

Luc, 22, 66-71 : Jésus est conduit devant le sanhédrin

Remarque liminaire : « Luc » est le sigle qui me permet provisoirement de désigner l'auteur primitif du texte étudié (l'évangile selon saint Luc). En passant, je laisse au lecteur à méditer le petit fait suivant : jamais l'existence d'un personnage du nom de Λουκᾶς (Luc) n'est attestée dans les *Actes des apôtres*. Chacun sait pourtant que *Loukas* était un compagnon de l'apôtre Paul. L'auteur ou le rédacteur des *Actes* concernant la carrière de Paul n'en aurait-il, lui, rien su ? Serais-je à ce point étroit d'esprit ? Il y a un « *loukios* » dans les *Actes* : *Loukios* ou *Loukas*, quelle différence ? Aucune, en effet, si ce n'est que *Loukios* est une transcription de *Lucius*, abondamment attesté chez les historiens grecs (Plutarque, Diodore, etc.), *Loukas* celle de *Lucas*, dont l'usage comme nom propre n'est pas attesté, en dehors de *trois épîtres attribuées à Paul*, avant le 2^e siècle p. C. et ne l'est que dans le monde chrétien (*Louka* est autrement le nom d'une ville ; cf. en Italie, Lucca). Il y a fort à parier que *Loukas* est un nom propre forgé de toutes pièces pour donner un semblant d'existence à un personnage fictif. Comment le nom a-t-il été forgé ? Patience...

Le dossier sur la mort du « Messie » s'est enrichi récemment d'un ouvrage volumineux de près de 1700 pages, rédigé par l'exégète catholique américain R. Brown, publié sous le titre *The Dead of the Messiah. From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the four Gospels*, 1994 (The Associated Sulpicians of the U. S.), traduit en français et publié sous le titre *La mort du Messie. Encyclopédie de la passion du Christ. De Gethsémani au tombeau*, Paris, 2005. Cela signifierait-il que désormais la discussion est close et que le lecteur intéressé à comprendre ce qui s'est passé à Jérusalem, dans les années 30, à la veille de la pâque, sur le Golgotha, s'il s'est bien passé quelque chose, trouvera dans l'ouvrage une réponse satisfaisante aux questions que pose la « Mort du Messie » ? Un non-spécialiste comme je le suis, après la production d'un tel monument, occupant provisoirement la face visible de l'iceberg, peut-il décemment se mêler d'apporter, pour changer le domaine nourricier de la métaphore, sa petite pierre à l'édifice, ou introduire un loup dans la forme qui sert à fabriquer les chaussures donnant à l'exégèse l'apparente droiture de sa démarche ? Je relève la gageure : seule la suite permettra au lecteur de juger si ma propre entreprise s'appuie sur une simple prétention de compétence à prendre part au débat ou sur une qualification fondée. Quoi qu'il en soit, tout domaine de recherche est gagnant de s'exposer à l'intrusion en lui d'un regard critique venu d'un autre domaine.

D'emblée, j'indique une raison de l'analyse qui suit, et qui concerne spécialement le récit que nous lisons dans « Luc » de ce qu'il est convenu d'appeler la « Passion de notre Seigneur Jésus-Christ » et que Brown désigne donc sous le titre de la « mort du Messie ». Pour le dire brutalement : la mort du Messie ne m'intéresse pas. Ce qui m'intéresse c'est la mort d'un homme, que Flavius Josèphe – je rappelle que je considère son témoignage authentique, attestant donc l'historicité d'une crucifixion à Jérusalem sous Ponce Pilate, soit entre 26 et 36, sur dénonciation des notables de Judée – nomme Jésus, dit « Nazaréen » dans les évangiles de Marc et de Luc. Ce qui m'intéresse, c'est donc autre chose que ce qui intéressait au premier chef R. Brown et ce qui intéressent les exégètes dans leur ensemble. Ils sont préoccupés de divin, je me contente d'être préoccupé de l'humain.

L'étude de Brown est articulée à une précaution méthodologique, rappelée à plusieurs reprises dans l'ouvrage, devenue un passage obligé de l'exégèse protestante, puis catholique : on ne peut lire les récits évangéliques (les quatre récits canoniques) que comme un point de vue chrétien chargé de transmettre un message à des communautés chrétiennes dont la diversité explique les différences entre les

récits¹. Ces récits ont été rédigés, par hypothèse retenue par Brown, de 30 à 70 ans après les événements (entre 60 et 100). Chaque évangéliste, en tant que membre d'une communauté de foi, raconte non, d'abord, ni même de près, le procès, la condamnation à mort et la crucifixion de Jésus de Nazareth mais le procès, la condamnation à mort et la crucifixion de Jésus-Christ, condamné justement pour avoir affirmé son statut de prophète « bousculant » la loi mosaïque et de Messie, Fils de Dieu. Une telle prétention, aux yeux des Juifs de l'époque de la refondation des Sages², à partir des années 80, ne pouvait paraître que blasphématoire ; si les évangélistes mettent dans la bouche d'un grand prêtre ou de membres du sanhédrin une accusation de blasphème entraînant la condamnation à mort, en vérité, étant donné l'époque à laquelle cette accusation est portée et le destinataire du message que l'on cherche à instruire, une telle accusation n'est intelligible que dans la bouche des Juifs, contemporains de l'époque où les évangiles ont été rédigés, fidèles à la loi que YHWH leur a donnée par la médiation de Moïse. La condamnation pour blasphème ne s'entend que du point de vue de Juifs fondant une nouvelle orthodoxie à la fin du premier siècle ; elle est une accusation portée contre les « chrétiens », soit des Juifs encore en majorité, qui croient que Jésus de Nazareth est ressuscité, qu'il est le Messie, Fils de Dieu, que Moïse a été débouté de son statut de médiateur d'une alliance avec Dieu, adeptes qui font de cette « foi » - de ce contrat de confiance - le fondement d'une alliance nouvelle, rendant caduque l'ancienne.

Le personnage historique, Jésus de Nazareth, « dénoncé pour la croix et à qui Pilate a infligé le châtiment demandé » selon Josèphe, a-t-il été condamné *par une majorité du sanhédrin* pour blasphème, si oui, pour quel blasphème ? En se reportant à l'étude de R. Brown portant sur l'épisode particulier du « procès » devant les autorités de Jérusalem, de l'accusation et de la condamnation à mort, le lecteur constatera avec quelle prudence minutieuse l'auteur examine le dossier, à l'appui des récits évangéliques et des particularités des institutions juives, dans la mesure où il est possible d'aboutir à quelque conclusion plausible à leur sujet, pour suspendre son jugement final : Jésus a pu être condamné pour des blasphèmes divers ; aucun ne peut lui être imputé avec certitude ; il n'a certainement pas été condamné parce qu'il aurait affirmé sa messianité (seuls ses disciples ont pu ou voulu croire qu'il était le Messie) et encore moins qu'il était « Dieu, Fils de Dieu ». Son hostilité au Temple a joué un rôle plus décisif dans sa condamnation. La subversion de la loi mosaïque – si

- 1 Winter P. offre un exposé détaillé des précautions auxquelles obligent les évangiles. « What the Gospels tell us of the life, and in particular of the trial, of Jesus is not a historical account of what actually took place, but is a representation of the manner in which the Passion of the Lord was interpreted in certain early Christian circles » (1961, p. 3). Winter aborde l'histoire du procès de Jésus en Juif ; du point de vue méthodologique, il a adopté les présupposés de l'exégèse et de la critique des sources, en acceptant la thèse la plus répandue, celle de la priorité de Marc sur Matthieu et sur Luc. Sous les « editorial accretions » que représentent les textes constitués, il recherche, par delà une tradition secondaire, des documents de la tradition originale (primary tradition). Ainsi lui faut-il faire jouer « Luc » contre « Marc » dans le récit de la séance du sanhédrin notamment. Contre cette façon de faire, qui conduit à des tentatives de reconstructions qui ne satisfont que ceux qui en sont les auteurs (Winter, par exemple, reconstruit un contenu particulier de la séance du sanhédrin, réuni non en tribunal mais en conseil administratif), je propose une comparaison non de « fragments » de textes, mais de textes formant un tout (le récit de la comparution devant le Sanhédrin par « Luc » et par « Marc ») réinsérés dans le contexte qui les englobe (Jésus à Jérusalem chez les trois Synoptiques) C'est l'examen de tels ensembles qui permet de dégager le traitement que chaque évangéliste a fait subir au personnage de son récit. Winter ne s'aperçoit pas qu'en adoptant le vocabulaire chrétien (« the Passion of the Lord »), il s'en laisse tromper. Qu'en est-il de la condamnation à mort et de l'exécution d'un Juif, nommé Jésus de Nazareth, sous Ponce Pilate, préfet de Judée entre 26 et 36 ? Telle est la question, qui n'interdit pas la réponse : le personnage a été condamné à mort par une majorité du sanhédrin pour blasphème ; pour des raisons politiques, on s'est arrangé pour que l'exécution de la sentence soit assumée par les Romains. Je ne vois pas en quoi une telle réponse dénoterait une volonté de représenter les Juifs sous un jour négatif. Dans la mort du Nazaréen, ceux qui sont en cause ce sont des responsables de la conduite des affaires en Judée (la caste dirigeante des prêtres), ce n'est pas le peuple juif. Je montrerai que le jugement de la majorité du sanhédrin était inique ; il n'a pas été sacrilège : c'est un adversaire politique que l'on éliminait, pas le Messie, encore moins le « Fils de Dieu ».
- 2 Sur la refondation des Sages à Yahneh (Javna), voir Jaffé (2007) *Le Judaïsme et l'avènement du christianisme. Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique Ier- IIe siècle*, Paris

l'on veut bien admettre qu'il y ait eu subversion – aurait pu être un grief qui aurait permis de le condamner sans ambiguïté. Jamais les évangélistes ne le mentionnent parmi les considérants au moment, du moins, du procès. Les récits du procès devant les autorités de Jérusalem divergent les uns des autres, assez pour rendre problématique la reconstitution fiable des « faits ». Jean ni Matthieu, par exemple, ne mentionnent la comparution devant le sanhédrin. On en conclut qu'il n'y a pas eu de véritable procès devant le sanhédrin et que les autorités de Jérusalem se sont contentées de déférer le Nazaréen à Pilate.

Jésus de Nazareth serait-il donc définitivement enfoui sous l'idéologie chrétienne, élaborée au cours des années après sa mort, réélaborée au moment de la rupture avec le judaïsme des Sages (années 80) ? Puisque seuls les évangiles prétendent nous faire connaître ses actes, ses paroles et sa fin tragique, il nous faut bien recourir à eux. La question rebondit : *tout* des évangiles médiatise-t-il un point de vue « chrétien » sur Jésus, « Christ » ? Je suis donc engagé (voir « La fable des mines » et « Mettre fin aux sacrifices ») dans une entreprise à travers laquelle je crois pouvoir montrer que ce n'est pas le cas, qu'il est un évangile, celui dit de « Luc » qui comporte au moins deux couches textuelles, que l'une de ces couches formait, dans sa rédaction primitive, un texte complet en soi, que ce texte est antérieur à la composition des évangiles, qu'il n'est donc pas un évangile mais ce que je considère comme un Mémoire, rédigé au début des années 60, offrant à la « Défense de Paul de Tarse » devant le préfet du prétoire à Rome (la seconde partie des *Actes des apôtres*) une base solide (les actes et les paroles du maître dont Paul se réclame). Telle est la thèse : le récit « lucanien » de l'arrestation, de l'introduction de Jésus dans la cour du grand prêtre, de sa comparution devant le sanhédrin, de sa condamnation, de son renvoi devant Pilate pour l'exécution de la peine, nous parle non du Messie ou du Fils de Dieu mais de Jésus de Nazareth. On l'aperçoit à condition d'une attention rigoureuse à la construction de l'épisode, à la mise en évidence de ce qui différencie son récit de celui de Marc notamment, surtout, à sa langue. La façon dont R. Brown rend compte du récit de « Luc » est insatisfaisante et cela tient parfois à un défaut de rigueur dans sa lecture. Il n'ajoute rien de décisif aux lectures de ses prédécesseurs ; comme eux, quand il est en présence d'un « fragment textuel » (une phrase) qui n'apparaît que chez « Luc », il s'en tire par le « bien propre à Luc » ou par l'art dont Luc arrange le récit de Marc. En faisant de « Luc » un « enjoliveur » de la langue « évangélique » dont Marc serait le témoin par excellence, on escamote les enjeux propres à son texte ; en arguant d'un bien propre à Luc (une source dite « L »), les exégètes ne paraissent pas s'apercevoir qu'une telle « boîte noire » dans la théorie des sources donne aux sources elles-mêmes (primauté de Marc ; la source Q des paroles) un air de lapin sorti du chapeau. Car qualifier un ensemble textuel de « source propre à Luc » ne signifie rien d'autre que la théorie des deux sources est incapable de rendre compte de son existence et qu'en son principe, elle est donc déficiente. Elle ne remplit pas la fonction d'une théorie, rendre compte de *tous les faits*. Elle n'est pas déficiente que sur ce plan-là : l'épisode de la condamnation à mort de Jésus chez « Luc » devient incompréhensible si on le traite comme une variation du récit marcien. Faisons l'hypothèse inverse : Marc a transformé un récit primitif³ (oral ou écrit), dont « Luc » rend le mieux compte, et jugeons-la à ses résultats, c'est-à-dire à l'intelligence qu'elle permet de l'événement.

Reconsidérons donc le texte de « Luc » en lui-même et dans son rapport à Marc (qui sera notre principal terme de comparaison). Quel éclairage cette lecture et cette comparaison nous offrent-elles sur la relation de « Jésus-Christ » (puisqu'il est paraît-il le terme le plus certain de la relation) à « Jésus de Nazareth » ?

3 Je ne sors pas l'hypothèse comme un lapin du chapeau : c'est la construction, problématique, du récit marcien qui invite expressément à la faire.

L'arrestation

22.47 Ἐπὶ αὐτοῦ λαλοῦντος ἰδοὺ ὄχλος, καὶ ὁ λεγόμενος Ἰούδας [εἷς τῶν δώδεκα]* προήρχετο αὐτούς, καὶ ἤγγισεν τῷ Ἰησοῦ φιλεῖν αὐτόν.

22.48 Ἰησοῦς δὲ εἶπεν αὐτῷ, Ἰούδα, φιλήματι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδίδως [;]**

22.49 ἰδόντες δὲ οἱ περὶ αὐτὸν τὸ ἐσόμενον εἶπαν, Κύριε, εἰ πατάξομεν ἐν μαχαίρῃ;

22.50 καὶ ἐπάταξεν εἷς τις ἐξ αὐτῶν τοῦ ἀρχιερέως τὸν δοῦλον καὶ ἀφεῖλεν τὸ οὖς αὐτοῦ τὸ δεξιόν.

22.51 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, Ἐὰν ἐξ ὧς τούτου· καὶ ἀψάμενος τοῦ ὠτίου ἰάσατο αὐτόν.

22.52 εἶπεν δὲ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς παραγενομένους ἐπ' αὐτὸν ἀρχιερεῖς καὶ στρατηγούς τοῦ ἱεροῦ καὶ πρεσβυτέρους, Ὡς ἐπὶ ληστήν ἐξήλθατε μετὰ μαχαίρων καὶ ξύλων;

22.53 καθ' ἡμέραν ὄντος μου μεθ' ὑμῶν ἐν τῷ ἱερῷ οὐκ ἐξετείνετε τὰς χεῖρας ἐπ' ἐμέ· ἀλλ' αὕτη*** ἐστὶν ὑμῶν ἡ ὥρα καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους.

22.54 Συλλαβόντες δὲ αὐτὸν ἤγαγον καὶ εἰσήγαγον εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἀρχιερέως·

* ὁ λεγόμενος Ἰούδας [εἷς τῶν δώδεκα] : également ὁ καλούμενος ... Ἰσκαριώθ. Ou bien le texte portait « celui qui était dit Judas », et il faudrait ajouter « Iscariote », ou bien il portait « Judas, l'un des douze ». Or la mention des « douze » était étrangère au texte primitif de « Luc ». On voudra bien prendre cette dernière affirmation comme un théorème dont la démonstration sera faite dans un autre chapitre. Un détail, toutefois, devrait déjà incliner le lecteur en faveur de la conclusion qui lui est proposée : parmi les « douze », chez « Luc », et chez « Luc » seulement, il y a deux Ἰούδας (6, 16) : pour identifier lequel sert de guide à la troupe en la circonstance, il ne suffisait pas de dire « celui qui était appelé Judas, l'un des douze ». Dans les évangiles, « l'un des douze » fonctionne comme une formule stéréotypée, transférée, en l'occurrence, du texte marcien dans celui de « Luc ». Seul Marc en effet emploie Ἰσκαριώθ ; « Luc » en revanche hésite entre Ἰσκαριώθ et Ἰσκαριώτης (forme employée par Matthieu et par Jean) : « Satan pénétra en Judas, celui qui est appelé Ἰσκαριώτης, du nombre des douze » (Luc, 22, 3) ; à la fin du même chapitre, nous aurions « celui qui est dit Judas [Ἰσκαριώθ] était à la tête de la (troupe) » avec le rappel de son appartenance au nombre des 12. Si « Luc » était l'auteur de ces deux remarques, à l'intérieur du même épisode (récit de l'arrestation de Jésus), il faudrait croire que sa mémoire de travail était fort déficiente. Quelle caution accorder à un auteur aussi étourdi !

** Sur la ponctuation, voir le commentaire.

*** αὕτη correction personnelle : αὕτη : éditeurs. Σκότους n'est pas attesté dans tous les manuscrits. Faudrait-il donc entendre : « Voici le moment qui vous est favorable et (voici venu) votre pouvoir » ? Cela signifierait qu'au moment de son arrestation, Jésus se savait désormais livré à l'arbitraire du Temple. Le contexte invite plutôt à opposer le jour à la nuit : l'autorité des prêtres a besoin du couvert de l'obscurité pour s'exercer. La syntaxe ἡ ὥρα καὶ ἡ ἐξουσία invite à supposer la construction αὕτη ... καί, « la même que... »

22. 47 Alors qu'il parlait encore (à ses disciples endormis), voici venir une troupe. Et celui qui était dit « Judas (Iscariote) » [...] marchait à sa tête, et il s'approcha de Jésus pour lui donner un baiser.

48 Jésus lui dit : « Judas, par un baiser, c'est le Fils de l'homme que tu remets (livres). »

49 Comprenant ce qui allait se passer, ceux qui l'entouraient dirent : « Maître ! Et si nous frappions à coup de poignards ? (d'épées) ? »

50 Et l'un d'entre eux le serviteur du grand prêtre frappa, l'oreille droite lui arracha.

51 Au geste, la réaction de Jésus fut de dire : « N'empêchez pas les choses d'en venir là » Et ayant touché l'emplacement de l'oreille, il soigna l'homme.

52 Jésus dit aux chefs des prêtres, aux officiers du temple et aux Anciens qui étaient venus jusqu'à lui : « Vous avez fait une sortie comme si vous alliez contre un brigand avec vos poignards (épées) et vos massues.

53 Lorsque j'étais au milieu de vous, dans le temple, de jour, vous n'avez pas levé la main contre moi. Mais le moment qui vous est propice est celui que vous confère l'autorité des ténèbres.»

54 Ils s'emparèrent de lui, l'emmenèrent et l'introduisirent dans la maison du grand prêtre.[...]

La troupe arrive tandis que Jésus est censé parler à ses disciples endormis ; on comprend généralement que Jésus dit à Judas : « Est-ce par un baiser que tu livres le Fils de l'homme ? » Par un signe d'alliance que tu livres ton allié ? Mais est-ce bien une question ? Il est possible d'interpréter la formule comme une affirmation : « N'oublie pas », semble dire Jésus à Judas, « par un baiser, c'est *le Fils de l'homme* que tu remets (livres). Ton baiser t'engage dans une alliance avec le « Fils de l'homme », et non avec le « Fils de David ». Au moment où il le livre, Jésus rappellerait à l'un de ses disciples le sens de son œuvre et engagerait encore Judas à le suivre sur sa voie, et non celle de ses rêveries messianiques. Le mot de Jésus, s'il a bien été prononcé, aurait pour fonction de rectifier une erreur sur ce que l'on attendait de lui et confirme la critique implicite de l'attente messianique que comporte la « fable des mines ». Enfin, on notera que Jésus ne parle pas de « trahison » (προ-δίδωμι) : il est « remis » (παρὰ-δίδωμι), tel un prisonnier, aux mains de ses adversaires⁴.

Judas, après la crucifixion, s'est suicidé nous dit-on. Il est probable qu'il ne s'attendait pas du tout à une condamnation à mort. Si selon l'une des interprétations de son surnom (Iscariote = sicaire, porteur de poignard), il était un zélote aspirant à libérer la Palestine du joug romain par la force, on peut faire l'hypothèse que, s'il a bien conduit les gardes du temple jusqu'à Jésus, il l'a fait parce qu'il supposait que cette arrestation déclencherait une émeute à Jérusalem.

Refus que l'on se batte.

4 La formule que Jésus adresse à Judas dans l'évangile de Matthieu (26, 50 : Ἐταῖρε ἐφ' ὃ πάρει) est apparemment une étrange construction grammaticale (« Compagnon ! pour ce pour quoi tu es présent ! ». Sur les diverses interprétations et de l'interpellation et du groupe verbal, voir Brown (2005), pp. 304-306 (ἐταῖρε) et 1524-1527 (ἐφ' ὃ πάρει). Si Jésus avait demandé à Judas « pour quoi il était là », la question aurait été : « Πρὸς τί πάρει ». Le groupe prépositionnel ἐφ' ὃ introduit soit une interrogation indirecte [or un verbe du type εἶπε, « dis-moi » (pourquoi tu es là) manque], soit une relative (ἐπὶ τοῦτο ὃ), ce qui est le plus probable. Je suggère de considérer χαῖρε comme le verbe dont dépend ce groupe du relatif (je ne sache que la solution ait été envisagée). Judas salue donc Jésus en lui adressant le titre de « Rabbi » (« Maître ! ») : « Χαῖρε, ῥαββί ». La formule ne signifie pas exactement : « Maître, réjouis-toi ! », mais « Maître, dispose librement (de ma présence) ! » (Judas ne manque pas de souffle !) Jésus lui répondrait en usant du terme complémentaire (« Compagnon ») du titre qu'il lui a donné (= membre du groupe de mes disciples) et en complétant le sous-entendu dans la salutation de Judas : « j'en userai librement (χαίρω) – non avec toi, mais – avec ce pour quoi tu es là » ; « je n'opposerai aucune résistance à ce qui va se passer ». La formule est dans l'esprit de la lecture que Matthieu (ainsi que Jean) donne des événements : Jésus, le Messie, agit conformément à la volonté divine. Nul n'aurait pu l'arrêter s'il n'avait consenti à sa propre mort. « Luc », lui, attire immédiatement l'attention sur un titre qui relègue à l'arrière-plan celui de « Messie ».

Un disciple s'adresse alors à Jésus, moins pour lui demander son consentement, que pour l'inviter à entreprendre de se défendre en recourant aux armes : « Κύριε⁵, et si nous frappions à coup d'épées ? » Sans attendre la réponse, aussitôt un homme frappe un serviteur du grand prêtre et lui arrache l'oreille. « Touchant l'emplacement de l'oreille, Jésus le soigna⁶ ». (22, 51 : καὶ ἀψάμενος τοῦ ὠτίου ἰάσατο αὐτόν). Τὸ ὠτίον n'est pas τὸ οὖς, l'oreille⁷. C'est « la petite oreille », soit ce qui en reste, l'emplacement de la blessure et son ouverture ! Jésus arrête le flux du sang (par un geste de médecin, le toucher). Supposons tout de même qu'il a utilisé un moyen pour arrêter l'écoulement du sang et qu'il connaissait l'emplacement des vaisseaux qui irriguent la tempe. Il n'a certainement pas recollé l'oreille arrachée. Il n'a pas accompli de miracle. Tant pis pour sa puissance divine, qui, quoi qu'il en soit, n'a pas l'air d'avoir frappé de stupeur ses adversaires. Il a juste fait un geste qui nous confirme sa compétence de médecin et qui signifiait qu'il refusait de recourir à la violence *pour mettre fin à la violence sacrificielle* (c'était le thème central de cette nuit précédée d'un repas sans sacrifice). L'évacuation du miracle n'est pas sans avantage : si l'on veut un détail « historique » de la « vie » de Jésus, celui-là pourrait bien en être un. (Tous les évangélistes mentionnent qu'un homme – Simon-Pierre dans l'évangile de Jean – a frappé un serviteur du grand prêtre et a coupé son oreille. Seul « Luc » ajoute que Jésus l'a soigné. « Luc » est le seul à employer dans le même contexte οὖς et ὠτίον, « l'oreille » et « la petite oreille ». Il est bien un locuteur de langue grecque capable de faire parler sa langue : un diminutif, qui a statut en langue, vient opportunément prendre sa place dans un moment de la parole pour exprimer un résultat des rencontres dans le monde, une oreille diminuée, soit « une oreillette », avec les doigts d'un médecin !)

Non seulement Jésus soigne la blessure, mais il invite ceux qui l'entourent à ne pas résister, par une formule verbale encore une fois elliptique : Ἐὰντε ἕως τούτου, mot à mot : permettez (laissez faire) jusqu'à ce point-là. Ce qu'il vient d'accomplir éclaire la formule: Jésus invite ses disciples à ne pas faire obstacle à son arrestation, à laisser les choses en venir « jusqu'à ce point-là », c'est-à-dire « jusqu'à son arrestation ». Le déictique renvoie à la situation d'énonciation, au contexte de l'arrestation, et non à une élément (le geste de violence) de l'énoncé. La formule ne revient pas à entériner la violence d'un disciple et, en même temps, à inviter à ne pas poursuivre sur cette voie.

Il apparaît vraisemblable qu'au moment de son arrestation, Jésus attendait une réaction populaire, non contre le pouvoir romain, mais contre les autorités juives de Jérusalem. Il n'a pas imaginé que son sort serait réglé sous forme d'un marchandage entre les deux instances du pouvoir. Judas, non moins que Jésus, a lui aussi été trompé dans son attente. Il n'y aura pas de révolte populaire. Ni Judas, ni Jésus –

5 Dans Matthieu et Marc, Judas s'adresse à Jésus en lui donnant le titre de « rabbi ». Ici un disciple s'adresse à lui en lui donnant du Κύριε. Le contexte confirme l'hypothèse selon laquelle, dans le langage lucanien, κύριος sert à traduire la notion de « rabbi », « maître » (d'un enseignement). Je considère comme un contresens la traduction du titre par « Seigneur ! »

6 La tradition à laquelle appartient le *codex Bezae* a substitué à la sobriété des soins une exagération dans le sens d'un miracle : Jésus aurait « rétabli » l'oreille dans son état primitif. Le *codex Bezae* permet de se faire une idée de la première édition de « l'évangile » (de la suite Matthieu, Jean, Luc, Marc), il ne permet pas de reconstituer le texte primitif de cette édition.

7 Il importe peu de savoir que ὠτίον est devenu la désignation commune, en période hellénistique, de l'oreille. Ce qui importe c'est le contexte : un homme arrache τὸ οὖς, Jésus ἀψάμενος τοῦ ὠτίου ἰάσατο αὐτόν, « ayant touché τοῦ ὠτίου, soigna l'homme » (et non l'oreille !). Il ne touche pas « l'oreille » (qui est tombée, puisqu'elle a été arrachée), mais l'homme là où il est blessé (génitif partitif). En contexte οὖς et ὠτίον s'opposent du point de vue du sens puisque l'auteur emploie deux mots différents pour décrire deux moments différents (le coup qui arrache l'oreille, le toucher qui soigne l'homme). L'auteur du récit emploie un diminutif à valeur de *diminutif* pour désigner une « oreille » effectivement diminuée ! Quant au verbe ἰάομαι, son sens premier est celui de « agir en médecin », « soigner » ; « guérir » en est un sens dérivé.

encore une fois, si les choses se sont déroulées comme nous les raconte ici « Luc » – ne se sont suffisamment méfiés des ténèbres dont se couvre un pouvoir.

Le récit de Luc comporte un détail dont la vraisemblance est problématique : à la fin de la scène, Jésus est censé s'adresser « à ceux qui sont survenus auprès de lui, grands prêtres, officiers du temple et Anciens ». Marc parle d'une troupe « venue de la part des grands prêtres, des scribes et des Anciens ». Le langage de « Luc » est-il une simplification pour « des représentants des grands prêtres et des Anciens » ? Le propos que Jésus adresse à la troupe (« Vous êtes venus comme si vous alliez contre un brigand... ») vise les autorités de Jérusalem et non de simples subalternes ; « Luc » fait donc comme si Jésus s'adressait directement à elles. Il est par ailleurs plausible que des membres des familles sacerdotales régnaient et des Anciens aient assisté à l'arrestation, pour lui donner un caractère légal.

Chez le chef des prêtres ; Pierre ; le reniement (22, 54 sqq.). L'épisode a au moins un mérite, de dire effectivement ce qui fut : Jésus a été purement et simplement abandonné par les siens. Mais il s'agissait en même temps de « récupérer » le reniement dans un sens apologétique. Tout s'est déroulé conformément à un dessein « divin », que Jésus connaissait en prophète ! Que Simon ait nié connaître Jésus au moment où il était entre les mains de ses adversaires, cela est dans l'ordre des possibles. Qu'au moment où il s'est ressaisi (après la mort), il ait senti peser sur lui le regard de Jésus et que ce regard l'ait accompagné le reste de son existence, pourquoi pas ? Mais ce récit n'est pas de « Luc », qui aurait désigné Pierre de son nom araméen hellénisé, Simon⁸. En outre, lisons de près le récit : comment une servante dans la cour du grand prêtre pouvait-elle connaître assez bien les disciples galiléens de Jésus au point d'affirmer que l'homme qu'elle fixait des yeux en était un ? Pourquoi le troisième personnage à le mettre en cause a-t-il attendu une heure avant de poursuivre l'accusation ? Le récit de la trahison de Pierre est cousu de fil blanc.

De l'épisode, nous ne retiendrons que les sévices subis dans la cour du grand prêtre.

Devant le sanhédrin. Ils ont des oreilles pour ne pas entendre.

22.66 Καὶ ὡς ἐγένετο ἡμέρα, συνήχθη τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ, ἀρχιερεῖς τε καὶ γραμματεῖς, καὶ ἀνήγαγον* αὐτὸν εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν,

22.67 λέγοντες, Εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, εἰπὸν ἡμῖν. εἶπεν δὲ αὐτοῖς, Ἐὰν ὑμῖν εἴπω οὐ μὴ πιστεύσητε·

22.68 ἐὰν δὲ καὶ ἐρωτήσω οὐ μὴ ἀποκριθῇτ' ἐμοὶ ἢ ἀπολύσητε*.

22.69 ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ.

22.70 εἶπαν δὲ πάντες, Σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; ὁ δὲ πρὸς αὐτοὺς ἔφη, Ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐγὼ εἰμι.

8 Les hésitations dans l'usage du nom du « chef » des apôtres, Syméon (une fois dans la bouche de Jacques, Actes 15), Simon (emploi que l'on trouve le mieux attesté dans l'évangile de « Luc »), Céphas (= « rocher » en araméen) et enfin « Pierre » (traduction plus probablement latine que grecque de κῆφας) suggèrent que le nom de « Pierre » est d'apparition tardive (postérieure à la mort du personnage) et que sa présence dans le texte de « Luc » ne peut s'expliquer que par l'adjonction à un texte primitif de passages interpolés. La trahison de Pierre est une invention tardive, dont l'évangile de Marc donne la clef : il s'agissait d'introduire dans la cour du grand prêtre un disciple, témoin auditif de la formule qui condamne Jésus à mort. Pourquoi avoir introduit un traître dans la cour du palais ? Afin d'élever à une puissance seconde la qualité de son témoignage : celui qui est capable de raconter qu'il a trahi le maître ne peut que rapporter fidèlement ce qu'il a vu et entendu. H. Pernot, *Les quatre évangiles nouvellement traduits et annotés*, seconde édition revue par O. Merlier, remarque, p. 354 : « 22, 54-62 (sc. récit de la trahison). Quelques obstacles de langue, qui indiquent tout au moins un texte remanié. » La syntaxe de la phrase introductive du récit, notamment, déchire l'oreille de façon irrémédiable.

22.71 οἱ δὲ εἶπαν, Τί ἔτι ἔχομεν μαρτυρίας χρειάν; αὐτοὶ γὰρ ἠκούσαμεν ἀπὸ τοῦ στόματος αὐτοῦ.

23.1 Καὶ ἀναστὰν ἅπαν τὸ πλῆθος αὐτῶν ἤγαγον αὐτὸν ἐπὶ τὸν Πιλᾶτον.

*ἀνήγαγον tradition antiochienne : ἀπήγαγον tradition alexandrine. Pour le choix de lecture, voir le commentaire ci-dessous. De même, plus loin, je retiens la leçon ἡ ἀπολύσητε, attestée dans la tradition antiochienne et dans le codex Bezae.

22. 66 Lorsqu'il fit jour, le Conseil des Anciens du peuple, grands prêtres et scribes, fut convoqué, et ils en référèrent au sanhédrin de la décision sur son cas

67 en enchaînant cette suite de propositions : « A-t-on raison de voir en toi le Messie ? Dis-le nous ! ». Il leur dit : « Si je vous le dis, en aucun cas vous ne ferez confiance (à ma parole).

68 Si moi aussi je vous soumetts à un interrogatoire⁹, en aucun cas vous ne me répondrez ou ne me relâcherez¹⁰.

69 Or, à partir de maintenant, c'est le fils de l'homme qui sera assis à la droite de la puissance de Dieu. »

70 Tous¹¹ (grands prêtres et scribes) dirent : « Toi, tu es en effet le fils de Dieu ! » Il leur affirma : « C'est vous qui expliquez (tirez la conclusion de) ce que je suis¹² ».

9 On ne comprend ce qui se passe que si l'on prête attention à la rigueur du vocabulaire employé par « Luc ». Un ensemble de locutions ou de mots décrivant la scène (συνάγομαι, ἀνάγω τινά εἰς..., τὸ συνέδριον, λέγω, ἐρωτάω, πιστεύω, καθῆμαι, μαρτυρίας χρειά, ἀκούω ἀπὸ τοῦ στόματος, τὸ πλῆθος) dessine une isotopie, un même niveau de sens précis, celui de la conduite d'un procès. Dans ce contexte, des verbes comme ἐρωτάω, λέγω, etc., doivent être entendus avec leur valeur technique spécifique dans une procédure : λέγω, par exemple, ce n'est pas simplement dire, mais « argumenter », « enchaîner les arguments » de l'accusation ou de la défense, ἐρωτάω, c'est « soumettre à un interrogatoire ». De même, lorsque Jésus parle du Fils de l'homme καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ, ce n'est pas un statut de chef des armées qu'il évoque, mais de « juge ». Es-tu roi, lui demande-t-on ? Mon autorité est celle d'un juge et non d'un roi, répond-il. Les accusés, c'est vous (les autorités sacerdotales et les spécialistes de la loi, auteurs de malversations dans votre gestion des choses divines).

10 Je retiens le texte de plusieurs manuscrits, οὐ μὴ ἀποκριθῇτ' ἐμοὶ ἢ ἀπολύσητε. Jésus dispose des moyens « légaux » de renverser la situation ; ce qu'il dit là est une allusion probable au fait que l'arrestation et le présent interrogatoire, un jour de fête ou une veille de fête, sont illégaux (selon la tradition, plus tardivement attestée il est vrai, de la Mishna, Sanhédrin 1, 4). Qu'il fasse valoir cette illégalité, cela ne conduira pas le sanhédrin, dans sa majorité, à le relâcher.

11 Tous = « grands prêtres et scribes », et non, « tous les membres du sanhédrin ». Le pronom renvoie au seul sujet explicite dans ce qui précède, ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς.

12 La réponse de Jésus (« C'est vous qui dites (ce) que je suis ») formulée en araméen ou hébreu, recèle, selon ce que le grec laisse également entendre, une ambiguïté que les prêtres et les scribes ont exploitée. On a entendu : « Vous (le) dites : Je Suis. » On a fait comme si Jésus s'était approprié le Nom ; dès lors, sa réponse est interprétée comme un blasphème, pour lequel la loi (Lévitique, 24, 15-16) condamne à mort. Marc explicite ces significations, Luc use d'une ellipse à fonction d'euphémisme et invite son lecteur à les entendre. L'euphémisme est probablement original. Je remercie le professeur Christophe Nihan (faculté de Théologie, Genève) de m'avoir apporté la précision suivante : « En soi, la question que vous posez est évidemment étroitement liée à l'idée selon laquelle il y aurait un substrat araméen derrière le texte de Lc 22,70, substrat dont le texte lucanien serait sinon la traduction, en tout cas d'une certaine manière le reflet. J'avoue que je ne crois guère à cette possibilité, même si je ne suis pas spécialiste du NT. Cette question mise à part, je dirais que l'ambiguïté de la syntaxe du grec peut effectivement se retrouver en araméen. La rétroversion est toujours un exercice difficile ; en outre, les questions de discours direct et indirect dans les langues sémitiques peuvent vite devenir assez complexes. Cela étant, si l'on imagine que, dans l'équivalent araméen de la phrase *humeis legete hoti egô eimi* en grec le relatif employé (correspondant au grec *hoti*) soit la particule dî (en transcription: d [dâlet] – y [yôd]), qui est "le" relatif standard et le plus couramment employé en araméen de Judée au 1er siècle de notre ère, il est intéressant d'observer, dans ce cas, que la même phrase en araméen admettrait deux traductions. Soit dî introduit est employé comme pronom relatif introduisant un complément (i.e., «vous dites que je suis», sans doute au sens: «c'est vous qui dites que je (le) suis», comme en grec); soit dî introduit un discours direct, auquel cas cette particule n'est pas traduite (= quelque chose comme «vous dites, (mais moi) je suis»). Par conséquent, la syntaxe est effectivement assez comparable, dans cette reconstruction en tout cas, à celle du texte grec. Cela dit, je dois nuancer cette réponse en précisant que la deuxième option constituerait de l'assez mauvais araméen, et qu'elle n'aurait sans doute pas été évidente pour un locuteur de l'époque (comme dans le cas de la phrase grecque, d'ailleurs!); en particulier, on attendrait l'emploi d'une préposition contrastive (du type « mais »), une nuance qui n'est pas induite par la particule dî.

(On peut également entendre) « Vous concluez correctement = Vous parlez bien : Je Suis ».

71 Ils (grands prêtres et scribes) dirent (s'exclamèrent) : « Avons-nous encore besoin de recourir à un témoignage¹³ ? Car nous (l') avons entendu nous-mêmes de sa propre bouche¹⁴ ... ».

23. 1 La majorité (du sanhédrin) se leva en masse¹⁵ et le conduisit vers Pilate.

Ce cours récit est l'objet d'une discussion abondante étant donné son caractère central pour tenter d'évaluer les responsabilités dans la mort de Jésus de Nazareth. Un des graves objets de la discussion porte sur l'antériorité de Marc, la dépendance de « Luc » ou l'existence d'une source « L » originale¹⁶.

Détour : examen du récit que Marc fait de l'épisode

J'espère que ces quelques remarques répondent à votre question, et pourront vous être utiles. Je formule en tout cas tous mes vœux pour la suite de votre travail sur l'Evangile de Luc. » *Courriel du 27 juillet 2008.*

On notera la prudence de la réponse, qui laisse la possibilité de l'interprétation que je propose ouverte. Ce qui la rend à mes yeux la plus probable, ce n'est pas la seule proposition « *humeis legete hoti egō eimi* » mais l'ensemble de la séquence.

Non moins que le professeur Nihan, les exégètes doutent de l'existence d'un document en araméen derrière le texte de Luc. Je fais personnellement l'hypothèse de son existence. Il est possible que, en ce qui concerne la séance du tribunal, la tradition soit restée orale ; la raison qui a motivé la condamnation à mort repose sur une formule si frappante par son ambiguïté qu'il n'est pas étonnant qu'elle ait été rapportée par un membre présent à la séance, favorable à Jésus de Nazareth, et qu'elle ait été transmise fidèlement pendant de longues années.

Enfin j'ajoute une précision à l'objection du professeur Nihan : si la particule araméenne, comme la particule grecque *hoti* peut avoir fonction d'introduire du discours direct et est l'équivalent de nos deux-points, l'idée d'opposition que suppose M. Nihan et qui ferait de la phrase restituée en araméen du « mauvais araméen » n'est pas impliquée par la formulation. La formule grecque peut être entendue, non pas « Vous dites, (mais moi) je suis », tout simplement : « Vous dites bien : Je Suis ».

- 13 Formule proche de celle de Marc, qui parle toutefois de témoins. Comme, chez Marc, il y a eu citation de témoins, on considère que la formule primitive est la sienne, que Luc, qui a éliminé les témoins, embarrassé, a tenté d'atténuer l'incohérence en parlant de témoignage. Quelqu'un vient de prononcer un blasphème qui le condamne. « Qu'avons-nous encore besoin d'un témoignage » s'exclame le juge ! Celui que nous avons suffit amplement. Il n'y a aucune incohérence dans le texte de Luc et donc aucune trace de sa prétendue dépendance de Marc. L'idée de blasphème n'est pas exprimée ? Elle est impliquée dans l'exclamation : « Qu'avons-nous encore besoin d'un témoignage ! Nous l'avons entendu nous-mêmes de sa bouche ! » = le témoignage qui suffit à le condamner à mort, soit le blasphème.
- 14 Ellipse, par euphémisme, du mot le plus chargé de puissance redoutable, « blasphème ». Les grands prêtres et les scribes se gardent de prononcer le mot, de peur qu'il ne soit entendu par Dieu. Cela même est un aveu du cynisme de la sentence. La figure de style est une aposiopèse : « achèvement de ce qui est dit sur un silence ». L'aposiopèse a fonction d'euphémisme ; l'euphémisme fait entendre le blasphème, en taisant la locution qui désigne la notion de blasphème en hébreu : « nommer le nom ». La procédure de la majorité du sanhédrin est si retorse qu'elle ne peut qu'échapper à la perception de spécialistes qui ne croient qu'à ce qu'ils lisent, écrit en toutes lettres.
- 15 Τὸ πλῆθος αὐτῶν signifie « la majorité d'entre eux » (et non « tous ») ; ἀναστὰν ἅπαν τὸ πλῆθος se traduira : « s'étant levée toute la masse d'entre eux (formant une majorité) ». Tous les membres du Sanhédrin n'ont pas participé au traquenard tendu contre Jésus. Quant au peuple, on s'en est servi, ensuite, comme d'un ludion.
- 16 Voir, par exemple, la longue discussion de Catchpole (1971, pp. 153-221) pour établir l'indépendance de Luc. Si l'on établit que la tradition lucanienne est indépendante, on peut conclure qu'il y a eu une séance du sanhédrin qui n'a pas conduit d'interrogatoire et qui n'a pas condamné Jésus. Les autorités juives n'ont donc aucune responsabilité dans la mort de Jésus, entièrement imputable à Pilate. Une si belle conclusion est suspendue à la pertinence de la lecture que l'on fait de Luc. La critique des sources est une activité si minutieuse, scrupuleuse, attentive au détail, qu'elle ne laisse pas le temps de relever la tête, réfléchir au texte dans son ensemble et dans son fonctionnement propre. Luc emploie rarement les formes duratives, nous dit-on ; il aurait écrit εἶπατε plutôt que λέγετε, paraît-il. Voilà la perception d'une subtilité, importante, en effet : il reste à se demander si elle ne joue pas un rôle *en contexte* et poursuivre l'examen, autrement qu'en supposant un locuteur de langue grecque incapable d'employer une forme aussi commune que « *legete* » ! Se demander si ἀπήγαγον λέγοντες a du sens, ce que λέγετε signifie précisément, cela n'est plus du ressort ni d'un philologue, ni d'un exégète, pourrait-on croire ; l'essentiel est de savoir à quelle couche de la rédaction attribuer le mot employé, afin de ne pas léser un propriétaire anonyme. Et puis, on vous demande d'être subtil en même temps que futile – surtout, pas de risque ! – ; économisez donc l'intelligence, elle ne vous procurera que des ennuis. Si vous supposez un mot sous-entendu, tous les savants philologues s'écrieront : « Mais, il n'est pas écrit ! La philologie est l'amour des mots, pas des silences ». Le sens ne la concerne donc pas. On pense bien qu'avec de telles méthodes de lecture, l'ironie ne peut avoir de statut que diabolique.

Selon le point de vue le plus répandu, celui de Marc est le récit le plus ancien. Il est rédigé de la manière suivante (14, 53-15, 1 ; je ne retiens que les éléments de l'arrestation et du procès ; dans la traduction, je ne fais que résumer le début).

Καὶ ἀπήγαγον τὸν Ἰησοῦν πρὸς τὸν ἀρχιερέα, καὶ συνέρχονται πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ γραμματεῖς. [Pierre est présent dans la cour]

οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ ὅλον τὸ συνέδριον ἐζήτουν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ μαρτυρίαν εἰς τὸ θανατῶσαι αὐτόν, καὶ οὐχ ἠύρισκον· πολλοὶ γὰρ ἐψευδομαρτύρουν κατ' αὐτοῦ, καὶ ἴσαι αἱ μαρτυρίαι οὐκ ἦσαν. καὶ τινες ἀναστάντες ἐψευδομαρτύρουν κατ' αὐτοῦ λέγοντες ὅτι Ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι Ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω· καὶ οὐδὲ οὕτως ἴση ἦν ἡ μαρτυρία αὐτῶν.

καὶ ἀναστὰς ὁ ἀρχιερεὺς εἰς μέσον ἐπηρώτησεν τὸν Ἰησοῦν λέγων, Οὐκ ἀποκρίνη οὐδέν; τί οὐτοί σου καταμαρτυροῦσιν; ὁ δὲ ἐσιώπα καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν. πάλιν ὁ ἀρχιερεὺς ἐπηρώτα αὐτόν καὶ λέγει αὐτῷ, Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ; ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν, Ἐγὼ εἰμι,

καὶ ὤψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου

ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως

καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.

ὁ δὲ ἀρχιερεὺς διαρρήξας τοὺς χιτῶνας αὐτοῦ λέγει, Τί ἔτι χρειάν ἔχομεν μαρτύρων; ἠκούσατε τῆς βλασφημίας· τί ὑμῖν φαίνεται; οἱ δὲ πάντες κατέκριναν αὐτὸν ἔνοχον εἶναι θανάτου.

Καὶ ἤρξαντο τινες ἐμπτύειν αὐτῷ καὶ περικαλύπτειν αὐτοῦ τὸ πρόσωπον καὶ κολαφίζειν αὐτόν καὶ λέγειν αὐτῷ, Προφήτευσον, καὶ οἱ ὑπηρέται ῥαπίσμασιν αὐτόν ἔλαβον.

[Suit le récit du reniement de « Pierre »]

Καὶ εὐθὺς πρωτὶ συμβούλιον ποιήσαντες οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ γραμματέων καὶ ὅλον τὸ συνέδριον δέσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπήνεγκαν καὶ παρέδωκαν Πιλάτῳ.

Pour la bibliographie du « procès de Jésus », on se reportera à l'ouvrage de Brown (2005), pp. 365-377 ! Brown propose une interprétation du « procès » par les autorités juives (il pense qu'il n'y a pas eu à proprement parler de procès conduit par elles) à travers le récit de Marc : tout se serait donc déroulé la nuit, dans la cour du grand prêtre où des membres du sanhédrin aurait été présents ; l'interrogatoire aurait abouti à la décision de conduire Jésus devant Pilate ; seul ce dernier aurait instruit un véritable procès aboutissant à la condamnation à mort sous le grief de rébellion par prétention à la royauté. Je suggérerai l'hypothèse que le récit marcie est une élaboration secondaire d'une mise en scène permettant d'introduire un disciple comme témoin visuel *et auditif* de ce que Jésus aurait répondu à ses accusateurs. Je montrerai que le récit de Luc est le plus vraisemblable, qu'il comporte deux figures de style (un euphémisme et une aposiopèse) sans l'hypothèse desquelles il est inintelligible.

Dans le récit de Marc, du jardin du mont des Oliviers Jésus est conduit vers le grand prêtre, chez qui sont rassemblés les chefs des prêtres, les Anciens et les scribes ; la suite du texte introduit comme agents « les grands prêtres et tout le sanhédrin ». Cette nouvelle mention est déjà en soi problématique : cela signifierait qu'il y avait chez les grands prêtres non seulement leurs partisans, mais également leurs adversaires (des pharisiens). Laissons Pierre suivre de loin. Marc a besoin de lui comme du témoin qui a pu raconter plus tard ce qui s'est passé¹⁷. Car telle est

¹⁷ Pour Marc, l'essentiel était d'introduire Pierre dans la cour du grand prêtre ; l'évangéliste procède par enchâssement : il introduit Pierre dans la cour du grand prêtre, parmi les serviteurs se réchauffant à la lueur du feu. Puis il fait le récit

l'une de ses premières intentions : faire une mise en scène qui justifie la présence d'un disciple au moment de la condamnation par le grand prêtre. Pierre est *le témoin pour un destinataire chrétien*. Dans un récit où Jésus aurait été condamné par le sanhédrin rassemblé en tribunal, Pierre ni aucun autre disciple ne peuvent être des témoins. « Jean » a également construit une mise en scène (l'interrogatoire de Hanna) qui lui permettait d'introduire un disciple comme témoin, par son intermédiaire, de renvoyer le lecteur à *tout l'enseignement* de Jésus et notamment aux divers « blasphèmes » qui ont heurté l'oreille des prêtres, des pharisiens et même de certains de ses disciples.

Marc raconte donc un interrogatoire, mais hors de la salle du sanhédrin et de nuit. La question de la légalité ne se pose même pas : il est invraisemblable que l'interrogatoire de Jésus *en présence du sanhédrin* se soit déroulé dans la cour du grand prêtre¹⁸. Marc fait un récit d'un point de vue chrétien tardif (son organisation à partir de la nécessité de faire de Pierre un témoin ; voir Legasse, 1994, pp. 70-72) ; si ce récit est le plus ancien, il est inutile de tenter de reconstruire les faits, s'il en est.

Les chefs des prêtres et tout le sanhédrin, dit Marc, cherchent, contre Jésus, des témoignages pour le condamner à mort. Ils n'en trouvent pas ; les témoins se contredisent entre eux ou rapportent sur le Temple des propos inutilisables¹⁹. Le grand prêtre se lève donc et interroge Jésus, qui jusqu'alors restait silencieux : « Es-tu le Messie, le fils du Béni²⁰ ? » Jésus est alors censé avoir répondu :

« Je le suis / Je Suis
et vous verrez le Fils de l'homme
assis à la droite de la puissance

de l'interrogatoire de Jésus, mentionne la question du grand prêtre, la réponse, l'accusation de blasphème, les sévices qui s'ensuivent. Il revient alors à Pierre pour faire le récit du reniement, qui a aussi pour fonction de montrer que si Jésus a eu la capacité de prophétiser les circonstances précises du reniement de son disciple, si Jésus dit vrai sur ce qui est à venir, il ne peut que parler en vérité de ce qu'il est. La construction narrative marcienne a pour fonction d'authentifier la véracité du maître et donc sa qualité de Messie d'essence divine.

18 Sur cet aspect, voir Winter (1961, p. 20) : il n'existe aucune attestation, ni chez Flavius Josèphe, ni dans la tradition judaïque (Mishna, Tosefta, Talmud) que le sanhédrin ait jamais tenu une séance de nuit. En revanche, sur ses compétences judiciaires, voir, *ibidem*, pp. 10 sqq.

19 La question est tout de même délicate ; les « faux témoins » de Marc rapportent des propos que Jésus aurait effectivement tenus à en croire Jean et Marc lui-même (sur la difficulté, voir Brown, 2005, pp. 498-516, qui invite à distinguer le procès historique de l'arrière-plan temporel de l'époque où les récits sont rédigés). Les « faux témoins » rapportent que Jésus aurait dit qu'il détruirait le temple et le reconstruirait trois jours plus tard ou en trois jours. Or Jean met le propos dans la bouche de Jésus (2, 19) ; dans Marc, des curieux venus au spectacle provoquent le crucifié en lui rappelant sa promesse. Chez Matthieu (26, 61) le propos est *attesté* par deux témoins. Le grand prêtre ne s'écrie pas alors au blasphème. Il ne conclut pas que Jésus est passible de la peine de mort pour avoir affirmé une telle monstruosité ! Une explication de la difficulté tient peut-être au concept de *ψευδομαρτυρία* (« faux témoignage ») : dans le droit attique, c'est une notion juridique ; un témoin peut être accusé de faux témoignage, cité en justice et condamné. Telle n'est pas la notion utilisée dans les évangiles puisqu'il n'y est pas question de procès pour faux témoignages. La notion paraît plutôt être celle de témoignages inconsistants, à partir desquels il est impossible de rien entreprendre. On ne peut condamner Jésus parce qu'il aurait dit : « Je détruirai ce temple et je le construirai dans les trois jours » ou « le troisième jour ». La formule peut être une boutade signifiant « à la fin des temps », « à la saint-glinglin ». Dans l'évangile de Jean, les Judéens qui entendent le propos ne s'écrient pas, scandalisés, au blasphème ; ils le considèrent plutôt comme le propos d'un extravagant ou d'un fou (2, 20). « Luc » ne fait aucune mention de « faux témoins ». Brown (pp. 492 et 512 sqq. *passim*) considère que l'accusation a été intégrée au procès d'Etienne, pour en faire, à l'époque de la refondation des Sages, le motif de sa lapidation. D'abord, dans les *Actes*, le langage des « faux témoins » n'est pas celui des évangiles où jamais le temple n'est désigné par la métonymie « le lieu » ; manifestement, Etienne suggère que le « lieu » sera détruit par le Jésus céleste, qui, également « changera les coutumes que Moïse nous a transmises ». Ses accusateurs ne le conduisent hors du sanhédrin et de la ville pour le lapider que lorsqu'ils l'entendent déclarer : « Je vois les cieux ouverts et le fils de l'homme assis à la droite de Dieu ». Le blasphème est l'affirmation que Jésus, ressuscité, est assis à la droite de Dieu. Le procès d'Etienne a été « fabriqué » sur le modèle de celui de Jésus, certes. Quant à affirmer que l'auteur du récit du premier procès est le même que celui du second, qui n'est peut-être qu'une fiction de toutes pièces, ce serait procéder avec une imprudence inconsidérée. Quoi qu'il en soit, le blasphème d'Etienne présuppose un Jésus « Messie » ; le récit de « Luc » récuse le titre de Messie pour Jésus.

20 « Fils du Béni » est une périphrase qui n'existe pas dans la *Septante*. Marc invente le concept pour que son lecteur comprenne bien que si Jésus répond : « Je (le) suis », cela signifie qu'il affirme sa divinité.

et venant avec les nuées du ciel. »

« Le grand prêtre déchira sa tunique et dit : ‘Qu’avons-nous encore besoin de témoins ? Vous avez entendu le blasphème. Que vous en paraît-il ?’ Tous jugèrent qu’il était passible de la peine de mort. »

Suivent différents sévices, puis le récit du reniement de Pierre, qui doit disparaître de la scène maintenant qu’il en sait assez pour pouvoir témoigner (Jésus a affirmé qu’il était lui-même Dieu, le Messie en tant que Fils de Dieu).

Enfin, « aussitôt à l’aube, les chefs des prêtres avec les Anciens et les légistes et tout le sanhédrin, ayant tenu conseil et ayant fait prisonnier Jésus, l’emmenèrent et le livrèrent à Pilate. »

On relèvera sans trop insister l’incohérence de cette phase de transition ou son défaut de clarté : Marc nous suggère-t-il que la condamnation de la réunion nocturne n’était pas exécutoire, qu’il a fallu convoquer le sanhédrin à l’aube pour l’entériner (que faisait donc le sanhédrin chez le grand prêtre ?) et que c’est seulement à ce moment-là que l’on a traité Jésus comme un prisonnier ? Si la sentence nocturne n’était pas exécutoire parce qu’elle n’avait pas été prononcée dans la salle du sanhédrin, c’est toute la procédure, interrogatoires compris, qui était illégale et qu’il aurait donc fallu reprendre²¹.

Partons de l’hypothèse qu’il a existé une tradition originaire faisant le récit d’une condamnation à mort dans l’espace du sanhédrin convoqué pour juger Jésus. La besoin de faire de l’un des disciples le témoin auditif de ce que Jésus a dit et de ce qui a motivé sa condamnation à mort a obligé le metteur en scène du récit à déplacer le « procès » dans un espace où il était possible d’introduire un disciple. Faire de ce disciple un traître permet également de citer en tiers des témoins (une servante, des gardes) qui authentifient son statut de témoin. Le gain d’une telle mise en scène est, du point de vue apologétique du moins, considérable : il fait de l’Eglise, bâtie sur la tradition apostolique – une tradition dont on voit dans le présent récit la fabrication, l’héritière d’une parole qui fait entendre dans les siècles des siècles ce que Jésus de Nazareth a témoigné de lui-même, qu’il était « Dieu, Fils de Dieu, Messie », entraînant, par ce témoignage, sa condamnation à mort en victime expiatoire consentante (car il est également prophète infaillible : il sait que ce qu’il dit entraînera sa condamnation à mort). La mise en scène permet de mettre dans la bouche de Jésus lui-même le noyau du « kérygme » (de la proclamation) chrétien. De ce point de vue, les exégètes ont raison : le récit de Marc est une construction chrétienne qui présuppose la foi en la résurrection et les conséquences qui en ont été tirées peu à peu après coup : Jésus est le Messie, Fils de Dieu. Mais que l’on en tire la conclusion : le récit de Marc est une fabrication. Il est donc inutile de se demander, à l’appui de ce récit, si *effectivement il y aurait eu une séance nocturne au cours de laquelle Jésus aurait été condamné ou au cours de laquelle on aurait décidé de le conduire devant Pilate*.

Selon cette opération, que faire d’un témoignage qui aurait mentionné une condamnation à mort devant le tribunal du sanhédrin ? On ne peut l’éliminer purement et simplement ; il appartient à la tradition narrative racontant les péripéties de la mort du maître. Il suffira de le maintenir et de suggérer qu’il y a eu deux convocations du sanhédrin, la seconde ayant pour fonction d’effacer l’illégalité de la première. L’arbitraire, qui est *dans le récit lui-même*, est déplacé du côté des juges,

21 Winter (1961, pp. 21-30) conteste donc l’existence de la séance nocturne à l’appui d’arguments que Brown passe sous silence ; il admet la vraisemblance d’une convocation du sanhédrin au lever du jour (à l’appui du récit lucanien) ; il confère à cette séance un simple rôle de « délibération » à la suite de laquelle on décide de « dénoncer » à Pilate Jésus comme agitateur politique et de le remettre en son pouvoir. La procédure est décrite dans la formule de Flavius Josèphe, pense-t-il (« Sur dénonciation des premiers parmi nous, Pilate lui a infligé le châtement de la croix »). Je rappelle que la formule de Josèphe est une condensation recelant de l’ambiguïté et qu’elle peut être entendue : « Sur dénonciation pour la croix par les premiers d’entre nous, Pilate a fait exécuter le châtement ». Du point de vue juif, une dénonciation « pour la croix » pouvait signifier une dénonciation pour le châtement, prévu par la loi mosaïque, de la croix, destinée à punir les traîtres.

non pas, il importe de bien le noter, les Juifs dans leur ensemble, mais l'*establishment* judéen. Or si Jésus a été condamné à mort par une institution juive, il n'a pu l'être que lors d'une séance du sanhédrin à la légalité, au moins apparente, de laquelle les responsables de la condamnation ont dû veiller. La mention marcienne d'une séance du sanhédrin de jour, doublet de la séance nocturne, est un indice en faveur de la probabilité de l'existence historique du procès conduit par les autorités juives contre Jésus de Nazareth. C'est ce que pense Winter, qui, toutefois, fait l'hypothèse que le sanhédrin ne s'est pas réuni *en tribunal*.

Comme l'on considère généralement que le récit de Marc est le plus ancien, on l'utilise comme repère pour évaluer les événements ; il apparaît plus probable qu'il n'y a pas eu de séance « légale » du sanhédrin au lever du jour, que Jésus a été « jugé » et « condamné » par le grand prêtre, de nuit, en présence de membres du sanhédrin, sous un chef d'inculpation entraînant, selon la loi, la mort : il a blasphémé en affirmant qu'il était « Messie, Fils du Béni »²². Ou bien, à la manière de Brown, on considère qu'il n'y a pas eu de condamnation à mort dans la séance nocturne. On a simplement délibéré pour savoir que faire d'un perturbateur et finalement décider de le remettre au pouvoir de l'autorité romaine.

La « vraisemblance » marcienne est aussi solide qu'un échafaudage de cartes. D'abord la mise en scène est fondée sur une double contradiction, la description comme une séance de tribunal de ce qui n'en est pas une, et la tentative de donner comme terme d'une procédure juridique une condamnation qui, si elle avait été prononcée dans la situation qui nous est décrite, ne pouvait être que la conclusion infantile d'un procès parodique. Ajouter crédit au récit de Marc, c'est faire preuve d'une singulière prévention contre l'intelligence des autorités de Jérusalem. Or l'on se plaît à reconnaître que Caïphe devait être un personnage singulièrement habile sur le plan politique, lui qui a réussi à se maintenir dans sa fonction durant toute la magistrature de Pilate. On s'en tire donc en disant qu'ajouter foi au récit de Marc, c'est accepter de sacrifier l'histoire.

Il est impossible que le grand prêtre ait traité de blasphème l'appropriation, par Jésus, du titre de « Messie », « fils de Dieu » (désigné par métonymie), tout simplement parce que l'appropriation du premier titre n'est pas blasphématoire²³ et parce que la qualification du Messie comme « fils de Dieu » est traditionnelle ; elle n'implique pas l'idée d'une filiation de nature entre Dieu et le Messie. Un fils de Dieu (le juste, par exemple) est simplement un homme qui est sous la protection particulière de Dieu. En tant qu'il a été protégé des poursuites du pharaon, au moment de quitter l'Égypte, tout le peuple est dit « fils de Dieu ». Je laisse pour le moment la présentation du titre de fils de l'homme. Même sa manifestation sur les nuées n'en fait pas un Fils de Dieu. On voudra bien se reporter à l'ouvrage de Brown pour la discussion des arguments qui laissent entendre que le statut historique de l'accusation de blasphème est problématique.

Le récit de Marc est l'explication « chrétienne » la plus anciennement développée, vraisemblablement – plus anciennement que celle de Matthieu – de la condamnation à mort de Jésus de Nazareth. Le lecteur instruit par les exégètes a beau savoir qu'il ne doit pas entendre l'accusation de blasphème du point de vue du grand prêtre et du sanhédrin, mais du point de vue des Juifs de la fin du premier siècle, ayant refusé de reconnaître le Messie, il n'en est pas moins soumis à une véritable

22 C'est en gros la position de Blinzler J. (1961), dans son analyse du « Procès de Jésus ». Le sanhédrin, convoqué de nuit, conduit par Caïphe, a condamné à mort Jésus pour blasphème ; Blinzler estime qu'a été considérée comme blasphématoire l'affirmation, par Jésus, de sa messianité. C'est là l'un des points les plus faibles de son argumentation. Il est plus pertinent lorsqu'il montre et conclut (p. 247) que les procédures du sanhédrin au cours des années 30 n'étaient probablement pas celles qui sont définies dans la Mishna. Ce dernier argument est repris par Brown, qui pense évacuer le problème de l'illégalité en lisant le récit de Marc d'un point de vue chrétien, postérieur de quelque trente ans au moins aux événements. Ce qui intéresse, c'est la vérité chrétienne et non la vérité historique.

23 *Contra* Blinzler (1961, pp. 147-148), dont l'argumentation est forcée. Il lui faut faire de Jésus un petit charpentier dont les prétentions insulteraient à la sacralité du titre de Messie.

injonction paradoxale : ce n'est que du point de vue chrétien (« Jésus est le fils de Dieu » en tant qu'engendré par lui ; il est de même nature que Dieu) que la réponse de Jésus au grand prêtre peut être considérée, interprétée selon un point de vue mosaïque, comme un blasphème ; d'un point de vue strictement judaïque, elle ne l'est pas. Le grand prêtre ne pouvait donc pas entendre un blasphème sous l'affirmation : « Je suis le Messie, fils de Dieu » = « bénéficiant d'une protection spéciale de la part de Dieu, comme de celle d'un père pour son fils ». Il faut croire (« Jésus est fils de Dieu, Dieu lui-même ») pour entendre un blasphème du point de vue de celui qui ne croit pas et pour qui ce qu'il entend ne peut donc pas être un blasphème !

Devons-nous donc conclure : la condamnation de Jésus de Nazareth pour blasphème est une invention des années 80 pour expliquer le point de vue juif orthodoxe sur les chrétiens d'alors et le retournement par les chrétiens sur les Juifs de l'accusation ? Le Jésus historique n'a pas été condamné par le sanhédrin pour blasphème ; il l'a été par Pilate, parce qu'il se serait prétendu « roi ». Or une lecture attentive de la fin de « Luc » (depuis le chapitre 19) permet d'affirmer que Jésus de Nazareth a récusé tout titre messianique ; je montrerai, dans le chapitre suivant, que Pilate lui-même n'a pas cru à l'accusation des autorités de Jérusalem portée contre lui, qu'il se prétendait « roi ». Pilate n'a pas fait exécuter le Nazaréen parce qu'il se prétendait « roi » ; les autorités de Jérusalem lui ont dénoncé Jésus « pour la croix », selon la formule de Josèphe.

Si la condamnation à mort et la crucifixion du « Messie » n'était qu'une fiction, il ne nous en aurait été rapporté qu'un récit, celui de l'invention de la fiction. Le fait qu'il en existe quatre récits canoniques, que ces quatre récits laissent percevoir des divergences, certaines difficilement conciliables entre elles, laisse supposer, sous les récits, un fait historique ; les conflits portent sur l'explication du fait ; l'explication « chrétienne », telle qu'elle transparaît dans le récit de Marc introduit dans le fait un indice de réfraction qui en magnifie l'image et, en même temps, la brouille.

Nous reprenons donc la question en en formulant la donnée élémentaire : Jésus a été condamné à mort et exécuté ; que s'est-il donc passé ?

Ce sont non des bouts de phrase, mais l'ensemble du récit de « Luc » qui nous permettra de comprendre que Jésus de Nazareth a bien été condamné par *des* membres du sanhédrin pour blasphème et *pour quel blasphème* il l'a été, blasphème que le texte de Marc laisse ingénument percevoir dans la façon dont il transcrit la réponse de Jésus : Ἐγὼ εἰμι, « Je Suis²⁴ ». Même la lecture de Marc suggère que ce que le grand prêtre a interprété comme blasphème n'est pas ce que laisse entendre l'interprétation « chrétienne ». Il me faut donc désormais justifier ce que le lecteur sait déjà par la traduction que je lui ai proposée du récit lucanien.

Attribuer au grand prêtre une accusation de blasphème dont le contenu aurait été ce que l'interprétation « chrétienne » suggère est donc une imputation insoutenable. S'il y a eu procès de Jésus et condamnation à mort du point de vue juif, les choses n'ont pas pu se passer selon l'interprétation que l'on tire de la lecture de Marc, Matthieu et Jean. Que Jésus ait été conduit devant Caïphe ou Hanna, Caïphe et Hanna, de nuit, c'est fort probable. Qu'il y ait subi des avanies, cela se peut. Il est certain qu'il n'a pas été jugé à ce moment-là. J'ai dit la raison de la construction narrative de Marc : il fallait faire de « Pierre » (un personnage définitivement hellénisé, apparu sous ce nom dans les années postérieures à la prise de Jérusalem)

24 Que la leçon la mieux recevable du texte marcie est celle qui donne la réponse « Je suis » et non celle dans laquelle Jésus aurait repris le propos du grand prêtre [« Tu l'as dit : je le suis » (le Fils du Béni)], cela a été solidement argumenté par Kempthorne, R. « The Marcan Text of Jesus' Answer to the High Priest (Mark XIV 62) » NovT 19 (1977) : 197-208, cité par Brown. Dans le même contexte, contre Stauffer, E. « Messias oder Menschensohn » NovT 1 (1956) : 81-102, Brown affirme que la formule ἐγὼ εἰμι n'est pas une appropriation du nom (pp. 552-553) ; il n'appuie son affirmation sur aucun argument. La traduction française de la traduction de Brown (p. 547 : « Je suis » pour « I am ») est erronée ; étant donné l'interprétation que l'exégète donne de la formule, il fallait traduire : « Je le suis ». La lecture « Je Suis » est non moins légitime ; elle ne peut être récusée que de manière arbitraire.

un témoin de ce qui s'était passé. « Luc » savait que l'on n'avait pas besoin de ce témoin ; il y a eu, dans le sanhédrin, deux ou trois pharisiens de Jérusalem, sympathisants de Jésus, qui, eux, ne l'ont pas condamné à mort, mais qui, ensuite, ont témoigné de ce qui s'était passé. Du point de vue judaïque, il est impossible que Jésus ait été condamné parce qu'il se serait affirmé « Messie » ou « Fils de Dieu » ; Jésus n'a pas été condamné parce qu'il était « chrétien » ou le premier à croire à sa filiation divine. La façon dont l'exégèse traite le problème en renvoyant l'accusation à un point de vue chrétien tardif n'est qu'un escamotage du problème historique, ayant pour résultat d'introduire un paradoxe logique, insoutenable également sur le plan éthique : on ne fait que repousser sur des Juifs, restés fidèles à la loi de Moïse, totalement innocents de l'accusation de blasphème contre Jésus de Nazareth, cette même accusation, qui signifierait, dans leur esprit, que tout chrétien mérite la mort parce qu'il blasphème. Encore un fois, ou bien il existe un récit composé d'un point de vue qui n'est pas « chrétien postérieur aux années 80 », voire à la prise de Jérusalem et à l'incendie du temple, récit qui permet de comprendre ce qui s'est passé, ou bien le seul point de vue médiatisé par les textes canoniques des évangiles est un point de vue articulé à la foi en Jésus, Christ, d'essence divine, et il est inutile de s'émouvoir sur la « mort du Messie » ou de simplement la monter en épingle ; de tels récits ne reviennent qu'à construire une relation en miroir de deux groupes de frères ennemis s'accusant réciproquement de blasphème méritant la mort. L'admirable de l'explication exégétique, c'est qu'elle revient à mettre en place une scène originaire de violence mimétique à laquelle on n'échappe pas par l'identification d'un bouc émissaire et son expulsion, mais par l'élimination de tout un groupe. Je me permettrai d'affirmer que, dans les premiers temps de cette organisation, ces sont les Juifs orthodoxes qui ont tenté de faire disparaître les « chrétiens » (d'origine juive), que ces derniers, à partir du moment où la reconnaissance sociale et civique leur a été accordée, leur ont rendu la pareille, pardon pour l'illogisme, « au centuple ».

Le récit dans « Luc »

Certes, les « témoignages » discordants des évangiles obscurcissent l'événement de la mort de Jésus et ce qu'ont fait ou dit ceux qui en ont été les agents. Ils sont en même temps des points de vue et des interprétations. La divergence des points de vue et des interprétations est l'indice d'un réel, en retrait des discours, qui résistait à sa manipulation discursive. Un Simon Legasse [*Procès de Jésus* (1994)], lorsqu'il s'agit d'évaluer l'historicité de la séance du sanhédrin, dit à propos de Luc (p. 72) : « Quant à Luc (22, 66-71), qu'il dépende ou non du seul Marc [...], son récit n'a aucune vraisemblance historique, car ce qu'il décrit n'a rien d'une séance du tribunal et tout concourt ici à instruire le lecteur, par la « bouche » même de Jésus, des titres et qualités de celui qui subit la Passion. » Je montrerai, dans l'analyse qui suit, que l'auteur de ce propos – il est en nombreuse compagnie – *n'a tout simplement pas compris ce qu'il lisait*. Il ne l'a pas compris parce que, comme tous les lecteurs croyants, il considère que Jésus a été condamné à mort parce qu'il s'est affirmé le Messie, Fils de Dieu, soit parce qu'il a fait l'usage d'une notion dans un sens « chrétien », qu'aucun de ses juges ne pouvait entendre. Il nous faut donc examiner avec soin ce que « Luc » a écrit pour comprendre quel point de vue il médiatise sur l'événement « condamnation à mort de Jésus de Nazareth²⁵ » et non sur la fiction « condamnation à mort de Jésus-Christ ».

25 L'exégèse tend, le plus souvent, à disqualifier le récit de Luc (il est une transformation rédactionnelle du récit de Marc ou il dépend d'une source dont il est impossible d'évaluer la qualité). Ceux qui cherchent à le privilégier (Catchpole, par exemple ou Winter) le font parce que, Luc n'ayant pas écrit les mots de « blasphème » et de « il est passible de la mort », ils en déduisent que le sanhédrin n'a pas condamné Jésus.

Reprenons le texte depuis 22, 54, en mettant entre parenthèses le récit du reniement de « Pierre ».

Συλλαβόντες δὲ αὐτὸν ἤγαγον καὶ εἰσήγαγον εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἀρχιερέως [...]

22.63 Καὶ οἱ ἄνδρες οἱ συνέχοντες αὐτὸν ἐνέπαιζον αὐτῷ δέροντες,

22.64 καὶ περικαλύψαντες αὐτὸν ἐπηρώτων λέγοντες,
Προφήτευσον, τίς ἐστὶν ὁ παῖσας σε;

22.65 καὶ ἕτερα πολλά βλασφημοῦντες ἔλεγον εἰς αὐτόν.

22. 66 καὶ ὡ ἐγένετο ἡμέρα ...

« S'étant emparé de lui – les hommes venus au mont des Oliviers – ils le conduisirent et l'introduisirent dans la maison du grand prêtre (Caïphe). Et les soldats (ἄνδρες) affectés à sa garde le giflaient avec force ; l'ayant recouvert d'un voile, ils lui demandaient : « Prophétise ! Qui est celui qui t'a frappé ? » Et ils lui tenaient beaucoup d'autres propos blasphématoires. Lorsque vint le jour... ».

Quelle place cette scène a-t-elle dans les autres évangiles ? Chez Matthieu, la scène des moqueries suit l'affirmation, par le grand prêtre, que Jésus a blasphémé (26, 65) ; alors on le frappe, on lui crache au visage, on lui demande de prophétiser ; il n'est question, pour Matthieu, que d'insultes. En revanche, les insultes blasphématoires s'adressent au crucifié (« Détache-toi de la croix, si tu es le Fils de Dieu »). L'organisation est la même chez Marc. Chez Jean, l'accusation de blasphème (de ce que Jésus prétend être le Fils de Dieu) précède l'arrestation (voir 10, 33 et 10, 36).

Luc propose une séquence des événements qui diffère donc de celles de Marc et de Matthieu. Chez ces derniers, ce sont les insultes adressées au crucifié qui sont blasphématoires. Il suffira de nous en tenir au texte de Marc (15, 29-30, 32) (dont Matthieu dépend) :

Καὶ οἱ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ λέγοντες, Οὐὰ ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν ἐν τρισὶν ἡμέραις, σῶσον σεαυτὸν καταβάς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ. ὁμοίως καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες πρὸς ἀλλήλους μετὰ τῶν γραμματέων ἔλεγον, Ὅλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι· ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν. καὶ οἱ συνεσταυρωμένοι σὺν αὐτῷ ὠνείδιζον αὐτόν.

« Et les gens qui passaient en se promenant (devant le croix) blasphémaient *contre lui*, en hochant la tête et disant : 'Eh ! Toi qui détruis le temple et le construis en trois jours, descends de la croix et sauve-toi toi-même'. Semblablement les prêtres avec les légistes se moquaient entre eux et disaient : « Il en a sauvé d'autres, il ne peut se sauver lui-même. Que celui qui est le Messie, le roi d'Israël, descende maintenant de la croix, afin que nous le reconnaissons et que nous (lui) accordions notre créance. Et ceux qui étaient mis en croix en sa compagnie l'insultaient. »

Etant donné l'emploi, dans le même contexte, de ὠνείδίζω (« insulter »), il faut accorder à βλασφημέω le sens précis de « blasphémer », qu'il a justement dans la bouche du grand prêtre quand il se scandalise (fait semblant de se scandaliser) de la réponse que Jésus lui a donnée à sa question : « Es-tu le fils de Dieu ? » En quoi consiste le blasphème des promeneurs et des prêtres présents sur la scène de la crucifixion ? En ce que leurs propos est une insulte à la « foi » chrétienne, selon laquelle le crucifié est le Fils de Dieu, Dieu lui-même et qu'il l'a montré justement par le fait que, refusant toute démonstration de puissance, seuls ceux qui « croient » en lui peuvent le « reconnaître ». Les prêtres inversent la relation entre « voir » et « avoir confiance » ou « croire » : en termes chrétiens, au moment de la séparation définitive d'avec le judaïsme, seuls ceux qui « croient » « voient », identifient la divinité de Jésus sous sa mort ignominieuse. Les propos tenus au pied de la croix n'ont un statut blasphématoire que rétrospectivement. Avant la foi en la résurrection, ni les disciples, ni les adversaires de Jésus ne pouvaient soupçonner qu'il était Dieu.

Qui plus est : la conclusion de la foi en la résurrection à la divinité de Jésus a été un long processus ; elle ne s'est pas imposée tout de suite ; elle ne s'est pas imposée non plus à tout le monde « chrétien ». L'accusation de blasphème à l'encontre des promeneurs sur le Golgotha repose sur le même paradoxe que l'accusation de blasphème par le grand prêtre au moment de l'interrogatoire. Le récit marcier de l'événement (condamnation et exécution de Jésus) en est une élaboration secondaire, imputant à la qualité des propos des prêtres supposés présents sur la scène de la crucifixion un caractère blasphématoire qui ne se comprend que par rétroaction de la foi sur l'événement. Dire à Jésus en croix : « Puisque tu es le Messie, le Fils de Dieu, sauve-toi toi-même » ne peut être un propos blasphématoire dans la situation d'énonciation elle-même, puisqu'il fallait que la divinité de Jésus soit méconnue pour qu'il meure, ... et ressuscite. L'interprétation que l'on fait du récit marcier de la condamnation et de la crucifixion, est, dans les accusations portées contre les grands prêtres et leurs complices, empreinte de mauvaise foi. On ne peut, avec bonne foi, reprocher aux adversaires de Jésus de n'avoir pas cru en ce à quoi les « chrétiens » ont cru après coup ! Nous verrons toutefois que le dispositif narratif marcier est plus subtil que ce qu'en expliquent les exégètes.

Chez « Luc », les insultes des hommes précèdent le récit de la séance du sanhédrin ; ce sont elles, exemplifiées par l'invitation à prophétiser, qui sont données comme blasphématoires²⁶. Il n'est pas question, dans ce contexte, de la filiation divine, encore moins d'un refus de croire en elle. Se moquer de la fonction prophétique, tel est, en la circonstance, le blasphème ou, dans les termes de Brown, l'arrogance.

Ensuite « Luc » écrit (22.66- 67) : ὡς ἐγένετο ἡμέρα, συνήχθη τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ, ἀρχιερεῖς τε καὶ γραμματεῖς, καὶ ἀνήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν, λέγοντες²⁷. Εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, εἰπὸν ἡμῖν... » « Lorsqu'il fit jour, le Conseil du peuple²⁸, grands prêtres et scribes, fut convoqué, et on en déféra au sanhédrin de la décision sur son cas en enchaînant cette suite de propositions : « Dis-nous si tu es le Messie ». Jésus, par sa réponse, enchaîne trois propositions : « Si je vous le dis, en aucun cas vous n'accorderez créance (à mes paroles). Si, moi aussi, je conduis l'interrogatoire, en aucun cas vous ne me répondrez ou vous ne me relâcherez. Or, à partir de maintenant, ce sera le fils de l'homme qui siégera à la droite de la puissance de Dieu ». On lui insinue (« Tous dirent, soit « tous les

26 Le blasphème du « mauvais » larron crucifié à côté de Jésus est une invention postérieure au récit de la scène par Matthieu (un renchérissement sur Matthieu, qui, lui-même, renchérisait sur Marc). Rien de ce qui ne peut qu'être postérieur aux années 70 dans « Luc » n'est de l'auteur du texte primitif de « Luc ». Rien de ce qui, dans « Luc », dépend de Matthieu, n'est de « Luc ».

27 La leçon ἀπήγαγον λέγοντες, « ils l'emmenèrent en disant » n'a pas de sens. En revanche la lecture ἀνήγαγον (divers manuscrits, voir Swanson, p. 383) fait sens ; ἀνήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ συνέδριον λέγοντες signifie : « Ils en référèrent au Sanhédrin (de la décision sur son cas) en argumentant... » Luc emploie une formule technique (pour son usage, voir Aristote, *Politique*, 4, 4), qui atteste sa connaissance raffinée de la langue grecque. En outre, par le vocabulaire qu'il emploie (ici, ἀνάγω τινὰ εἰς τί, plus loin τὸ πλῆθος), il laisse clairement entendre qu'il recueille une tradition selon laquelle le sanhédrin a été convoqué pour exercer une fonction judiciaire (d'où l'insistance sur la présence des « scribes » / « experts de la loi »). Le verbe λέγω comporte dans sa notion l'idée de tenir un raisonnement, de mettre en rapport au moins deux propositions ou deux arguments. D'où la traduction que je propose : « enchaînant des propositions » (reliées entre elles par un lien qui explique la conclusion à laquelle elles permettent d'aboutir, en l'occurrence, la condamnation à mort).

28 La traduction de πρεσβυτέριον par « assemblée des anciens » et l'interprétation du mot à la lumière du langage d'Ignace d'Antioche (Brown, 2005, pp. 489 / 491) est au moins une maladresse, causée par un préjugé de lecture (le récit de « Luc » est tardif). Πρεσβυτέριον désigne le même type de réalité que βουλή ; il est le « Conseil » des Anciens, placé à la tête d'une Assemblée, chargé de son ordre du jour, de faire des propositions, de convoquer le tribunal quand cela est nécessaire. Le Conseil de Jérusalem est composé de « grands prêtres » (de membres des familles sacerdotales régnantes) et de « scribes / légistes » selon ce que laisse entendre le passage présent. Les « scribes » ne sont pas nécessairement des « pharisiens » ; ils sont également issus de la classe des lévites. « Luc » décrit une procédure vraisemblable : le Conseil est le premier convoqué ; il aurait pu l'être avant le lever du jour ; à l'issue de sa discussion, il a décidé de convoquer à son tour le sanhédrin en tribunal pour lui soumettre le cas de Jésus.

membres du Conseil » et non tous les membres du sanhédrin) : εἶπαν δὲ πάντες, Σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; « c'est qu'en effet, le fils de Dieu, c'est toi !²⁹ ». « C'est vous qui tirez la conclusion (λέγετε) de ce que je suis » / « que je suis » ou bien « Vous (le) dites bien : Je Suis » (suite du *logos*, désigné explicitement comme tel par l'emploi de λέγετε). « Ils dirent : 'En quoi avons-nous encore besoin d'un témoignage ? Nous-mêmes avons entendu de sa bouche... » Quoi, nous demandons-nous ?

Le mot le plus significatif, « blasphème » n'est pas prononcé, mais il est suggéré par une métonymie, elle-même formulée de manière elliptique : « En quoi avons-nous encore besoin d'un témoignage³⁰... », pour le condamner à mort ! Ou l'on peut penser à une aposiopèse : « Nous-mêmes l'avons entendu de sa bouche le témoignage », ...un blasphème ! qui justifie sa condamnation à mort. Qui fait l'ellipse du mot, « Luc » ou les prêtres et les scribes ? Je pense que « Luc » a transcrit ce qui a été raconté par un témoin. L'indignation est telle, l'indignation jouée est telle qu'on n'ose prononcer le mot « blasphème », de peur, soi-même, de blasphémer. Mais on ne le prononce pas non plus, non pas par scrupule, mais pour que Dieu n'entende pas le mot porteur d'une accusation inique. Le comportement des accusateurs de Jésus est d'un cynisme achevé.

Dans ce que vient de dire Jésus on a entendu quelque chose qui suffit à le condamner à mort (puisqu'on se lève pour le conduire à Pilate afin qu'il exécute la sentence restée informulée). Ce quelque chose relève de la parole ; c'est donc un blasphème. Lequel ? Il n'est pas dans le fait que Jésus aurait affirmé qu'il est « en effet le Fils de Dieu » - « C'est vous qui tirez la conclusion de ce que je suis », a-t-il rétorqué à ses interlocuteurs³¹. Il est dans une formule qu'il a employée et que l'on a

29 Arrêtons-nous auprès de ce qui est dit. Dans l'énoncé, σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, le groupe ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, étant donné l'emploi de l'article, a fonction de thématization et peut être considéré comme sujet du verbe, à la deuxième personne par attraction de l'attribut ; οὖν peut avoir une valeur conclusive (« donc ») ou une valeur de confirmation par laquelle on tire les conséquences de ce qui vient d'être dit [voir Lukinovich, A. / Rousset, M. (1989) *Grammaire de grec ancien*, Genève, p. 275]. On peut le faire de manière ironique. Jésus vient d'affirmer : « à partir de maintenant, celui qui sera assis à la droite de la puissance de Dieu (= de Dieu), c'est le fils de l'homme » (et non le Messie). Cela signifiait de sa part, qu'il refusait tout rôle royal, mais non qu'il ne se comporterait pas en « juge ». Les accusateurs de Jésus poussent son affirmation jusqu'à ses conséquences extrêmes. « Tu n'es pas le Messie, sous-entendent-ils dans leur réponse ; tu en appelles au fils de l'homme », c'est que « en effet, le fils de Dieu, c'est toi » (et non Moïse, par exemple). Tu prétends détenir le point de vue de Dieu qui te permettrait de nous juger.

30 En Marc, le grand prêtre fait la même remarque, à l'issue d'un interrogatoire, vain, de témoins. L'exclamation n'implique pas l'existence d'appel à témoins. Elle signifie tout simplement : « Nous tenons notre grief justifiant la condamnation à mort. Nous n'avons plus besoin de témoins ! Et c'est bien mieux : c'est l'accusé lui-même qui, de sa propre bouche, vient de se condamner à mort ». Dans un dialogue notamment (un texte « conversationnel »), il faut soigneusement distinguer entre l'énoncé lui-même (ce qui est « dit ») et l'acte de parole. L'énoncé des membres du Conseil est une simple question : « Est-ce que nous avons encore besoin en quelque chose d'un témoignage ? » La question n'est qu'apparente ; celui qui pose la question n'attend pas des membres présents une réponse, positive ou négative, peu importe. Elle est en vérité une affirmation hyperbolique : « Il est clair que nous n'avons pas besoin d'un autre témoignage. » La suite du propos implique ce sens : « Nous avons entendu de sa propre bouche... » Quoi ? Cela n'est pas dit, mais chacun peut le sous-entendre (sauf les savants, semble-t-il) : « Ce qui rend inutile de recourir à un autre témoignage ». Autre sous-entendu : quel propos, devant un tribunal comme le sanhédrin, rend inutile l'appel à un nouveau témoignage ? Un propos qui entraîne sans ambiguïté la condamnation à mort, soit un blasphème. Comment sait-on que les meneurs du sanhédrin ont considéré que le propos tenu par Jésus entraînait sa condamnation à mort ? Par métonymie : on conduit Jésus devant Pilate pour lui demander d'exécuter la sentence. L'essentiel du texte de Luc est dans les sous-entendus, il est dans un euphémisme qui fait entendre silencieusement son contraire, le motif de la condamnation, un blasphème.

31 L'emploi de λέγετε au duratif présent est sans ambiguïté : il laisse clairement entendre que Jésus n'assume pas à son propre compte la formule que ses adversaires viennent d'employer (« En effet, le fils de Dieu, c'est toi. »), mais qu'il la leur renvoie comme leur propre conclusion qu'ils tirent de ce qu'il vient de dire à propos du fils de l'homme. Dans Matthieu, à la demande du grand prêtre, « Dis-nous si le Messie, le fils de Dieu, c'est toi », Jésus « explique » (λέγει, irruption du duratif présent dans un récit au passé) : « Σὺ εἶπας, πλὴν λέγω ὑμῖν... » (suit la citation concernant le Fils de l'homme). L'emploi de la forme de l'aoriste εἶπας modifie la valeur de λέγετε employé dans « Luc », non seulement du point de vue du temps (le passé donne une valeur factuelle au propos du grand prêtre), mais également du sens : dans εἶπας, « dire » est un sens inhérent ; dans λέγειν, il n'est qu'un sens afférent ; dans la phrase de Matthieu,

interprétée comme un blasphème ; dans ce que Jésus a dit, on a pu « comprendre » qu'il s'est assimilé à Dieu en employant la formule par laquelle Dieu lui-même se désigne : « Je Suis ».

Voilà le sens que laisse entendre le texte de Luc. Les exégètes seront sans doute les premiers stupéfaits d'entendre un tel sens ! Il faut donc que l'on reprenne l'argumentation, non qu'elle soit complexe, mais parce qu'il est difficile d'en entendre la conclusion.

« Vous avez tous entendu le blasphème » s'écrit le grand prêtre indigné, selon Marc, qui situe la scène chez Caïphe, la nuit. Dans le récit de Marc, l'accusation est clairement mise en rapport avec la formule Ἐγὼ εἰμι, « Je Suis » (voir le texte plus haut). Mais Marc détourne de l'attention à la formule, en expliquant au lecteur, par la médiation de Pierre, ce qu'il doit comprendre (« Jésus lui-même a affirmé qu'il était Dieu, et donc le Messie en tant que Fils de Dieu »). Les exégètes semblent lui donner raison lorsqu'ils commentent Luc. Fitzmyer (qui n'est ici que le porte-parole d'une corporation³²) remarque : « Whether Luke deliberately chose to eliminate the charge of Blasphemy and the verdict (je souligne) or merely preferred to follow « L³³ »,

εἶπας est sans complément apparent ; il est en vérité sous-entendu ; le grand prêtre demandait : « Dis-nous si le Messie, c'est toi ». Réponse de Jésus : « [Je n'ai pas besoin de (le) dire, puisque] tu l'as dit. » La suite de la réponse confirme l'interprétation : « Tu l'as dit, à l'exception de ce que j'explique depuis peu... ». Cela est clair : le récit de Luc ne se concilie pas avec ceux de Marc ou de Matthieu ; la conclusion pertinente de ce que Jésus a dit (« C'est vous qui expliquez / tirez la conclusion de ce que je suis ») selon le texte de « Luc » est l'inverse de celle que Marc et Matthieu invitent à tirer. Nous en avons un témoignage dans la littérature byzantine tardive. Voir Pseudo-Sphrantzes, *Chronicon*, p. 476 : Φέρετε εἰς κατηγορίαν ἡμῶν, ὃ ἄσεβεις, ὅτι ἐρωτηθεὶς ὁ Χριστὸς παρὰ τῶν Ἰουδαίων ὅτι υἱὸς θεοῦ εἶ σύ; ἡρνήσατο καὶ εἶπεν ὅτι ὑμεῖς λέγετε τοῦτο. L'auteur s'adresse à des négateurs de la divinité du Christ : « Vous rapportez pour nous accuser, impies ! que le Christ, interrogé par les Juifs : 'Es-tu fils de Dieu ?' l'avait nié et avait dit : 'C'est vous qui tirez cette conclusion'. » Pour notre propos, ce témoignage tardif comporte plusieurs enseignements : seul « Luc » emploie la formule ὑμεῖς λέγετε ; la référence ne peut être qu'à l'évangile de Luc ; dans le même contexte, deux fois ὅτι introduit du discours direct et fonctionne, à l'écrit, comme nos deux points ; dans la langue du XVe siècle, la groupe nominal en fonction d'attribut s'emploie encore sans article. L'auteur qui cite l'argument des adversaires ne leur répond pas en leur expliquant qu'ils interprètent mal la formule grecque. Il reconnaît implicitement la pertinence de leur interprétation et la légitimité de la conclusion qu'ils tirent : « le Christ a repoussé avec force ce que l'on voulait lui imputer : 'Tu es le Fils de Dieu' ».

- 32 A titre d'exemple, voir *A Commentary on The Gospel of Luke*, R. E., Obach / A. Kirk, 1986, New York: « The members of the Sanhedrin ask Jesus if he is making himself equal to God, and Jesus' Reply, "You say that I am" seems to be an indirect admission of his divine identity." *Ibidem*, p. 420 : "Because the titles attributed to Jesus during the hearing (The "Christ" and "The Son of God") were most likely understood as messianic claims by the assembled priests, elders and scribes, they have all they need to bring against Jesus." Cette affirmation-ci est fautive : le sanhédrin ne pouvait pas condamner Jésus à mort sous le motif qu'il se serait affirmé « messie, fils de Dieu ». *Das Evangelium nach Lukas*, J. Ernst, (1983), Regensburg, traduit (p. 471) : « Ich bin es » (= Sohnes Gott). Il s'agit d'une réponse claire à la question du fils, dit l'auteur ; le verdict se fonde sur l'affirmation : 'Je le suis' ; il n'y a pas de condamnation explicite. J. Nolland, *Word Biblical Commentary. Luke 18 :35 – 24 :53*, Dallas (1993). Il est un des rares exégètes à relever l'ambiguïté de la réponse de Jésus (p. 1111) : « Ce sont vos mots, mais je les admetts » / « Ce sont vos mots : pas de commentaire. » / « Je suis ce que vous dites que je suis. » On notera qu'il ne relève pas le sens le plus obvie de la réponse : « C'est vous qui dites ce que je suis. » Il retient : « Do you say / are you saying that I am ? » Enjeu de la question : Jésus est-il le messie ? Nolland retient que Jésus n'en a pas fait l'aveu. Il précise que l'audition du Nazaréen fait partie de l'effort des autorités juives pour se débarrasser de Jésus. Il pense qu'elles cherchent un grief qui agrée aux Romains, d'où l'insistance de l'interrogatoire autour de la messianité (p. 1112). I. H. Marshall, I. H., *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Exeter, 1978. P. 847 : Jésus « makes a guarded affirmation statement. This is sufficient to satisfy his inquisitors. » P. 867 : Marshall retient donc l'ambiguïté de la réponse ; il note que la version de Luc est plus primitive que celle de Marc (il est l'un des rares exégètes à en faire l'hypothèse). Dans un commentaire ancien (1913) E. Schweitzer affirmait que Jésus répondait affirmativement à la question du sanhédrin, mais que Luc ne reprenait pas la sentence de mort de Marc (14, 64). D. Gooding, *According to Luke*, 1987, Coleraine, N. Ireland, retient l'idée du blasphème, mais qu'il associe à ce que Jésus dit de lui-même en tant que fils de l'homme (p. 338). Qu'il y ait, dans le texte de Luc, du non-dit (peu importe comment le nommer, euphémisme, aposiopèse), cela ne peut faire partie, semble-t-il, des hypothèses philologiques. Restons lecteurs exacts, et tenons-nous en à l'articulation phonétique des graphèmes que nous avons sous les yeux, si nous voulons respecter nos scrupules de savants obligés à la seule positivité de ce qui est écrit.

- 33 Il faut bien comprendre qu'il se pourrait que Luc préfère suivre une source, qui est une pure construction de sourciers. « L » n'a d'autre fonction que de combler les lacunes d'un puzzle qui n'a d'autre statut que la mise en lambeaux

which lacked these elements, we shall never know » (p. 1459). Les exégètes ont tellement été pervertis par le positivisme philologique que, pour eux, on ne peut imputer à un auteur l'usage d'une notion que s'il emploie le mot qui l'exprime. Luc n'emploie pas le mot blasphème, donc « une » majorité du sanhédrin n'a pas condamné à mort Jésus de Nazareth pour blasphème ! Une telle façon d'aplatir la lecture du récit, par « Luc », de l'interrogatoire mené par les grands prêtres et les scribes ne dénote qu'une mésintelligence pure et simple de ce qu'est un texte en tant que construction du sens. La plupart des spécialistes des documents écrits antiques ont appris à déchiffrer des mots, ils n'ont pas appris à lire des textes et à y déchiffrer des silences ! A cette mésintelligence contribue la mauvaise conscience chrétienne moderne devant l'antisémitisme traditionnel. Par un faux respect pour les Juifs d'aujourd'hui, on n'ose pas dire ce qu'un texte comme celui de « Luc » fait entendre à satiété : parmi les autorités juives de Jérusalem, deux factions, celle des prêtres et celle des légistes à la solde des premiers – ce qui suppose que tout légiste n'était pas pharisien –, ont voulu, au prix de l'iniquité, la condamnation à mort de Jésus de Nazareth³⁴. Il leur a suffi, pour cela, d'une formule ambiguë, qui *pouvait être entendue comme le blasphème du nom*. On n'a même pas eu besoin de voter ; le mouvement spontané d'une majorité des membres présents à la séance du tribunal a eu valeur de verdict. Conduire Jésus à Pilate signifiait lui demander d'exécuter une sentence de mort. Ni l'accusation de blasphème, ni le verdict n'ont été explicitement formulés : tout s'est passé de manière rhétorique, à l'appui de la plus insaisissable des figures de rhétorique lorsqu'on lit un texte, l'aposiopèse (à fonction d'euphémisme).

Brown propose un examen des emplois de la famille de βλασφημία dans le contexte judaïque pour en conclure que les mots employés ne désignent jamais le blasphème par excellence entraînant la condamnation à mort (qui se désigne par une métonymie, « nommer le nom »), mais une forme d'arrogance, qui mérite la réprobation morale, mais non la condamnation à mort. Brown pourrait avoir raison sur un point : l'accusation explicite de blasphème dans les évangiles de Matthieu et de Marc fait retentir à l'oreille du lecteur auditeur une notion dont « Luc » nous laisse entendre que c'est justement parce qu'elle n'a pas été proférée qu'elle a été efficace ; le silence en était le substitut le plus exact ; les meneurs du sanhédrin, en « ne nommant pas le nom » de blasphème invitent à entendre le contenu du blasphème, « nommer le nom »³⁵.

Supposons qu'un homme, présent à la séance, scandalisé de ce qui s'est passé, sympathisant de Jésus – il y en avait sans doute quelques-uns – a raconté ce qui s'y est dit (quelque pharisien de Jérusalem, membre du sanhédrin). Car il est vraisemblable que le récit de « Luc » s'appuie sur un témoignage, dont il a retenu l'essentiel. « Luc » ne nous raconte pas toute la séance ; il fait notamment l'économie du récit des interrogatoires autour de la question du temple. Il focalise immédiatement l'attention sur l'échange qui a conduit au verdict (parce qu'il se peut qu'il s'appuie sur un document écrit où seul cet échange a été noté). La façon dont il

préalable de tous les textes évangéliques. Luc a travaillé avec une source, comme Marc. La source de Luc, comme celle de Marc, ce n'est pas le corps déchiqueté d'un sens enfoui dans le chaos des origines, c'est un ensemble lui-même organisé. Supposer une idée derrière les mots, c'est faire une hypothèse que jamais rien ne pourra prouver positivement. Il n'en va pas de même de l'hypothèse d'une « source » textuelle. Qui sait ? Peut-être en découvrira-t-on un jour un fragment. Ou si l'on n'y croit pas (« we shall never know »), du moins il n'est pas absurde de formuler une hypothèse qui porte sur du factuel. Il y a des passages où Luc ne dépend ni de Marc, ni des *logia*, ni de Matthieu : il y a donc une source « L ».

34 La suggestion en a été faite dans un ouvrage anonyme, de tradition juive, *Rabbi Jeshua*, paru à Londres en 1881, p. 140. Voir Catchpole, 1971, p. 133. Le témoignage de Josèphe le laisse également entendre.

35 Brown fait remarquer qu'en *Lévitique*, 24, 16, la Septante n'emploie pas la notion de blasphème, mais la périphrase « nommer le nom » (ὀνομάζων τὸ ὄνομα) ; c'est cet acte qui entraîne la condamnation à mort par lapidation. Les prêtres et le scribes ne pouvaient porter mieux une accusation de blasphème qu'en ne « nommant » pas la notion qui le nomme, qu'en usant d'un « euphémisme ».

l'introduit laisse entendre que ce qu'il nous présente est justement un aboutissement : « Εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, εἰπὸν ἡμῖν ». « Si le Messie, c'est toi, dis-(le) nous ! » Ce qui précède n'a pas permis de l'établir. On voudrait bien en finir. Que Jésus dise donc lui-même ce qu'il prétend être.

La question ne signifie pas que Jésus a proclamé qu'il était le Messie. Il s'agissait plutôt d'un propos populaire ; les membres du sanhédrin voudraient obtenir de Jésus une réponse qui lui permette de savoir à quoi s'en tenir ? (*Nous, lecteurs de « Luc », savons que Jésus a refusé tout titre et toute aspiration messianiques dans le sens de l'établissement d'une royauté en Israël.*) Jésus ne répond pas directement. S'il parle, dit-il, s'il dit qu'il l'est ou qu'il ne l'est pas, de toutes façons, on ne lui fera pas confiance (on le disqualifiera comme témoin en première personne). S'il retourne la situation, et s'il procède lui aussi à un interrogatoire, on ne lui répondra pas (parce que, sans doute, on estimera qu'il commet un abus de compétence. On ne lui permettra pas de remettre en cause l'autorité de l'assemblée). Il importe toutefois de ne pas glisser sans commentaire sur ce qu'implique l'hypothèse « Si je conduis l'interrogatoire, vous ne me répondrez pas ou vous ne me relâcherez pas. » Jésus laisse entendre à son auditoire que c'est lui qui est en situation de le soumettre à un interrogatoire et de le mettre en accusation. De quelle autorité le juge-t-il ? Il ne fait que rappeler aux prêtres et aux légistes qu'il a déjà dénoncé la légitimité du pouvoir qu'ils exercent. Je l'ai déjà suggéré, l'insinuation pourrait être plus précise : il n'est pas impossible que le verbe employé soit une allusion au fait que la séance du sanhédrin, en tant que tribunal, est illégale : la convocation a été faite soit la veille d'une fête, soit le jour même de pâque³⁶, veille de sabbat. D'où la remarque : « (Si vous me répondez), vous ne me relâcherez pas » (alors que vous devriez le faire, en cette veille de fête, du moins). Que Jésus dénonce l'illégalité de son arrestation et de son procès, illégalité qui devrait entraîner sa libération, cela sera sans effet. Maintenant qu'on le tient, on ne le laissera pas filer. Cela ne signifie pas que Jésus s'attendait à une condamnation à mort, mais qu'il était persuadé qu'on le retiendrait prisonnier. Il était trop dangereux qu'on le laisse continuer de s'adresser au peuple de Jérusalem.

Sa mise en accusation ne s'arrête pas là : il affirme quelque chose du fils de l'homme. « Or³⁷, à partir de maintenant, c'est lui qui siégera à la droite de la puissance de Dieu », autrement dit : « Ce n'est pas le Messie ». Inutile de spéculer sur la puissance prophétique de l'accusé et sur l'annonce de son retour triomphal, à Pâques ou à la Trinité. On aura noté qu'il n'est pas question de son apparition nébuleuse dans la citation de « Luc ». Jésus se borne à laisser entendre que la question posée sur sa messianité n'est pas pertinente ; il poursuit en même temps la contestation de la légalité de ce qui se passe : celui qui siège à la droite « de la puissance de Dieu », celui qui a donc *fonction de juge*, c'est « le fils de l'homme ».

36 Voir dans Legasse (1994, p. 84) le renvoi à la Mishna, *Sanhedrin*, 4, 1 sur les usages du tribunal. Il semble plus probable que Jésus ait été exécuté la veille de pâque, qui coïncidait cette année-là avec le sabbat, plutôt que le jour même. Qu'en est-il donc de la « cène », du nouveau repas pascal instauré par Jésus, censé s'être déroulé la veille de Pâque selon les récits synoptiques ? Ce qui est le plus probable : Jésus a instauré un rituel social autour du partage du pain. Il n'a pas attendu la veille de sa mort pour le faire. L'association de la création du rite au contexte pascal de sa mort n'est pas antérieure au moment où l'on a conféré à cette mort une signification sacrificielle. L'analyse de la première lettre de Clément de Rome aux Corinthiens me permet d'affirmer que l'association ne s'est pas faite avant la fin du premier siècle. Et le témoignage de la première lettre de Paul aux Corinthiens, qui rappelle les mots que Jésus a prononcés lors du dernier repas ? Certes « les mots volent, les écrits restent ». Cela veut dire aussi que les paroles restent ce qu'elles ont été une fois pour toutes, mais que les écrits offrent une prise pour changer la figure de ce qui reste...

37 Ἐκ τῆς νῦν δέ... L'emploi du connecteur δέ a une fonction logique ; selon sa valeur ancienne, δέ signifie « justement ». Le connecteur reprend le raisonnement implicite dans l'emploi du verbe ἐρωτάω : « Vous, membres du sanhédrin, vous n'êtes pas compétents pour me juger. Justement à partir de maintenant – l'instant de l'interrogatoire – celui qui siège à droite de Dieu, celui qui a compétence pour juger, c'est le Fils de l'homme. » Les membres du sanhédrin n'ignorent sans doute pas que Jésus s'attribue le titre de Fils de l'homme ; cela lui permet justement de récuser le titre de messie et ce qu'il véhicule d'aspiration à une royauté soutenue par un Dieu des armées.

Par là, en effet, il affirme sa propre autorité et il disqualifie l'institution qui prétend le juger au nom de la loi mosaïque³⁸.

A l'affirmation du Nazaréen, je considère que celui qui conduit l'interrogatoire au nom des grands prêtres et des scribes (sujets implicites des verbes) – il n'est pas interdit de supposer une exclamation collective – ne répond pas en posant une nouvelle question : « Toi es-tu donc le fils de Dieu ? », mais en tirant une conclusion qui prolonge l'affirmation (emploi de οὖν) dans la réponse que Jésus a donnée : « Si désormais c'est le fils de l'homme qui siège à la droite de la puissance de Dieu », alors « le fils de Dieu, c'est toi ! »

L'inférence est susceptible d'au moins deux explications. On peut considérer qu'elle est analogue à une implication du type « si p faux alors q faux = vrai » (si les souris sont vertes, alors les éléphants sont bleus » = vrai). Tu n'es pas le messie, entendu ; tu te prends pour le fils de l'homme, et pourquoi pas pour le Fils de Dieu, pendant que tu y es ? On peut également traiter la formule comme une implication vraie : le « fils de l'homme » est une formule qui paraît désigner un personnage divin, un juge des temps eschatologique. Jésus se place sous son patronage, qu'il oppose au messie, considérant que le « fils de Dieu » (l'homme que Dieu prend sous sa protection), ce n'est pas le messie, mais « le Fils de l'homme ». Donc, concluent ses interlocuteurs qui cherchent ainsi à savoir s'il s'assimile au « Fils de l'homme » puisqu'il prétend avoir autorité de juge sur eux, « le fils de Dieu, c'est toi ! » (fils de Dieu signifie ici celui que Dieu a pris sous sa protection en tant que juge, celui qui juge en son nom).

Jésus répond, selon l'hypothèse la plus probable, en araméen, ce qui, en grec, s'exprime : « Ὑμεῖς λέγετε ὅτι (ὅτι) ἐγὼ εἰμι ». Au sens premier, cela s'entendra : « C'est vous qui tirez la conclusion de (ce) que je suis³⁹. »

En grec comme en araméen, la particule de liaison entre les deux propositions (ici, ὅτι) comporte trois valeurs possibles : elle peut avoir fonction

38 L'interrogatoire est conduit sous l'autorité des grands prêtres et de leurs légistes ; le grief dont ils recherchent l'imputation est défini par la loi mosaïque (*Deutéronome* et *Lévitique*) et non par la Mishna (la tradition orale de l'interprétation de la loi, à l'autorité de laquelle se soumettent les pharisiens). On ne peut donc s'en tenir à la Mishna (dans la Mishna à *Sanhédrin*, 14, 1), pour discuter la question de savoir si les autorités de Jérusalem ont pu tenir une séance de tribunal à l'issue de laquelle ils ont « reconnu » Jésus coupable d'un blasphème punissable de mort. Le récit de « Luc » est rigoureux : dans son évangile, les pharisiens ne jouent aucun rôle à Jérusalem. Cela laisse entendre que ce n'est pas de leur point de vue que Jésus a été condamné à mort ; même dans le sanhédrin, ils sont réduits au silence. Il l'a été dans le cadre d'une procédure judiciaire de type sadducéen, s'en tenant strictement à l'autorité de la Tora. A l'autorité que les grands prêtres et les scribes prétendent détenir, Jésus, comme l'aurait fait un pharisien, en oppose une autre. L'usage de la formule « fils de l'homme » dans les évangiles invite à entendre dans la notion celle de « juge » ; elle ne fait sens, dans le contexte présent, que dans son opposition à celle de « roi / messie ». Sur les difficultés que présente l'expression, je me contenterai de renvoyer au *Dictionnaire du Nouveau Testament*, de Léon-Dufour (1996, entrée « Fils de l'homme ») et à l'examen de la notion dans l'ouvrage de Brown.

39 Traduction de la TOB : « Vous-mêmes, vous dites que je le suis », complétée par une note (d) : « On pourrait traduire : C'est vous qui le dites ; et cela signifierait que Jésus refuse ce titre (cf. 23, 3, note, soit : la réponse à Pilate est analogue, « mais ici Jésus refuse d'être le roi des Juifs... »). Ce n'est sûrement pas ici la pensée de Lc (cf. 1, 35 ; 3, 22) ». Pourquoi être dubitatif ici, affirmatif là ? Rien ne l'autorise, si ce n'est l'arbitraire de la lecture et de l'interprétation. 1, 35 et 3, 22, paraît-il, permettent de savoir avec certitude quelle est la « pensée » de Luc en 22, 70 (alors que ce qui est en jeu, ce n'est pas la pensée de Luc, mais l'interprétation de ce qu'il donne comme une réponse de Jésus au sanhédrin). 1, 35 : l'ange dit : « C'est pourquoi celui qui va naître sera saint et sera appelé Fils de Dieu » (écrit, arbitrairement, avec majuscule). Il semble qu'au marché des révélations divines, le prix de la vérité ne soit pas difficile à établir : un ange parle, il suffit de l'écouter. Qui fait parler l'ange ? Le Saint Esprit, bien sûr ! Il resterait à savoir si le Saint Esprit qui s'exprime dans le premier chapitre est le même que celui qui s'exprime partout ailleurs dans l'évangile, voire dans les textes de Qumrân (la formule « fils de Dieu » et « fils du très Haut » est désormais attestée ailleurs que dans le premier chapitre de Luc). 3, 22 : une voix du ciel accompagnée d'une colombe proclame aux oreilles d'une foule qui aura vite fait d'oublier ce qu'elle a entendu : « Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui je t'ai engendré » (ou, plus justement, « je te fais advenir »). « Un Fils de Dieu » engendré au moment où il trempe dans de l'eau ? Et cela devrait servir de preuve à ce que « pense » Luc ? Est-on d'ailleurs bien sûr que l'auteur de 1, 35 et de 3, 22 soit le même que celui de 22, 66-71 ?

1 - de relatif (« ce que » ; allemand, « was » : « C'est vous qui dites / expliquez / concluez ce que je suis ») ; elle s'écrit alors, dans la tradition française, ὅ τι ; aucun éditeur du texte ne propose cette lecture, pourtant obvie étant donné le verbe principal (λέγετε) ;

2 - de conjonction introduisant du discours indirect (« c'est vous qui dites *que* (allemand, daß) je (le) suis ». Dans ce cas, le pronom attribut du verbe être est normalement sous-entendu en grec ; entendue de cette façon, la réponse de Jésus revient également à repousser le titre que l'on veut lui prêter ;

3 - ou elle peut être l'équivalent de nos deux points introduisant un discours direct ; dans ce cas, la formule peut être entendue de deux façons :

a – « Vous (l') expliquez : je (le) suis » ; devenant : « Vous le dites : je le suis » (pronom attribut sous-entendu). Jésus entérinerait le titre de « fils de Dieu ». La conclusion n'est possible qu'à condition d'accorder à λέγειν un sens « approximatif ».

b – « Vous concluez (bien) / Vous le dites bien : Je Suis »

La réponse de Jésus recelait donc, au plan du signifiant, une ambiguïté, que Brown ne relève pas⁴⁰. Elle pouvait être entendue de quatre façons possibles ; grands prêtres et scribes n'ont pas hésité à prêter à la formule une teneur blasphématoire (sous chiffre 3b) : ils tenaient enfin le motif qui autorisait la condamnation à mort de l'homme qui contestait leur autorité. Il s'était identifié à Dieu en s'appropriant le Nom.

Marc (14, 62) a donné à la réponse la forme du discours direct. A la question du grand prêtre, « Es-tu le messie, le fils du Béni », Jésus a répondu⁴¹ : « Ἐγὼ εἰμι. » « *Je (le) suis !* ». Le grand prêtre a entendu la réponse dans un sens blasphématoire comme les grands prêtres et les scribes de « Luc » ; il l'a entendue, dans le sens d'une affirmation, par Jésus, non qu'il est « fils de Dieu », mais de sa divinité. Marc prend appui sur l'ambiguïté de l'affirmation pour, d'une part, laisser percevoir en quoi a consisté le blasphème du point de vue du grand prêtre, d'autre part laisser entendre, à son destinataire chrétien, que Jésus a effectivement affirmé sa divinité et sa filiation divine. Le récit de Marc implique que nous l'entendions selon deux repérages énonciatifs, celui, oral, du procès et celui, écrit, de la narration faite à un destinataire invité à croire en la divinité de Jésus. « Pierre » est intégré dans son récit à la fois comme témoin de ce qui a été dit et interprète, pour le destinataire chrétien, de la signification de ce qui est dit. Le paradoxe logique que j'ai relevé plus haut n'est pas dans Marc, mais dans la lecture exégétique de Marc.

« Luc » ne joue pas sur ce double repérage énonciatif ; le destinataire de son récit n'est pas chrétien ; en introduisant la réponse de Jésus par un verbe qui en impute clairement la responsabilité à ses interlocuteurs (ὁμεῖς λέγετε ὅτι : « C'est vous qui tirez la conclusion de ce que...), il laisse clairement entendre

1 – que Jésus a récusé le titre de « fils de Dieu », dont la conclusion est tirée, il faut le remarquer, non à partir du fait qu'il serait le messie, mais à partir de l'hypothèse qu'il serait « le fils de l'homme » ;

2 – que ce sont ses adversaires qui ont entendu « Vous (le) dites : Je Suis », profitant d'une ambiguïté pour lui imputer, en toute conscience, sans doute, de l'arbitraire de l'opération, un blasphème qui se paie de la mort.

« Je Suis » (ἐγὼ εἰμι) : emploi absolu de la formule par Dieu en *Deutéronome*, 32, 39.) Il en est comme si Jésus s'était approprié une formule par laquelle Dieu affirme son absolutité et comme si, en faisant cela, il avait affirmé son identité avec Dieu. Le blasphème n'est pas d'avoir affirmé qu'il était « Fils de Dieu », mais de s'être approprié le Nom. Il a blasphémé le nom divin. Il l'a blasphémé *en apparence*.

40 Il fait sienne la lecture traditionnel : « Vous le dites : je le suis ». Or cette lecture ne rend compte que très lâchement de la formule grecque. Quoi qu'il en soit, elle ne peut être donnée comme la seule lecture correcte.

41 La réponse σὺ εἶπας ὅτι (ἐγὼ εἰμι), « Toi, tu as dit que / ce que... » n'est pas attestée dans tous les manuscrits ; pour les raisons de la rejeter, voir plus haut.

Peu importe : « Tous l'ont entendu » ! « Ani Hu » : il l'a prononcé ; c'est irrécusable. « Qu'avons-nous encore besoin d'un témoignage »..., pour le condamner à mort⁴².

La confrontation du passage avec le récit de Marc (14, 62) chez qui Jésus affirme purement et simplement « Ἐγώ εἰμι », à partir de quoi le grand prêtre crie au blasphème, et l'une des accusations portées par les « Judéens » (Jean, 10, 33 : « Il s'est fait lui-même Dieu », formule reprise devant Pilate), les nombreuses occurrences de la formule ἐγώ εἰμι dans Jean, au moment de l'arrestation le fait que son emploi provoque la chute de ceux qui viennent arrêter Jésus (Jean, 18, 7), tout cela aide à comprendre le récit de la comparution de Jésus devant le sanhédrin telle que « Luc » la raconte : la formule traduite en grec ἐγώ εἰμι est une clef de compréhension du destin de Jésus de Nazareth. Réciproquement, Luc aide à comprendre dans quel sens Marc a simplement déplacé le centre de gravité de la scène en focalisant l'attention sur la divinité de Jésus et non sur l'ambiguïté de la formule par laquelle il l'aurait affirmée. Nous avons vu, toutefois, l'effet du déplacement marcier : risquer de faire de la condamnation à mort une décision à la fois inintelligible et injustifiée, pour des titres que Jésus ne s'est pas attribués et dont l'imputation ne pouvait entraîner sa condamnation à mort. Quant à Jean, dans son « témoignage », il ne s'intéresse jamais à l'homme « Jésus de Nazareth ».

Luc ne désigne, parmi les membres du sanhédrin, que les grands prêtres (les membres de l'aristocratie sacerdotale de Jérusalem) et les scribes (« légistes » ; à la fin de la séance, écrit Luc, ἀναστὰν ἅπαν τὸ πλῆθος αὐτῶν ἡγαγον ἐπὶ τὸν Πιλᾶτον, « toute la majorité d'entre eux se levant, ils le conduisirent jusqu'à Pilate... » Le syntagme ἅπαν τὸ πλῆθος αὐτῶν, que la formulation en soit heureuse ou pas, laisse entendre que ce ne sont pas tous les membres présents à la séance qui sont allés dans le palais du préteur, mais ἅπαν τὸ πλῆθος, soit *tous les membres dont le vote majoritaire, par ce mouvement même*, reconnaît Jésus coupable d'un crime méritant la mort. Dans le contexte décrit, d'une réunion du sanhédrin, le sens d'un mot doit être interprété selon les valeurs que ce contexte lui confère ; le πλῆθος d'une Assemblée ou d'une troupe qui vote, ce n'est pas « la masse », « la multitude », « la foule », mais *la majorité*. Sous la plume de Luc, l'emploi de πλῆθος suffit à laisser entendre qu'il y a eu, à l'occasion de la séance du sanhédrin, un vote – prononcé en un geste symbolique – et que Jésus n'a pas été condamné à l'unanimité. S'il ne cite que les grands prêtres et les légistes, c'est que, soit selon les témoignages sur lesquels il s'appuie, soit selon son interprétation des événements, seuls les grands prêtres et les légistes ont « voté » la condamnation à mort. Là, sur quelques sièges, des hommes frappés de stupeur, restent assis, effondrés.

Les autorités de Jérusalem *voulaient* la condamnation à mort de Jésus (le débat dans le temple, à condition que nous l'entendions du point de vue de « Luc », nous fait comprendre pourquoi ; voir « Mettre fin aux sacrifices »). Pour cela, il leur fallait une raison fondée sur le droit juif lui-même ; il s'agissait de justifier *devant le peuple*

42 Catchpole (1971, pp. 132-134), à l'appui de la tradition judaïque, conteste que l'emploi du Nom, ἐγώ εἰμι = Ani Hu, ait constitué le motif de la condamnation à mort. Catchpole examine la position judaïque telle qu'elle s'exprime dans la Mishna. Il ne donne qu'une importance seconde aux attendus de la loi mosaïque elle-même (*Lévitique*, 24, 15-16) (voir par exemple, p. 233). Certes l'usage de la formule « Ani Hu » n'implique pas que celui qui l'emploie s'attribue le nom divin. *Pour les prêtres et les scribes visant une condamnation à mort*, cela était secondaire : l'essentiel était le sens qu'il était possible de prêter à *ce que l'on avait entendu*. A la séance du sanhédrin, telle que Luc la raconte, le mot de blasphème n'a pas été employé, cela afin de le laisser entendre de manière encore plus formidable, pour se garder de toute discussion sur ce qui avait été dit et donc pour empêcher Jésus de protester. Quant au verdict, il est prononcé par métonymie, dans ce qui est dit : « Qu'avons-nous encore besoin... ! » et dans ce qui est fait : « la majorité d'entre eux » se lève pour conduire Jésus à Pilate. Le motif de la condamnation n'est pas articulé, le verdict n'est pas « dit ». On a bien conscience que l'on est en train de commettre une iniquité ; ne pas prononcer le mot de « blasphème » et ne pas prononcer la sentence : « il est passible de la peine de mort », c'est soustraire à celui qui contesterait la légitimité de ce qui se passe tout appui à sa protestation. La condamnation à mort de Jésus de Nazareth a été un chef d'œuvre de machiavélisme avant la lettre.

la demande d'exécution capitale adressée à Pilate. Il fallait en effet recourir à l'autorité romaine pour rendre le verdict exécutoire. Cela présentait un avantage politique considérable : aux yeux du peuple, c'est Pilate qui exécutera Jésus, ce ne sont pas les autorités juives elles-mêmes. Le cynisme des grands prêtres et des légistes à leur solde, a été total : il a été dans les considérants du verdict et dans son exécution. Pour obtenir de Pilate l'exécution, on recourait à d'autres arguments. Cela était secondaire. L'essentiel était de sauvegarder les apparences et d'empêcher que la condamnation, aux yeux du peuple, n'apparaisse inique. A la différence de Marc et de Jean, « Luc » permet de comprendre par quelle procédure retorse une majorité des membres présents dans le tribunal a obtenu ce qu'elle cherchait. Il lui a suffi d'une réponse ambiguë, appelée par une assertion qui était pure insinuation, pour conclure à un blasphème. Celui qui était sans doute un grand maître du verbe a été pris au piège du verbe.

Il est probable que l'on a recherché à le condamner pour un autre grief (trahison du peuple juif, par exemple), que l'on n'y est pas parvenu (ses propos sur le Temple ne permettaient pas de le faire passer pour un traître) et que c'est seulement un hasard qui a conduit les meneurs du tribunal, à la façon des hommes dont le pouvoir est menacé, à se montrer prompts à saisir une opportunité et à en user sans scrupules. Or la condamnation pour un grief fondé sur l'interprétation d'une ambiguïté involontaire dans la réponse de Jésus et sur imputation d'un blasphème purement spécieux aura des conséquences que les prêtres de Jérusalem ne pouvaient pas calculer. D'abord ils n'ont pas compté sur la capacité de réaction des disciples après la condamnation à une mort infamante et sur le retournement de valeur que comportait potentiellement une telle « infamie », pouvant rejaillir sur les juges iniques ; ensuite, la réponse de Jésus recelait une potentialité que les disciples de la seconde génération, qui voyaient dans le maître, devenu Seigneur, le « Messie », le Juge céleste des derniers temps dont les premiers disciples avaient attendu le proche avènement jusqu'à l'époque de la guerre de Judée, n'ont pas manqué d'exploiter : l'interprétation des juges de Jésus de Nazareth, qui l'ont condamné pour blasphème, parce qu'il s'était prétendument attribué le Nom divin, a été prise à la lettre : non seulement Jésus, ressuscité, était le Messie et Juge des temps derniers ; il était lui-même Dieu, Fils de Dieu. Ce qui deviendra le noyau doctrinal dur du christianisme est la cristallisation d'un lapsus verbal que seule la malveillance pouvait faire entendre dans ce que le Nazaréen a répondu à des juges iniques. Telle est l'opération que permet de lire la confrontation du récit de « Luc » à ceux de Marc et de Matthieu. Dans l'évangile de Jean, la même opération est élaborée de manière plus complexe. Jean a déplacé l'aboutissement de la discussion devant le sanhédrin du côté d'un débat qui se serait déroulé antérieurement aux événements de la « Passion », non avec les prêtres, mais, le plus souvent, avec les pharisiens. Le grand prêtre johannique (Caïphe) ne condamne pas Jésus à mort pour blasphème : dans la logique de sa fonction, il le sacrifie en victime expiatoire pour le peuple. Traduit devant le beau-père de Caïphe, Jésus l'invite à s'instruire de son enseignement, dans le texte de l'auteur d'une si belle trouvaille de préférence ! S'il est un évangéliste qui s'est ingénié à brouiller les traits de la figure historique de Jésus de Nazareth, c'est bien celui-là. Il avait sans doute de bonnes raisons pour cela : si j'affirme qu'il était lui-même issu de la caste sacerdotale – appartenant au mouvement minoritaire des sadocides ? Proche des adeptes des élucubrations qumrâniennes ? Proche de la classe dirigeante de Jérusalem tout en étant fort instruit de la doctrine des dissidents sadocides ? – j'ai quelque chance de ne pas être trop éloigné de la vérité. Celui qui a eu l'influence la plus décisive sur le destin du christianisme, ce n'est pas Paul de Tarse, ce fut le « prêtre » (ιερεύς : Eusèbe, 3, 31, 3) Jean, appartenant à la caste de ceux qui ont condamné à mort, de manière inique, Jésus de Nazareth, dont le dessein était d'abolir, avec les sacrifices, la raison d'être des prêtres.

Références

On trouvera dans le commentaire, par Fitzmyer, de l'évangile de Luc, et dans l'ouvrage de Brown (traduction française, 2005) une bibliographie abondante. Le seul reproche à mes lacunes que je veux bien admettre, ce serait d'avoir omis de citer un auteur qui, à l'appui du récit de « Luc », en aurait déduit que Jésus de Nazareth a été condamné à mort par une majorité du sanhédrin, menée par les prêtres et les scribes membres du Conseil, pour avoir « nommé le nom », soit, pour avoir blasphémé le nom divin.