworth. Minneapolis: Fortress, 1992.

, and Tom Thatcher. John, Jesus, and the Renewal of Israel. Grand Rapids: Eerdmans, 2013.

Hoskyns, E. C. The Fourth Gospel. London: Faber & Faber, 1947.

Houk, C. B. "PEIRASMOS, The Lord's Prayer, and the Massah Tradition," Scottish Journal of Theology 19 (1966): 216-25.

Howard, George. Hebrew Gospel of Matthew. Macon: Mercer University Press, 1995.

Howard, V. "Did Jesus Speak about His Own Death?" Catholic Biblical Quarterly 39 (1977): 515-27.

Huber, Wolfgang. Passa und Ostern: Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Berlin: Walter de Gruyter, 2011.

Hugenberger, H. P. "The Servant of the Lord in the 'Servant Songs' of Isaiah: A Second Moses Figure." Pages 105-40 in The Lord's Anointed, ed. P. E. Satterthwaite, R. S. Hess, and G. J. Wenham. Grand Rapids: Baker, 1995.

Humphreys, Colin J. The Mystery of the Last Supper: Reconstructing the Final Days of Jesus. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Humphreys, Colin J., and W. G. Waddington. "Astronomy and the Date of the Crucifixion." Pages 165-81 in Chronos, Kairos, Christos: Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan, ed. Jerry Vardaman and Edwin Yamauchi. Winona Lake: Eisenbrauns, 1989.

Humphreys, Colin J., and W. G. Waddington. "Dating the Crucifixion," Nature 306 (1983): 743-46.

Hunter, Archibald M. The Gospel according to John. Cambridge Bible Commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Instone- Brewer, David. Feasts and Sabbaths: Passover and Atonement. Traditions of the Rabbis in the Era of the New Testament 2A. Grand Rapids: Eerdmans, 2011.

. "Jesus' Last Supper: the Synoptics and John," Expository Times 112 (2001): 122-23.

Janowski, Bernd, and Peter Stuhlmacher, eds. The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources. Translated by Daniel P. Bailey. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

Jaros, Karl. Jesus von Nazareth: Geschichte und Deutung. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 2000.

Jastrow, Marcus. Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature. 2 vols. New York: Judaica Press, 1971.

Jaubert, Annie. The Date of the Last Supper. Translated by I. Rafferty. Staten Island: Alba House, 1965 (orig. 1957).

Jeremias, Jeremias. The Eucharistic Words of Jesus. Translated by Norman Perrin. Philadelphia: Fortress, 1977.

. Jesus' Promise to the Nations. Translated by S. H. Hooke. London: SCM, 1958.

. "Mōüsēs." Volume 4, pages 848-73 in Theological Dictionary of the New Testament, ed. G. Kittel and G. Friedrich. Translated by G. W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976.

. New Testament Theology, vol. 1: The Proclamation of Jesus. Translated by John Bowden. New York: Charles Scribner's Sons, 1971. . "pascha." Volume 5, pages 896-904 in Theological Dictionary of the New Testament, ed. G. Kittel and G. Friedrich. Translated by G. W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976.

. The Prayers of Jesus. London: SCM; Philadelphia: Fortress, 1967.

, with Walter Zimmerli. The Servant of God. London: SCM, 1957, rev. 1965.

Jerome. Commentary on Matthew. Translated by Thomas P. Scheck. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2008.

Johnson, Brian D. "The Jewish Feasts and Questions of Historicity in John 5–12." Pages 117-29 in John, Jesus, and History, Volume 2: Aspects of Historicity in the Fourth Gospel, ed. Paul N. Anderson, Felix Just, S.J., and Tom Thatcher. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

Joyce, P. M. "King and Messiah in Ezekiel." Pages 323-37 in King and Messiah in Israel and the Ancient Near East, ed. J. Day. Journal for the Study of the Old Testament Supplements 270. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

Just, Arthur A., Jr. Luke. St. Louis: Concordia, 1996.

Kaiser, Otto. Isaiah 13–39: A Commentary. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster, 1974.

Kaiser, Walter. The Messiah in the Old Testament. Studies in Old Testament Biblical Theology. Grand Rapids: Zondervan, 1995.

Kanof, Abram. "Passover." Volume 13, pages 163-73 in Encyclopedia Judaica. 16 vols. Edited by Cecil Roth. Jerusalem: Keter, 1972.

Kattenbusch, F. "Der Quellort der Kirchenidee." Pages 143-72 in Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum siebzigsten geburtstag dargebracht. Tübingen: Mohr-S iebeck, 1921.

Keener, Craig S. Acts: An Exegetical Commentary. 3 vols. Grand Rapids: Baker Academic, 2012, 2013.

. A Commentary on the Gospel of Matthew. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

. The Gospel of John: A Commentary. 2 vols. Peabody: Hendrickson, 2003.

. The Historical Jesus of the Gospels. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

. Miracles: The Credibility of the New Testament Accounts. 2 vols. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.

Keith, Chris. "The Indebtedness of the Criteria Approach to Form Criticism and Recent Attempts to Rehabilitate the Search for an Authentic Jesus." Pages 25-48 in Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity, ed. Chris Keith and Anthony Le Donne. London: T. & T. Clark, 2012.

. Jesus' Literacy: Scribal Culture and the Teacher from Galilee. Library of New Testament Studies 413. Library of Historical Jesus Studies 8.

London: Bloomsbury T. & T. Clark, 2011.

, and Anthony Le Donne, eds. Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity. London: T. & T. Clark, 2012.

Kim, Seyoon. "Jesus — The Son of God, the Stone, the Son of Man, and the Servant: The Role of Zechariah in the Self-I dentification of Jesus." Pages 134-48 in Tradition and Interpretation in the New Testament:

Essays in Honor of E. Earle Ellis for His 60th Birthday, ed. G. F. Hawthorne and O. Betz. Tübingen: Mohr-S iebeck; Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

. The 'Son of Man' as the Son of God. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 30. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1983.

Kirk, Alan. "Memory Theory and Jesus Research." Pages 809-43 in Handbook for the Study of the Historical Jesus. 4 vols. Edited by Tom Holmén and Stanley E. Porter. Leiden: Brill, 2011.

Kirk, Alan, and Tom Thatcher, eds. Memory, Tradition, and Text: Use of the Past in Early Christianity. Society of Biblical Literature Symposium Series. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.

Kittel, G., and G. Friedrich, eds. Theological Dictionary of the New Testament. Translated by G. W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976.

Klauck, Hans-Josef. "Presence in the Lord's Supper: 1 Corinthians 11:23-26 in the Context of Hellenistic Religious History." Pages 57-74 in One Loaf, One Cup: Ecumenical Studies of 1 Cor 11 and Other Eucharistic Texts. The Cambridge Conference on the Eucharist, August 1988. New Gospel Studies 6. Edited by B. F. Meyer. Macon: Mercer University Press, 1993.

Klausner, Joseph. Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching. Translated by Herbert Danby. New York: Macmillan, 1925.

. The Messianic Idea in Israel from Its Beginnings to the Completion of the Mishnah. Translated by W. F. Stinespring. New York: Macmillan, 1955.

Klawans, Jonathan. "Interpreting the Last Supper: Sacrifice, Spiritualization, and Anti-Sacrifice," New Testament Studies 48 (2002): 1-17.

. Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism. Oxford: Oxford University Press, 2006.

. "Was Jesus' Last Supper a Seder?" Bible Review 17 (2001): 24-33.

Klink, E. W. The Audience of the Gospels: The Origin and Function of the Gospels in Early Christianity. Library of New Testament Studies 353. London: T. & T. Clark, 2010.

Knibb, Michael A. The Qumran Community. Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200 BC to AD 200 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Knoch, Otto. " 'Do This in Memory of Me!' (Luke 22:20; 1 Corinthians 11:24ff.): The Celebration of the Eucharist in the Primitive Christian Communities." Pages 1-10 in One Loaf, One Cup: Ecumenical Studies of 1 Cor 11 and Other Eucharistic Texts. The Cambridge Conference on the Eucharist, August 1988. New Gospel Studies 6. Edited by B. F. Meyer. Macon: Mercer University Press, 1993.

Kodell, Jerome. The Eucharist in the New Testament. Collegeville: Michael Glazier / Liturgical Press, 1988.

Koenig, John. The Feast of the World's Redemption: Eucharistic Origins and Christian Mission. Harrisburg: Trinity Press International, 2000.

Köhler, Kaufmann. "Eschatology." Pages 211-12 in volume 5 of The Jewish Encyclopedia, ed. Isidore Singer. 12 vols. New York: Ktav, 1964.

Köstenberger, Andreas J. "John." Pages 415-512 in Commentary on the New Testament Use of the Old Testament, ed. G. K. Beale and D. A. Carson. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

. "Was the Last Supper a Passover Meal?" Pages 1-25 in The Lord's Supper: Remembering and Proclaiming Christ Until He Comes, ed. T. R. Schreiner and M. R. Crawford. NAC Studies in Bible and Theology 10. Nashville: B&H Academic, 2011.

Krause, H. J. Worship in Israel: A Cultic History of the Old Testament. Oxford: Basil Blackwell, 1966.

Kuhn, Heinz-W olfgang. "Jesus im Licht der Qumrangemeinde." Pages 1245-86 in Handbook for the Study of the Historical Jesus. 4 vols. Edited by Tom Holmén and Stanley E. Porter. Leiden: Brill, 2011.

Kuhn, K. G. "The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran." Pages 65-93 in The Scrolls and the New Testament, ed. K. Stendahl. London: SCM, 1958.

Kümmel, Werner Georg. Promise and Fulfillment. London: SCM, 1961.

Lagrange, Marie-J oseph. Le Judaïsme avant Jésus- Christ. Paris: Gabalda, 1931.

Lane, William L. The Gospel According to Mark. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

Lang, Friedrich. "Abendmahl und Bundesgedanke im Neuen Testament," Evangelische Theologie 35 (1975): 524-38.

Latourelle, René. The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles.

Translated by Matthew J. O'Connell. New York: Paulist, 1988.

Laporte, Jean. Eucharistia in Philo. Lewiston: Edwin Mellen, 1984.

LaVerdiere, Eugene. The Eucharist in the New Testament and the Early Church. Collegeville: Liturgical Press, 1996.

Lebeau, Paul. Le vin nouveau du royaume: Étude exégétique et patristique sur la parole eschatologique de Jésus à la Céne. Bruges: Desclée de Brouwer, 1966.

Le Déaut, Roger C.S.Sp. La Nuit Paschale: Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42. Rome: Institut Biblique Pontifical, 1963.

Le Donne, Anthony. "The Criterion of Coherence: Its Development, Inevitability, and Historiographical Limitations." Pages 95-114 in Jesus,

Criteria, and the Demise of Authenticity, ed. Chris Keith and Anthony Le Donne. London: T. & T. Clark, 2012.

. The Historiographical Jesus: Memory, Typology, and the Son of David. Waco: Baylor University Press, 2009.

Le Donne, Anthony, and Tom Thatcher, eds. The Fourth Gospel in First- Century Media Culture. Library of New Testament Studies 426. London: T. & T. Clark, 2011.

Leenhardt, F. J. "This Is My Body." Pages 24-31 in Essays on the Lord's Supper, ed. O. Cullmann and F. J. Leenhardt. London: Lutterworth, 1958. Reprint. Cambridge: James Clark & Co., 2004.

Léon- Dufour, Xavier. Sharing the Eucharistic Bread: The Witness of the New Testament. Translated by Matthew J. O'Connell. New

York / Mahwah: Paulist, 1987.

Leonhard, C. "Das alttestamentlich und das jüdische Pesachfest." Pages 14-31 in Die Osterfeier in der alten Kirche, ed. H. auf der Maur, R. Messner, and W. G. Schöpf. Liturgica Oeninpontana 2. Münster: Lit, 2003.

. The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter: Open Questions in Current Research. Studia Judaica 35; Berlin and New York: De Gruyter, 2006.

Leonhardt, Jutta. Jewish Worship in Philo of Alexandria. Texts and Studies in Ancient Judaism 84. Tübingen: Mohr-S iebeck, 2001.

Levine, Amy-J ill. The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus. San Francisco: HarperCollins, 2006.

Levine, Baruch A. Leviticus. JPS Torah Commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.

Lichtenberger, H. " 'Bund' in Abendmahlüberlieferung." Pages 217-28 in Bund und Tora: Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 92. Edited by F. Avemarie and H. Lichtenberger. Tübingen: Mohr-S iebeck, 1996.

Lierman, John.The New Testament Moses: Christian Perceptions of Moses and Israel in the Setting of Jewish Religion. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.173. Tübingen: Mohr Siebeck 2004.

Lietzmann, Hans. Mass and Lord's Supper: A Study in the History of the Liturgy. Translated by D. H. G. Reeves. Leiden: Brill, 1953-79.

Lightfoot, J. B. Saint Paul's Epistles to the Colossians and Philemon. London: Macmillan, 1879.

Lim, Timothy H. "11 QMelch, Luke 4 and the Dying Messiah," Journal of Jewish Studies 43 (1992): 90-92.

Lindars, Barnabas. John. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.

Lindsay, D. R. "Todah and Eucharist: The Celebration of the Lord's Supper as a 'Thank Offering' in the Early Church," Restoration Quarterly 39 (1997): 83-100.

Lohfink, Gerhard. Jesus and Community. Translated by John P. Galvin. Philadelphia: Fortress; New York: Paulist, 1984.

. Jesus of Nazareth: What He Wanted, Who He Was. Translated by Linda M. Maloney. Collegeville: Liturgical Press, 2012.

Lohmeyer, Ernst. "Our Father": An Introduction to the Lord's Prayer.

Translated by John Bowden. New York: Harper & Row, 1965 (orig. 1952).

Loisy, Alfred. The Gospel and the Church. Translated by Christopher Home. London: Isbister & Co., 1903.

Long, Philip J. Jesus the Bridegroom: The Origin of the Eschatological Feast as a Wedding Banquet in the Synoptic Gospels. Eugene: Pickwick, 2013.

Longenecker, Richard N. "Literary Criteria in Life of Jesus Research: An Evaluation and Proposal." Pages 217-29 in Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation, ed. M. C. Tenney. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

Lourié, B., M. Petit, and A. Orlov. L'Eglise des deux Alliances: Mémorial Annie Jaubert (1912-1980). Orientalia Judaica Christianica 1. Piscataway: Gorgias, 2008.

Lövestam, Evald. Jesus and 'This Generation': A New Testament Study. Coniectanea neotestamentica 25. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1995.

Lüdemann, Gerd. Jesus after Two Thousand Years: What He Really Said and Did. Translated by John Bowden. London: SCM; Amherst: Prometheus Books, 2001.

Lust, J., E. Eynikel, and K. Hauspie. A Greek- English Lexicon of the Septuagint. 2 vols. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992.

Luz, Ulrich. Matthew 8–20. Translated by James E. Crouch. Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2001.

Maiberger, P. Das Manna. Ägypten und Altes Testament 6. Wiesbaden: Harrassowitz, 1983.

Maier, Johann. Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung. Erträge der Forschung 82. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

. "Temple." Pages 921-27 in Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls, ed. L. H. Schiffman and J. C. VanderKam. 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Malina, Bruce J. The Palestinian Manna Tradition: The Manna Tradition in the Palestinian Targums and Its Relationship to the New Testament Writings. Leiden: E. J. Brill, 1968.

Mann, C. S. "The Chronology of the Passion and the Qumran Calendar," Church Quarterly Review 160 (1959): 446-56 (here 451).

Manson, T. W. The Sayings of Jesus. London: SCM, 1949.

. The Teaching of Jesus. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

Marcus, Joel. Mark. 2 vols. Anchor Yale Bible 27-27A. New Haven: Yale University Press, 2000, 2009.

. "Passover and Last Supper Revisited," New Testament Studies 59 (2013): 303-24.

Marshall, I. Howard. "The Last Supper." Pages 529-641 in Key Events in the Life of the Historical Jesus, ed. Darrell L. Bock and Robert L. Webb. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 247.

Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

. Last Supper and Lord's Supper. London: Paternoster, 1980.

Marxsen, Willi. The Beginnings of Christology: Together with the Lord's Supper. Philadelphia: Fortress, 1979.

. The Lord's Supper as a Christological Problem. Philadelphia: Fortress, 1970.

Matson, Mark A. "The Historical Plausibility of John's Passion Dating." Pages 291-312 in John, Jesus, and History, Volume 2: Aspects of Historicity in the Fourth Gospel, ed. Paul N. Anderson, Felix Just, S.J., and Tom Thatcher. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

Mburu, Elizabeth W. Qumran and the Origins of Johannine Language and Symbolism. Jewish and Christian Texts 8. London: T. & T. Clark, 2008.

McGowan, Andrew. Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals. New York: Oxford University Press, 1999.

. " 'Is There a Liturgical Text in This Gospel?': The Institution Narratives and Their Early Interpretive Communities," Journal of Biblical Literature 118, no. 1 (1999): 73-87.

McGuckin, John A. "Sacrifice and Atonement: An Investigation into the Attitude of Jesus of Nazareth towards Cultic Atonement." Pages 648-61 in Remembering for the Future, vol. 1. Oxford: Pergamon Press, 1988.

McKelvey, R. J. The New Temple: The Church in the New Testament.

Oxford: Oxford University Press, 1969.

McKiver, Robert. Jesus, Memory, and the Synoptic Gospels. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.

McKnight, Scot. Jesus and His Death: Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory. Waco: Baylor University Press, 2005. . "Jesus and Prophetic Actions," Bulletin for Biblical Research 10 (2000): 197-232.

. "Jesus and the Twelve." Pages 181-214 in Key Events in the Life of the Historical Jesus, ed. Darrell L. Bock and Robert L. Webb. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 247. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

. "Jesus and the Twelve," Bulletin of Biblical Research 11 (2001): 20331.

McNamara, Martin. The Aramaic Bible: Targum Neofiti I and Pseudo- Jonathan: Exodus. Collegeville: Liturgical Press, 1994.

. Targum and Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.

McNamara, Martin, M.S.C., and Michael Maher, M.S.C. Targum Neofiti 1:

Exodus and Targum Pseudo-Jonathan: Exodus. ArBib 2. Collegeville: Liturgical Press, 1994.

Meeks, Wayne A. The Prophet King: Moses Traditions and the Johannine Christology. Novum Testament Supplements 14. Leiden: Brill, 1967.

Meier, John P. "Basic Methodology in the Quest for the Historical Jesus." Pages 291-331 in Handbook for the Study of the Historical Jesus. 4 vols. Edited by Tom Holmén and Stanley E. Porter. Leiden: Brill, 2011. . "The Eucharist at the Last Supper: Did It Happen?" Theology Digest (1995-96): 1-17.

. "Jesus, the Twelve, and the Restoration of Israel." Pages 365-404 in Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives, ed. James M. Scott. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 72. Leiden: Brill, 2001.

. A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Volume One: The Roots of the Problem and the Person. Anchor Bible Reference Library.

New York: Doubleday, 1991.

. A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Volume Two: Mentor, Message, and Miracles. Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1994.

. A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Volume Three: Companions and Competitors. Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 2001.

. A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Volume Four: Law and Love. New Haven: Yale University Press, 2009.

Metzger, Bruce M. "Seventy or Seventy-T wo Disciples?" NTS 5 (1958-59): 299-306.

. A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament. 2nd ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

Meye, R. P. Jesus and the Twelve. Grand Rapids: Eerdmans, 1968.

Meyer, Ben F. The Aims of Jesus. London: SCM, 1979.

. "Appointed Deed, Appointed Doer: Jesus and the Scriptures." Pages 155-76 in Authenticating the Activities of Jesus, ed. Bruce Chilton and Craig A. Evans. New Testament Tools and Studies 28.2. Leiden: Brill, 1999.

. "The Expiation Motif and the Eucharistic Words: A Key to the History of Jesus?" Gregorianum 69 (1988): 461-87.

Meyer, R. "Manna." Volume 4, pages 462-66 in Theological Dictionary of the New Testament, ed. G. Kittel and G. Friedrich. Translated by G. W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976.

Meyers, Carol L., and Eric M. Meyers. Zechariah 9–14. Anchor Bible 25C. New York: Doubleday, 1993.

Milgrom, Jacob. Leviticus: A New Translation with Introduction and Commentary. 3 vols. Anchor Bible 3, 3A, 3B. New York: Doubleday, 1991, 2000, 2001.

Milik, J. T. Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea. London: SCM, 1959.

Millar, Robert J. "The (A)Historicity of Jesus' Temple Demonstration: A Test Case in Methodology." Pages 235-52 in Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers. Society of Biblical Literature Seminar Papers 30. Edited by E. Lovering. Atlanta: Scholars Press, 1991.

, ed., The Apocalyptic Jesus: A Debate. Santa Rosa: Polebridge, 2001.

Moloney, Francis J. The Gospel of John. Sacra Pagina 4. Collegeville: Liturgical Press, 1998.

. The Gospel of Mark: A Commentary. Peabody: Hendrickson, 2002.

Montefiore, H. W. "Revolt in the Desert," New Testament Studies 8 (1962): 135-41.

Moore, George Foot. Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim. 3 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927.

Mowinckel, Sigmund. He That Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism. Translated by G. W. Anderson. New York: Abingdon, 1956. Reprint. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

Nakamura, Catherine Lynn. "Monarch, Mountain, and Meal: The Eschatological Banquet of Isaiah 24:21-23; 25:6-10a." Ph.D.

Dissertation. Princeton Theological Seminary, 1992.

Neusner, Jacob. The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary.

22 vols. Reprint. Peabody: Hendrickson, 2005.

. The Mishnah: A New Translation. New Haven: Yale University Press, 1988.

. "Money- Changers in the Temple: The Mishnah's Explanation," New Testament Studies 35 (1989): 287-90.

Newman, Carey C., ed. Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's Jesus and the Victory of God. Downers Grove: IVP; Carlisle: Paternoster, 1999.

Newsom, Carol A. "Songs of Sabbath Sacrifice." Pages 887-89 in volume 2 of Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls. 2 vols. Edited by L. Schiffman and J. C. VanderKam. Oxford: Oxford University Press, 2002. . Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition. Harvard Semitic Studies. Atlanta: Scholars Press, 1985.

Nickelsburg, George W. E. "Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple." Pages 210-17 in Society of Biblical Literature Seminar Papers. Atlanta:

Scholars Press, 1987.

. 1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 2001.

, and James C. VanderKam. 1 Enoch: A New Translation. Minneapolis: Fortress, 2004.

, and James C. VanderKam. 1 Enoch 2. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 2012.

Niederwimmer, Kurt, and Linda M. Maloney. The Didache. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 1998.

Ninow, N. Indicators of Typology within the Old Testament: The Exodus Motif. New York: Peter Lang, 2001.

Nodet, E. "On Jesus' Last Supper," Biblica 91 (2010): 348-69.

North, C. R. The Second Isaiah. Oxford: Clarendon, 1964.

Nusca, A. R. Heavenly Worship, Ecclesial Worship: A 'Liturgical Approach' to the Hymns of the Apocalypse of St. John. Rome: Pontificia Universitas Gregoriana, 1998.

Oakman, Douglas E. "The Lord's Prayer in Social Perspective," in Authenticating the Words of Jesus, ed. C. A. Evans and B. Chilton. Leiden: Brill, 2002.

O'Connor, James T. The Hidden Manna: A Theology of the Eucharist. 2nd ed. San Francisco: Ignatius Press, 2010.

O'Connor, Jerome Murphy. "Jesus and the Money Changers (Mark 11:1517; John 2:13-17)," Revue biblique 107 (2000): 42-55.

Oegema, Gerben S. The Anointed and His People: Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba. Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement 27. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

Ogg, George. "The Chronology of the Last Supper." Pages 75-96 in Historicity and Chronology in the New Testament, ed. D. E. Nineham et al. London: SPCK, 1965.

O'Neill, J. C. "Did Jesus Teach That His Death Would Be Vicarious as Well as Typical?" Pages 9-27 in Suffering and Martyrdom in the New Testament: Studies Presented to G. M. Styler by the Cambridge New Testament Seminar, ed. William Horbury and Brian McNeil. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Oswalt, John N. The Book of Isaiah Chapters 1–39. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

O'Toole, R. F. "The Parallels between Jesus and Moses," Biblical Theology Bulletin 20 (1990): 22-29.

Page, Sydney T. "The Authenticity of the Ransom Logion (Mark 10:45b)." Pages 137-61 in Gospel Perspectives: Studies of History and Tradition in the Four Gospels, ed. R. T. France and D. Wenham. Sheffield: JSOT Press, 1980.

Pao, David W. Acts and the Isaianic New Exodus. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2:130. Tübingen: Mohr Siebeck: 2000.

Patrick, Dale A. "Epiphanic Imagery in Second Isaiah's Portrayal of a New Exodus," Hebrew Annual Review 8 (1984): 125-41.

Patsch, H. Abendmahl und historischer Jesus. Calwer theologische Monographien 1. Stuttgart: Calwer, 1972.

Paulus, Heinrich Eberhard Gottlieb. Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums. 2 vols. Heidelberg: C. F. Winter, 1828.

Perrin, Nicholas. Jesus the Temple. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

. "Last Supper." Pages 492-501 in Dictionary of Jesus and the Gospels. 2nd ed. Edited by Joel B. Green, Jeannine K. Brown, and Nicholas Perrin. Downers Grove: IVP Academic, 2013.

Perrin, Norman. The Kingdom of God in the Teaching of Jesus. New Testament Library. Philadelphia: Westminster, 1963.

. Rediscovering the Teaching of Jesus. London/New York: SCM/Harper & Row, 1967.

Pesch, Rudolf. Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis. Quaestiones disputatae 80. Freiburg: Herder, 1978.

. Das Markusevangelium. 2 vols. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg: Herder, 1977.

. "The Gospel in Jerusalem: Mark 14:12-26 as the Oldest Tradition of the Early Church." Pages 106-48 in The Gospel and the Gospels, ed.
Peter Stuhlmacher. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

Peterson, Silke. Brot, Licht und Weinstock: Intertextuelle Analysen johanneischer Ich- bin-W orte. Novum Testamentum Supplements 127. Leiden: Brill, 2008.

Petuchowski, Jakob J., and Michael Brocke, eds. The Lord's Prayer and Jewish Liturgy. New York: Seabury, 1978.

Pitre, Brant J. "Apocalypticism and Apocalyptic Teaching." Pages 22-33 in Dictionary of Jesus and the Gospels. 2nd ed. Edited by Joel B. Green, Jeannine K. Brown, and Nicholas Perrin. Downers Grove: IVP Academic, 2013.

. "Jesus, the Messianic Wedding Banquet, and the Restoration of Israel," Letter & Spirit 8 (2013): 35-54.

. "Jesus, the New Temple, and the New Priesthood," Letter & Spirit 4 (2008): 47-83.

. Jesus, the Tribulation, and the End of Exile. WUNT 2.204. Tübingen: Mohr-S iebeck; Grand Rapids: Baker Academic, 2005.

. "The Lord's Prayer and the New Exodus," Letter & Spirit 2 (2006): 69-96.

Pixner, Bargil. "An Essene Quarter on Mount Zion?" Pages 245-86 in Studia Hierosolymitana in onore del P. Belarmino Bagatti, vol. 1, Studi archeologici. SBFCMa 22. Jerusalem: Franciscan, 1976.

. "The History of the 'Essene Gate' Area," Zeitschrift des Deutschen Palästina-V ereins 105 (1989): 96-104.

. "Mount Zion, Jesus, and Archaeology." Pages 309-22 in Jesus and Archaeology, ed. James H. Charlesworth. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

. Paths of the Messiah: Jesus and Jewish Christianity in Light of Archaeological Discoveries. San Francisco: Ignatius Press, 2010.

Pixner, Bargil, D. Chen, and S. Margalit. "Mount Zion: The 'Gate of the Essenes' Reexcavated," Zeitschrift des Deutschen Palästina-V ereins 105 (1989): 85-95 and plates 6-16.

Porter, Stanley E. The Criteria for Authenticity in Historical-J esus Research: Previous Discussion and New Proposals. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 191. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

Porter, Stanley E., and Jacqueline C. R. de Roo, eds. The Concept of the Covenant in the Second Temple Period. Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods Supplement 71. Leiden: Brill, 2003.

Powell, Mark Alan. "The De-J ohannification of Jesus: The Twentieth Century and Beyond." Pages 121-32 in John, Jesus, and History,
Volume 1: Critical Appraisals of Critical Views, ed. Paul N. Anderson, Felix Just, S.J., and Tom Thatcher. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

. "Table Fellowship." Pages 925-31 in Dictionary of Jesus and the

Gospels. 2nd ed. Edited by Joel B. Green, Jeannine K. Brown, and Nicholas Perrin. Downers Grove: IVP Academic, 2013.

Priest, J. "The Messiah and the Meal in 1QSa," Journal of Biblical Literature 82 (1963): 95-100.

. "A Note on the Messianic Banquet." Pages 222-38 in The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity, ed. James H. Charlesworth. Minneapolis: Fortress, 1992.

Propp, William H. C. Exodus 1–18. Anchor Bible 2. New York: Doubleday, 1998.

Ratzinger, Joseph (Pope Benedict XVI). Jesus of Nazareth, Part Two: Holy Week, From the Entrance into Jerusalem to the Resurrection. San Francisco: Ignatius Press, 2011.

Reich, R. "Mishnah Sheqalim 8:3 and the Archaeological Evidence."

[Modern Hebrew]. Pages 225-56 in Jerusalem in the Second Temple

Period: Abraham Schalit Memorial Volume, ed. A. Oppenheimer, U. Rappaport, and M. Stern. Jerusalem: Magnes, 1980.

Reimarus, Hermann Samuel. Fragments. Edited by Charles H. Talbert. Translated by Ralph Fraser. Philadelphia: Fortress, 1970 (orig. 177478).

Reiser, Marius. Jesus and Judgment: The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context. Translated by Linda M. Maloney. Minneapolis: Fortress, 1997.

Reumann, J. H. "The Problem of the Lord's Supper as Matrix for Albert Schweitzer's 'Quest of the Historical Jesus,' " New Testament Studies 27 (1980-81): 475-87.

Reynolds, Benjamin E. The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John.

Wissenschaft liche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.249. Tübingen: Mohr-S iebeck, 2008.

Ricks, Stephen D. "The Prophetic Literality of Tribal Reconstruction." Pages 273-81 in Israel's Apostasy and Restoration, ed. Avraham Gileadi. Grand Rapids: Baker, 1988.

Riesner, Rainer. "Das Jerusalemer Essenerquartie und die Urgemeinde." Pages 1175-1222 in Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt 26.2, ed. H. Temporini and W. Haase. Berlin: De Gruyter, 1995.

. "Jesus, the Primitive Community, and the Essene Quarter of Jerusalem." Pages 198-234 in Jesus and the Dead Sea Scrolls, ed.

James H. Charlesworth. New York: Doubleday, 1992.

. "Josephus' 'Gate of the Essenes' in Modern Discussion," Zeitschrift des Deutschen Palästina-V ereins 105 (1989): 105-9.

Roberts, Alexander, and James Donaldson. The Ante- Nicene Fathers. 10 vols. Reprint. Peabody: Hendrickson, 1994.

Robinson, John A. T. "The Destination and Purpose of St John's Gospel," New Testament Studies 6 (1960): 117-31.

. Jesus and His Coming. Philadelphia: Westminster, 1957.

. "The Lord's Prayer." Pages 44-64 in Twelve More New Testament Studies. London: SCM, 1984.

. The Priority of John. London: SCM, 1985.

Rodríguez, Rafael. "Authenticating Criteria: The Use and Misuse of a Critical Method," Journal for the Study of the Historical Jesus 7 (2009): 152-67.

Roth, Cecil. "Kaddish." Volume 10, pages 660-61 in Encyclopedia Judaica. 16 vols. Edited by Cecil Roth. Jerusalem: Keter, 1972.

. "Manna." Volume 11, pages 884-85 in Encyclopedia Judaica. 16 vols. Jerusalem: Keter, 1971.

. "Minyan." Volume 12, page 68 in Encyclopedia Judaica. 16 vols. 1st ed. Jerusalem: Ktav, 1971.

Routledge, R. "Passover and Last Supper," Tyndale Bulletin 53 (2002): 203-21.

Rowland, Christian. The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity. New York: Crossroad, 1982.

Rowley, H. H. Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning. London: SPCK, 1967.

Rubenstein, Jeffrey L. The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods. Atlanta: Scholars Press, 1995.

Ruckstuhl, Eugen. Chronology of the Last Days of Jesus: A Critical Study. Translated by Victor J. Drapela. New York: Desclée, 1965.

. Die literarische Einheit des Johannes- Evangeliums. Freiburg: Paulus, 1951.

Russell, D. S. The Method and Message of Jewish Apocalyptic. Philadelphia: Westminster, 1964.

Safrai, S., and Menahem Stern, eds., with David Flusser and W. C. van Unnik. The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural, and Religious Life and Institutions. 2 vols. Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum, Section 1. Assen: Van Gorcum, 1974-76.

Safrai, S., and Z. Safrai. The Haggadah of the Sages. Reprint. Jerusalem: Carta, 2009 (orig. 1999).

Saldarini, Anthony J. Jesus and Passover. New York: Paulist, 1984.

Sanders, E. P. The Historical Figure of Jesus. London: Penguin, 1993.

. Jesus and Judaism. Minneapolis: Fortress, 1985.

. Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies. London: SCM; Philadelphia: Trinity Press International, 1990.

. Judaism: Practice and Belief 63 BCE–66 CE. London: SCM; Philadelphia: Trinity Press International, 1992.

Sanders, E. P., and Margaret Davies. Studying the Synoptic Gospels. London: SCM; Philadelphia: Trinity Press International, 1989.

Saulnier, Stéphane. Calendrical Variations in Second Temple Judaism: New Perspectives on the 'Date of the Last Supper' Debate. Journal for the Study of Judaism Supplements 159. Leiden: Brill, 2012.

Schäfer, Peter. Jesus in the Talmud. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007.

Schaff, Philip, and Henry Wace, eds. Nicene and Post- Nicene Fathers: Second Series. 14 volumes. Reprint. Peabody: Hendrickson, 1994.

Schapdick, S. "Moses." Pages 610-15 in Dictionary of Jesus and the Gospels. 2nd ed. Edited by Joel B. Green, Jeannine K. Brown, and Nicholas Perrin. Downers Grove: IVP Academic, 2013.

Schiffman, Lawrence H. The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls. Society of Biblical Literature Monograph Series 38. Atlanta: Scholars Press, 1989.

Schlosser, Jacques D. Le Règne de Dieu dans les Dits de Jésus. 2 vols. Paris: Gabalda, 1980.

Schnackenburg, Rudolf. The Gospel according to St. John. Volume 2. Translated by Cecily Hastings et al. New York: Crossroad, 1990.

Schneemelcher, Wilhelm. New Testament Apocrypha. 2 vols. Translated by R. McL. Wilson. Louisville: Westminster John Knox, 1991, 1992.

Schröter, Jens. Das Abendmahl: Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart. Stuttgarter Bibelstudien 210. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2006.

Schürer, Emil. The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135). Revised and edited by Geza Vermes et al. 4 vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 1973, 1979, 1986, 1987.

Schürmann, Heinz. Der Einsetzungsbericht, Lk 22, 19-20. Part II: Einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes, Lk 22,7-38. Neutestamentliche Abhandlungen 20.4. Münster: Aschendorff, 1955.

Schweitzer, Albert. The Mystery of the Kingdom of God. Translated by Walter Lowrie. London: A. & C. Black, 1925 (orig. 1901).

. The Mysticism of Paul the Apostle. Translated by William Montgomery. 2nd ed. London: A. & C. Black, 1953.

. The Problem of the Lord's Supper. Translated by A. J. Mattill Jr. Edited by John Reumann. Macon: Mercer University Press, 1982 (orig. 1901).

. The Quest of the Historical Jesus. First Complete Edition. Translated by William Montgomery, J. R. Coates, Susan Cupitt, and John Bowden. Minneapolis: Fortress, 2001.

. The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede. Translated by William Montgomery. Rev. ed. New York: Macmillan, 1968.

Schweizer, Eduard. The Lord's Supper according to the New Testament.

Translated by James M. Davis. Facet Books, Biblical Series 18. Philadelphia: Fortress, 1967.

Scott, James M. "Exile and Restoration." Pages 251-58 in Dictionary of Jesus and the Gospels. 2nd ed. Edited by Joel B. Green, Jeannine K. Brown, and Nicholas Perrin. Downers Grove: IVP Academic, 2013.

, ed. Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions. Journal for the Study of Judaism Supplements 56. Leiden: E. J. Brill, 1997.

, ed. Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives. Journal for the Study of Judaism Supplements 72. Leiden: E. J. Brill, 2001.

Segal, J. B. The Hebrew Passover from the Earliest Times to A.D. 70.

London Oriental Studies 12. London: Oxford University Press, 1963.

Simon, Maurice, ed. Midrash Rabbah. 10 vols. London/New York: Soncino Press, 1983.

Simonetti, Manlio. Matthew. 2 vols. Ancient Christian Commentary on Scripture. Dow ners Grove: IVP, 2001, 2002.

Skehan, Patrick W. "The Date of the Last Supper," Catholic Biblical Quarterly 20 (1958): 192-99.

Slayton, Joel C. "Manna." Volume 4, page 511 in Anchor Bible Dictionary, ed. D. N. Freedman. 6 vols. Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1992.

Smit, Peter- Ben. Fellowship and Food in the Kingdom. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/234; Tübingen: Mohr- Siebeck, 2008.

Smith, Barry D. "The Chronology of the Last Supper," Westminster Theological Journal 53, no. 1 (1991): 29-45.

. Jesus' Last Passover Meal. Lewiston: Edwin Mellen, 1993.

. "Last Supper, Words of Institution." Pages 365-68 in Encyclopedia of the Historical Jesus, ed. Craig A. Evans. London: Routledge, 2008.

. "The More Original Form of the Words of Institution," Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 83 (1992): 166-86.

Smith, Dennis E. From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World. Minneapolis: Fortress, 2003.

. "Meals." Pages 530-32 in Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls. 2 vols. Edited by L. Schiffman and J. C. VanderKam. Oxford: Oxford University Press, 2002.

. "Messianic Banquet." Volume 4, pages 787-91 in Anchor Bible Dictionary, ed. D. N. Freedman. 6 vols. Anchor Bible Reference Library.

New York: Doubleday, 1992.

. "The Messianic Banquet Reconsidered." Pages 64-73 in The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester, ed. B. A. Pearson. Minneapolis: Fortress, 1991.

Smith, Dwight Moody. "Jesus Tradition in the Gospel of John." Pages 19972039 in Handbook for the Study of the Historical Jesus, ed. Tom Holmén and Stanley E. Porter. 4 vols. Leiden: Brill, 2011.

Smith, Morton. Jesus the Magician. San Francisco: Harper & Row, 1978.

Snodgrass, Klyne R. Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

. "The Temple Incident." Pages 636-40 in Key Events in the Life of the Historical Jesus, ed. Darrell L. Bock and Robert L. Webb. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 247. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

Stacey, W. David. "Appendix: The Lord's Supper as Prophetic Drama." Pages 80-95 in Morna D. Hooker, The Signs of a Prophet: The Prophetic Actions of Jesus. London: SCM, 1997.

. "The Lord's Supper as Prophetic Drama," Epworth Review 21 (1994): 65-74.

Stanton, Graham. The Gospels and Jesus. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2002.

. Jesus and Gospel. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Stein, Robert H. "The Criteria of Authenticity." In Gospel Perspectives: Studies of History and Tradition in the Four Gospels, vol. 1. Edited by R. T. France and D. Wenham. Sheffield: JSOT, 1980.

Stemberger, Günter. "Pesachhaggada und Abendmahlsberichte des Neuen Testaments." In idem, Studien zum rabbinischen Judentum. Stuttgarter biblische Aufsatzbände 10. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1990.

Stern, Sacha. Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar, 2nd Century BCE to 10th Century CE. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Stewart, Robert B., and Gary R. Habermas, eds. Memories of Jesus: A Critical Appraisal of James D. G. Dunn's Jesus Remembered. Nashville: B&H Academic, 2010.

Story, Cullen I. K. "The Bearing of Old Testament Terminology on the Johannine Chronology of the Final Passover of Jesus," Novum Testamentum 31 (1989): 316-24.

Strack, Hermann L., and Paul Billerbeck. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 4 volumes. 3rd ed. Munich: C. H. Beck, 1961.

Strauss, David Friedrich. The Life of Jesus Critically Examined. Translated by G. Eliot. Philadelphia: Fortress, 1972 (orig. 1840).

Stuhlmacher, Peter. Biblische Theologie des Neuen Testaments. 2 vols. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992.

. "Isaiah 53 in the Gospels and Acts." Pages 147-62 in The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources, ed. Bernd Janowski and Peter Stuhlmacher. Translated by Daniel P. Bailey. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

. Jesus of Nazareth — Christ of Faith. Translated by Siegfried S. Schatzmann. Peabody: Hendrickson, 1993.

Stuhlmueller, Carroll. Creative Redemption in Deutero-I saiah. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1970.

Swetnam, James. "Hallowed Be Thy Name," Bib 52 (1972): 556-63.

Tabory, Joseph. Jewish Festivals in the Time of the Mishna and Talmud. Jerusalem: Magnes, 1995.

. "Towards a History of the Passover Meal." In Passover and Easter: Origin and History to Modern Times, ed. Paul F. Bradshaw and L. A. Hoffman. Notre Dame: University of Notre Dame, 1999.

Tan, Kim Huat. The Zion Traditions and the Aims of Jesus. Society for New Testament Studies Monograph Series 91. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Taylor, Joan E. The Immerser: John the Baptist within Second Temple Judaism. Studying the Historical Jesus. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. . Jewish Women Philosophers of First- Century Alexandria: Philo's "Therapeutae" Reconsidered. Oxford: Oxford University Press, 2004. . "John the Baptist." Pages 819-21 in The Eerdmans Dictionary of Early Judaism, ed. John J. Collins and Daniel C. Harlow. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

Taylor, Vincent. The Gospel according to St. Mark. 2nd ed. London: Macmillan, 1966.

. Jesus and His Sacrifice: A Study of the Passion Sayings in the Gospels. London: Macmillan, 1959.

Teeple, Howard M. The Mosaic Eschatological Prophet. Society of Biblical Literature Manuscript Series 10. Philadelphia: Society of Biblical Literature, 1957.

Thatcher, Tom. Jesus the Riddler: The Power of Ambiguity in the Gospels. Westminster: John Knox, 2006.

Theissen, Gerd. The Gospels in Context: Social and Political History of the Synoptic Tradition. Translated by Linda M. Maloney. Minneapolis: Fortress, 1991.

Theissen, Gerd, and Annette Merz. "The Delay of the Parousia as a Test Case for the Criterion of Coherence," Louvain Studies 32 (2007): 49-66 (here 54).

Theissen, Gerd, and Annette Merz. The Historical Jesus: A Comprehensive Guide. Translated by John Bowden. Minneapolis: Fortress, 1998.

Theissen, Gerd, and Dagmar Winter. The Quest for the Plausible Jesus: The Question of Criteria. Translated by M. Eugene Boring. Louisville: Westminster John Knox, 2002.

Thiselton, Anthony. The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Thompson, Marianne Meye. The Promise of the Father: Jesus and God in the New Testament. Louisville: Westminster John Knox, 2000.

Tilling, Chris. "Tribes of Israel." Pages 662-63 in The Routledge Encyclopedia of the Historical Jesus, ed. Craig A. Evans. London: Routledge, 2008.

Torrey, C. C. "The Date of the Crucifixion according to the Fourth Gospel," Journal of Biblical Literature 50 (1931): 227-41.

. "In the Fourth Gospel the Last Supper Was a Passover Meal," Jewish Quarterly Review 42 (1951-52): 237-50.

Twelftree, Graham H. "Jesus and the Synagogue." Pages 3105-34 in Handbook for the Study of the Historical Jesus. 4 vols. Edited by Tom Holmén and Stanley E. Porter. Leiden: Brill, 2011.

. Jesus the Miracle Worker: A Historical & Theological Study. Downers Grove: IVP, 1999.

Ulrich, Eugene C., and James C. VanderKam, eds. The Community of the Renewed Cove nant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.

VanderKam, James C. Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time (London: Routledge, 1998).

. The Dead Sea Scrolls Today. Grand Rapids: Eerdmans, 1994. . "Exile in Jewish Apocalyptic Literature." Pages 90-108 in Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions, ed. James Scott. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 56. Leiden: Brill, 1997.

. "Isaac's Blessing of Levi and His Descendants in Jubilees 31." Pages 497-519 in The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated

Issues, ed. D. W. Parry and Eugene Ulrich. Studies on the Texts of the Desert of Judah 30. Leiden: E. J. Brill, 1999.

. "Passover." Volume 2, pages 637-38 in Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls. 2 vols. Edited by Lawrence H. Schiffman and James C. VanderKam. Oxford: Oxford University Press, 2000.

. "Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37–71." Pages 169-91 in The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity, ed. James H. Charlesworth. Minneapolis: Fortress, 1992.

VanderKam, James C., and Peter Flint. The Meaning of the Dead Sea Scrolls. San Francisco: HarperCollins, 2002.

van der Loos, H. The Miracles of Jesus. Novum Testamentum Supplements 9. Leiden: E. J. Brill, 1965.

van der Wahl, A. "Themes from Exodus in Jeremiah 30–31." Pages 559-67 in Studies in the Book of Exodus. Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensum. Edited by M. Vervenne. Leuven: Leuven University Press, 1996.

Vanhoye, Albert. Old Testament Priests and the New Priest According to the New Testament. Petersham, MA: St. Bede's Publications, 1986.

Van Tilborg, S. "A Form- Criticism of the Lord's Prayer." Novum Testamentum 14 (1972): 94-105.

Vermes, Geza. The Changing Faces of Jesus. New York: Viking Compass, 2000.

. The Complete Dead Sea Scrolls in English. New York: Penguin, 1997.

. Jesus and the World of Judaism. London: SCM, 1983.

. Jesus the Jew: A Historian's Readings of the Gospels. London: Collins, 1973.

. The Religion of Jesus the Jew. Minneapolis: Fortress, 1993. von Rad, Gerhard. Old Testament Theology. 2 vols. Translated by D. M. G. Stalker. New York: Harper & Row, 1965.

Wainwright, Geoffrey. Eucharist and Eschatology. 2nd ed. Nashville: Order of St Luke, 2002.

Walther, Georg. Jesus, das Passalamm des Neuen Bundes: Der Zentralgedanke des Herrenmahles. Gütersloh: Bertelsmann, 1950.

Watts, Rikki E. Isaiah's New Exodus and Mark. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2:88. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

. "Jesus' Death, Isaiah 53, and Mark 10:45: A Crux Revisited." Pages 125-51 in Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins, ed. William R. Farmer and William H. Bellinger Jr. Harrisburg: Trinity Press International, 1998.

Webb, Robert L. "The Historical Enterprise and Historical Jesus Research." Pages 54-75 in Key Events in the Life of the Historical Jesus, ed. Darrell L. Bock and Robert L. Webb. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 247. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

. John the Baptizer and Prophet: A Sociohistorical Study. Reprint. Eugene: Wipf & Stock, 2006.

Webster, J. Ingesting Jesus: Eating and Drinking in the Gospel of John.

Society of Biblical Literature Archaeology and Biblical Studies 6. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

Weiss, Johannes. Jesus' Proclamation of the Kingdom of God. Translated by Richard Hyde Hiers and David Larrimore Holland. Philadelphia: Fortress, 1971 (1892 orig.).

Wellhausen, Julius. Das Evangelium Johannis. Berlin: Georg Reimer, 1908.

Wenell, Karen J. Jesus and Land: Sacred and Social Space in Second Temple Judaism. Library of New Testament Studies 334. London:

T. & T. Clark, 2007.

Wenham, David. "How Jesus Understood the Last Supper: A Parable in Action," Themelios 20, no. 2 (1995): 11-15.

Westcott, B. F. The Gospel according to St. John. Grand Rapids: Eerdmans, 1953.

Whiston, William. The Works of Josephus: Complete and Unabridged. Rev. ed. Peabody: Hendrickson, 1987.

Wilkins, Michael J. "Peter's Declaration concerning Jesus' Identity at Caesarea Philippi." Pages 292-381 in Key Events in the Life of the Historical Jesus, ed. Darrell L. Bock and Robert L. Webb. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 247. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

Williams, S. K. Jesus' Death as a Saving Event: The Background and Origin of a Concept. Harvard Dissertations in Religion 2. Missoula: Scholars Press, 1975.

Willitts, Joel. "Presuppositions and Procedures in the Study of the 'Historical Jesus': Or, Why I Decided Not to Be a 'Historical Jesus' Scholar," Journal for the Study of the Historical Jesus 3, no. 1 (2005): 61-108.

Wills, L. M. The Quest of the Historical Gospel: Mark, John, and the Origins of the Gospel Genre. London: Routledge, 1997.

Winter, Dagmar. "Saving the Quest for Authenticity from the Criterion of Dissimilarity: History and Plausibility." Pages 115-31 in Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity, ed. Chris Keith and Anthony Le Donne. London: T. & T. Clark, 2012.

Winter, Paul. On the Trial of Jesus. Berlin: Walter de Gruyter, 1961.

Wise, Michael, Martin Abegg Jr., and Edward Cook. The Dead Sea Scrolls: A New Translation. San Francisco: HarperCollins, 1996.

Witherington, Ben, III. The Christology of Jesus. Minneapolis: Fortress, 1990.

. Jesus the Seer: The Progress of Prophecy. Peabody: Hendrickson, 1999.

. Making a Meal of It: Rethinking the Theology of the Lord's Supper. Waco: Baylor University Press, 2007.

Wright, N. T. "In Grateful Dialogue." Pages 244-77 in Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's Jesus and the Victory of God, ed. Carey C. Newman. Downers Grove: IVP, 1999.

. Jesus and the Victory of God. Minneapolis: Fortress, 1996.

. "The Lord's Prayer as a Paradigm for Christian Prayer." Pages 132-54 in Into God's Presence: Prayer in the New Testament, ed. Richard N. Longenecker. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

. The New Testament and the People of God. Minneapolis: Fortress, 1992.

. The Resurrection of the Son of God. Minneapolis: Fortress, 2003.

. "The Servant and Jesus: The Relevance of the Colloquy." Pages 28197 in Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins, ed. W. H. Bellinger and William R. Farmer. Harrisburg: Trinity Press International, 1998.

Yee, Gale A. Jewish Feasts and the Gospel of John. Wilmington: Michael Glazier, 1989.

Yofre, Simian. "panîm." Volume 11, pages 589-615 in Theological Dictionary of the Old Testament. 15 vols. Edited by G. Johannes Botterweck et al. Grand Rapids: Eerdmans, 1974-2006.

Yuval, I. J. "Easter and Passover," in Passover and Easter: Origin and History to Modern Times, ed. Paul F. Bradshaw and Lawrence A. Hoffman. Notre Dame: University of Notre Dame, 2000.

Zahn, Theodor. Introduction to the New Testament. Translated by J. M. Trout et al. 3 vols. London: T. & T. Clark, 1909.

Zeitlin, Solomon. "The Date of the Crucifixion according to the Fourth Gospel," Journal of Biblical Literature 51 (1932): 263-71.

. "The Last Supper as an Ordinary Meal in the Fourth Gospel," Jewish Quarterly Review 42 (1951-52): 251-60.

Zeller, Dieter. "Das Logion Mt 8,11f / Lk 13,28f und das Motive der Völkerwallfahrt," Biblische Zeitschrift 15 (1971): 222-37 and 16 (1972): 84-93.