

*A propos de*

Joseph Ratzinger – Benoît XVI

*Jésus de Nazareth. De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection*, éditions du Rocher, Paris, 2011 ou encore : *il ne suffit pas d'être théologien et pape pour lire même les évangiles de manière compétente. Ou encore : « le secret messianique », une fausse bonne trouvaille exégétique.*

#### Plan et pagination de l'article

I – Lire un texte.....	p. 1
<i>De la méthode historico-critique : un positivisme en trompe-l'œil</i>	
II - La messianité de Jésus de Nazareth : entre Marc et Matthieu, un conflit des interprétations .....	p. 10
1. Place du récit de l'aveugle dans Marc	
2. L'affirmation de la messianité et les trois annonces de la passion : Marc, une source embarrassante pour Matthieu – et pour un pape ! .....	p.10
Les annonces de la passion .....	p.11
L'affirmation de la messianité et les trois annonces de la passion : Marc, une source embarrassante pour Matthieu – et pour un pape.....	p.11
Retour sur les trois annonces dans Marc .....	p.13
Stratégie marcienne.....	p.21
3. Matthieu idéologue de la messianité .....	p.23
4. Retour à Marc, stratège de la composition d'un texte.....	p. 29
5. Retour au Messie « Fils de David » : une équivalence minée de l'intérieur en raison d'une contradiction interne.....	p. 29
6. Retour à Matthieu : un interlocuteur fait tout le contenu d'une dispute ; statut des pharisiens dans son évangile .....	p. 31
Le statut des pharisiens dans Matthieu .....	p.33
7. Entrée triomphale de Jésus en habit royal dans Jérusalem : une ânerie ou un pieux mensonge (que la piété aggrave).....	p. 37
8. La thèse fondamentale de Marc : « Je Suis » et non « Je le suis ».....	p. 38

#### I - Lire un texte

La lecture des évangiles par le théologien Joseph Ratzinger illustre, de manière presque caricaturale, de quelle façon ce que l'on appelle la méthode « historico-critique » parmi les spécialistes du Nouveau Testament, est une approche qui permet, sur les textes, de nombreuses observations minutieuses, mais en escamote l'essentiel, la lecture rigoureuse et critique. Il apparaîtra dans ce qui suit que la méthode historico-critique fait l'impasse sur les questions portant sur *la genèse d'un texte en tant que texte* et non en tant que manteau d'Arlequin cousu de pièces d'étoffe formant un assemblage dont le chatouillement camoufle le caractère artificiel et, justement, fabriqué.

Joseph Ratzinger énonce, en avant-propos, les présupposés de sa « lecture » : « Une chose me paraît évidente : en deux cents ans de travail exégétique, l'interprétation historico-critique a désormais donné tout ce qu'elle avait d'essentiel à donner. Si l'exégèse biblique scientifique ne veut pas s'épuiser à rechercher sans cesse de nouvelles hypothèses, devenant théologiquement insignifiantes, elle doit franchir un pas méthodologique supplémentaire et se reconnaître de nouveau comme une discipline théologique, sans renoncer à son caractère historique. Elle doit apprendre que l'herméneutique positiviste dont elle part, n'est que l'expression valide de la raison. Celle-ci s'est définitivement trouvée elle-même, mais elle constitue un mode déterminé

de raisonner qui est historiquement conditionné, qui est susceptible de recevoir des corrections et des compléments, et qui en a besoin. Une telle exégèse doit reconnaître qu'une herméneutique de la foi, développée de manière juste, est conforme au texte et peut se conjuguer à une herméneutique historique consciente de ses propres limites, pour former un tout méthodologique » (pp. 8-9).

Les textes du Nouveau Testament, selon l'auteur de ces lignes, sont susceptibles d'une double herméneutique – d'une méthode d'interprétation à deux niveaux – la méthode historico-critique, positiviste, soit, supposons, élaborant ses hypothèses à l'intérieur d'un cadre de référence analogue à celui de notre expérience du monde, et une herméneutique « de la foi ». La première « n'est que l'expression valide de la raison », qui « s'est définitivement trouvée elle-même » (avec Hegel ?), « mais » elle n'est qu'un « mode déterminé de raisonner » « historiquement conditionné », « susceptible de recevoir des corrections et des compléments », « qui en a besoin » (quoique la raison qui l'oriente se soit, elle, définitivement trouvée !). En face d'elle ou au-dessus d'elle campe une herméneutique de la foi.

Joseph Ratzinger s'exprime en théologien et, donc par hypothèse, en intellectuel. Son langage laisse planer des doutes sérieux sur la maîtrise intellectuelle des notions qu'il déploie ou, si la maîtrise intellectuelle n'est pas en cause, c'est que les procédés sophistiqués ne lui sont pas étrangers. La méthode historico-critique est donc une herméneutique élaborée, *validement*, nous n'allons pas le lui contester, sous la conduite de « la raison » « qui s'est définitivement trouvée ». Comment une méthode peut-elle être à la fois « une expression de la raison », qui s'est « définitivement trouvée », et être « historiquement conditionné(e) », « susceptible de recevoir des corrections », etc. ? Au nom de quoi cette exégèse, sous la conduite de la raison, « doit reconnaître » qu'une « herméneutique de la foi, développée de manière juste, est conforme au texte » ? Qu'est-ce que cette herméneutique de « la foi » a à dire de ses propres méthodes, de son lien à l'histoire, de sa « justesse », de sa « lecture des textes » ? Pourquoi est-il besoin de préciser qu'elle doit être « conforme au texte » ? N'est-ce pas le cas de toute lecture ? Et à quel texte ? Celui qui a été établi de manière « positiviste » par « la raison » ? Une raison qui sait dogmatiquement comment on « doit » lire un texte ? De quelle raison relève la méthode historico-critique ? Légiférante ? Observante ? Procédant de manière hypothético-déductive ? Déductive ? Selon un appareil logico-formel strict ? Etc.

Car telle est la question qui précède celles que nous venons de soulever et auxquelles il nous faudra revenir : comment la méthode historico-critique *traite-t-elle* les textes transmis par une tradition ? Quelle est sa préconception du texte, qu'elle n'examine pas ?

La réponse variera selon les types de texte : il y a une méthode historico-critique homérique, avec d'illustres coupeurs de long des cheveux hexamétriques, celle des tragiques athéniens, celle des présocratiques, raccommodeurs de faïence, celle des platoniciens, aristotéliens, etc. et celle du Nouveau Testament. Une méthode historico-critique est dépendante de la conception que son usager se fait du type de texte qu'il envisage de lire. Les présupposés de la lecture du Nouveau Testament ont varié dans le temps ; il en est un, essentiel, aujourd'hui, qui se formule de la manière suivante : la tradition des actes et des paroles de Jésus de Nazareth s'est élaborée dans les communautés de ceux qui ont cru en sa résurrection et qu'il était donc le Messie ; les souvenirs des actes et des paroles, en quelque sorte ravivés par l'illumination de la foi, ont peu à peu été recueillis, élaborés, mémorisés, remémorés et enfin colligés par écrit par un rédacteur à travers lequel s'exprimait la compréhension qu'une communauté particulière avait du maître de Nazareth, que l'on priait désormais comme le Sauveur de l'humanité. Un tel présupposé n'est pas historico-critique – même si l'on s'ingénie à en montrer la vraisemblance –, il est un *axiome* d'une théorie ; il a une raison d'être qui permet un tour de passe-passe, que les exégètes positivistes, membres d'une Eglise, escamotent soigneusement, que Joseph Ratzinger a le mérite, en revanche, d'énoncer

clairement. Pour le montrer, un détour par la lecture d'un épisode, la question du Temple<sup>1</sup>, sera utile.

Selon Marc, au moment de l'interrogatoire de Jésus par le grand prêtre dans la cour de son palais, en présence du sanhédrin<sup>2</sup>, des témoins – et non un faux témoin comme l'écrit l'herméneute – seraient intervenus pour rapporter un propos de Jésus : « Je détruirai ce sanctuaire fait de main d'homme et, en trois jours, j'en rebâtirai un autre qui ne sera pas fait de main d'hommes » (Marc, 14, 58). Marc précise que les témoins ne s'accordaient pas entre eux, en raison de quoi leurs témoignages ne pouvaient pas être retenus. Dans la formule marcienne, que nous lisons en grec, le verbe καταλύω (« dissoudre, mettre fin à la légitimité de l'exercice d'un pouvoir, d'une fonction » ou bien « détruire » au sens de « défaire un assemblage ») doit être entendu dans un sens figuré ; ce que Jésus aurait pu dire, c'est, non pas qu'il « détruirait » matériellement le temple, mais qu'il « mettrait fin à l'institution du temple », autrement dit encore, « aux rites sacrificiels ». Qu'il le reconstruirait « dans l'intervalle de trois jours », au sens exact, est *évidemment* une prophétie *post eventum*, non pas « reconstruite », mais « élaborée » par les disciples eux-mêmes, par d'anonymes inspirés d'une communauté croyante, mais par *des doctrinaires* faisant de la formule imputée au « Christ » l'acte de fondation de l'Eglise (nouveau temple). Si Jésus a pu prononcer une formule analogue, le contenu en pouvait être ironique. Le troisième jour, métaphoriquement, est celui de la fin des temps. « Votre temple, aurait-il pu dire, j'en abolis les fondements, et je le reconstruirai..., à la saint-glinglin ! ».

---

<sup>1</sup> Une remarque pour que le lecteur prenne précisément conscience qu'une méthode de lecture se réfléchit dans la moindre de ses expressions parce qu'il n'existe pas de degré zéro de la lecture : intituler une action – admettons son historicité – de Jésus dans le temple comme un geste de *purification* pour rendre un « sanctuaire » à sa sainteté, c'est *déjà orienter la lecture de l'épisode*. On pourrait l'intituler, par exemple : « *Mettre fin à tout rite sacrificiel* », réel ou symbolique. Ce serait donner à l'épisode une *tout* autre résonance que celle que lui donne notre auteur, puisqu'elle exclut que la mort sur la croix soit elle-même un sacrifice, mît-il fin à la validité des sacrifices *juifs*. Joseph Ratzinger note avec raison que, après avoir chassé les vendeurs, les acheteurs et les marchandises, Jésus occupe l'espace laissé libre, *pour enseigner* aux habitants de Jérusalem et aux pèlerins des fêtes de pâque : il – Joseph Ratzinger donc – est heureux de constater que le temple débarrassé des marchands est devenu un espace libre où peut retentir « la Parole de Dieu ». D'où sait-il que Jésus enseignait la « Parole de Dieu » ? A s'en tenir à une lecture selon les paramètres de la vraisemblance historique, on peut faire légitimement l'hypothèse que Jésus, à l'intérieur du temple même (parvis des femmes ?), a fait de la place pour *engager, en présence du peuple, un débat avec les autorités de Jérusalem*. Il a ouvert un espace à la diatribe. Pendant qu'il le faisait, il est peu probable qu'il ait mis fin aux sacrifices : il a pu obliger à acheter les petits animaux et à échanger les monnaies en dehors de l'enceinte du temple. Si cela a été le cas, il a engagé un rapport de force avec les autorités de Jérusalem. Il n'a pu le faire que s'il se savait disposer d'un appui, l'approbation du peuple, par exemple. Dira-t-on que la lecture politique n'exclut pas la légitimité de la lecture théologique ? Certes. Il reste à ne pas escamoter la question suivante : d'où la lecture théologique reçoit-elle sa légitimité ? Du Christ ? Comment le Christ pourrait-il légitimer une lecture alors que lui-même n'a d'existence que dans et par cette lecture ? Le « Christ » est un produit du texte, il ne peut être ce qui, dans le texte, témoigne en sa faveur et en faveur du fait que le texte « parle bien » de lui. Non seulement la lecture exégétique tente de nous enfermer dans un cercle vicieux, elle est « per-verse », « verschroben ».

<sup>2</sup> Tout cela est une reconstruction délibérée, à l'époque de la refondation du judaïsme par les rabbins issus du pharisaïsme (vers les années 80) ; la « reconstruction » est certaine puisque en aucun cas le sanhédrin ne pouvait être convoqué la nuit, dans la cour du palais du grand prêtre. La mise en scène marcienne était indispensable pour introduire un disciple dans l'auditoire et lui permettre d'entendre la réponse par laquelle Jésus affirmait ce qui pouvait être entendu comme sa divinité (« Je Suis ») ou sa messianité (« Je le suis » = le Messie). De cette ambiguïté, Marc a déduit que le disciple témoin, Pierre, a *mal entendu* la réponse. Il en a déduit que son maître était le Messie. Jésus n'a pas pu affirmer sa divinité avant que les chrétiens eux-mêmes ne le fassent (ou ne l'aient reconnue) : à la fin du premier siècle au plus tôt. Sur tout cela, voir plus loin.

Le lecteur peut donc déjà juger de la complexité d'une lecture critique d'un texte et, dans un texte, d'un élément de sa composition. Or Joseph Ratzinger, à ce propos, nous dit : « En Jean, *la vraie parole de Jésus* (je souligne) est celle-ci : « Détruisez ce sanctuaire et en trois jours je le relèverai<sup>3</sup> » (2, 19). Par ces mots, poursuit Joseph Ratzinger, Jésus répondait à une demande de l'autorité juive d'un signe par lequel il donnerait une preuve pour légitimer un acte tel que la purification du Temple. Son « signe », c'est la Croix et la Résurrection. La Croix et la Résurrection le légitiment comme celui qui instaure le culte juste. Jésus se justifie par sa Passion – le signe de Jonas, qu'il donne à Israël et au monde. » Mais, poursuit le théologien, la parole va encore plus loin. Avec raison, Jean dit que les disciples comprirent la parole dans toute sa profondeur seulement en en faisant mémoire après la Résurrection – en en faisant mémoire à la lumière de l'Esprit Saint comme communauté des disciples, comme Eglise » (pp. 34-35).

L'essentiel de l'herméneutique exégétique est dit, comme ingénument, en termes plus protestants que catholiques, d'ailleurs, puisque est formulé ce qui ne peut l'être que sous forme de restriction mentale : tout ce qui est attribué à Jésus-Christ dans le NT *est parole de Jésus dont les disciples ont « fait mémoire à la lumière de l'Esprit Saint comme communauté des disciples, comme Eglise »*. La communauté des croyants offre à la Parole de Dieu un nichoir, d'où éclôt l'Eglise ! La méthode historico-critique exégétique inscrit ses raisons à l'intérieur d'un cercle vicieux : est parole du Christ ce dont « les disciples ont fait mémoire à la lumière de l'Esprit Saint comme... Eglise » ; la preuve que la mémoire des paroles a été inspirée par l'Esprit Saint, c'est que seules ont été retenues des paroles à teneur « christique » ! Quant à la teneur « christique » des paroles, elle tient au fait que Jésus parlait « de sa propre autorité » quand il contestait la prétention mosaïque à être « la Parole de Dieu ». Comment sait-on que Jésus « parlait de sa propre autorité » ? Par la garantie qu'offre la mémoire des disciples rassemblés en Eglise et donc inspirés de l'Esprit. Etc. Si Jésus savait que ce qu'il disait était Parole de Dieu, pourquoi les disciples, eux, ne l'ont-ils pas su *en l'écoutant* ? Parce qu'il faut avoir la foi pour entendre la Parole de Dieu ? La foi naît de la résurrection : quel besoin Dieu avait-il de ce tout de passe-passe pour se faire entendre ? En vérité, ce n'est pas Dieu qui en a besoin, mais l'Eglise, qui se confère ainsi autorité sur la Parole de Dieu ! Si l'on fait l'économie du tour de passe-passe, la proposition est beaucoup plus simple : la Parole de Dieu, ce n'est que la parole de l'Eglise s'appropriant un titre divin.

A l'appui d'un tel postulat – « En Jean, *la vraie parole de Jésus* (je souligne) est celle-ci... » – s'interroger sur la « source » historique des textes est un travail digne de satisfaire la curiosité des collectionneurs de « bouts de chandelle » (avant éclairage par l'Esprit), mais secondaire : l'essentiel est l'herméneutique de la Foi, c'est-à-dire l'intelligence, éclairée par l'Esprit Saint, que les disciples ont eue de la « Parole du Fils de Dieu ». L'herméneutique de la foi consistera donc à affirmer, sans ciller, que la « vraie parole » de Jésus à propos du temple, c'est celle que Jean rapporte. Ratzinger, en

---

<sup>3</sup> La formule, dans Jean, est la suivante : « λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν. » Il faut avoir un bel aplomb inspiré par une foi capable d'enraciner un figuier dans la mer pour affirmer tout de go que c'est là « la vraie parole de Jésus ». Jean parle de « λύειν » (« délier », « démonter ») et non de « καταλύειν » ; surtout, pour signifier « construire », il emploie dans un sens figuré un verbe (ἐγερῶ) (« réveiller », « remettre debout en sortant du sommeil ») qui a servi, pour les disciples de la seconde génération (après 70), de métaphore de la « résurrection ». Marc et Jean disent deux choses complètement différentes : le premier parle de la dissolution d'une institution et de sa refondation (οἰκοδομήσω) – il parle donc de l'Eglise et non directement de la résurrection –, Jean parle de la démolition (et non de sa destruction) d'un édifice et de la résurrection. « Luc » nous laisse entendre que Jésus aurait dit qu'un jour, du temple, il ne resterait pas « pierre sur pierre » : toute trace de sa *construction* disparaîtrait. Cela signifiait qu'il était convaincu que l'institution sacrificielle disparaîtrait jusqu'à être totalement oubliée. Quelle est la vraie Parole de Dieu ? Et pourquoi Dieu, lorsqu'il parle, aime-t-il tant les parcours sinueux ? Prendrait-il plaisir à jouer, avec ses interprètes, comme le chat avec les souris ? Ou serait-ce les Parleurs de Dieu qui l'emberlificote dans les méandres de leur esprit, qui ne saurait passer pour de l'esprit s'il n'était obscur ?

s'exprimant ainsi, commet un raccourci de qualité douteuse sur le plan intellectuel : dans les limites de sa propre définition du corpus de textes entrant dans la catégorie de ceux dont les disciples, rassemblés en Eglise, ont fait mémoire à la lumière de l'Esprit Saint, tout ce qu'il pouvait dire c'est que « Jean » était, en l'occurrence, le disciple témoin de la communauté « véritablement » inspirée. Qu'est-ce qui l'autoriserait à le dire ? Et il lui revenait ensuite de nous expliquer comment il s'est fait que, parmi d'autres disciples se remémorant les paroles du maître, il y ait eu des pannes d'inspiration, puisqu'ils peuvent rapporter des paroles qui ne sont pas « les vraies paroles » de Jésus !

Ne peuvent être considérées comme vraies paroles de Jésus que des paroles notées par un disciple, contemporain du maître, et à sa demande. Tout le reste est une construction des exégètes relevant de l'autorité des Eglises d'aujourd'hui, selon une méthode historico-critique qui, en présupposant une source orale à tout ce qui est écrit dans les évangiles, s'interdit de se poser la question essentielle : les quatre évangiles ne seraient-ils pas, d'abord et nécessairement, le résultat d'une opération d'écriture sous la conduite d'une autorité humaine fort consciente des buts qu'elle poursuivait ?

Selon l'hypothèse que les évangiles sont inspirés, toutes les paroles que nous lisons et qui sont attribuées à Jésus, sont nécessairement authentiques.

Ainsi, le contenu du discours apocalyptique *reflète nécessairement* ce que Jésus a dit nous suggère-t-on encore. Nous lisons dans Luc (21, 23-24) à propos de l'annonce de la chute de Jérusalem : ἔσται γὰρ ἀνάγκη μεγάλη ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ, καὶ πεσοῦνται στόματι μαχαίρης καὶ αἰχμαλωτισθήσονται εἰς τὰ ἔθνη πάντα, καὶ Ἱερουσαλήμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν. Je tâche de traduire en restant aussi près que possible d'un texte rédigé dans un grec marqué de sémitismes ou de Septantismes (les locutions ἀνάγκη μεγάλη, ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ, πεσοῦνται στόματι μαχαίρης, l'emploi aléatoire de l'article défini, en italiques) « Car il y aura une *grande nécessité* sur la terre et de la *colère contre ce peuple*, et les gens tomberont par la *bouche des épées* et ils seront emportés prisonniers vers toutes les nations, et Jérusalem sera *foulée aux pieds* par *des nations* jusqu'à ce que soient remplis *des moments de nations*. » Le théologien en déduit qu'il ne fait pas de doute que Jésus a parlé à ses disciples d'un « temps des païens » (ce que je traduis par 'moments de nations'), formulant peut-être les choses autrement, mais laissant entendre qu'il y aurait une longue période où « son » évangile devra être prêché « aux païens » afin que toute l'humanité bénéficie du sacrifice propitiatoire du Fils. Ce que Luc appelle, admettons, « le temps des païens », Matthieu l'évoque, nous suggère Joseph Ratzinger (p. 59) à travers une autre formule : « Cette Bonne Nouvelle (= cet évangile) du Royaume sera proclamée dans le monde entier, en témoignage à la face de toutes les nations. Et alors viendra la fin » (24, 14). La comparaison des formules montre que l'allusion à la proclamation de l'Évangile à toutes les nations jusqu'à la fin des temps ne se déduit pas avec évidence de ce qui est écrit dans Luc. En outre, les exégètes attribuent à « Luc », c'est-à-dire au même rédacteur que le reste de l'évangile, une façon d'écrire le grec qui ne se concilie pas avec les passages où la langue est celle de la *koinè* (le grec commun à la communauté helléniste de l'époque gréco-romaine). A l'oreille d'un Grec et de l'hellénophone qui a rédigé la parabole du Samaritain, par exemple, le langage employé dans la prophétie confinait au charabia. Enfin le codex Bezae (D dans le langage des codicologues) présente une leçon divergente des autres manuscrits : « καὶ αἰχμαλωτισθήσονται εἰς τὰ ἔθνη πάντα, καὶ Ἱερουσαλήμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν. » Il n'y est pas question des « moments de nations » ou, si l'on préfère, « du temps des païens ». Sans ce dernier syntagme, la phrase devient d'une plus grande intelligibilité : « (Les gens) seront emmenés prisonniers vers toutes les nations – et ce seront, à Jérusalem, des nations (étrangères) qui en fouleront le sol – au point qu'elles (les nations) en seront remplies (des prisonniers ou d'émigrés venus de Judée). » La proposition en incise (– et ce seront, à Jérusalem, des nations (étrangères) qui en fouleront le sol –) suggère le contexte historique de la destruction du temple (70) ou même, avec plus de pertinence, celle de la révolte de Bar Kochba, au cours de laquelle

Hadrien a interdit l'accès de la ville de Jérusalem aux Judéens, y a installé une population étrangère et lui a donné son nom (Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, IV, 6 ; Cassius Dion, *Histoire romaine*, 69, 12 – 13). La prophétie lucanienne ne remonte certainement pas à une parole de Jésus ; il resterait à montrer que ce dernier a été intéressé par les problèmes de la fin des temps. Il était intéressé par ce qu'il appelait l'instauration du Règne de Dieu / Royaume de Dieu, autre façon de parler d'une organisation sociale débarrassée des pouvoirs anthropophages, et donc, en Palestine, de la caste des prêtres.

Joseph Ratzinger fait de l'herméneutique théologique sur des textes bâtards (nés de père inconnu), dont la méthode historico-critique ne permet pas de certifier l'origine. Elle permet juste, dans la phrase que nous venons d'examiner, de remonter à la source de plusieurs syntagmes, la Septante. Quant au nom de celui qui a procédé au copié-collé, nous serions naïfs de penser qu'il s'appelait « Luc » ou que ce nom recouvrait l'identité d'un médecin ayant soigné les rhumatismes de maman Marie dans son grand âge.

Ainsi, la méthode historico-critique est loin d'avoir conduit à des conclusions fiables ; une herméneutique de la foi ne peut pas travailler naïvement à partir des résultats qu'elle a permis d'obtenir jusqu'à présent, et cela parce que ces résultats sont biaisés par une pétition de principe, c'est-à-dire un argument auquel il est implicitement demandé de croire : en tant que s'y exprime la Parole de Dieu, les évangiles comportent des paroles dont des disciples – de Jésus de Nazareth – ont « fait mémoire à la lumière de l'Esprit Saint comme communauté des disciples, comme *Eglise*. » Un tel postulat – qui est donc en même temps une pétition de principe, un argument qui n'a de valeur que par une connivence de groupe – limite l'approche critique des textes, interdit de se poser sans restriction la question de leur *source* (ou de ce que j'appelle leur fabrique). Ce qui est grave, c'est que cette pétition de principe transforme toute l'herméneutique, qui prétend être légitime, celle de la « foi », en travail de faussaire qui se présente blanc comme neige : elle argue de sa légitimité par les contenus qu'elle déploie, qu'elle prétend être les seuls véritablement universels, puisqu'elle promet à qui l'écoute d'énoncer une vérité sur lui-même venant du seul vrai Dieu authentiquement universel, réclamant son amour et son obéissance précisément en raison de l'amour obéissant, en son Fils, qu'il lui a manifesté. « Aime Dieu comme il a aimé tous les hommes en mourant pour leur salut puisqu'il a porté le fardeau de leur désobéissance, et, par là, les a réconciliés avec le Père. Voilà *ce que tu dois entendre de ma bouche* autorisée à formuler cet énoncé comme une vérité concernant tous les hommes, dont je puis dire qu'elle est révélée parce qu'elle est l'expression de la doctrine des disciples, rassemblés en communauté, qui ont cru en la résurrection, illuminés par l'Esprit Saint. » Or seul peut l'écouter celui qui croit, non pas en la résurrection, mais que « la communauté des disciples éclairés par l'Esprit selon l'indice qu'ils ont eu confiance au fait que Jésus était ressuscité » est médiatrice de la Parole de Dieu : une herméneutique de la foi est fondée sur un sophisme (ou un grave paralogisme). Et un outre sur une proposition théologique absurde : il faudrait croire que Dieu n'a créé les hommes que pour satisfaire à un besoin d'adoration, qu'il a manqué son coup – le premier homme lui a manqué de respect – et que, incapable de renoncer à son désir d'être aimé par sa créature, il s'est sacrifié pour elle afin qu'elle découvre l'immensité de son Amour. Et si elle ne la reconnaît pas ? La colère sera terrible ! Mais il continuera à se morfondre dans son malheur : il n'est pas aimé de tous les hommes !

Le message de Jésus ne peut être, à la fois, universel et réservé à un ensemble d'êtres humains, seuls capables d'entendre son universalité parce qu'ils « croient » que c'est la Parole de Dieu. Une formule qui n'est vraie que parce qu'elle est éclairée par un acte de foi est une formule qui ne relève pas du domaine de la vérité. Une vérité révélée est un paradoxe logique : elle est formellement vicieuse. Aucune formule ne porte en elle l'indice de sa qualité : elle n'est vraie que frottée à une pierre de touche, empruntée à un domaine étranger à celui qui lui donne le jour.

Je m'intéresserai ici à une autre conséquence de la pétition de principe, celle que le lecteur a déjà déduite de ce qui précède, *l'arbitraire de la lecture*, qu'elle autorise tout en l'escamotant sous le drapé des beaux et bons sentiments. Il me suffira, pour cela,

d'accompagner Joseph Ratzinger dans une de ses lectures de ce que l'on appelle les péripécies évangéliques (le découpage d'un morceau de texte constituant en lui-même une unité que l'on peut lire, le plus souvent, chez les trois synoptiques et parfois dans Jean lui-même).

### *Un (?) récit de guérison ?*

Au moment où Jésus entre dans Jéricho – ou au moment où il en sort, peu importe – selon les trois évangiles synoptiques, il guérit un aveugle, dont Marc donne le nom (Bar Timée). Le nom est un étrange mélange d'araméen (fils de) et de grec (Timée, « honoré » ou « honorable » ou encore « qui a du prix »). Soit ! L'aveugle, mendiant, attire l'attention en criant : « Jésus ! Fils de David ! Aie pitié de moi ! » (Marc, 10, 47). Joseph Ratzinger commente : « Bartimée recouvra la vue <et il cheminait à la suite de Jésus> (Mc 10, 48-52). Ayant recouvré la vue, il s'associa au pèlerinage vers Jérusalem. Le thème <David> et son espérance messianique intrinsèque s'empara subitement de la foule : ce Jésus, avec lequel ils étaient en chemin, n'était-il pas en fait le nouveau David attendu ? Avec son entrée dans la ville sainte, l'heure où il aurait rétabli le règne de David n'était-elle pas arrivée » (pp. 16-17). Puis suit l'épisode de « l'âne », que Jésus « réquisitionne ». Tout cela, commente-t-on, nous est aujourd'hui bien mystérieux. « Le thème de la royauté avec ses promesses est tout particulièrement présent. Jésus revendique le droit royal de la réquisition de moyens de transport, un droit connu dans l'Antiquité (cf. Pesch, *Markusevangelium* II, p. 180). Et le fait qu'il s'agisse d'un animal, sur lequel personne encore n'est monté, renvoie aussi à un droit royal<sup>4</sup>. Mais, surtout, il y a une allusion à ces paroles vétérotestamentaires qui donnent à tout le déroulement de la scène sa signification la plus profonde » (p. 17). C'est-à-dire ? Jésus « est un roi qui brise les arcs de la guerre, un roi de la paix et un roi de la simplicité, et un roi des pauvres » (p. 18) dont le royaume est universel (puisqu'il englobe jusqu'aux mafieux). « Pour le moment gardons ceci à l'esprit : Jésus revendique, de fait, un droit royal. Il veut que son cheminement et son agir soient compris selon les promesses de l'Ancien Testament, qui, en lui, deviennent réalité. L'Ancien Testament parle de lui – et inversement : il agit et il vit dans la Parole de Dieu, et non selon des programmes et des désirs qui seraient siens. Son exigence se fonde sur l'obéissance face à l'ordre du Père. Son cheminement est un cheminement à l'intérieur de la Parole de Dieu » (pp. 18-19). Conclusion implicite de l'ensemble : par son règne, Jésus instaure le règne de l'obéissance à la Parole de Dieu, et donc de la fidélité à ses commandements. Car il va de soi que, s'il y a une « Parole de Dieu », elle a pour première exigence d'être obéie ? Illustration : Jésus avance jusqu'à la Croix où il sera couronné « roi » par obéissance à la Parole de Dieu, qu'il connaît bien puisque c'est lui qui l'a émise !

Le lecteur qui a un préjugé favorable pour un théologien devenu pape lit avec lui « l'évangile » ; il ne lui vient pas à l'esprit d'aller *aux* textes, et de regarder de plus près à ce que chacun d'eux comporte. S'il le fait, en revenant à la lecture de Joseph Ratzinger, il découvrira que le théologien ne « lit » pas, mais lisse des aspérités embarrassantes.

Jésus « vit dans » la Parole de Dieu de l'Ancien Testament en proposant un modèle d'obéissance dont l'efficacité relève de sa royauté, laquelle découle de sa filiation divine, dont témoigne sa « vie dans la Parole de Dieu ». Le malheur du pape, c'est qu'il ne soit pas Jésus, et qu'il ne lui suffise pas de si beaux raisonnements pour obtenir l'obéissance de tous les hommes, ... à la « Parole de Dieu ». Ils aimeraient bien, avant de s'engager, savoir si c'est bien la Parole de Dieu. Il ne suffit pas que le pape le leur dise, que ce soit *ex cathedra* ou pas. Laissons la résolution de ce paradoxe aux voies de la Providence. Ce

---

<sup>4</sup> Joseph Ratzinger n'a pas l'air de se rendre compte qu'un tel « droit » est analogue à un « droit régalien » de cuissage !

qui nous occupe, ce ne sont pas les cheminements du Christ, Roi donc, vers la Croix et sa Gloire, ce sont les cheminements de l'herméneutique de la foi de ou selon Joseph Ratzinger, c'est la lecture qu'il fait de deux épisodes rapportés dans les évangiles synoptiques (la guérison d'un aveugle à Jéricho) et, partiellement, également dans Jean (l'épisode de l'entrée « royale » dans Jérusalem sur un « âne », dont il faut dire qu'il a bon dos).

Selon le critère de la concordance, permettant d'inférer de ce que nous lisons dans les évangiles ce qui a pu être, l'entrée de Jésus dans Jérusalem sur une monture est « un fait », puisqu'il est rapporté par les quatre évangélistes, la guérison de l'aveugle en est autre, mais moins certain. Certes Jean raconte aussi la guérison d'un aveugle, mais ce n'est pas celle de Bar Timée à Jéricho, avant la rude montée vers Jérusalem (Jean paraît diffracter l'épisode en deux signes, la guérison de l'aveugle de naissance à Jérusalem<sup>5</sup> et la résurrection de Lazare à Béthanie, – peut-être près de Jéricho). Le récit de la guérison par Luc est proche de celui de Marc, en revanche, Matthieu, au même lieu et au même moment (à la sortie de Jéricho, lors de la dernière montée vers Jérusalem) met en scène deux aveugles qui réclament, eux aussi, pitié, en criant « Seigneur, fils de David ».

*Le statut « factuel » de la guérison est donc problématique : Joseph Ratzinger ne pouvait en faire le récit en s'en tenant à la version marcienne. Première manipulation dans le détail de la lecture.*

Joseph Ratzinger propose une interprétation de la guérison et de l'entrée royale dans Jérusalem, laquelle repose sur une lecture croyante, c'est-à-dire une lecture qui adhère naïvement ou même, de manière plus retorse, ingénument, à la facticité de ce qui est raconté. Trois évangélistes « rapportent » la guérison d'un aveugle et la manière dont Jésus est entré dans Jérusalem, sur une monture qu'il a réquisitionnée. Notre question est la suivante : quel est le *statut* de ces récits ? Rend-on compte de la visée qui a présidé à leur élaboration, d'abord chez un évangéliste, puis chez les deux autres, en les accueillant d'emblée comme des récits véhiculés par une tradition orale remontant à des témoins et donc à « du » fait (la tradition orale) ? Si c'est le cas, la visée est simple : il s'est agi d'attester les qualités ou la puissance d'un personnage à un moment donné de son parcours terrestre. Dans ce cas, comment se fait-il qu'aucune tradition externe au Nouveau Testament n'atteste rien de la « puissance » du personnage mis en scène par les évangiles ? Se pourrait-il donc que, et le récit de la guérison, et celui de la réquisition aient été *inventés* ? La méthode historico-critique, dont Ratzinger ne conteste pas qu'elle doit *précéder* une herméneutique théologique des évangiles, *interdit l'hypothèse de l'invention* en raison de son présupposé : nécessairement, tout ce qui est dans les évangiles a une source en dehors d'eux-mêmes. Notre tâche est de montrer qu'un tel présupposé est irrecevable et qu'il a des conséquences sur l'analyse textuelle elle-même : elle revient à tenter de « faire parler » un texte en lui apposant préalablement un bâillon qui interdit d'en entendre la *visée*, c'est-à-dire un sens sous-jacent à *son élaboration*. Elle revient à autoriser n'importe quelle lecture de l'interprète.

Réglons le présupposé historico-critique d'une source orale de ces deux « péricopes », d'une seule formule : s'il était vrai que les évangiles avaient, à l'extérieur d'eux-mêmes et antérieurs à leur rédaction, une source orale, il serait resté, de cette source orale, des traces à l'extérieur du corpus des textes chrétiens, *dans lesquels il faut comprendre tous les évangiles dits « apocryphes »*. Il y en aurait des traces chez Flavius Josèphe, par

---

<sup>5</sup> A propos de cette guérison racontée dans Jean, une remarque s'impose pour préciser le statut de certains des récits johanniques : en chercher la trace, par la méthode historico-critique, dans les sources est une absurdité ; la guérison d'un aveugle de naissance à l'âge adulte est une impossibilité. S'il est vrai que Lazare est sorti du tombeau – il est étrange que Jean soit le seul à mentionner ce « signe » –, c'est qu'il y avait été enfermé vivant. Tout est symbolique dans Jean, aurait dit Loisy : certes ! Il reste à lui demander compte, à Jean, je veux dire, de son trafic des « signes » en symboles donnés comme des miracles. Jean est, à mes yeux, l'un des plus grands faussaires de la littérature occidentale.

exemple. Toutes les sources orales sont attestées par des sources *chrétiennes*. Le plus probable, c'est donc que ce sont des inventions chrétiennes.

Une analyse textuelle en vient nécessairement, à un moment donné de son processus, à se poser la question : qu'est-ce qui a conduit ce texte dont je m'occupe à voir le jour ? Tout texte comporte en lui des traits qui permettent au lecteur de comprendre sa raison d'être, parce que tout texte laisse entendre à celui qui le lit les raisons qu'il a de le lire. Certes un lecteur peut n'y entendre que ses propres raisons de le lire, sa « foi » par exemple en l'incarnation du Fils de Dieu ; une lecture critique est une lecture qui n'escamote pas *la perception de la stratégie par laquelle un texte s'efforce de faire avaler ses contenus* : eût-il des sources orales, ces dernières ne sont pas constitutives ni explicatives de sa *textualité*.

Occupons-nous donc des deux épisodes, non d'un point de vue « historico-critique », pour élaborer des hypothèses sur leur source, mais d'un point de vue de l'analyse textuelle. Essayons de répondre à la question : quel est le *statut textuel* de ces épisodes ? Apportent-ils bien une information sur ce que Jésus de Nazareth aurait fait et dont le souvenir se serait perpétué par trois voies différentes (car l'un des Synoptiques n'a pas tout à fait les mêmes données que les deux autres en ce qui concerne et la guérison et la chevauchée) ? Ne sont-ils pas plutôt une fiction, une invention si l'on préfère, imputable à l'un des trois évangélistes. Et, dans ce cas, quelle est la raison de la fiction ? Les textes comportent-ils des indices qui nous permettent de comprendre quel est leur statut, c'est-à-dire comment, nous, lecteurs, nous sommes invités à les entendre ? Les entendre comme une information, selon la demande de la foi au Fils de Dieu capable de guérir un aveugle et de dompter un cheval qui n'a jamais été monté, n'est-ce pas se comporter en aveugle ? L'un des textes ne serait-il pas plutôt une invitation à « voir clair » ? A ne pas se laisser duper par ce qui, en nous, demande la venue d'un « Messie » ou « Roi » ? Déjà la confrontation implicite que nous faisons des trois récits de ce qui *nous est dit* sur ce qui se serait passé à Jéricho nous met l'esprit en alerte : nous avons appris qu'à Jéricho, Jésus, selon Luc, est censé avoir fait entendre à « ceux qui le suivaient sur son chemin », à ses compagnons, en présence de leur hôte, Zachée, une fable qui est une dénonciation de l'arbitraire royal. Joseph Ratzinger, qui a besoin d'un Jésus, Christ, et donc Roi, *se garde bien de simplement citer la fable*. Il l'escamote, purement et simplement.

*Sa lecture naïve est une construction qui commet un mensonge par omission ; elle est une méthode qui s'appelle un subterfuge. Et elle est une seconde manipulation dans le détail ! Or si Joseph Ratzinger, dans son commentaire de l'entrée à Jérusalem, ne cite pas la « fable du prétendant au trône » (Luc 19, 11-27), ne serait-ce pas parce qu'il savait qu'elle comportait un contenu en contradiction avec sa propre affirmation de la royauté de Jésus de Nazareth, dont il se donne comme l'historien et le théologien ?*

Pour notre examen, nous nous attarderons en premier lieu sur le récit « marcien ». La raison de ce choix apparaîtra bientôt.

Puisque nous nous engageons sur la voie d'un repérage, dans le texte, d'une stratégie, nous ne pouvons aborder deux épisodes sans examiner tout le contexte de leur *apparition* : par quel *cheminement du texte* à l'intérieur duquel ils sont écrits et inscrits en viennent-ils à paraître ?

## II - La messianité de Jésus de Nazareth : entre Marc et Matthieu, un conflit des interprétations

Le développement comprendra les subdivisions suivantes :

1. *Place du récit de l'aveugle dans Marc*
2. *L'affirmation de la messianité et les trois annonces de la passion : Marc, une source embarrassante pour Matthieu – et pour un pape !*
3. *Matthieu idéologue de la messianité*
4. *Retour à Marc, stratège de la composition d'un texte*
5. *Retour au Messie « Fils de David » : une équivalence minée de l'intérieur en raison d'une contradiction interne*
6. *Retour à Matthieu : un interlocuteur fait tout le contenu d'une dispute ; statut des pharisiens dans son évangile*
7. *Entrée triomphale de Jésus en habit royal dans Jérusalem : une ânerie ou un pieux mensonge (que la piété aggrave)*
8. *La thèse fondamentale de Marc : « Je Suis »*

De là suivra une conclusion : de la parole, écrite, de Jésus (28-30) à celle, suscrite, d'Ignace d'Antioche (110-115).

### 1. *Place du récit de l'aveugle dans « Marc »*

Dans l'évangile de Marc, comme dans celui de Matthieu, l'épisode de la guérison de l'aveugle à Jéricho est précédé d'une troisième annonce de la passion et, immédiatement, d'une dispute entre les disciples, déclenchées par Jean et Jacques, fils de Zébédée, demandant à Jésus d'être assis à sa droite et à sa gauche lorsqu'il sera « dans sa gloire » (lorsqu'il aura accédé à sa royauté<sup>6</sup>). Afin de nous faire une représentation aussi claire que possible de la place de l'épisode de Jéricho, examinons selon quel enchaînement temporel et spatial Marc nous y conduit, nous appuyant, pour commencer par lui, sur le simple présupposé qu'il aurait servi de modèles aux deux autres Synoptiques. Il nous restera à le confirmer ou l'infirmer.

#### *Les annonces de la Passion*

Dans notre enquête nous prendrons appui sur un élément formel, indice d'une construction intentionnelle du texte. Il y a *trois annonces* de la passion *associées à trois disputes*. L'indice formel est dans cette association. Au lieu de nous comporter en lecteur naïf et de nous poser des questions historico-critiques sur *l'existence* de ces *trois* annonces dans des « sources », abordons-les en faisant l'hypothèse d'une stratégie dans la construction d'un texte, d'abord celui du récit marciel. La mise en rapport systématique de chacune des annonces avec une dispute (1 - entre Pierre, le premier des Douze, et Jésus, 2 - entre les Douze, 3 - puis entre deux des Douze contre les dix autres) nous confirmera l'hypothèse d'une construction délibérée et d'une stratégie narrative qui relève de la seule compétence d'un auteur, qui ne doit absolument rien à « ses » sources.

Il suffit de lire le récit de la condamnation à mort de Jésus de Nazareth dans Luc pour en conclure que, lorsque le Nazaréen est monté à Jérusalem à l'occasion de la célébration d'une pâque, celle de l'année 30 probablement, l'idée qu'il y mourrait lui était totalement

---

<sup>6</sup> Dans Luc, la dispute entre les disciples est censée se dérouler lors du dernier repas, juste avant l'arrestation. La construction des épisodes à partir de la deuxième « annonce de la passion » (Marc, 10, 30 sqq.) diverge beaucoup de la construction marcienne, soit, dans Luc, à partir du chapitre 9. A partir de cette annonce, les trois Synoptiques traitent « leur » matière selon des intentions qui sont propres à chacun. Derrière chaque texte, il y a un maître d'œuvre, et non, derrière Marc, une tradition orale, derrière Matthieu et Luc, trois autres traditions orales (une source commune + un source propre à chacun) + Marc précédé de sa tradition orale.

étrangère. Nous pouvons en déduire un fait, certes, que nous pouvons déduire sans cela : Jésus n'a jamais annoncé de quelle façon il mourrait. Qu'il ait pu se savoir menacé est un autre problème. Pour expliquer qu'il annonce trois fois sa mort dans les évangiles tels que nous les lisons, il nous faut nous interroger sur les intentions des *auteurs* des évangiles et non sur celles du personnage historique « Jésus de Nazareth ». Et si nous voulons traiter comme Paroles de Dieu celles que le personnage « Jésus » prononce dans chacune de ces annonces, il nous faudra admettre que la « source » de ces Paroles de Dieu, ce n'est ni Jésus, ni une communauté de disciples, mais *un auteur*. Que, au moment où il élabore une fiction, cet auteur soit dit « inspiré », je laisserai la responsabilité du propos à qui le soutiendra ; toutefois, je l'inviterai à expliquer à tout lecteur de bonne foi comment son affirmation n'est pas dénuée de tout fondement. Encore une fois, que Marc ait laissé entendre qu'il était inspiré est un autre problème. Il ne faisait par là qu'user d'une procédure de légitimation pour introduire dans son récit des épisodes attestés nulle part ailleurs, ni dans une tradition orale, ni dans une tradition écrite. Il ne faisait rien de plus qu'invoquer – sans jamais le dire explicitement – sa Muse, comme le faisait l'aède quand il introduisait dans son récit ce que la tradition épique ignorait<sup>7</sup>.

Mon point de départ de la lecture présente de Marc a été un ouvrage de Camille Focant<sup>8</sup>, qui a attiré mon attention sur l'existence, à l'intérieur de cet évangile, d'une stratégie. Je propose, ici, de la repérer à un paradoxe. Supposons avec les théoriciens des « deux sources », que celui de Marc est le premier évangile, qui a servi de modèle pour l'ordre de la narration : celui qui introduit du désordre dans cet ordre, c'est Marc lui-même, à qui seul Matthieu reste à peu près fidèle. Il y a, dans Marc, une suite d'épisodes que Luc paraît avoir ignorés. L'élément déclencheur du désordre narratif est ce qui vient après la première multiplication des pains (l'unique chez Luc), Marc, 6, 30 sqq. Marc raconte alors la marche sur les eaux, des guérisons à Génésareth, une discussion avec les pharisiens, l'exorcisme de la fille d'une Syrophénicienne hors de Galilée, la guérison d'un sourd-muet (absent de Matthieu), une seconde multiplication des pains, la guérison d'un aveugle (absent de Matthieu) : Luc est totalement silencieux sur cet ensemble et cette période pendant laquelle Jésus aurait quitté la Galilée, se serait éloigné jusque sur les territoires de Tyr et Sidon, serait revenu, en Galilée ?, par la côte orientale du lac de Tibériade. Luc rejoint Marc, une première fois, au moment où Pierre affirme que Jésus est le Messie, c'est-à-dire le roi, de la descendance de David, attendu par (certains) Juifs comme celui qui les délivrera définitivement de la soumission à une autorité étrangère<sup>9</sup>. Ensuite les deux évangélistes se séparent à nouveau et se rejoignent pour des rencontres désormais sporadiques avant de nous introduire dans le temple à Jérusalem. Nous avons le plus de chance de découvrir la spécificité du « texte » marcier là où les deux autres Synoptiques ont eu du mal à y puiser des informations. Auraient-ils douté qu'elles aient été puisées à la bonne source des communautés de disciples inspirés par l'Esprit Saint ? Et lorsque les trois évangiles offrent une synopse des épisodes racontés, leurs visées sont-elles pour autant convergentes ?

*L'affirmation de la messianité et les trois annonces de la passion : Marc, une source embarrassante pour Matthieu – et pour un pape !*

---

<sup>7</sup> Autrement dit, dans la tradition épique, de mon point de vue, quand un aède invoquait la Muse comme son garant, il laissait entendre qu'il était l'inventeur du récit qui suivait. Quand l'aède de l'*Illiade* invoque la Muse pour « chanter » la « colère d'Achille » (sa *mēnis*), il signale qu'il est l'inventeur du thème, lequel n'appartient donc pas à la tradition épique ; quand il l'invoque pour « dire » l'homme « polytrophe » (*Ulysse*), il en va de même : le récit du « retour d'Ulysse » est une invention de l'aède de l'*Odyssee*. Etc. Quand Marc raconte un épisode dont personne d'autre n'a été témoin que Jésus, il laisse entendre qu'il est inspiré.

<sup>8</sup> Focant, C. (2006) *Marc, un évangile étonnant*, Louvain.

<sup>9</sup> Je rappelle délibérément cette définition : rien ne permet d'imputer à Pierre, dans le contexte, une autre conception du Messie. Cela a été dit ailleurs : si Jésus était entré dans Jérusalem aux cris d'une foule lui donnant le titre de « roi », il aurait été immédiatement arrêté par les Romains.

Le premier disciple, et ce sera le seul de manière explicite, à donner à Jésus le titre de « Messie », c'est « Pierre », lorsque le maître, à nouveau sorti de Galilée, alors qu'il se rend à Césarée de Philippe<sup>10</sup>, peut-être pour échapper à Hérode, demande à ses disciples ce que les hommes disent de lui. Il est « Elie, Jean-Baptiste ou l'un des prophètes », lui répond-on. « Et vous ? Qu'en dites-vous ? » « C'est toi qui es le Messie » répond Pierre. Καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ (Marc, 8, 30). « Et il leur intima l'ordre<sup>11</sup> de ne donner à personne cette explication<sup>12</sup> à son sujet ». Il n'est pas question de simplement préserver un secret recouvrant en vérité une ignorance<sup>13</sup> : Jésus rejette la pertinence du propos de Pierre. Qu'on n'aille pas répandre l'idée qu'il est le messie. La suite immédiate le confirme : il « enseigne » à ses disciples que *le fils de l'homme* sera livré aux mains des autorités de Jérusalem pour être débouté de ses prétentions – lorsqu'il se donne le titre de « fils de l'homme », soit de juge et de médecin – et pour être condamné à mort. Trois jours après l'exécution, il ressuscitera. S'identifier au « fils de l'homme », se donner pour titre une notion qui signifie, dans le langage commun, « quiconque », c'est récuser la pertinence du titre royal que Pierre vient de donner ; par delà, plus essentiellement, c'est se présenter en contestataire de la légitimité du pouvoir exercé par l'aristocratie sacerdotale de Jérusalem. Jésus ne prétend à aucune « onction » autrement dite « messianité ».

La première mention du titre de Messie dans Marc déjà nous invite à tenir notre esprit en alerte : dans le récit de la guérison de l'aveugle de Jéricho, il est peu probable que le narrateur prenne en charge le titre de « Fils de David » adressé par un mendiant intéressé à Jésus.

Une deuxième annonce de la passion (Marc, 9, 30-32) est suivie d'une dispute entre les disciples pour savoir qui est le plus grand d'entre eux (même place relative dans le texte lucanien). Le contenu de l'annonce est le suivant : « Κάκειθεν ἐξελθόντες παρεπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας, καὶ οὐκ ἤθελεν ἵνα τις γνοῖ· ἐδίδασκεν γὰρ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ ἀποκτανθεὶς μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται. οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα, καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι. » « Et partis de là – après la guérison d'un jeune possédé, rendu muet – ils longèrent la Galilée : il ne voulait pas qu'on le reconnût<sup>14</sup>. Il instruisait en effet ses disciples et leur disait : « Le fils

<sup>10</sup> Luc situe l'épisode près de Bethsaïde, c'est-à-dire, quoi qu'il en soit, un endroit qui dépend de la juridiction de Philippe, le frère d'Hérode Antipas. Il est historiquement vraisemblable que Jésus ait dû, à un moment de sa carrière, quitter la Galilée pour se soustraire au pouvoir d'Hérode.

<sup>11</sup> On pourrait traduire : « Et il leur infligea pour amende » de n'en rien dire. Soit : il se comporte en « roi » !

<sup>12</sup> ... λέγωσιν, sous-entendu, τοῦτο = « expliquer cela ».

<sup>13</sup> La « messianité » de Jésus ne peut être antérieure à la « confession de foi » des communautés chrétiennes. Tel a été le constat décisif de Wrede, en 1903, qui a donné son impulsion à la recherche exégétique du 20<sup>e</sup> siècle, et qui, à mon sens, l'a conduite sur des voies passablement tortueuses : on n'a tout de même pas renoncé à l'idée d'une prétention messianique pour expliquer la condamnation à mort. En témoigne encore Joseph Ratzinger. Qu'on ait fait, du côté judéen ou romain, un contresens sur la messianité de Jésus n'arrange guère le raisonnement : avant la foi en la résurrection et avant l'élaboration, par Paul par exemple, de la conception de sa messianité céleste, le contresens était inévitable. *Selon le texte marcién, Jésus n'impose pas le secret : il demande à ses disciples de ne pas faire de contresens à son propos. Il n'est pas le Messie.*

<sup>14</sup> Il est probable que Jésus, suivi d'un groupe de compagnons, longe alors la rive orientale du lac de Tibériade, allant « à côté de la Galilée » (παρεπορεύοντο) qu'il longe « de part en part » (διὰ) ; il a donc quitté la Galilée ; il ne veut pas que l'on sache qu'il a l'intention d'aller à Jérusalem, d'où le détour qu'il a fait par Bethsaïde, sa base de départ située en dehors de la Galilée, au Nord du lac. Par ce mouvement tournant, il s'est soustrait à l'autorité d'Hérode et il a tenu secret son dessein d'aller à Jérusalem, en faisant mine de se diriger d'abord dans un sens

de l'homme est celui qui est remis / se remet aux mains des hommes ; on le tuera et, tué, après trois jours, il se relèvera». Eux ne comprenaient pas le propos et ils craignaient de l'interroger plus. »

Puis, Jésus invite spécialement les Douze non pas à chercher à occuper la première place, mais à se faire δῖάκονοι et à accueillir les παῖδια – les 'enfants' –, bref à imiter son comportement. Il corrige ensuite un point de vue de Jean, qui voudrait interdire à ceux qui ne font pas partie du groupe des disciples, de chasser les démons « au nom de Jésus ».

Relevons simplement, pour l'instant, l'enseignement réservé à un groupe que l'auteur qualifie tantôt comme étant celui des « disciples », tantôt comme étant celui des Douze, l'inintelligence et la peur de poser des questions, enfin la dispute entre les disciples laquelle motive les instructions suivantes.

Marc et Luc, qui, partis ensemble de Bethsaïde, se sont éloignés l'un de l'autre, convergent à nouveau lorsque Jésus est en chemin, sur le territoire de la Pérée (le long de la rive orientale du Jourdain), vers la Judée, au moment où a lieu la troisième annonce de la passion, encore une fois suivie d'une dispute entre les disciples à cause de la prétention des « fils de Zébédée » (Marc 10, 32-34 pour l'annonce de la passion). Alors nous arrivons en vue de Jéricho : Jérusalem est proche.

Ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐθαμβοῦντο, οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο. καὶ παραλαβὼν πάλιν τοὺς δώδεκα ἤρξατο αὐτοῖς λέγειν τὰ μέλλοντα αὐτῷ συμβαίνειν, ὅτι Ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματεῦσιν, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ, καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν καὶ ἐμπαίξουσιν αὐτῷ καὶ ἐμπτύσουσιν αὐτῷ καὶ μαστιγώσουσιν αὐτὸν καὶ ἀποκτενοῦσιν, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται. « Ils étaient en chemin, montant vers Jérusalem, et Jésus marchait devant eux (ou : les poussait en avant). Ceux qui l'accompagnaient flageolaient sur leurs jambes et ils étaient effrayés. Prenant à nouveau à l'écart les Douze, il entreprit de leur dire ce qui allait lui arriver : «Voici que nous montons à Jérusalem, et le fils de l'homme sera remis aux chefs des prêtres et aux scribes, ils le condamneront à mort et le remettront aux nations (païennes) et on le frappera<sup>15</sup>, le conspuera, le fera fouetter et le tuera ; après trois jours, ils se relèvera. » Suit l'épisode des deux fils de Zébédée, de la dispute qu'ils déclenchent : par là, nous sommes reconduits au thème du fils de l'homme.

Faisons le point sur les trois annonces et leur contexte.

### *Retour sur la première annonce.*

---

opposé (il se dirige d'abord vers le Nord avant de revenir vers le Sud après avoir contourné le lac). Pendant qu'il se déplace, il instruit ses disciples de ses desseins, en termes voilés : remettre aux mains « des hommes » de manière générale le pouvoir qui leur revient, celui du « fils de l'homme » ! Les précisions sur la passion et la résurrection sont *évidemment* des réinterprétations après ce qui s'est passé. Le projet politique était proprement anti-messianique. Une phrase (Marc, 10, 33) laisserait entendre que Jésus est retourné à Capharnaüm après être allé à Césarée de Philippe ; selon ce cas de figure, il ne peut donc avoir cheminé sur la rive orientale du lac. Je fais l'hypothèse que la mention « Ils allèrent à Capharnaüm » est une interpolation de copiste, inspirée par la lecture de l'évangile de Matthieu, pour qui Jésus est revenu en Galilée après être allé à Césarée de Philippe et ne l'a quittée que pour se rendre directement à Jérusalem (chapitre 19). Après Bethsaïde, Luc ne laisse pas supposer un retour en Galilée ; le verset 17, 11 διήρχετο διὰ μέσον Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας évoque la traversée de la Décapole, « entre Samarie et Galilée », au sud de la Trachonitide, au nord de la Pérée. La lecture selon laquelle l'évangile de Luc est organisé selon un axe Galilée – Jérusalem est tout simplement erronée. Luc est d'accord avec Marc : après Bethsaïde, Jésus n'est pas retourné en Galilée.

<sup>15</sup> On peut également considérer que « les nations » est le sujet des verbes qui décrivent les sévices.

En attribuant à Jésus le titre de Messie, Pierre a commis une bévue, qui motive que Jésus le rabroue. Le disciple, à son tour, après l'annonce de la passion, attirant Jésus à soi, « se mit à le blâmer » (lui infliger une amende verbale) (ἐπιτιμᾶν) pour ce qu'il disait : Pierre retourne à Jésus son admonestation ; il lui intime l'ordre, en quelque sorte, de ne pas dire de sottises. Il le réprimande ou, plus justement, lui inflige un blâme. Pierre n'a pas renoncé à son idée. Comment « le Messie » pourrait-il être condamné à mort et exécuté, comment aurait-il des comptes à rendre aux prêtres de Jérusalem ! Jésus se détourne de lui et, devant tous les disciples, lui dit : « Retire-toi et va derrière moi, Satan, car tu n'es pas préoccupé de choses divines, mais de choses humaines » (voir 10, 31-33). Les préoccupations humaines de Pierre, ce sont ses aspirations à suivre son maître comme le Messie, comme le Fils de David venu pour délivrer son peuple de sa soumission à un pouvoir étranger, et non « en tant que fils de l'homme ». Les préoccupations humaines de Pierre, ce sont ses aspirations royalistes (messianiques).

De propos délibéré, dans l'esprit de Marc du moins, Jésus ne reprend pas le titre de « Messie » que lui donne Pierre ; il est « le fils de l'homme », ce qui ne renvoie pas nécessairement à la figure divine qui doit apparaître à la fin des temps, mais tout aussi bien à l'humanité commune dont Jésus revendique de partager la condition. Le « Messie » ? Non, merci, ce n'est pas pour lui. Il fait entrer Pierre dans le rang du fils de l'homme. Il nous importe peu que la scène soit racontée d'un point de vue tardif, celui de la mise en place des communautés chrétiennes à une époque qu'il nous reste encore à déterminer. L'essentiel concerne la place de ce passage à l'intérieur de l'ensemble *du texte marcie*n : Jésus y *ré*cuse la pertinence de ce que l'on appelle la « confession » de Pierre. Constatons d'emblée, en outre, dans le texte de Marc, une construction en chiasme, l'anticipation d'un renversement dans la position des personnages qui s'opposent, Jésus d'un côté, l'un des Douze ou les Douze de l'autre. Ici, c'est Pierre qui tente un renversement de la relation normale, « prend à part » le maître et « lui inflige un blâme » (8, 32). Le maître rétablit promptement une relation, qui ne sera plus perturbée. Dans le débat, avec Pierre, sur l'identité « messianique » de Jésus, est clairement en jeu une relation de pouvoir. Pierre tente un coup de force, se croit autorisé à imposer son point de vue, est aussitôt remis à sa place. Marc ne prend pas en charge le point de vue de Pierre : il ne prend donc pas à son compte l'idée que Jésus est « le Messie ». A travers la semonce de Jésus, il laisse plutôt entendre à son destinataire, qu'être « compagnon » de Jésus (le suivre sur sa voie), c'est s'identifier à lui en tant que « fils de l'homme » et donc se comporter en fils de l'homme, c'est-à-dire, selon les contenus que permettent de dégager les relevés de la notion dans Luc, en juge, qui rétablit le droit, et en médecin, qui guérit les blessures. « Fils de l'homme », il est un simple « artisan ». Il exerce une fonction *dans le peuple, pour le peuple*. La souveraineté est à la fonction de fécondité et non à celle de la guerre. Mais, dans cette fonction, il est un *diakonos* : il favorise la circulation des biens, il ne les accumule pas par devers soi, comme un roi, pour ensuite les redistribuer en jouant au grand seigneur, empêchant de percevoir, sous sa générosité, tous les biens qu'il détourne.

Le point de vue de Matthieu, que nous examinerons plus loin, est tout différent. Luc, c'est-à-dire, celui que, par ce nom, nous désignons comme le rédacteur de l'ensemble du troisième évangile, renoue à ce moment-là avec le récit marcien ; s'il ne dit pas que Jésus est sur le chemin qui conduit à Césarée de Philippe, il fait allusion, dans le même contexte, au fait qu'Hérode cherche à « voir » Jésus et que ce dernier s'est retiré à Betsaïde, en dehors de la Galilée. Les trois évangiles synoptiques mettent donc l'affirmation de Pierre en relation avec une sortie hors du territoire de la Galilée, une menace du tétrarque qui l'administre et un projet qui conduira Jésus à Jérusalem. Nous nous bornerons à constater, pour le moment, que, chez Marc, Jésus s'attribue un titre, celui de « fils de l'homme », qui lui permet de disqualifier l'interprétation messianique, par Pierre, d'un projet qui le conduit à quitter la Galilée.

Le même récit, inséré dans des contextes différents, ne signifie pas la même chose. Nous aurons à revenir sur ce point.

*Troisième manipulation : Joseph Ratzinger (voir le premier volume de son exégèse théologique) ne s'attache pas à dégager précisément la construction du sens dans la logique d'un texte singulier. Il réduit Marc à Matthieu. Il ne peut y avoir, selon l'herméneutique théologique, de divergences idéologiques conflictuelles entre les évangélistes.*

Lors de la première annonce, Pierre est l'interlocuteur privilégié de Jésus, qui rabat ses prétentions messianiques en le reconduisant à sa condition de disciple « du fils de l'homme » et non de sectateur d'un roi. Lors de cette première annonce, la contestation est entre le maître et un disciple faisant partie des Douze, où il joue le premier rôle. Suivre « le fils de l'homme » et non « le Messie », c'est définir, entre le maître et le disciple, une relation particulière : elle n'est pas de subordination d'un sujet à son roi. Jésus « conduit », indique la direction, celle qui mène à une confrontation du « fils de l'homme » avec les autorités de Jérusalem, Conseil, représentant de l'autorité civile, prêtres, représentant de l'ordre sacrificiel, et scribes, spécialistes de la Loi ; le « fils de l'homme » sera, dans un premier temps, traité avec mépris, méconnu dans sa qualité, rejeté dans ses prétentions à faire valoir sa légitimité (ἀποδοκιμασθῆναι), puis il « sera relevé ». Autrement dit, celui qui prétend agir en « fils de l'homme », en « homme du commun » et non « en roi », celui qui prétend proposer un modèle disqualifiant, parmi les hommes, toute prétention royale ou tout recours à la contrainte, ne peut pas, dans un premier temps, ne pas être disqualifié, ridiculisé et anéanti. Seul un Dieu, qui se tient en retrait de l'autorité politique (le Conseil), du pouvoir sacerdotal (les grands prêtres) et de l'autorité de la Loi (les scribes), peut rendre visible la justesse de la position du fils de l'homme en le rendant invisible, en soustrayant son cadavre au tombeau, à la juridiction de la mort. Le Donateur de vie ne peut être que là où on ne l'attend pas : un royaliste ou un adepte de la légitimité d'un pouvoir exercé de manière souveraine ne peut pas le comprendre.

L'annonce de ce qui se passera, mise dans la bouche de Jésus en tant que « fils de l'homme » n'est pas une *information* livrée au lecteur (elle ne signifie pas que Jésus a annoncé les modalités futures de sa mort), mais une *interprétation* de cette mort que l'évangéliste propose au lecteur : il n'était pas possible que l'autorité et l'identité du « fils de l'homme » ne soient reconnues autrement que par un signe divin, celui du relèvement d'entre les morts. Corrélativement, il importe de ne pas commettre d'erreur : si Jésus avait été « le Messie », il n'aurait pas subi les humiliations qu'on lui a fait subir. *Les disciples qui ont vu en lui le Messie se sont tout simplement trompés.*

Qu'est-ce qui autorise l'interprète à affirmer que l'annonce de la passion n'est pas une « information » (Jésus a prophétisé), mais une interprétation, après coup, de l'événement de la mort et de sa modalité ? Le simple fait que le récit de l'annonce vient après la réalisation de l'événement (la troisième annonce, par exemple, est une description exacte de la procédure qui a conduit Jésus sur la croix). Le même récit *en tant qu'information* aurait impliqué que celui qui le rapportait *cite ses sources*, mentionne explicitement le témoignage des disciples. Il ne procède pas de cette façon parce que l'annonce est faite de son point de vue d'écrivain et non du point de vue de son personnage. C'est donc son point de vue d'écrivain qu'il nous faut comprendre. Quel besoin avait-il de cette annonce ? En outre, l'interprète est autorisé à récuser l'idée d'un contenu informationnel parce que les contenus des récits de Marc et de Matthieu ne sont pas concordants. Les deux auteurs médiatisent des points de vue antithétiques sur le même événement qu'ils sont censés rapporter (voir plus loin en ce qui concerne le récit de Matthieu).

Attendons d'avoir examiné les trois annonces et leur contexte pour confirmer qu'elles sont l'indice d'une stratégie textuelle, qu'elles ne médiatisent donc pas le point de vue d'une communauté des disciples inspirés par l'Esprit sur la vie de Jésus, un thaumaturge qui aurait disposé de la capacité divine de prophétiser, mais celle d'un *auteur* conscient des buts qu'il poursuivait et des conclusions auxquelles il voulait conduire son destinataire (le type de lecteurs que visait son texte). Si la tradition chrétienne a lu la première annonce, dans Marc, comme une affirmation de la messianité, c'est parce qu'il lui a paru invraisemblable que Marc et Matthieu ne disent pas la même chose. En outre, si

l'on est chrétien, c'est parce que Jésus était le Christ, un roi. Enfin, la lecture chrétienne est une lecture institutionnelle dépendant d'un magistère ayant prétendu détenir la seule autorité légitime d'interprétation des évangiles. Malheureusement, les exégètes, revêtus de la fonction d'instruire par l'institution, ont une lecture, aussi savante fût-elle, conforme à la demande du magistère. Etant donné la doctrine des Eglises – Jésus est le Christ – il n'est pas possible qu'il ait récusé ce titre. Il a donc recommandé le secret, il n'a pas tancé le futur « chef de l'Eglise » parce qu'il radotait. Sur de faux présupposés, on peut fort bien construire des lectures ingénieuses.

*La seconde annonce* a lieu alors que Jésus et ses disciples, selon l'hypothèse que je propose de retenir, longent la rive orientale du lac, à l'écart de la Galilée, parce que Jésus exécutait une manœuvre qu'il voulait garder secrète. Elle est formulée, étrangement, au temps présent, d'où je déduis soit un emploi de la voix moyenne, « le fils de l'homme se remet / se livre », soit la valeur générale de la définition du verbe : « le fils de l'homme est celui qui est livré / remis », soit une simple valeur passive : « le fils de l'homme est remis », cette fois, non pas aux mains des autorités de Jérusalem, mais aux mains « des hommes » de manière générale. Le résultat est le même : on le tuera, etc. Cette fois, ce n'est pas seulement Pierre, mais les disciples qui « n'y comprenaient rien ». La première annonce oriente le regard en direction de Jérusalem et des autorités qui joueront un rôle dans la mort de Jésus. La seconde oriente le regard vers l'ensemble des hommes ; elle est ponctuée par une dispute entre les disciples sans intelligence pour savoir qui est le plus grand ou le plus important (qui est légitimé à exercer un rôle de « ministre » du fils de l'homme). Jésus remet les choses en place en s'adressant spécialement *aux Douze* (10, 35), *aux ministres* qu'il est censé avoir désignés, aux « grands » du royaume de Dieu : il met au centre de leur groupe les *paidia*, les jeunes sous tutelle (ou même les esclaves !), ceux qui ne peuvent justement prétendre à aucune fonction qui leur *donnerait autorité sur autrui*. Il s'agit de διακονεῖν et non d'ἄρχειν, « de servir d'intermédiaire en favorisant les partages<sup>16</sup> » et non de « commander » en occupant la première place vers laquelle celui qui l'occupe fait confluer les richesses. La seconde dispute marque un progrès sur la première, qui a eu pour fonction de définir le statut du disciple : il chemine avec le « fils de l'homme » et non à la suite d'un roi. Nous apprenons maintenant que, dans le monde du « fils de l'homme », ceux qui exercent une fonction d'autorité ne commandent pas, mais sont des *diakonoï*, soit des « diacres » : ils favorisent la circulation des biens en les répartissant et non en les faisant d'abord confluer vers eux. Par diacres, on voudra bien entendre cette fonction, rien de plus.

Résumons les traits qui distinguent l'annonce de la première : ce sont maintenant tous les disciples, qui n'y comprennent rien ; du groupe se détachent les Douze, qui ont statuts de « grands », d'hommes « importants » du groupe, « ministres » potentiels ; ils se disputent justement pour reconnaître qui sera premier ministre (le plus grand) ; le maître les remet à leur place : vous devez vous assimiler à des *paidia*, des serviteurs, sous un mode particulier, des « diacres », chargés de favoriser les échanges et non de les canaliser vers les greniers royaux. A ce moment, le « fils de l'homme » est livré « aux hommes » et non plus aux autorités de Jérusalem. Tel est le statut du « fils de l'homme » en tous lieux et en tous temps.

Ce second moment renvoie à celui de la première époque de la vie des communautés nazaréennes, celle qui a suivi la mort du maître, si nous en croyons certains indices dans les *Actes des Apôtres*. Un indice important en est le rôle des diacres, peut-être les disputes

---

<sup>16</sup> Je suppose une dérivation de διακονεῖν de \**di-hm-kom-ej-*, sur la même racine que *cum* latin, dont on aurait la trace dans κοινός en grec ; selon cette explication, le verbe signifie « répartir » (*dia-*) ce qui a été mis en commun » (*hm-com-* > *ha-con-*). Le *diaconos* est celui qui sert de médiateur dans une mise en commun, dans un partage, celui qui fait circuler les richesses, ou simplement la nourriture, et non celui qui, d'abord, la fait affluer dans ses propres greniers ou coffres, pour ensuite en redistribuer la portion congrue. C'est le contraire d'un financier d'aujourd'hui ou de certains hommes politiques, dont la Russie ne fait qu'offrir les exemples les plus voyants.

pour savoir « qui est grand » (il y a eu des tensions entre disciples), l'inintelligence de tous les disciples (un thème propre à Marc) et, enfin, les persécutions de la part des hommes (donc, également, des Romains).

Enonçons dès maintenant une hypothèse : nous supposons que les annonces de la « passion » sont corrélées à trois époques, 1. celle de la vie de Jésus, 2. celle qui a suivi sa mort et, enfin, 3. celle qui a suivi la disparition de la première génération des disciples et qui correspond au temps du schisme entre Juifs orthodoxes (restés fidèles à la loi de Moïse) et Juifs, disciples du Nazaréen. « Marc », l'écrivain, serait le contemporain de la transition entre les deuxième et troisième époques. L'emploi du temps présent serait justifié de ce point de vue-là. A chacune de ces époques, « le fils de l'homme » est livré « aux hommes ». Qui serait donc ce fils de l'homme ? Jésus lui-même à la première époque, à la seconde ses disciples, les nazaréens, qui ont fait erreur en considérant qu'il était « le Messie » et qui en ont payé les conséquences en étant poursuivis par les autorités de Judée et de Rome (« les hommes »). Nous verrons ce qu'il en est de la troisième.

Dans ce même contexte, un disciple, Jean, rapporte au maître une péripétie de la vie du groupe (9, 38 sqq.) : « Nous avons vu un homme chasser les démons en ton nom. Comme il ne nous accompagne pas – comme il ne va pas sur le même chemin que nous – nous l'en avons empêché. » Jésus lui répond : « Ne l'en empêchez pas. » Si, au nom de Jésus, il a pouvoir de chasser les démons, il ne peut mal user de ce nom. « Qui n'est pas contre nous, est pour nous. Qui vous donne à boire de l'eau en invoquant le fait que 'vous êtes adeptes du Messie', celui-là, je vous le dis, en aucun cas ne perdra son salaire » (sa récompense).

J'attire l'attention du lecteur sur le passage du « nous » (locuteur impliqué dans le groupe des allocutaires) au « vous » (le locuteur se dissocie du groupe des allocutaires). Dans le même moment, « Jésus » fait partie et ne fait pas partie du groupe de « ses » disciples !

La difficulté à entendre le sens de cet épisode tient justement au fait que le personnage central, le maître qui explique quelle est la bonne règle de conduite, à la fois en est absent et y est présent ; il parle en son nom de celui qui parle en son nom, c'est-à-dire qu'il le fait dans une situation qui implique son absence. Il parle en son nom de ce que des disciples ont fait *après sa disparition*. Ce sont eux qui, au nom de Jésus, *ressuscité*, ont guéri ou chassé les démons<sup>17</sup>. Les disciples ont voulu interdire à quelqu'un de recourir à la puissance du nom « Jésus » parce qu'il ne suit pas la même voie qu'eux-mêmes. Il n'appartient pas à leur communauté. L'anecdote contamine deux époques, celle de Jésus et celle qui a suivi sa mort, où ceux qui l'ont suivi ont formé une communauté prétendant avoir recueilli *tout son héritage* et le seul droit de parler en son nom ou de recourir à la puissance de son nom pour « expulser les démons », c'est-à-dire les semeurs de zizanie, les fauteurs de trouble par les discordances qu'ils introduisent dans le groupe. Dans un premier moment, Jésus ne chassait pas Satan, Pierre, le fauteur de troubles : il l'invitait à rejoindre la compagnie. Dans ce second moment, des disciples, au nom de Jésus, chassent des démons : ils s'arrogent une autorité doctrinale dont le porte-parole du metteur en scène de l'épisode, Jésus lui-même, leur montre qu'elle est abusive. Qui use de manière bénéfique du nom de Jésus, ne peut en user de manière maléfique. Il n'y a pas qu'une voie pour suivre Jésus.

---

<sup>17</sup> Il est même probable que l'on n'a tenté de guérir « au nom de Jésus » qu'à partir du moment où l'on a cru qu'il était le Fils de Dieu. Une remarque à ce propos : ce n'est pas parce qu'ils croyaient que Jésus était Dieu que les nazaréens ont été exclus de la synagogue (la croyance, du moins, n'était pas majoritaire), mais c'est à partir du moment où ils en ont été exclus qu'ils ont délibérément développé une conception du maître qui leur permettait de l'opposer avantageusement à Moïse et à tous les prophètes des écritures traditionnelles. Le contenu de l'évangile attribué à « Marc » est contemporain de ce moment. Le texte n'a pas été rédigé avant les années 90.

Quelle identité se donnent les disciples qui se prétendent les porte-parole autorisés de l'enseignement de Jésus ? Qui, pour eux, a le droit de parler « en son nom ». Quel usage de ce nom est-il légitime ?

De manière assez étrange, le maître précise en changeant d'allocutaire (il ne se comprend plus comme membre du groupe) : « Si quelqu'un *vous* donne de l'eau en invoquant le fait que *vous* êtes adeptes du Messie, en aucun cas il ne manquera sa récompense ». Jésus s'adresse donc à ses disciples, dans l'ensemble duquel il ne se comprend plus, comme à des adeptes du Messie, soit comme à des « christ-iens », dont il *se dissocie* !

Jésus s'adresse aux Douze, au groupe d'appartenance de Jean, en les identifiant à des adeptes du Messie, dont lui-même se désolidarise, puisque ceux-là ne sont pas les seuls légitimes à parler en son nom ! La voie de Jean est celle des disciples qui reconnaissent Jésus comme le Messie ; elle est la voie des disciples après la mort du Nazaréen. D'autres, alors, « invoquaient le nom de Jésus », « parlaient en son nom », mais ne suivaient pas la même voie, *ne le reconnaissaient donc pas comme le Messie*. Or ces gens-là, s'ils évoquent efficacement le nom de Jésus, ne peuvent être considérés comme des adversaires. Mieux, s'ils donnent une coupe d'eau à des « chrétiens », ils obtiendront nécessairement leur récompense : une place dans le *royaume* céleste et donc la vie éternelle. Il n'est pas nécessaire de croire que Jésus *est le Christ* pour être sauvé. Il suffit d'avoir reconnu que le « nom de Jésus » a puissance d'apporter le salut.

Jésus parle même de manière paradoxale, il inverse la relation attendue : s'il en est dont on peut s'attendre à ce qu'ils aient leur récompensée, ce sont les « Chrétiens » ! Or ne peuvent en aucun cas manquer leur récompense *ceux qui donnent à boire* aux chrétiens ! Ce sont eux qui sont dans le vrai et dont le mérite est le plus certain, puisqu'ils éprouvent de la compassion pour ceux qui attirent sur eux la persécution en raison d'une croyance..., erronée. Pour bien marquer quel point de vue de son personnage central, Jésus, l'auteur prend en charge, au moment où il lui fait prononcer cette formule, il le désolidarise du groupe des « chrétiens » puisqu'il s'adresse à eux en tant qu'interlocuteurs (« vous »), à l'ensemble desquels il n'appartient plus (« nous » dans la phrase précédente). « *Marc* » *n'est pas chrétien, n'est pas un adepte de la messianité de Jésus de Nazareth* ! La seconde annonce confirme que le point de vue de Pierre était erroné et elle le corrige du point de vue de l'auteur, qui prétend représenter le point de vue de son personnage central, Jésus.

Dans quelle situation donner à boire de l'eau à quelqu'un, cela mérite-t-il à coup sûr un salaire ? Matthieu emploie la formule dans un contexte où il évoque la persécution des « chrétiens » assimilés à des *paidia*. Dans Marc, Jésus s'adresse, par delà Jean et les Douze, à des disciples persécutés, qui ont besoin d'eau. Ces disciples sont persécutés *en tant que chrétiens*. Or il en est d'autres qui recourent au nom de Jésus sans le reconnaître comme le Messie : ceux-là sont dans la situation de secourir les chrétiens ; ils obtiendront leur récompense : ils appartiendront au royaume. Le maître donne la primauté, parmi ses disciples, à ceux qui ne l'ont pas considéré comme le Messie. Au moins, eux, ne se sont pas mis en péril d'être poursuivis ni par les autorités hiérosolomytains, ni par les autorités romaines. Le passage est une condamnation du martyr comme conséquence de la foi en la messianité.

L'hypothèse qui explique l'emploi du temps présent *παράδιδονται*, « le fils de l'homme est livré / remis aux hommes » se confirme : ce temps est repéré par rapport à celui de l'énonciation. Le récit de Marc est écrit à un moment de persécutions au moins potentielles des « chrétiens ». Il est d'autres indices, dans l'évangile, qui permettent d'inférer qu'il n'est pas antérieur à l'introduction de la malédiction des *Nozrim* (des Nazaréens) dans la prière des « Bénédiction », autrement dit qu'il est contemporain, le plus probablement, des premières années de l'ethnarquat de R. Gamaliel II<sup>18</sup>. Le rejet, *de*

---

<sup>18</sup> Voir les conclusions de D. Jaffé au chapitre (pp. 121-131) sur la *Birkat ha minim* dans *Le talmud et les origines juives du christianisme. Jésus, Paul et les Judéo-chrétiens dans la littérature talmudique*, Paris, 2007.

*facto*, par l'obligation de réciter une prière par laquelle ils se seraient maudits eux-mêmes, des Nazaréens hors de la synagogue a eu pour conséquence de les obliger à mettre en place une organisation indépendante de la refondation du judaïsme par les Sages, d'appartenance pharisienne pour la plupart. Je fais l'hypothèse que c'est à ce moment-là que le baptême par l'eau (et non par l'esprit) est devenu le rite, au lieu de la circoncision, marquant l'appartenance à ce qui devient alors une Assemblée des « appelés », c'est-à-dire une Eglise. Ceux qui sont intégrés dans l'Eglise sont appelés *paidia* pour, parmi d'autres, une raison civique : l'exclusion de la synagogue a impliqué la perte des droits civiques accordés à tout adepte de rites, coutumes, croyances autorisés par Rome dans les populations soumises. Celui qui, dans ces conditions, acceptait d'être baptisé, devenait de fait un *paidion*, l'analogue d'un esclave ou d'un jeune n'ayant pas atteint l'âge de l'émancipation. Il était pris sous la protection des « pères » des églises, les « évêques ».

Première et deuxième annonces ne sont pas corrélées au même arrière-plan temporel : la première l'est à l'époque de Jésus, la seconde à celle de l'expérience de ses disciples après sa mort. Cette seconde époque, du point de vue de l'auteur, n'est pas achevée : encore le « fils de l'homme » est livré aux hommes de manière générale, romains et juifs. Dans cette perspective, les *paidia* représentent les *néophytes* d'un judaïsme d'un nouveau style, celui des « nazaréens » inaugurant un nouveau genre de vie et de culte, se rassemblant, notamment, pour partager la nourriture en commun quels que soient leur condition et leur statut sociaux, selon un modèle qui leur a été proposé par le Nazaréen lui-même. Je fais l'hypothèse que les persécutions auxquelles il est fait allusion sont celles des chrétiens à Rome, au temps de Néron, après l'incendie. Je montre ailleurs<sup>19</sup> que les autorités sacerdotales de Jérusalem ont vraisemblablement encouragé Néron à faire disparaître les chrétiens de la capitale de l'empire par la bouche, notamment, de Flavius Josèphe.

*Qu'en est-il des troisièmes annonce et dispute ?* Le groupe « monte vers Jérusalem » ; il s'est éloigné de la Galilée (dans Marc, toutes les annonces sont situées hors de Galilée). Jésus marche en tête ou pousse le groupe ; il conduit son peuple vers une nouvelle terre ; les disciples tremblent de peur. L'heure décisive du combat approche. Le maître prend à l'écart encore « les Douze », seuls désignés, et « il entreprit de leur expliquer ce qui allait lui arriver » : le fils de l'homme « sera livré » aux archiprêtres et aux scribes qui le condamneront à mort ; ils le remettront *aux nations*, qui lui feront subir des mauvais traitements et le feront périr ; encore une fois, il « sera relevé » (ou « se relèvera »). L'annonce rend compte de ce qui s'est *en effet passé* : Jésus a été condamné à mort par une majorité du sanhédrin manipulé par le Conseil (scribes et grands prêtres), puis il a été remis à Pilate pour qu'il fasse exécuter la sentence<sup>20</sup>. Pourquoi, cependant, l'action de l'autorité romaine est-elle désignée par une métonymie, « les nations » ou « les païens » ? Pourquoi cette extension à toute la terre habitée ?

Au lieu qu'ils le soient d'abord par une dispute, les Douze sont, cette fois, directement concernés par le destin du fils de l'homme : ce dernier « sera » désormais « livré » « aux prêtres et scribes » qui le livreront « aux nations », lesquelles lui feront subir divers mauvais traitements. La persécution est étendue à tout le monde habité (ou à l'ensemble du monde méditerranéen). Mais encore une fois, le « fils de l'homme » ne meurt pas. « Il se relèvera ». La troisième annonce est corrélée à une époque de persécution des nazaréens rassemblés en Eglise sous l'autorité des Douze évoquant le rassemblement de tous les peuples de la terre à la fin des temps, au moment du relèvement de tous les morts. Par la troisième annonce, l'auteur de l'évangile s'adresse, par delà ses contemporains, aux futurs disciples du Nazaréen pour leur laisser entendre qu'ils ne seront pas épargnés par les mauvais traitements que le maître, d'abord, les disciples, ensuite, eux-mêmes

---

<sup>19</sup> *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ II – La fabrique du Nouveau Testament ou l'imposture épiscopale*, Paris, 2011.

<sup>20</sup> Voir André Sauge, *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ I – La condamnation à mort*, Paris, 2011.

enfin, devront subir, même s'ils ne prétendent à rien d'autre qu'au titre de « fils de l'homme ». L'auteur contamine deux plans temporels, celui de la condamnation à mort de Jésus de Nazareth et celui de l'exclusion de la synagogue, qui est revenu à « livrer le fils de l'homme », les disciples du Nazaréen, aux Nations, au pouvoir romain dans toutes les contrées où il s'exerce.

La troisième annonce est mise en rapport avec une dispute qui met en scène *deux* des Douze, les « fils de Zébédée », réclamant leur « cadeau<sup>21</sup> ». Jésus, selon Marc justement, les avait surnommés « Fils du Tonnerre ». Parce qu'ils étaient des « Va-t-en-guerre » ? Au temps de la mise en place de l'Eglise, après le temps de Jésus et celui des premiers disciples, Jacques et Jean représentent, à nouveau, la tentation messianique, celle d'une institution organisée selon les schémas traditionnels du « roi », assisté des hommes de haut rang (les « grands »), afin de faire converger les richesses au lieu central du pouvoir, supposé les redistribuer. Luc, ou plutôt Silas, nous rapporte que, lors du dernier repas pris avec Jésus, une dispute s'était élevée entre les disciples pour savoir « qui était le plus grand », digne de devenir le premier ministre dans le royaume. Encore une fois, Marc contamine deux plans historiques. Il sait quelque chose des efforts que font certains pour placer à la tête des Assemblées nazaréennes des « évêques », pasteurs qui protègent leur troupeau de la dévoration, cannibale ou sexuelle, du loup (du roi tyran), afin d'en faire l'offrande pure, en forme de victimes sacrificielles consentantes, au grand Oblateur. Il en est pour qui Dieu ne donne pas la vie : il sacrifie sa vie pour sa créature. Sans doute que dans leur esprit, son Eternité ne lui suffira pas pour expier son Acte manqué en quoi a consisté la Création d'une si médiocre Image de lui-même.

Conclusion en ce qui concerne la troisième annonce : Marc dénonce indirectement la mise en place d'une hiérarchie sous autorité sacerdotale (« épiscopale ») dans les communautés nazaréennes.

Au moment où l'on s'approche de Jéricho – la ville qui a donné accès à la terre promise, les « fils de Zébédée » réintroduisent donc, par une métonymie, sans la mentionner explicitement, la « royauté » : ils demandent à être assis à gauche et à droite de Jésus, « lorsqu'il sera dans sa gloire », soit lorsqu'il apparaîtra en roi de tous les hommes. La compréhension de Jean et de Jacques marque une progression sur celle de Pierre (Jésus est un Messie céleste). Mais ils commettent, eux aussi, une erreur : ils seront certes capables de supporter les mêmes souffrances que le fils de l'homme, mais cela ne leur méritera pas le privilège d'être assis à ses côtés « dans sa gloire ». τὸ δὲ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου ἢ ἐξ εὐωνύμων οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι, ἀλλ' οἷς ἠτοίμασται<sup>22</sup> (10, 40). « Siéger à mes côtés, il ne m'est possible de le donner qu'à ceux pour qui les places sont apprêtées », et à qui elles sont donc parfaitement bien adaptées. Je pense que, dans l'esprit de Marc, la formule laisse entendre que le « martyr » à cause de la prétention messianique – puisque les deux hommes boiront la « coupe », ils mourront d'une mort violente – n'est pas le titre de gloire suprême. « Marc » insiste : ce ne sont pas des « chrétiens » qui siégeront aux côtés du « fils de l'homme ».

La conclusion de tout le passage autorise à être plus précis (Marc, 10, 41-45) : Καὶ ἀκούσαντες οἱ δέκα ἤρξαντο ἀγανακτεῖν περὶ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου. καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς, Οἴδατε ὅτι οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ μεγάλοι αὐτῶν κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν. οὐχ οὕτως δὲ ἐστὶν ἐν ὑμῖν· ἀλλ' ὅς ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν, ἔσται ὑμῶν

<sup>21</sup> Une allusion ironique au sens du nom « Zébédée » n'est pas impossible.

<sup>22</sup> La construction de la seconde partie de la phrase doit être expliquée. Il est possible d'entendre : ἀλλ' (ἐστὶν δοῦναι τὸ καθίσαι τούτοις) οἷς ἠτοίμασται. La construction ἐστὶν τούτοις est analogue à la construction ἐστὶν ἐμὸν : « il appartient à ceux pour qui la place est apprêtée [...] de la donner ». On peut entendre ἀλλά dans un sens restrictif (« seulement ») : dans ce cas οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι ἀλλ' οἷς ἠτοίμασται signifie : « Il ne m'est possible de le donner qu'à ceux pour qui cela est (déjà) préparé ». J'incline en faveur de cette seconde lecture. Ceux pour qui la place est préparée, ce ne sont pas ceux qui attendent un roi pour Israël.

διάκονος, καὶ ὅς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος, ἔσται πάντων δοῦλος· καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἤλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν. « Ayant entendu, les dix furent indignés (de la demande de) Jacques et de Jean. Les ayant fait venir, Jésus leur dit : « Vous savez bien que ceux dont les peuples admettent le commandement font sentir sur eux le poids de leur seigneurie et les grands (du royaume) en exploitent les richesses. Il n'en est pas ainsi parmi vous. Celui qui veut devenir grand parmi vous sera le médiateur des partages (*diakonos, diacre*), et celui qui veut être le premier sera le serviteur de tous (les diacres). Et en effet, le fils de l'homme n'est pas arrivé au point d'être le terme des partages, mais d'en être le médiateur et de donner sa vie pour le rachat d'un objet de grand prix<sup>23</sup> ». Corrélié à la troisième annonce de la passion, elle-même corréliée à une troisième époque de l'histoire du Nazaréisme, celle de la mise en place de l'institution de l'Eglise sur le modèle des Douze patriarches et du rite eucharistique sous la conduite de « Pasteurs » à qui l'on donne alors le nom d'évêques (« gardiens »), est « fils de l'homme » celui qui « donne sa vie » pour obtenir en échange « un objet de grand prix », la vie éternelle. Ce don de la vie n'a rien à voir avec le martyre : il se manifeste dans une attitude, celle de la *diaconie*, c'est-à-dire celle qui consiste non pas à exercer un commandement ou à occuper un haut rang, mais à favoriser les partages et la circulation des biens entre tous les membres d'un groupe de solidaires, au-delà du groupe de solidaires, entre tous les êtres humains. Cette époque, celle où Marc écrit (« il n'en est pas ainsi parmi vous » : le présent embraye l'affirmation sur le temps de l'énonciation), est celle où les nazaréens « flageolent » sur leurs jambes, tremblent de tous leurs membres, sont mis en fuite et où, dépossédés de l'appui de la synagogue, ils paraissent voués à disparaître. La peur est mauvaise conseillère : elle ranime les aspirations à l'instauration d'un ordre royal qui rassurerait le « petit troupeau », les *oves*, les « moutons », par le sentiment de force qu'il leur donnerait. Je crois que Marc, sous le nom de deux apôtres, fils de Zébédée, adeptes d'une vision royale de l'homme de Nazareth, vise une institution que des prêtres, venus de la dissidence judaïque, sont en train de mettre en place, celle des évêques. Non seulement il ne sera pas écouté : les évêques trouveront le moyen le plus efficace de le récupérer en autorisant son texte à l'intérieur de l'institution qui légitime – cela n'a pu être, bien sûr, que par un tour de passe-passe – leur statut de « prêtres rois », « pasteurs du troupeau ».

### *Stratégie marcienne*

Il est temps de faire une mise au point sur la stratégie que Marc met en œuvre dans son texte.

Elle passe inaperçue en raison du grec fort peu élégant et trop marqué par les origines sémitiques de l'auteur : en vérité, il s'agit d'une stratégie qui dénote une rare aptitude à user des ressources, je dirai de la textualité plutôt que de la littérarité. La stratégie argumentative – l'art de piloter l'intelligence du lecteur pour l'amener à conclure dans le

---

<sup>23</sup> ...λύτρον ἀντὶ πολλῶν. La notion de *lutron* est claire : c'est le prix qui permet de payer l'affranchissement d'un esclave pour une dette ou la libération d'un prisonnier de guerre. Le fils de l'homme « est venu ... pour donner sa vie en rançon ἀντὶ πολλῶν ». L'emploi de la préposition *anti* implique l'idée d'un échange pour le prix de... Est-ce la vie du fils de l'homme qui vaut le prix de « beaucoup » d'êtres humains ? Pourquoi, si elle est divine, ne vaudrait-elle pas le prix de tous les êtres humains et pourquoi le don qu'il en fait n'aurait-il pas capacité de compenser la mort de tous les hommes et non seulement celle de « beaucoup ». Πολλῶν peut être neutre ; le fils de l'homme a donné sa vie pour payer la rançon d'un *objet de grand prix*, la restauration en tout homme de « la vie divine » et, en conséquence, de la vie éternelle. Je donne à l'aoriste ἤλθε une valeur terminative ; non « le fils de l'homme est venu » (accompli dans le passé), mais « il est (maintenant) parvenu au point où » (accompli dans le présent). Enfin, à la troisième génération, on pense avoir compris ce que signifiait le titre de « fils de l'homme » : Dieu fait homme afin de réinscrire en sa créature son Image et Ressemblance, que la désobéissance du premier homme avait comme brouillées.

sens de l'auteur, étant entendu qu'un auteur a au moins autant le droit de viser un sens que tout lecteur soucieux de défendre sa liberté dans l'interprétation de ce qu'il lit – la stratégie argumentative de Marc s'éclaire si l'on fait l'hypothèse que, dans son texte, les doublets ou les triplets – comme dans le cas présent – ne sont pas des répétitions maladroitement, mais des moyens qu'il emploie pour médiatiser, chez le destinataire, telle ou telle intelligence<sup>24</sup>.

D'abord, dans ce qui précède, nous avons pu constater que, dans les récits marciens, le point de vue intégré de l'auteur est à distinguer du point de vue du personnage principal (Jésus) et, surtout, de celui des disciples, dont il laisse entendre qu'ils commettent des erreurs systématiques dans l'interprétation qu'ils font de leur maître. L'évangile de Marc n'est donc certainement pas généré à partir du témoignage d'une communauté, instituée en Eglise, de disciples inspirés par l'Esprit. Marc, qui rapporte des propos ou des actes de Jésus dont aucun disciple n'a été le témoin, laisse entendre que c'est lui qui, en tant qu'écrivain, est inspiré. Il est autorisé à écrire du fait de cette inspiration, laquelle n'est rien d'autre que *son intelligence de ce qui s'est passé depuis les origines jusqu'à lui, au moment où il écrit*, au tournant des deux premiers siècles de notre ère. De ce point de vue, Marc appartient de plain pied à la tradition des écritures judaïques : de manière analogue aux auteurs de ce qu'il est convenu d'appeler les Ecrits intertestamentaires ou aux maîtres de la tradition de l'interprétation orale de la Loi (la Mishna), il considère que l'adaptation de ce qui a été écrit à une situation nouvelle continue la révélation. Simplement, aux trois moments de la révélation mosaïque (la Loi, les prophètes, les *Ketubim*), il substitue trois moments repérés à une origine, celle de Jésus de Nazareth : l'enseignement écrit du maître, l'interprétation prophétique des disciples, l'écriture de l'Évangile. Il lit la mise en place des institutions spécifiquement nazaréennes au tournant du premier et du second siècle, comme une traversée du Jourdain à rebours de son sens primitif, une sortie d'Israël, sous la conduite d'un nouveau Josué, alias Jésus. Les Douze sont les substituts des douze prêtres, porteurs de l'arche d'Alliance, transférant, dans le moment même de leur invention, leur pouvoir sacré aux évêques.

Nous retenons donc d'abord deux particularités formelles liées entre elles : « Marc » intègre dans son texte le paramètre de son autorisation (il est inspiré) ; il oppose implicitement sa compétence à celle des disciples de Jésus de Nazareth et à celle de l'institution épiscopale au moment de sa mise en place, déchirée par des tensions internes (Jean et Jacques contre dix). Il parie sur la congruence de son point de vue avec celui du maître à partir de l'intelligence qu'il a de son enseignement.

L'ensemble narratif est organisé selon trois systèmes de références spatio-temporelles superposés ou entrelacés, l'espace et le temps de Jésus de Nazareth, le temps et l'espace des disciples après la mort, unis dans la foi en sa résurrection, le temps et l'espace de la génération de la scission d'avec l'obéissance mosaïque et de l'exclusion de fait de la synagogue. Le personnage de Jésus, en tant que locuteur, est donc à repérer à l'un de ces trois niveaux ou à plusieurs à la fois : ses allocutaires sont ici les disciples qui l'ont suivi en Galilée jusqu'à Jérusalem, là les disciples errant entre Galilée et Jérusalem, dans l'intervalle de sa mort et de la guerre de Judée, là enfin, les disciples des disciples placés devant la nécessité de donner à l'enseignement du maître des chances de survie hors la voie mosaïque, en dehors de la Torah, que le maître avait d'ailleurs disqualifiée. Mais il avait fallu justement attendre la troisième génération, contemporaine de l'exclusion de la

---

<sup>24</sup> Pour lire Marc, l'interprétation décisive, à mon sens, je le rappelle, est celle de C. Focant (2006) *Marc, un évangile étonnant*, Louvain. L'auteur s'appuie sur la stratégie des doublets : je pense que c'était une stratégie des triplets. La double multiplication des pains (absente de Luc), par exemple, doit être complétée par un troisième moment, l'institution de l'eucharistie. La lecture de la tradition nazaréenne par Marc correspond à trois niveaux temporels ; s'il a introduit un niveau intermédiaire entre son temps (le temps de l'énonciation) et celui de Jésus (le temps de l'énoncé), c'est parce qu'il lui importait d'opposer sa perception de ce qui s'était passé à celle des disciples de la première génération. Marc invite à ne pas répéter les erreurs des disciples après la mort du maître.

synagogue, pour que l'ensemble des Nazaréens le comprennent. Au niveau du premier système de références spatio-temporelles, le personnage « Jésus » est le porte-parole de Jésus de Nazareth ; à ce niveau, « Marc » suit fidèlement le récit de Simon<sup>25</sup>, noté et transcrit par un dénommé Jean-Marc ; au niveau du second système, il parle à partir de l'intelligence que ses disciples ont développée de son enseignement, pour, le plus souvent, la corriger – pour l'inintelligence, Pierre s'est particulièrement illustré – ; c'est à ce second niveau que s'est développée la conception de sa messianité, qui a eu, selon Marc, des conséquences funestes (la persécution). Au niveau du troisième système de références, Jésus est le porte-parole de l'auteur – ou de l'idéologie du groupe auquel appartient l'auteur – s'adressant aux disciples de la troisième génération et leur expliquant quelle attitude adopter dans la situation qui est la leur (« Surtout ne renouvelez pas l'erreur messianiste ! »). Bref, le texte est organisé selon trois repérages énonciatifs, étroitement entrelacés selon les contextes, ou clairement distingués, comme c'est le cas dans la mise en scène de trois annonces de la passion et des trois scènes de dispute entraînant des exposés doctrinaux sur le fils de l'homme.

Premier niveau énonciatif : Jésus est « le fils de l'homme », il n'est pas « Messie ». Voilà ce qu'il aura à subir de la part des autorités de Jérusalem. Voilà la règle de conduite pertinente qui découle de cette organisation.

Deuxième niveau énonciatif (deuxième annonce de la passion). Le fils de l'homme est « livré » aux hommes (Juifs et Romains). Cela correspond à l'époque, disons, de Paul. Dans le même contexte est évoquée une division entre ceux qui affirmaient la messianité et ceux qui ne le faisaient pas.

Troisième niveau : le moment de l'écriture de l'évangile, celui d'une persécution généralisée « des chrétiens » livrés « aux nations ». A ce niveau, encore, l'auteur suggère un refus définitif de la « messianité », soit de la « chrétienté ».

L'ensemble des annonces et de leur contexte, comporte une thèse implicite de l'auteur (« Marc ») : l'affirmation, après sa mort, que Jésus était le Messie, a été une grave erreur.

*Or cette affirmation triomphe dans l'évangile de Matthieu. Examinons-le !*

### 3. Matthieu idéologue de la messianité

*Matthieu*, 16, 13-23 : Ἐλθὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὰ μέρη Καισαρείας τῆς Φιλίππου ἠρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων, Τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; οἱ δὲ εἶπαν, Οἱ μὲν Ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν, ἄλλοι δὲ Ἡλίαν, ἕτεροι δὲ Ἰερεμίαν ἢ ἓνα τῶν προφητῶν. λέγει αὐτοῖς, Ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων Πέτρος εἶπεν, Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, Μακάριος εἶ, Σίμων Βαριωνᾶ, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. κἀγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ἄδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. τότε διεστείλατο τοῖς μαθηταῖς ἵνα μηδενὶ εἰπῶσιν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός.

Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς<sup>26</sup> δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ

<sup>25</sup> Sur ce récit, voir *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ II – La fabrique du Nouveau Testament*, Paris, 2011. L'existence d'un récit oral de la vie publique, assumé par Simon, que l'on surnommerait Pierre, est attestée par un homme que l'on connaît sous le nom de Papias de Hiérapolis, cité par l'historien de l'Église, Eusèbe de Césarée.

<sup>26</sup> Certains manuscrits portent Ἰησοῦς Χριστός. L'association n'apparaît que dans Matthieu (généalogie de Jésus-Christ, 1, 1) et dans Jean (17, 3), c'est-à-dire dans les deux évangiles qui affirment le plus clairement le lien intrinsèque de la divinité de Jésus avec sa « royauté », devenue un titre divin. Dans la première génération des disciples, si certains ont cru en la messianité de

γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι. καὶ προσλαβόμενος αὐτὸν ὁ Πέτρος ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ λέγων, Ἵλεώς σοι, κύριε· οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο. ὁ δὲ στραφεὶς εἶπεν τῷ Πέτρῳ, Ὑπαγε ὀπίσω μου, Σατανᾶ· σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.

« Etant allé dans la contrée de Césarée de Philippe, Jésus interrogea les disciples : « Quelle est l'identité du fils de l'homme selon ce qu'en disent les hommes ? » Ils lui dirent : « Les uns (disent) que c'est Jean le baptiste, les autres Elie, mais d'autres Jérémie ou l'un des prophètes. » Il leur dit : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? » Simon Pierre lui répondit : « Le Messie, le Fils du Dieu vivant, c'est toi ! » Jésus lui répondit : « Tu es bienheureux, Simon, fils de Jonas, parce que ce n'est ni chair ni sang qui te l'ont révélé, mais mon Père dans les Cieux. Et moi je te (le) dis : « Tu es Pierre, et sur ce rocher je bâtirai mon Eglise, et les portes du Séjour des morts n'en forceront pas l'accès. Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux et ce que tu lieras sur la Terre sera lié dans les Cieux, ce que tu délieras sur la Terre sera délié dans les Cieux. » Alors il enjoignit à ses disciples de ne dire à personne que le Messie, c'était lui-même.

» A partir de ce moment, Jésus commença à montrer à ses disciples qu'il lui fallait s'éloigner pour aller à Jérusalem, qu'il aurait à souffrir (toutes sortes de maux) de la part des Anciens, des chefs des prêtres et des scribes, qu'il serait tué et que le troisième jour il 'se réveillerait'. Alors, Pierre, l'ayant attiré à lui, entreprit de le réprimander en lui disant : « (Dieu) te soit favorable, Seigneur ! En aucun cas, (cette agression) contre toi ne se fera ! » S'étant retourné, (Jésus) lui dit : « Retire-toi et place-toi derrière moi, Satan ! Tu ne m'es qu'une pierre d'achoppement, car tes pensées sont humaines et ne s'élèvent pas à des pensées divines ».

---

Jésus, ils n'en ont pas tiré la conclusion qu'il était « Dieu », si ce n'est, peut-être Jean. L'évangile de Matthieu a été rédigé au moment de la mise en place de l'Eglise sous la conduite des *épiscopos*. Sur le plan doctrinal, cette mise en place s'associe à l'idée que Jésus, fils de Dieu, « s'est sacrifié » pour réconcilier l'humanité avec son Père (« sauver les hommes »). L'idée qu'il était également le Messie, « roi » enrichi de la qualité de « prêtre », a été maintenue en dépit de contestations dont Marc est pour nous le témoin. Pour les évêques, il était difficile de renoncer au titre : le Fils de Dieu, roi et prêtre, leur offrait un modèle qui légitimait leur prétention à exercer le rôle de « Pasteur » (métaphore traditionnelle de la fonction royale), « veillant » sur les « moutons », leur ouvrant ou leur fermant les portes du royaume des Cieux selon leur capacité à « faire le sacrifice de leur volonté par obéissance à Dieu ». La doctrine a été élaborée dans deux textes, l'épître aux Hébreux et la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens. Il n'est pas impossible que les deux textes émanent d'un même auteur, ayant probablement appartenu à la caste sacerdotale juive. Marc est le contemporain de la mise en place de l'*épiscopat* dans les communautés nazaréennes ; Matthieu a été écrit au moment où le coup d'Etat sacerdotal *et messianiste* (christ-ien) a été définitivement entériné ou imposé.

Matthieu reprend les données marciennes pour leur donner une tout autre résonance<sup>27</sup>. Dans son récit, Jésus, loin de contester le propos de Pierre (« Tu es le Messie »), l'élève au statut de parole révélée, par « son Père dans les cieux ». En même temps que sa messianité, Jésus affirme sa divinité. Un tel propos ne se comprend que du point de vue de *l'écrivain lui-même*, qui, par son écriture, bien après la mort de Jésus de Nazareth et celle de tous ses disciples, intronise Pierre en même temps qu'il fonde l'Eglise. D'où vient à l'écrivain, désigné par la tradition sous le nom de Matthieu, l'autorité qui le légitime à déclarer, pour la suite des siècles, ouvertes les portes de l'Eglise ? Pour répondre à la question de l'autorité, il suffit de lire les lettres d'Ignace d'Antioche<sup>28</sup>.

Ce que le Père a révélé à Pierre autorise ensuite Jésus à faire de lui la pierre angulaire de « son » Eglise qui, par son intermédiaire, détiendra les « clefs du Royaume des cieux ». En dehors de l'Eglise (n'ajoutons pas, catholique), il n'y aura pas de salut, c'est-à-dire de résurrection et de participation éternelle à la vie divine.

Ce coup de force matthéen ne demande guère de commentaire : il présuppose la mise en place d'une institution – nulle part, dans aucun autre évangile, Jésus ne parle de « son Assemblée » = « Eglise » – fondée, affirme-t-on alors, par Jésus lui-même en tant que Messie et Fils de Dieu, c'est-à-dire par un Jésus reconnu comme tel au tournant des deux premiers siècles. Sur ces données, il est possible de déduire que le texte matthéen est clairement postérieur à celui de Marc ; le plus important, pour nous, c'est que la confrontation des deux textes atteste, à l'époque même de l'écriture des évangiles, l'existence de deux moments, un premier, celui de Marc, où l'on a tenté de se débarrasser de la tare politique du messianisme dans les communautés nazaréennes, un second, celui de Matthieu, où a définitivement triomphé la transformation du nazaréisme en christianisme. Je pense que ce triomphe est lié à l'introduction, à la tête des Assemblées, du rôle des évêques en tant que « prêtres » (sacrificateurs) et *pasteurs*, remplissant une fonction royale. Ce faisant, on a transformé les communautés nazaréennes en Assemblées militantes. Dans mon étude sur « La fabrique du Nouveau Testament », j'ai montré le lien étroit de l'idéologie sacrificielle et messianique avec l'introduction, dans les Assemblées nazaréennes, de la fonction de « l'évêque », dont Clément de Rome, si nous en croyons la tradition, a été le premier idéologue avec l'auteur de la *Lettre aux Hébreux*, dont il n'est pas absurde de lui attribuer la rédaction.

Dans l'évangile de Matthieu, la première annonce de la Passion est *écrite* du point de vue d'une autorité que l'on est en train de mettre en place dans les Assemblées nazaréennes, celle des *évêques* ; elle n'a rien à voir avec une tradition orale remontant

---

<sup>27</sup> Que Matthieu reprenne des données marciennes se remarque à quelques embarras de la formulation, signes qu'il subissait la contrainte d'un texte qu'il ne pouvait tout à fait adapter à son propos. D'abord, ici Jésus distingue clairement la question sur le fils de l'homme de la question sur lui-même. Ensuite, il interdit explicitement de dire que « le Messie, c'est lui-même ». Dans la logique de sa réponse à Pierre, il assume pleinement son statut de Messie. Cela ne pouvait qu'embarrasser Matthieu quand il s'est agi de traiter la suite de l'épisode. Pierre sans doute « blâme » encore Jésus de penser que lui, le Messie, souffrira et sera tué. Mais il le fait en invoquant sur lui la protection de YHWH (sujet non exprimé, dans le style de la tradition hébraïque). Il laisse donc entendre qu'avec l'aide Dieu, il n'est pas possible que, eux, les disciples, laissent faire cela. Selon la même formule que celle employée par Marc, Pierre a attiré à lui Jésus (προσλαβόμενος) pour lui adresser son blâme. Dans Marc, Jésus, ensuite, répond à Pierre *en se tournant vers les disciples* (33 : ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ) ; dans Matthieu, il se tourne bizarrement vers Pierre, qui l'a attiré à lui ! Enfin Matthieu ajoute à la réponse de Jésus une formule (σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ) qui ne se comprend que comme un jeu de mots avec l'emploi de πέτρα plus haut et qui laisse entendre que dans le vocabulaire moyen-oriental, le sens précis de σκάνδαλον (« piège à trébuchet ») n'était pas compris. Le mot était interprété au sens où l'interprétera Tertullien, de « pierre d'achoppement ». Certes, laisse entendre Jésus à Pierre (selon Matthieu !), tu es le rocher sur lequel je bâtirai mon Eglise, mais, pour moi, tu n'es qu'un petit caillou qui fait trébucher !

<sup>28</sup> Voir André Sauge (2011) *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ. II La fabrique du Nouveau Testament*, Paris.

aux premiers disciples, et encore moins à Jésus lui-même. Rattacher la parole christique qui institue l'Église à une parole de Jésus de Nazareth est un acte arbitraire. Ce dernier a sa raison : il s'agit, de la part d'un « évêque », qui a tout intérêt à se faire le gardien vigilant et infaillible de la « foi » (un pacte de confiance) transmise par la tradition, puisqu'il reçoit d'elle seule sa légitimité, de faire passer pour profondément enracinée dans la réalité historique de Jésus de Nazareth l'opération d'un groupe d'hommes ayant forcé leur entrée dans les Assemblées nazaréennes en accomplissant quelque chose d'analogue à un coup d'Etat, en réalisant, en tous les cas, un coup de force royal et sacerdotal au tournant des deux premiers siècles.

17, 22-23

Συστρεφομένων δὲ αὐτῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Μέλλει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται. καὶ ἐλυπήθησαν σφόδρα.

« Comme ils s'étaient regroupés en Galilée, Jésus leur dit : « Le fils de l'homme va être remis aux mains des hommes, et (ils) on le tuera, et le troisième jour, il sera réveillé. » Et ils en furent fort affligés. »

A la différence de Marc, Matthieu restitue la logique temporelle en apparence perturbée, en introduisant un auxiliaire de temps reportant à plus tard la validité de ce qui est dit ; pour parler de la résurrection, il recourt encore une fois à la métaphore du réveil plutôt qu'à l'idée de « se relever » ; les disciples, enfin, comprennent fort bien ce qui leur est dit ; ils en sont affligés. Enfin, la scène a lieu en Galilée même, où Jésus, selon ce récit, est revenu. La raison de cette localisation, divergente de celle de Marc, s'explique par l'anecdote suivante dont seul Matthieu fait le récit.

Nous voici donc de retour à Capharnaüm (17, 24-27) : des collecteurs de l'impôt du temple s'approchent de Pierre pour lui demander si son maître ne paie pas la taxe. « Si ! » répond Pierre, qui attend toutefois une explication du maître. Celui-ci le conduit à reconnaître que seuls les étrangers paient un tribut à un roi, parce que « les fils » (les citoyens) sont libres. Jésus, le Fils, n'a donc pas à payer une taxe, équivalent d'un tribut, pour le Temple, maison de son Père. Pour ne pas *scandaliser* ceux qui recueillent la taxe et, au-delà d'eux, les Judéens, toutefois – pour ne pas leur être une occasion de trébucher –, Jésus indique à Pierre comment prélever une taxe sur un être vivant, étranger au monde humain (un poisson) et à la payer pour tous les deux.

Les enfants du roi céleste, les chrétiens, n'ont pas à payer de taxes pour le temple, le palais de leur Père. Ils le feront toutefois « pour ne pas être une pierre d'achoppement ».

Quelle raison Matthieu avait-il d'introduire l'anecdote, dont il est sans doute l'inventeur<sup>29</sup>, à ce moment de son récit ? Au moment où il écrit, le temple n'existe plus ; aucun Juif n'a plus aucune raison de verser la didrachme *pour le temple*. L'absurdité du geste de « Jésus » est double. Lui-même et Pierre paieront toutefois la didrachme afin de ne pas être cause de scandale. Or, à l'époque où l'écrivain met ces propos dans la bouche de Jésus, ce sont les autorités romaines qui recueillent la didrachme de tous les Juifs adultes à titre de tribut. « Matthieu » est donc en train d'instruire les « chrétiens » qu'ils auront à se conformer au comportement de leur maître et à payer l'impôt à César, « pour ne pas lui donner l'occasion de trébucher », clairement formulé : pour éviter les persécutions. Matthieu transpose dans le contexte du début du 2<sup>e</sup> siècle le contenu de la réponse de Jésus sur l'impôt dû à César.

Pourquoi cette anecdote juste après la seconde annonce, en Galilée, selon laquelle « le fils de l'homme sera remis aux mains *des hommes* » ? Une contiguïté textuelle fait sens : « remettre le fils de l'homme aux mains des hommes » est une opération de transfert de la juridiction sur le temple (le lieu où Dieu habite) d'un monde particulier (juif en tant que judéen) à l'ensemble de l'humanité. Matthieu a bien compris l'extension qu'il fallait

<sup>29</sup> Il n'en est pas le seul inventeur ; tout cela s'est fait en concertation avec des hommes de même appartenance de groupe, accordés entre eux sur le plan idéologique. Il s'agissait, selon toute vraisemblance, je le rappelle, de prêtres juifs de la dissidence dite des « sadocides ».

donner à la notion d'*hommes* qu'il lisait dans Marc (Juifs et Romains). Il a donc saisi l'occasion pour glisser une règle de comportement des « chrétiens » dans leur relation aux autorités romaines. Ce faisant, il tentait de distinguer, aux yeux des autorités, le comportement des « chrétiens » de celui des « messianistes » juifs et autres zélotes, qui tentaient encore de libérer la Judée de toute présence étrangère (voir les révoltes à la fin du règne de Trajan, vers 115 – 117 en Libye et en Egypte, puis, plus tard, en 135, la révolte sous la conduite de Bar Kochba pour instaurer un royaume autonome de Judée). Où qu'ils soient, cela est également une formule matthéenne, les chrétiens sont « du monde » et « hors du monde ». Payer l'impôt sur le temple, pour les chrétiens, cela signifie que le temple c'est l'espace du monde lui-même.

20, 17-28

Καὶ ἀναβαίνων ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα παρέλαβεν τοὺς δώδεκα [μαθητὰς] κατ' ἰδίαν, καὶ ἐν τῇ ὁδῷ εἶπεν αὐτοῖς, Ἴδου ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ γραμματεῦσιν, καὶ κατακρινούσιν αὐτὸν θανάτῳ, καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν εἰς τὸ ἐμπαῖξαι καὶ μαστιγῶσαι καὶ σταυρῶσαι, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται.

Τότε προσῆλθεν αὐτῷ ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου μετὰ τῶν υἱῶν αὐτῆς προσκυνούσα καὶ αἰτουσά τι ἀπ' αὐτοῦ. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ, Τί θέλεις; λέγει αὐτῷ, Εἰπέ ἵνα καθίσωσιν οὗτοι οἱ δύο υἱοί μου εἰς ἐκ δεξιῶν σου καὶ εἰς ἐξ εὐωνύμων σου ἐν τῇ βασιλείᾳ σου. ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, Οὐκ οἶδατε τί αἰτεῖσθε· δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ μέλλω πίνειν; λέγουσιν αὐτῷ, Δυνάμεθα. λέγει αὐτοῖς, Τὸ μὲν ποτήριόν μου πίεσθε, τὸ δὲ καθίσει ἐκ δεξιῶν μου καὶ ἐξ εὐωνύμων οὐκ ἔστιν ἐμὸν ἄλλοις τοῦτο δοῦναι, ἀλλ' οἷς ἠτοίμασται ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου. Καὶ ἀκούσαντες οἱ δέκα ἠγανάκτησαν περὶ τῶν δύο ἀδελφῶν. ὁ δὲ Ἰησοῦς προσκαλεσάμενος αὐτοὺς εἶπεν, Οἴδατε ὅτι οἱ ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ μεγάλοι κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν. οὐχ οὕτως ἔσται ἐν ὑμῖν· ἀλλ' ὅς ἐάν θέλῃ ἐν ὑμῖν μέγας γενέσθαι ἔσται ὑμῶν διάκονος, καὶ ὅς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος ἔσται ὑμῶν δούλος· ὥσπερ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἤλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

« Et tandis que Jésus montait à Jérusalem, il prit en particulier les Douze et, en chemin, il leur dit : « Voici que nous montons à Jérusalem ; le fils de l'homme sera remis aux chefs des prêtres et aux scribes, et ils le condamneront à mort, et ils le remettront aux nations pour qu'elles le frappent, le fouettent et le crucifient, et le troisième jour, il sera réveillé. »

» Alors la mère des fils de Zébédée s'approcha de lui, se prosternant avec ses fils et cherchant à obtenir de lui quelque chose. Il lui dit : « Que veux-tu ? » Elle lui répond : « Parle afin que mes deux fils que voici siègent, l'un à ta droite, l'autre à ta gauche dans ton règne ». Jésus dit en guise de réponse : « Vous n'avez aucune idée de ce que vous réclamez. Pouvez-vous boire la coupe que je dois boire ? » Ils lui répondent : « Nous le pouvons. » Il leur répond : « Ma coupe, vous la boirez ; siéger à ma droite et à ma gauche, cela ne relève pas de ma compétence de le donner à d'autres qu'à ceux pour qui (la place) est apprêtée par mon Père. » Ayant entendu, les Dix s'indignèrent à cause des deux frères. Jésus, les ayant fait appeler, leur dit : « Vous vous représentez que ceux qui commandent aux peuples exercent leur souveraineté sur eux et que les hommes de haut rang en exploitent les richesses. Il n'en sera pas ainsi parmi vous mais celui qui veut devenir un homme important parmi vous sera votre diacre et celui qui veut être le premier d'entre vous, sera votre serviteur, de la même façon que le fils de l'homme n'est pas venu pour se tenir au terme de la circulation des biens, mais pour favoriser leur circulation et donner sa vie en rançon en échange d'un objet de grand prix. »

La troisième annonce est copiée sur le texte marcieu. En revanche, la demande des deux fils de Zébédée offre des différences intéressantes comparées au modèle.

D'abord, c'est la mère qui, accompagnée de ses deux fils, adresse la demande à Jésus, *devant qui elle se prosterne comme devant un roi*. Or, dans sa réponse, Jésus fait comme si la question avait été posée par les deux fils, et c'est à eux qu'il répond, dans les mêmes termes que ceux que nous lisons dans Marc. L'illogisme confirme que la mise en scène primitive est celle de Marc, dont Matthieu dépend tout en introduisant des variantes, significatives de sa propre conception : il a repris la scène pour affirmer la messianité de Jésus (la mère se prosterne), alors que Marc a *inventé* une circonstance pour laisser entendre que les disciples ont commis un contresens en supposant que Jésus était le Messie. Encore une fois, sur la messianité de Jésus, Marc et Matthieu tiennent des discours contradictoires.

Seule une personne étrangère au groupe des Douze pouvait se prosterner devant Jésus comme devant un roi, d'où l'introduction du personnage de la mère.

Si Jacques est l'homme qui a été exécuté par Hérode Antipas vers 42 (*Actes des apôtres*, 12, 1), le contexte présent nous éclaire sur les raisons de cette exécution : Jacques ne cachait pas des opinions messianistes. Des données de la tradition laissent même entendre<sup>30</sup> que l'homme exécuté s'appelait Jean. Le contexte présent suggérerait que ce sont les deux qui l'ont été. Comme la tradition a attribué la rédaction des évangiles à deux apôtres (Matthieu et Jean) et à deux de leurs compagnons (Luc et Marc), comme, d'autre part, le seul, parmi les Douze apôtres à porter le nom de Jean était « l'un des fils de Zébédée », la mort de « Jean », exécuté avec son frère vers 42, a dû être passée sous silence. Il aurait manqué un apôtre du nom de Jean à qui attribuer l'écriture d'un évangile<sup>31</sup>.

Matthieu varie sur le récit de Marc en taisant l'allusion au baptême (qui a pu être ajoutée dans Marc) et en introduisant une légère différence dans la réponse de Jésus à la demande des deux fils : (Τὸ μὲν ποτήριόν μου πίεσθε), τὸ δὲ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου καὶ ἐξ ἐωνύμων οὐκ ἔστιν ἐμὸν τοῦτο δοῦναι ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου. Le syntagme ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου est une adjonction, introduite dans une phrase préexistante, que Matthieu a donc lue dans Marc. Qu'est-ce qui permet de l'affirmer ? Le fait qu'en réalité, il s'adapte mal au reste de la syntaxe de la phrase. La traduction de la *TOB* permet de saisir la difficulté, par le détournement de sens qu'elle opère ; la proposition relative est traduite : « ce sera donné à ceux pour qui mon Père l'a préparé. » Le traducteur commet deux distorsions ; « ce sera donné » aurait nécessairement impliqué une formulation explicite δοθήσεται (« cela sera donné ») ; ἡτοίμασται est un parfait passif *de temps présent et non de temps passé*. Il faudrait traduire : « pour qui mon Père *est en train de le préparer (en y mettant tout son soin !)* ». La précision « par mon Père », en fonction de complément d'agent du verbe au parfait, est donc absurde. En dépit de l'absurdité, la précision a sa raison d'être : elle laisse entendre que le Fils se soumet en tout à la volonté du Père. La thématique a son importance dans la perspective matthéenne de l'interprétation de la mort sur la croix (voir dans le même évangile, la prière de Gethsémani, 26, 42) : elle a été un acte d'obéissance, seul capable de réparer la désobéissance d'Adam et de restaurer l'humanité dans son état originel de créature conforme à l'image et à la ressemblance de son Créateur. Il s'agit-là d'une thématique déjà présente dans la lettre de Clément de Rome et qui, dans les lettres d'Ignace d'Antioche, est devenue centrale.

<sup>30</sup> Boismard M.-E « Le martyre de Jean », in Taylor, J (1994), *Les Actes des deux apôtres*, V, Commentaire historique (Act. 9, 1 – 18, 22) pp. 339-379.

<sup>31</sup> Le fait que l'évangile attribué à Jean n'a pas été écrit par un « apôtre » est un problème qui ne nous concerne pas ici. De toutes façons, aucun évangile n'a pu être écrit par un apôtre, puisque les « Douze » ont été inventés au moment de l'écriture de l'Évangile sous la conduite d'Ignace d'Antioche, vers 110-115. La qualité d'apôtres ne leur a pas été attribuée sans hésitations, que l'on peut repérer à des flottements dans l'usage de la notion soit à l'intérieur du Nouveau Testament, soit dans les documents chrétiens les plus anciens. Pour nous, Justin (milieu du 2<sup>e</sup> siècle) est le premier à attribuer les évangiles à deux apôtres et à deux de leurs compagnons.

Nous pouvons l'affirmer sans hésitation : le récit de Matthieu est une variation de celui de Marc, sur lequel il ne fait que renchérir en laissant clairement entendre la royauté divine de Jésus (par la prosternation de la mère et par la mention du Père). L'idée que Matthieu dispose d'un détail personnel puisé dans les témoignages d'une communauté de croyants, détail que Marc « aurait omis », est irrecevable. Supposons que ce soit le cas : le détail n'aurait pas pu ne pas apparaître suspect aux yeux du rédacteur de l'évangile. Jésus avec ses disciples n'est plus en Galilée ; il longe le Jourdain en traversant la Pérée, il s'approche de Jéricho. Des femmes font partie du groupe ; jamais aucun évangéliste ne laisse entendre que, parmi elles, il y aurait eu « la mère de Jean et Jacques, épouse d'un dénommé Zébédée ». L'hypothèse, en outre, empêche de comprendre la possibilité que son texte soit une *stratégie* pour corriger un point de vue jugé inadéquat. Matthieu, c'est donc Marc + quelque chose. Matthieu affirme clairement la royauté de Jésus, ce que Marc ne fait pas. Ce trait nous laisse déjà entendre que Matthieu écrit après Marc, en fonction de Marc, pour expliciter un trait que son « modèle » a tenté d'effacer.

Il nous reste à confirmer l'hypothèse que Marc est l'inventeur de l'épisode des « fils de Zébédée », qu'il ne l'a pas puisé dans une tradition orale des communautés « chrétiennes ».

#### 4. Invention marcienne. Marc stratège de la composition d'un texte

Les « deux fils de Zébédée » ont un statut dans Marc et Matthieu ; ils ne sont mentionnés qu'une fois dans Luc – dans un passage, la pêche extraordinaire, où il est possible de montrer que leur nom, en tant que « fils de Zébédée », a été interpolé – et dans Jean, dans le chapitre 21, dont l'écriture est postérieure au reste de l'évangile<sup>32</sup>. Dans deux textes (Luc et Jean) « les fils de Zébédée » ont donc le statut de « pièces rapportées ». *Les Actes des apôtres* connaissent certes un « Jean », compagnon de Pierre, ou un « Jacques », exécuté par Hérode Antipas ; ce Jacques n'est pas le frère du Seigneur. *Les Actes* ne disent rien de leur ascendance et ne les mentionnent jamais ensemble en tant que « fils de ». De même, les documents les plus anciens du christianisme les ignorent. Tel est leur *statut textuel*, qui permet de dire que leur apparition est contemporaine de l'évangile de Marc – que Matthieu tente de démarquer ! – et que leur intervention lors de la troisième annonce peut être considérée comme une invention de « l'évangéliste » lui-même. Il est vraisemblable qu'ils renvoient à des figures historiques de « nazaréens » de la première génération, ayant connu Jésus de Nazareth, morts de mort violente. Il est possible qu'ils aient été des agitateurs politiques « messianistes », il est possible qu'ils aient agacé par leur prétention à « commander ». Mais qu'ils aient demandé à Jésus de siéger à ses côtés, c'est là une fiction construite à l'intérieur d'un ensemble textuel dont « Marc » était le maître d'œuvre, dans la perspective de l'inventeur, non pour approuver leur prétention, mais pour la disqualifier du point de vue de Jésus lui-même. Selon Marc, ce ne sont pas des ministres d'un « Messie » qui seront assis à la droite de Jésus dans le royaume de Dieu. Disons-le franchement : ce seront des *diakonoi*, ceux qui se seront particulièrement illustrés comme intermédiaires dans la répartition des richesses. Pas sûr qu'il y ait beaucoup d'évêques, encore moins de Rome, parmi les candidats.

#### 5. Retour à la guérison de l'aveugle qui proclame Jésus « fils de David »

L'étude qui précède était nécessaire pour montrer que la guérison de l'aveugle dans le récit marcien est un autre élément d'un dispositif *textuel*, qui n'a rien à voir avec le compte rendu d'une tradition orale ; il est plutôt un dispositif d'écriture à l'intérieur duquel Marc fait entendre quelque chose de ce qu'il pense de la messianité du Nazaréen.

---

<sup>32</sup> Je montre dans une analyse de ce chapitre 21 de l'évangile de Jean – que l'on pourra également lire sur ce site – qu'il *doit* être lu comme une allégorie de la mise en place de l'Eglise si l'on veut comprendre quelque chose à la logique de son organisation.

Nous sommes déjà préparés à entendre dans l'épisode autre chose qu'une affirmation de la « royauté » de Jésus, Christ.

Examinons le texte attentivement (Marc, 10, 46-52). Jésus et ses disciples, en chemin vers Jérusalem à l'occasion de la célébration de la pâque, sortent de Jéricho en compagnie d'une foule nombreuse. Le fils de « Bartimée », un mendiant aveugle, était assis à côté de la route. « Ayant entendu que c'était Jésus de Nazareth, il se mit à dire en criant : « Fils de David, Jésus, aie pitié de moi ! ». L'aveugle demande une aumône et non une guérison. Comme il insiste dans ses cris, dans la foule, on recourt aux menaces pour le faire taire<sup>33</sup>. Il n'en crie que de plus belle. Jésus fait halte et demande que l'on appelle l'aveugle. « Courage, lui dit-on, lève-toi (ἔγειρε : « Réveille-toi ! Ressuscite ! ) (Jésus) te fait appeler ». ὁ δὲ ἀποβαλὼν τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ ἀναπηδήσας ἦλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν (10, 50). « Celui-là, laissant tomber son manteau, bondissant sur ses pieds, vint auprès de Jésus ». En réponse à son geste, ce dernier lui dit (10, 51) : « Τί σοι θέλεις ποιήσω; » Mot à mot : « Que veux-tu pour toi afin que je (le) fasse ? » ὁ δὲ τυφλὸς εἶπεν αὐτῷ, Ραββουνι, ἵνα ἀναβλέψω. » « L'aveugle lui dit : « Maître, (je veux que tu fasses) en sorte que je recouvre la vue » (10, 51). « Retire-toi<sup>34</sup>, lui dit-on, ta confiance est ce qui assure absolument ton salut », et aussitôt, il recouvra la vue et il se fit son compagnon de route » (10, 52). La fin peut également se traduire « et il le suivit sur sa voie ».

Un tel récit est manifestement « fabriqué » : des notions y sont employées qui ne font sens que dans le contexte de la troisième génération chrétienne, en gros le début du 2<sup>e</sup> siècle, celle qui a suivi la disparition de tous les disciples de la première heure : « Réveille-toi ! » pour dire « se lever » ; « laisser tomber le manteau » (le geste vaut métonymie ; l'homme est donc devant Jésus dans la tenue de celui que l'on baptise, en tunique) ; le titre « rabbouni<sup>35</sup> », la confiance qui assure le salut (la foi dans le ressuscité) et l'inscription dans le groupe des disciples (le compagnonnage). La scène peut être traitée comme la description allégorique de l'admission d'un nouveau membre dans une communauté « chrétienne ».

La question est de savoir si l'aveugle guéri, qui voit avec les yeux de la foi le ressuscité, qui assure son salut par la foi du fait qu'il demande sa guérison et non une aumône, se fait son compagnon en tant que celui qui le guérit est « roi » ou en tant qu'il est « fils de l'homme ». De quel aveuglement a-t-il été guéri ?

Jésus « fait appeler » l'aveugle, qui bondit sur ses pieds et *s'approche de lui sans y être conduit*, se comportant comme s'il était en réalité un homme qui « voit » et donc comme s'il était un mystificateur. Jésus lui demande ce qu'il veut qu'il fasse pour lui. Ce que l'aveugle voulait était pourtant clair ; il mendiait ; il voulait une aumône. Par sa question, Jésus lui demande donc : « Tu es sûr que tu as besoin d'une aumône. N'aurais-tu pas un besoin plus urgent d'autre chose ? » D'où la réponse : « Que je recouvre la vue ». Cette réponse est l'indice de la confiance qu'il met en Jésus, confiance que ce dernier invite à confirmer : « Ta confiance est ce qui assure ton salut » ; « alors il recouvra la vue » ou plutôt : « il ouvrit les yeux » (ἀνέβλεψεν). L'homme renonce à sa condition d'aveugle – qui lui permettait, grâce à de la flatterie, de vivre aux dépens de ceux qui l'écoutaient – pour suivre sur sa voie celui qui l'a invité à « ouvrir les yeux ». Cette voie est-elle bien celle d'un roi ? L'invitation à « regarder », à « ouvrir les yeux » n'était-elle pas une invitation à reconnaître ce qui est, le mensonge flatteur du dissimulateur d'un côté, la condition véritable de Jésus de l'autre ? Lui, « le fils de David » ?

---

<sup>33</sup> Le verbe est celui qui décrit l'attitude de Jésus réclamant de ses disciples qu'ils ne parlent à personne de sa messianité : ἐπετίμων. Il en est comme si ceux qui intimaient à Bar Timée de se taire lui disaient : « Chut ! Le maître ne veut pas qu'on l'appelle d'un titre messianique ! »

<sup>34</sup> On se souvient que Jésus adressait à Pierre la même invitation. L'aveugle se fait ensuite le compagnon du maître, comme Pierre entrait dans le rang des adeptes « du fils de l'homme »

<sup>35</sup> Voir l'interjection de Marie-Madeleine lorsqu'elle reconnaît Jésus ressuscité, *Jean*, 20, 16.

Dans ce contexte narratif, on ne peut que s'interroger sur le sens de l'interpellation « Fils de David ». L'auteur du récit invite-t-il le lecteur à la prendre au sérieux ? Qu'elle soit mise dans la bouche d'un aveugle invite à soupçonner en elle quelque effet de son aveuglement. Certes ! Mais, dans la tradition antique, un aveugle est un homme qui voit avec les yeux de l'esprit et donc une vérité invisible au commun des mortels. Comment se fait-il donc que l'aveugle, après son illumination, ne proclame plus Jésus « Fils de David », alors que, tandis que ce dernier avance, dans le récit que nous lisons, monté sur un *poulain* et non sur un âne, lui confèrent un titre royal ceux qui « le précèdent et qui l'accompagnent » (11, 10) ? Et n'oublions pas le soupçon qui pèse sur l'authenticité de la cécité.

Le récit de l'entrée royale dans Jérusalem, non plus que celui de la guérison de l'aveugle, ne peuvent être lus naïvement, avec les yeux de la méthode historico-critique lorgnant du côté des sources, se gardant de regarder du côté des détails révélant *des procédures de fabrication d'un texte*. L'hypothèse d'un positivisme historique sous ce qui est écrit est la tache aveugle de toute lecture critique. Dans les évangiles, l'historicité peut apparaître au terme d'une lecture, pas comme un présupposé du texte.

##### *5. Retour au Messie « Fils de David » : une équivalence minée de l'intérieur en raison d'une contradiction interne*

Quelles sont les occurrences du syntagme « Fils de David » dans l'évangile de Marc ? La première apparaît dans l'épisode qui nous occupe. Elle réapparaît dans le cortège qui accompagne Jésus lors de son entrée dans Jérusalem et, surtout, dans celui de la dispute avec les autorités de Jérusalem. Pour disqualifier la prétendue compétence des spécialistes de la loi, Jésus leur pose une « colle » (12, 35, 40) :

Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ, Πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι ὁ Χριστὸς υἱὸς Δαυὶδ ἐστίν; αὐτὸς Δαυὶδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ,

Εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου,

Κάθου ἐκ δεξιῶν μου

ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου.

αὐτὸς Δαυὶδ λέγει αὐτὸν κύριον, καὶ πόθεν αὐτοῦ ἐστὶν υἱός; καὶ [ὁ] πολλὸς ὄχλος ἤκουεν αὐτοῦ ἠδέως. Καὶ ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ ἔλεγεν, Βλέπετε ἀπὸ τῶν γραμματέων τῶν θελώντων ἐν στολαῖς περιπατεῖν καὶ ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ πρωτοκλισίας ἐν τοῖς δείπνοις· οἱ κατεσθίοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν καὶ προφάσει μακρὰ προσευχόμενοι, οὗτοι λήμψονται περισσότερον κρίμα.

« En guise de réponse Jésus dit tandis qu'il enseignait dans le temple : « Comment les scribes (les spécialistes de la Loi) expliquent-ils que le Messie (Christ) est fils de David ? David lui-même a dit, inspiré par le Saint Esprit : «Celui qui est Seigneur dit à mon Seigneur : 'Siège à ma droite jusqu'à ce que j'aie placé tes ennemis sous tes pieds'. David lui-même l'appelle son Seigneur ; en conséquence, d'où est-il son fils ?» Il y avait-là une foule nombreuse qui se réjouissait de l'entendre. Dans son enseignement, il dit : «Détournez vos regards des spécialistes de la Loi qui, volontiers, vont et viennent en habit d'apparat, qui aiment qu'on les salue sur la place publique, recherchent les premières places dans les synagogues et dans les repas. Ceux qui dévorent les maisons des veuves et prient longuement pour se mettre en évidence, ce sont eux qui recevront la mesure comble de leur châtement. »

Conclusion du paradoxe : le Messie *n'est pas le fils de David* puisqu'il précède dans l'existence celui qui est censé être son père. Comme dans l'évangile de Luc, le paradoxe et la réponse au paradoxe tels qu'ils sont formulés dans l'évangile de Marc conduisent à une conclusion sans aucune ambiguïté : identifier le Messie avec le Fils de David est une absurdité logique. Dans la foule, lorsqu'on entend cela et que l'on constate que les « experts » de la Loi, les « savants » de Jérusalem en restent bouche bée, on jubile. Voilà

des faiseurs, des personnages qui jouent les importants, qui ont trouvé leur maître ! Jésus poursuit son propos pour dénoncer leur supercherie, leurs exactions et leur promettre un châtement conforme à leur goût excessif du paraître. Ce sont les spécialistes de la loi qui seront châtiés !

#### 6. Retour à Matthieu : un interlocuteur fait tout le contenu d'une dispute

En modifiant le contexte et les données de la dispute, Matthieu a transformé les données du problème. Voici les deux derniers épisodes des disputes avec les lettrés de Jérusalem (Matthieu, 22, 34-46) :

Οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἀκούσαντες ὅτι ἐφίμωσεν τοὺς Σαδδουκαίους συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό. καὶ ἐπηρώτησεν εἷς ἐξ αὐτῶν [νομικὸς] πειράζων αὐτόν, Διδάσκαλε, ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ; ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ, «Ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου» αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή. δευτέρα δὲ ὁμοία αὐτῇ, «Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν». ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται.

Συνηγμένων δὲ τῶν Φαρισαίων ἐπηρώτησεν αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς λέγων, Τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ Χριστοῦ; τίνας υἱὸς ἐστίν; λέγουσιν αὐτῷ, Τοῦ Δαυίδ. λέγει αὐτοῖς, Πῶς οὖν Δαυὶδ ἐν πνεύματι καλεῖ αὐτὸν κύριον λέγων,

Εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου,

Κάθου ἐκ δεξιῶν μου

ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου;

εἰ οὖν Δαυὶδ καλεῖ αὐτὸν κύριον, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστίν; καὶ οὐδεὶς δύνατο ἀποκριθῆναι αὐτῷ λόγον, οὐδὲ ἐτόλμησέν τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι.

« Les pharisiens, ayant entendu qu'il avait muselé les Sadducéens (*sur le thème de la résurrection*) se réunirent au même endroit. Et l'un d'entre eux, [un légiste] ajouta aux questions posées, le soumettant à une épreuve : «Maître, quel commandement est important dans la loi ?» Il lui dit : «Tu accorderas tout ton soin à Dieu, ton souverain, de tout ton cœur, de toute ta vie et de toute ta pensée.» Voici quel est le commandement important, et il est le premier. Le deuxième lui est semblable : «Tu accorderas à ton prochain autant de soin qu'à toi. La loi dans son intégralité et les Prophètes sont suspendus et tiennent à ces deux commandements.»

» Les pharisiens formaient maintenant une assemblée : Jésus, à leur question, en ajouta une : «Que vous semble-t-il du Messie ? De qui est-il fils ?» Ils lui disent (expliquent) : «De David». Il leur dit : «Comment (se fait-il donc) que David, inspiré par l'Esprit, l'appelle «Seigneur» lorsqu'il dit : «Celui qui est Seigneur dit à mon Seigneur : 'Siège à ma droite jusqu'à ce que j'aie placé tes ennemis sous tes pieds'. Si donc David l'appelle «Seigneur», comment est-il son fils ?» Et personne ne put lui donner, en guise de réponse, une explication, personne non plus, à partir de ce jour, ne le soumit plus à aucune question. »

Entre la dispute avec les Sadducéens sur la résurrection et la diatribe contre les experts de la Loi, en quelque sorte les conseillers juridiques des autorités ou des notables de Jérusalem, Marc et Matthieu ont inséré un épisode, raconté, dans Luc, dans un autre contexte où il a une toute autre résonance : chez les deux premiers, Jésus affirme clairement la primauté de deux commandements sur les autres et, du même coup, entérine la validité de la loi. Il s'y comporte en fidèle adepte de la loi mosaïque. Dans Luc, étant donné le contexte de la question sur les deux premiers commandements (l'épisode de la parabole du Samaritain), la mise en scène conduit le lecteur – celui qui n'oublie pas qu'un texte est une stratégie – à conclure que Jésus de Nazareth a laissé entendre à ses auditeurs qu'il y avait plus important que le respect des commandements, parce qu'ils reposent sur un présupposé qui en invalide la portée prétendument universelle. Ne pas

catégoriser les proches ou ne pas avoir de catégories toutes faites qui définissent avant toute rencontre ce qu'ils sont importe plus que de les aimer. La rencontre de l'autre en tant qu'autre précède l'éthique et la fonde. Et si le second commandement ressemble au premier, c'est que le premier aussi est fondé sur un paralogisme. Ne pas catégoriser Dieu importe plus que de l'aimer. C'est bien joli d'accorder tout son soin à Dieu – de l'aimer ! Pouah ! – : dis-moi à *quel* Dieu tu accordes tout ton soin, je te dirai quelles sont tes peurs mauvaises.

Sur le thème de l'importance des commandements, il y a, de « Luc » à Marc et Matthieu une fracture infranchissable. Si la parabole du Samaritain remonte à Jésus lui-même – significativement, elle n'est attestée que dans « Luc » – la question sur le commandement important telle que la rapportent Marc et Matthieu ne remonte pas à Jésus. Dans ces deux textes, la scène a donc été fabriquée *du point de vue d'une autorité prétendant avoir compétence sur l'enseignement* qu'il faut attribuer à Jésus de Nazareth. Si elle a procédé ainsi, c'est qu'elle a pensé que *sa parole était inspirée*, mais non celle de Jésus, sur ce point du moins. Que la même autorité en fasse le « Fils de Dieu » et donc celui par qui il parle, c'est une contradiction dont on compte bien qu'elle passera inaperçue ou qui a échappé au concepteur de la scène.

Entre Marc et Matthieu, il existe une divergence de détails, que l'on pourra estimer secondaire : ici, ce sont les pharisiens rassemblés qui posent la question, là, c'est un scribe qui se mêle à la dispute entre Jésus et les sadducéens. Le scribe de Marc n'est pas nécessairement un pharisien ; ce peut-être un lévite ou même un membre de la classe sacerdotale. En posture historico-critique de premier degré, l'on se dira : « Eh bien voilà deux récits qui attestent l'existence de deux voies de la tradition orale ». Il se peut que l'on aille plus loin et que l'on fasse une hypothèse de second degré : « Eh bien voilà deux récits, dont le second, celui de Matthieu, ne dépend pas d'une tradition différente de celle de Marc, mais atteste une rédaction à une époque où les 'pharisiens', parmi lesquels ont recruté les Sages, ont été les refondateurs du judaïsme après la destruction du temple. Les pharisiens de Matthieu et de Jean ne sont pas les contemporains de Jésus, mais le sont des 'chrétiens' rejetés de la synagogue par le simple fait qu'il leur est impossible d'y réciter la prière des bénédictions, à laquelle a été ajoutée, le plus probablement au temps de Gamaliel II, alors ethnarque de Galilée, la malédiction des *Nozrim* » (des Nazaréens). L'élévation à un second degré de complexité des questions selon une perspective qui reste historico-critique présuppose une méthode de lecture fort différente de la perspective traditionnelle. Elle n'est possible qu'à celui qui abandonne le terrain des sources, dont la formule de base peut s'énoncer : « il n'est rien dans les évangiles qui ne se rattache à une tradition à laquelle le rédacteur est fidèle en tout ». La réponse à la question des sources n'est pas en dehors du texte, mais dans son organisation et dans l'examen de la relation du texte à d'autres textes examinés eux-mêmes du point de vue de leur « textualité ». Il s'agit donc de poser des questions à partir de ce qui fait du texte un texte : quel en est le commanditaire ? Qu'est-ce que son *locuteur* – celui qui a pris en charge la responsabilité de ce qui y a été écrit – *visait* ? Quel en est le destinataire ? Dans quel contexte le récit, la lettre, etc. ont-ils été élaborés ? Etc. La méthode historico-critique n'est donc pas en soi valide ou 'invalide', sa validité dépend des présupposés de lecture qui l'animent, du statut qu'elle confère au texte. Ce qui est certain, c'est que Joseph Ratzinger – Benoît XVI a abandonné le terrain de la méthode de lecture critique *des textes*, pour voler de-ci, de-là, et butiner les poudres d'or de l'herméneutique théologique. Les produits d'une illumination n'ont de consistance qu'autant que l'intelligence s'en laisse éblouir. De ces poudres d'or font partie la « royauté de Jésus » non moins que sa divinité. Joseph Ratzinger les considère comme des données de la tradition inspirée par l'Esprit : il se garde de se poser la question qui le conduirait à examiner si elles ne sont pas les produits d'une fabrique de l'écriture dans la tradition de la fabrique de la Torah elle-même.

Revenons à *l'effet* de la mise en scène de Matthieu sur le titre « Fils de David ». Pour le comprendre, un détour est nécessaire.

## *Le statut des pharisiens dans Matthieu*

Dans Marc, nous nous en souvenons, c'est clair, le titre « Fils de David » recèle une contradiction logique qui rend impossible son identification au Messie, voire, tout simplement, la possibilité d'un Messie. Quelle action sur le sens le récit de l'intervention des pharisiens exerce-t-elle dans Matthieu ?

Ceux-ci se rassemblent en entendant que Jésus avait « muselé » (leur avait cloué le bec) les sadducéens (les membres de l'aristocratie sacerdotale au pouvoir). Se penseraient-ils plus malins qu'eux ? Un spécialiste de la loi, parmi eux, pose une question sur « le commandement important » (« le premier de tous », dans Marc). Il le fait pour le soumettre à une épreuve (ce qui n'est pas le cas dans Marc). Un piège est donc tendu ; Jésus aurait dû répondre, en fidèle de la loi mosaïque : « Tous les commandements », puisqu'ils sont des commandements de Dieu, « sont importants ». Or il en choisit un premier, qui signifie en effet que tous les commandements sont importants puisque κύριον τὸν θεὸν ἀγαπᾶν, « accueillir Dieu comme (seul) souverain » impliquera que l'on respecte tous ses commandements ; le second lui ressemble parce qu'il laisse entendre la raison concrète pour laquelle il faut respecter les commandements [« aimer le proche » = « aimer les Juifs »] comme on « aime Dieu » étant donné que le proche est celui que Dieu s'est choisi pour être son témoin parmi les nations]. Il conclut par une sorte de ravissement du tout dans le particulier : la loi dans son intégrité et les prophètes (son interprétation en situation) tiennent à ces deux commandements. Étant donné le locuteur du texte, dont Matthieu est un prête-nom, étant donné son adversaire doctrinal, la réponse de « Jésus » exclut de la révélation la Mishna dont les pharisiens sont le véhicule ; en outre, elle coupe court à toute critique de la façon dont les juifs nazaréens en prennent à leur aise avec certains détails de la loi, et notamment avec la circoncision.

Le débat n'est pas entre Jésus et des intellectuels de son temps, mais entre un locuteur chrétien, qui se revêt de l'autorité du maître de Nazareth, et des spécialistes de la loi mosaïque devenus maîtres en Israël, après la destruction du temple.

Que les pharisiens συνηγμένων, « formant une Assemblée<sup>36</sup> », soient les allocutaires du locuteur appelé « Jésus » dans ce récit de Matthieu n'est pas un « détail » qui atteste une infime divergence de tradition comparée à celle que Marc aurait recueillie, c'est un indice dont l'importance apparaît si l'on intègre dans la lecture critique *le niveau de l'énonciation du texte* et donc celui de son contexte de production. Que signifie que les « pharisiens » soient donnés comme les interlocuteurs de Jésus à Jérusalem, la semaine qui a précédé son exécution ? Dans « Luc », lors des débats qui ponctuent les jours de la semaine fatale, les interlocuteurs de Jésus, ce ne sont pas les pharisiens, mais les sadducéens ou des légistes à leur solde ou des représentants des autorités judéennes. « Luc » et « Matthieu » n'ont pas écrit dans le même contexte historique et ils ne s'adressent pas au même destinataire. Les autorités juives ne sont devenues « pharisiennes » qu'après la destruction du temple ; elles se sont constituées « en

---

<sup>36</sup> Matthieu ne dit pas simplement « συναχθέντων τῶν φαρισαίων », « une fois que les Pharisiens se furent rassemblés », il emploie un participe parfait (συνηγμένων), dont il faut donc respecter la valeur : « une fois que les Pharisiens eurent constitué une Assemblée », voire : « une fois qu'ils se furent constitués en Assemblée » (valeur d'achèvement). Ce simple emploi du parfait embraye l'épisode sur le contexte historique du rassemblement des Juifs, adeptes de la loi de Moïse, autour des Sages à Yabneh, où ils ont reçu l'autorisation romaine de redéfinir les fondements de leur société sur la tradition de leur Écriture et de son interprétation orale. À partir de ce moment, pour les Romains, seule la *halakha* prononcée par des rabbins soumis à l'autorité de l'Assemblée de Yabneh était légitime. La voie nazaréenne en était exclue ; dès lors les rassemblements des nazaréens pour célébrer leurs propres rites étaient illégaux. C'est cette configuration qui a fait du christianisme une « religion », puisqu'il a fallu que les chrétiens fassent vivre une culture ethnique (juive) exclue du droit de se faire valoir dans le champ civique. Il leur restait à vivre leur condition humaine comme un culte privé au lieu de la vivre comme celle d'une ethnie particulière autorisée à se donner ses propres lois.

Assemblée » à Yabneh. Nous avons un indice, puisé dans le talmud, qui permet d'affirmer que c'est l'évangile de Matthieu qui a suscité, chez les Sages de la refondation, le rejet le plus décisif, teinté d'une profonde répulsion. Il s'agit de l'épisode qui raconte une anecdote judiciaire mettant en prise R. Gamaliel et sa fille avec un « juge » chrétien<sup>37</sup>. L'anecdote ironise sur les libertés que la doctrine de Jésus de Nazareth permettait de prendre avec la loi et les conséquences qu'elle entraînait : la sentence du juge « chrétien » est arbitraire parce qu'elle est orientée par l'intérêt du moment. Or la démonstration du comportement arbitraire du juge par R. Gamaliel repose sur la perception d'une contradiction que recèle l'évangile de Matthieu, et le seul évangile de Matthieu : le juge modifie sa première sentence, qui s'appuyait sur l'attitude libérale de Jésus, lequel aurait conféré aux filles les mêmes droits qu'aux fils en cas de succession, en citant une formule tirée de l'évangile de Matthieu : « Je ne suis venu ni pour retrancher à la loi de Moïse, ni pour ajouter à la loi de Moïse » (*in* Jaffé, p. 110). Seul Matthieu « atteste » le contenu d'une telle sentence, dans le « sermon depuis la montagne ».

Ne glissons pas sur ce texte important (5, 17-20) : Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι. ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἄν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἐν ἡ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου ἕως ἄν πάντα γένηται. ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν· ὃς δ' ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ, οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

« Ne pensez pas que je suis venu abolir la loi ou les prophètes. Je ne suis pas venu pour (les) abolir mais pour les conduire à leur complétude. Car, en vérité, je vous l'affirme : aussi longtemps que dureront le ciel et la terre, pas un seul iota ni un seul trait ne disparaîtront de la loi avant que tout (ce qu'elle contient) ne soit advenu. Celui qui supprimera l'un des commandements parmi ceux qui sont infimes et enseignera aux hommes à faire de même sera traité de minus dans le royaume des cieux. Celui qui le respectera et enseignera à le respecter, celui-là sera proclamé grand dans le royaume des cieux. Car je vous l'affirme : si votre justice (votre respect de la loi) ne dépasse pas la mesure de celle des spécialistes de la loi et des pharisiens, en aucun cas vous n'entrerez dans le royaume des cieux. »

Ces propos servent de préambule aux « commandements » formulés par Jésus, qui s'adresse à une foule depuis une montagne. Dès le verset 21 est énoncé de quelle façon Jésus est censé renchérir sur des commandements essentiels de la Torah (« On vous a dit... Moi, je vous dis... »). Sans même recourir à une comparaison avec le passage parallèle de Luc (6, 27 sqq.), de la formulation de ce préambule il est possible de déduire qu'il comporte des sentences qui *ne remontent pas à Jésus de Nazareth* ni même à une tradition de la première génération des disciples, mais qui ne s'expliquent que par un contexte historique ultérieur à la destruction du temple, le plus vraisemblablement celui de l'ethnarquat de R. Gamaliel II, que met en scène l'anecdote du Talmud.

La mise en garde qui chapeaute le tout, repérée par rapport à Jésus de Nazareth lui-même et au moment où il est censé s'adresser à la foule, juste après avoir demandé à quatre « pêcheurs » de devenir ses compagnons<sup>38</sup>, « Ne pensez pas que je suis venu pour

<sup>37</sup> En dernier, voir D. Jaffé (2007), « Un verset de l'évangile selon Matthieu dans le Talmud », pp. 109 sqq.

<sup>38</sup> Il est douteux qu'André (l'un des quatre hommes, paraît-il) ait jamais été le frère de Simon de Bethsaïde. Si l'on s'en tient au récit de Luc concernant la pêche extraordinaire de Simon et à celui de Jean concernant la rencontre de Jésus avec André (1, 35 sqq.), il est certain que Matthieu (et Marc) ont arrangé la propre mise en scène de l'appel de quatre premiers disciples en habit de pêcheurs, dont Jésus fait aussitôt des « pêcheurs d'êtres humains ». Cet appel, dans Matthieu, est

abolir la Loi et les prophètes » ne se comprend que comme la rectification d'un point de vue sur ce que Jésus de Nazareth lui-même pensait de la loi. D'autres épisodes, chez les autres évangélistes, laissent entendre qu'il considérait qu'elle n'était rien d'autre qu'un code humain, modifiable pour être adapté aux circonstances, et non un contrat d'alliance dont Dieu aurait eu l'initiative<sup>39</sup>. Le contenu du préambule du « sermon depuis la montagne » ne se comprend que du point de vue d'un « rédacteur » écrivant une « loi » et expliquant l'esprit dans lequel elle doit être respectée à un moment historique où deux familles juives se disputent la légitimité d'un héritage. Les Sages, ceux qui se sont rassemblés à Yabneh et qui ont prétendu faire de leur Assemblée la seule assemblée légitime des Judéens, autre façon de désigner les adeptes de la loi mosaïque<sup>40</sup>, connaissaient le contenu de l'enseignement de Jésus de Nazareth, puisqu'il existait un recueil en araméen de ses « paroles » notées par l'un de ses disciples. Ils savaient donc en quelle estime le maître de Nazareth tenait la Loi, dont ils aspiraient à faire la marque de l'identité « judaïque », parce que, après la disparition du temple, elle restait le seul signe de ralliement du « peuple de Dieu », le seul critère de son « Assemblée » et de son Election. Ils savaient qu'accepter l'enseignement nazaréen, ce serait accepter la disparition de l'identité juive telle que la définissait la Torah, réinterprétée par les prophètes et la Mishna : un peuple que Dieu s'est choisi pour être son témoin parmi les Nations. Ils ont donc exclu les nazaréens des prières communes, non pas parce qu'ils auraient prétendu que Jésus était le Messie, voire le Fils de Dieu, mais parce Jésus se moquait de la loi comme marque de l'identité juive et de l'idée d'une alliance de Dieu avec « son » peuple. Les Juifs, adeptes de l'enseignement de Jésus de Nazareth, de leur côté, étaient tenus de répondre au défi des Sages : en tant qu'adeptes du Nazaréen, étaient-ils encore « Juifs » ? Pouvaient-ils encore se prétendre les héritiers de la tradition mosaïque, ce qui veut dire, de la révélation de la Parole de Dieu par les Ecritures et les organes de son interprétation, oraux ou écrits ? Comment pouvaient-ils prétendre que la parole du maître était aussi la Parole de Dieu ? Ils ne l'ont pu qu'en affirmant que le maître avait lui-même affirmé : « Je ne suis pas venu pour abolir la loi, mais pour l'accomplir ». En formulant cette idée, ils introduisaient *dans les écritures des évangiles* une contradiction que les Sages, en l'espèce R. Gamaliel lui-même, n'ont pas manqué de remarquer. Si Jésus avait effectivement dit qu'il était venu accomplir toute la loi, son enseignement aurait recelé une contradiction interne insurmontable, qui permettait, en effet, de lui donner « le coup de pied de l'âne ».

Le Jésus de Matthieu est engagé dans un débat avec les rabbins de Yabneh, à l'époque de Gamaliel II, et non avec les pharisiens de son époque. Il énonce, sur la teneur de son propre enseignement, une sentence qui en tue l'esprit. Du point de vue idéologique, l'évangile de Matthieu est une trahison pure et simple de l'enseignement de Jésus de Nazareth. Qu'il soit devenu l'évangile de référence des Eglises, protestante non moins que catholique, les « tables de la loi chrétienne », suffit à mettre en évidence de quelle façon les Eglises n'ont fait que continuer une trahison remontant au début du 2<sup>e</sup> siècle. Certes, les idéologues chrétiens ne pouvaient affirmer que la parole de Jésus était la

---

suivi de la proclamation de la loi à une foule. Selon ce schéma, Pierre, André, Jacques et Jean ont été recrutés avant la proclamation de la loi, en tant que témoins, pour être ensuite garants de sa transmission. Pierre, Jacques et Jean sont, ailleurs, les noms des « colonnes » de l'Assemblée de Jérusalem. André a sans doute été un personnage important, autant qu'il était embarrassant, au moment de l'institution de l'Eglise du moins et de l'introduction des *épiscopos* dans le Conseil des Assemblées. Dans la liste que donne Papias des membres du Conseil de l'Assemblée de Jérusalem, André occupe la première place.

<sup>39</sup> Les infractions les plus claires sont aux règles du sabbat ; les prescriptions les plus révolutionnaires concernaient, comme le laisse entendre l'anecdote de « la fille de R. Gamaliel, R. Gamaliel et le juge chrétien », le statut des femmes, à qui il conférait une place égale à celle des hommes parmi ses disciples. Mariées ou courtisanes, il leur accordait le même respect. Si l'on veut qu'il ait été le Fils de Dieu, il faudra admettre que ce Fils-là se plaisait dans la compagnie des prostituées.

<sup>40</sup> Voilà donc ce que désigne la formule *συνηγμένων δὲ τῶν Φαρισαίων...*

Parole de Dieu qu'au prix de sa trahison. Restituer au maître de Nazareth sa parole, c'est lui restituer son humanité et reconduire les Eglises à leur condition initiale, un artéfact d'origine judaïque, permettant d'en sauvegarder une institution menacée de disparaître par la destruction du temple (la fonction sacerdotale), chargée d'offrir un front de résistance à l'appropriation de l'identité judéenne (juive) par les adeptes de la loi mosaïque.

Dans Matthieu, la dispute, à Jérusalem, avec les *pharisiens*, a pour objet de signifier que les héritiers légitimes de la tradition mosaïque, ce sont les « chrétiens » et non les pharisiens. Il est impossible de tirer une telle conclusion si l'on considère que Matthieu est le simple rapporteur d'une source orale issue de la tradition de la communauté à laquelle il appartient (Antioche, années 80, par exemple). Celui qui veut à tout prix lire dans tout l'évangile des paroles qui appartiennent exclusivement à une tradition remontant à Jésus par l'intermédiaire d'une communauté de disciples a intérêt à s'en tenir à l'hypothèse des sources orales. Elle seule permet de refouler du texte ce qui fait sa textualité : il est nécessairement un produit fabriqué, pour l'intelligence duquel la visée d'un auteur compte plus que le respect de ses sources, puisque, s'il le faudra, elle l'autorisera, en de certains contextes, à *inventer une scène* si elle lui est indispensable pour laisser entendre à ses lecteurs qu'ils sont, eux, les héritiers légitimes de toute la loi et des prophètes, mais seulement de la loi et des prophètes. Il y a, dans les évangiles, des « paroles de Jésus » qui n'ont rien à voir avec la « Parole de Dieu », se rattachant, par les liens de l'inspiration, à celle de Jésus de Nazareth ; il y a, dans les évangiles, des produits, des sentences, fabriqués à une époque où les préoccupations des juifs chrétiens étaient fort éloignées de celles de l'époque de Ponce Pilate, préfet de Judée ou d'Hérode Antipas, tétrarque de Galilée.

Nous avons laissé les pharisiens sans réponse à la question posée (« Comment le Messie, Seigneur exerçant la souveraineté sur David, peut-il être dit son fils ? »). Dans Marc, la contradiction logique invite à récuser la pertinence du titre de Messie appliqué à Jésus de Nazareth. Dans Matthieu, « οὐδεὶς [τῶν φαρισαίων] δύνατο ἀποκριθῆναι αὐτῷ λόγον, οὐδὲ ἐτόλμησέν τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι ». « Aucun [des Pharisiens] – et non simplement, « personne » – ne put lui donner une explication. Personne, non plus, à partir de ce jour, n'osa l'interroger plus avant. » Si quelqu'un l'avait fait, il aurait obtenu une réponse, en attente, toutefois, d'un événement postérieur au débat de Jésus avec les autorités de Jérusalem : en tant qu'homme, Jésus appartient au lignage de David ; en tant que « fils de Dieu », il est le Seigneur de tous les rois de la terre aussi bien que de David. Matthieu dissout le noyau dur de la contradiction logique en le trempant dans le bain de la révélation « chrétienne », véritable *Aufhebung*, recueil et dépassement, de la révélation mosaïque : les Ecritures anciennes comportent des contradictions qui impliquent leur dépassement par une révélation nouvelle, ayant fonction d'éclairer ce qui, dans le premier moment de la révélation, était inintelligible.

De cette dialectique interne à la révélation, de l'usage, par les chrétiens, des obscurités internes aux Ecritures existantes, censées être pourtant « Parole de Dieu », à leur profit, comme témoignage en leur faveur, nous pouvons, quant à nous, tirer une conclusion : la thèse de la révélation est infalsifiable ; en tant que telle, elle est une hypothèse dont on ne peut faire aucun usage honnête sur le plan intellectuel, puisqu'il sera toujours possible de retourner le contre en pour ou de trouver un sens secret à une contradiction logique. Toute affirmation sur Dieu qui, prétendument, s'appuie sur une révélation, autrement dit, sur « sa Parole », n'est que *flatus vocis hominis*. Dans la logique du récit marcie, quand l'aveugle interpelle Jésus « Fils de David ! » évoquant, sous ce titre, son statut messianique, en vérité il ne sait pas ce qu'il dit ; sa formule est vide de contenu. Elle est pure flatterie.

## 7. Entrée triomphale de Jésus en habit royal dans Jérusalem ou ânerie ?

Nous lisons, pourtant, dans Marc, un récit de l'entrée triomphale de Jésus dans Jérusalem. Nous noterons en premier lieu que ce récit comporte un prodige qui confine au

burlesque : Jésus fait amener à lui un *poulain*<sup>41</sup>, sur lequel il monte grâce à des manteaux que l'on a entassé contre lui (c'est ce que le rédacteur de l'évangile de Luc permet de comprendre plus clairement). Pour un homme qui n'est sans doute jamais allé à cheval, monter sur un poulain indompté, c'est s'exposer à un prodigieux bond dans les airs avant même d'avoir pu adopter une assiette stable sur le dos de la bête de somme. Que Marc ait considéré que Jésus de Nazareth était « Fils de Dieu » ne sauvegarde pas, pour autant, la qualité d'un tel récit : il ne suffit pas de raconter une histoire qui laisse entendre que le héros mis en scène détient une puissance divine en tant que maître du monde sauvage pour que le lecteur soit induit légitimement à penser que le personnage est bien d'essence divine. Seuls les lecteurs crédules, dénués de tout esprit critique, restés à une mentalité magique, faute de connaissances suffisantes concernant les lois régissant le déroulement des phénomènes naturels, par exemple, peuvent se laisser prendre à une telle fable, qui plus est, de mauvais goût sur le plan de l'invention littéraire. Comment « Marc » ose-t-il donc nous raconter une telle histoire ?

J'étaierai l'hypothèse que l'épisode ne faisait pas partie du récit primitif de Marc, qu'il y a été rajouté, comme dans Luc, sur le modèle, remanié, si mal toutefois que le résultat en est grotesque, d'un récit primitif que l'on trouve dans Matthieu, à qui il importait d'affirmer la messianité de Jésus de Nazareth, tandis qu'il importait à l'auteur de l'évangile dit de Marc d'affirmer que lui attribuer le titre de Messie était une grave erreur, une de celles qui ont eu pour conséquence la persécution des « nazaréens » sous le nom de « chrétiens ».

Comme celui de Jean (12, 12-19), le récit de Matthieu (21, 1-11) est rédigé afin de permettre une citation du prophète Zacharie annonçant une entrée royale du Messie dans Jérusalem, à la fin des temps, non en conquérant, mais en Seigneur de la paix universelle. Accordons ce satisfecit à Joseph Ratzinger. De la prophétie de Zacharie (9, 9), la Septante propose la traduction suivante : Χαίρε σφόδρα, θύγατερ Σιών κήρυσσε, θύγατερ Ιερουσαλημ· ιδού ὁ βασιλεύς σου ἔρχεται σοι, δίκαιος καὶ σφύζων αὐτός, πρὸς καὶ ἐπιβεβηκὸς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον<sup>42</sup>. La formule de Zacharie, selon la Septante<sup>43</sup>, signifie : « Exulte, Sion ; proclame-le, Jérusalem : voici que vient à toi ton roi, juste et en sauveur, sans armes, *debout sur un char tiré par un animal de trait et un poulain* ». Ce dernier est attelé comme un cheval de volée afin de l'habituer aux traits. Autrement dit, la Septante tait l'allusion à l'âne et construit une image qui permet de transformer le char de guerre en char de transport des marchandises par la simple mention d'un ὑποζύγιον, d'une bête de somme : l'ère annoncée sera une ère d'abondance. Matthieu (21, 5), en revanche, est plus proche du texte hébraïque que le traducteur de la Septante (ἐπιβεβηκὸς ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου : « il s'avance monté sur (un char tiré par) un âne et un petit de bête de somme »), dont il modifie toutefois l'imagerie : Jésus s'avance monté sur une ânesse accompagnée de son petit. Matthieu, tout en le transformant, cite Zacharie, à s'en tenir aux apparences, d'après le texte hébreu. Il reprend le thème d'une entrée royale pacifique.

« Marc » s'inspire du texte de la Septante, où il n'est pas explicitement question d'un « âne » ou d'une « ânesse ». Par hypothèse, celui qui a introduit l'épisode dans l'évangile attribué à Marc ne connaissait pas l'hébreu, ou pas assez, pour lire Zacharie dans la langue. Il introduit donc dans son récit un « poulain », dont il trouve la mention dans la Septante, et il construit sa narration en respectant cette donnée, en dépit de l'absurdité de

---

<sup>41</sup> Πῶλος désigne un jeune cheval. La mise en scène exclut qu'il s'agisse d'un « ânon », qui, quoi qu'il en soit, ne supporte pas le poids d'un homme.

<sup>42</sup> ἐπιβεβηκὸς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον : le groupe prépositionnel à l'accusatif est un sémitisme ; en grec standard, le groupe aurait été au datif (le verbe dont il dépend, au parfait, a une valeur stativale).

<sup>43</sup> Le texte massorétique est traduit : « monté sur un âne, - sur un ânon tout jeune » (voir *TOB, Zacharie*, 9, 9). La formule hébraïque est-elle analogue à la formule grecque et signifie-t-elle « monté sur un char tiré par une ânesse, un ânon attelé à ses côtés » ? Le texte propose une image hyperbolique de l'entrée pacifique du Messie dans Jérusalem.

la mise en scène à laquelle cela le conduit. Proche de « Marc », en ce qui concerne du moins les deux épisodes de la guérison d'un aveugle et de l'entrée royale dans Jérusalem, Luc permet d'apporter des précisions supplémentaires.

Dans Luc, la phrase introductive du récit de la guérison de l'aveugle comporte un sémitisme, qui permet de dire que son auteur n'est pas le même que celui de l'épisode de Zachée, qui suit immédiatement le récit de la guérison ou celui de la fable du « prétendant au trône », dite encore « parabole » des mines (nom d'une monnaie valant 60 deniers), parabole qui suit immédiatement l'épisode de Zachée. Or ces deux épisodes n'apparaissent que dans l'évangile de Luc. Divers recoupements permettent d'affirmer que l'auteur de l'épisode « Zachée » et de la parabole des mines était hellénophone (et Judéen) ; sa langue est en tous points conforme au grec standard de son époque, ce qu'il est convenu d'appeler la *koinè*. Le rédacteur de la partie de l'évangile en langue de la *koinè* était un compagnon de Paul ; il s'appelait Silas<sup>44</sup>. Dans le récit en grec de la *koinè*, qui constitue l'essentiel de l'évangile attribué à Luc, la guérison de l'aveugle est un corps étranger, comme l'est la description de l'entrée royale : il est impensable qu'un hellénophone n'ait pas compris ce que signifiait la formule de la Septante traduisant Zacharie, 9, 9, la description de l'entrée d'un roi *sur un char* symbolisant la paix et non à califourchon sur un jeune cheval. L'épisode de Zachée ne se lit que dans Luc ; le thème du fils de l'homme en est une ponctuation importante, dont Clément d'Alexandrie rapporte une variante intéressante : Jésus n'aurait pas dit, pour commenter la générosité de Zachée, que « Le fils de l'homme est venu pour sauver ce qui est égaré », mais ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν σήμερον τὸ ἀπολωλὸς εὕρεν (= 19, 10). « Le fils de l'homme, en venant aujourd'hui, a retrouvé ce qui était égaré ». Par la formule, Jésus s'identifiait clairement au fils de l'homme, ramené de la sphère céleste au plan terrestre où il réalise déjà son œuvre : rendre aux individus une capacité d'agir indépendamment des prescriptions de la loi mosaïque (aucune loi ne prescrit de donner la moitié de sa fortune aux indigents). Il expose ensuite une parabole, en réalité une fable politique, qui invite son auditoire à renoncer à toute attente messianique, à tout désir d'avoir un roi<sup>45</sup>.

Si l'interpolation de l'entrée royale dans l'évangile de Luc est certaine – elle est notamment en contradiction avec le contenu de la fable politique qui la précède immédiatement – qu'est-ce qui autorise la supposition qu'elle a également été interpolée dans l'évangile de Marc, alors que j'ai laissé entendre que son auteur était l'inventeur de la guérison de l'aveugle Bar Timée ?

#### 8. La thèse fondamentale de Marc :

- 1 – Jésus est « Fils de Dieu » et non le Messie ;
- 2 – le vêtement de l'humanité a rendu sa divinité méconnaissable ;
- 3 – les premiers disciples n'ont pas compris que la résurrection révélait la divinité de Jésus et non sa messianité ; les principaux responsables de cette erreur sont Pierre, en tout premier lieu, puis Jean et Jacques, « les fils de Zébédée » ;
- 4 – Il faut renoncer et à la synagogue et au messianisme ; il ne reste d'autre solution que d'adresser l'enseignement de Jésus de Nazareth aux païens.

Je rappelle que, dans Marc, plusieurs épisodes, et notamment des épisodes de guérison, doivent être lus selon une perspective temporelle faite de la superposition de trois époques, la couche la plus profonde étant l'époque de Jésus, la couche intermédiaire, celle des disciples après la crucifixion, c'est-à-dire une période allant, en gros, jusqu'à la destruction du temple en 70 ; la troisième époque est celle de la mise en place d'institutions spécifiquement chrétiennes ou qui s'appelleront bientôt, définitivement,

---

<sup>44</sup> Voir André Sauge, *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ II – La fabrique du Nouveau Testament*, Publibook, chapitres 4 et 10.

<sup>45</sup> La revue « Lumière et Vie » a publié un exposé succinct de l'interprétation de la parabole. J'en propose une lecture détaillée dans *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ I – La condamnation à mort*, Paris, 2011.

chrétiennes, au moment où les rabbins, à Yabneh, avec l'autorisation des autorités romaines, mettent en place les bases d'un judaïsme sans temple et sans attente royale, en excluant de fait, outre les esséniens, notamment les nazaréens. Exclue de la synagogue, les nazaréens ne doivent pas seulement imaginer des rites, il leur faut également disposer d'Écritures. Il en existe déjà un noyau, un récit oral, que l'on a demandé à Simon, le pêcheur de Bethsaïde, et qui a été transcrit ; il existe également un recueil des notes de l'enseignement de Jésus de Nazareth, transcrites de son vivant, vraisemblablement par le disciple appelé Lévi dans l'évangile de Luc. À côté de ces deux recueils, il existe quelques lettres, sans doute rares, de Paul de Tarse et une traduction en grec de la *koinè* d'une synthèse du récit de Simon et de l'enseignement du Nazaréen. L'auteur de l'évangile attribué à Marc est parti du récit en araméen, fait par Simon, des actes de Jésus pour l'adapter à la situation nouvelle ; en même temps, il commente indirectement le comportement des premiers disciples, qui n'ont rien compris à Jésus de Nazareth, laisse-t-il entendre et il invite à adopter une attitude requise par les temps nouveaux : il faut prendre congé des fidèles de la loi mosaïque et se tourner délibérément vers les païens, qui sauront le mieux entendre l'enseignement de Jésus de Nazareth. « Marc » n'a pas besoin de donner le contenu de cet enseignement, puisqu'il en existe un recueil, en araméen et en grec (traduit de l'araméen en grec standard par un compagnon de Paul de Tarse, un Judéen hellénophone nommé lui aussi Saül, en araméen, Silas).

Pour bien comprendre le dispositif textuel « marcier » et pour le constater à l'œuvre dans l'épisode de l'aveugle Bar Timée, superposons à ce récit de guérison un autre récit, paradigmatique de cet évangile, celui de la guérison d'un jeune convulsionnaire (9, 14-29). Le premier dans le temps est situé après le récit de la transfiguration, en un lieu non précisé, entre Césarée de Philippe et la côte orientale du lac de Tibériade, après la sortie de la Galilée où, selon Marc, Jésus ne reviendra pas ; le second – entre les deux, il n'y a aucun autre récit de guérison – est situé au moment où Jésus « sort de Jéricho » et s'engage donc sur la route de Jérusalem. Le premier récit sert donc d'ouverture à la marche vers Jérusalem, le second la boucle sur elle-même. Ils remplissent, sur le plan formel, le rôle de frontière narrative (délimitation d'une séquence étendue – ou macro-séquence).

C'est l'organisation complexe du récit de la guérison du jeune convulsionnaire qui permet de dégager la pointe du récit de la guérison de l'aveugle.

Les enjeux du premier récit apparaissent dans le dialogue de Jésus avec le père du jeune homme que le démon « empêche de parler et rend sourd », soit, par métonymie, « incapable de comprendre et donc incapable d'expliquer ». « Aie confiance, lui dit Jésus. – J'ai confiance, lui répond le père ; viens à mon secours pour lutter contre le manque de confiance<sup>46</sup>. » Voyant que les « foules continuent à affluer », Jésus ordonne au démon de quitter le jeune homme, qui tombe à terre, comme mort. Jésus « le réveille » : le « mort » se relève. Jésus est venu au secours de la « foi » du père en rendant à son fils la capacité d'entendre et de parler, après une traversée de la mort et à la suite d'un « réveil ».

Dans l'analyse narrative de cet épisode, j'ai montré qu'il est à lire à trois niveaux temporels, le premier, celui de la vie de Jésus, et qui est en vérité la mise en scène d'une guérison fictive, permettant de faire du Nazaréen un acteur qu'il était alors possible d'intégrer dans la situation d'énonciation, celle de l'auteur, représenté par le père, du récit qu'il adresse à un destinataire, également construit par le récit, les membres des communautés chrétiennes et notamment ceux qui ont pris en charge la diffusion de l'enseignement du maître. Le niveau temporel intermédiaire entre l'époque de Jésus et celle de l'auteur du récit est celui des disciples impuissants et qui réfléchissent à l'embarras où ils sont avec les spécialistes de la loi mosaïque, « les scribes ». Les disciples n'y comprennent rien et sont impuissants parce qu'ils restent empêtrés dans la loi mosaïque. Ce second niveau temporel est également caractérisé par l'incapacité du fils à comprendre et son impuissance à « parler », ainsi que par les périls auxquels il est

---

<sup>46</sup> Pour la lecture de cet épisode, voir *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ II – La Fabrique du Nouveau Testament*, Paris, 2011, « Marc inventeur du genre Évangile ».

exposé (le feu et l'eau<sup>47</sup>). Au troisième niveau temporel, celui de la situation d'énonciation, Jésus « vient au secours du père » pour l'aider à lutter contre le manque de confiance : il « réveille le fils » - il lui donne une vie analogue à celle du ressuscité qu'il est lui-même. En lui donnant la vie et la parole, il le rend capable de parler de la résurrection autrement que ne le faisaient les disciples avant lui ; il en sait plus parce qu'il a accompli une traversée symbolique de la mort et qu'il sait donc ce que ressusciter veut dire.

*Par recoupements avec les autres épisodes marciens et notamment le récit de la condamnation à mort, nous sommes invités à comprendre que parler autrement, en vérité, de la résurrection, c'est l'interpréter comme le signe que Jésus était non le Messie, mais le Fils de Dieu.*

En conclusion à cette guérison, Jésus explique à ses disciples qui ne comprenaient pas pourquoi ils n'avaient pas pu guérir eux-mêmes le sourd-muet, qu'une telle guérison ne s'obtient que par la « prière », désignée sous la notion de προσευχή. L'usage de la notion dans le Nouveau Testament montre que le mot est devenu comme un terme technique pour désigner la prière « chrétienne », dont l'épître de Jude permet d'entendre la spécificité (20-21) : ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί, ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἀγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει, ἐν πνεύματι ἀγίῳ προσευχόμενοι, ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε, προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον. « Vous, bien aimés, vous donnant pour fondement la plus sainte des confiances (la foi la plus sainte), adressant vos prières par l'Esprit Saint, gardez-vous vous-mêmes dans l'amour (l'agapē) de Dieu, attendant de recueillir la réponse de notre Seigneur Jésus, Christ, à votre supplication pour obtenir la vie éternelle. » Il s'agit d'une prière soutenue par l'Esprit Saint, prenant appui sur la foi (en la résurrection), qui permet à l'homme de se maintenir dans l'amour de Dieu (le don de la vie éternelle) et donc de rendre efficace le sacrifice du Christ. Elle est l'équivalent d'une supplication qui incline Dieu à exaucer la demande de la vie éternelle. Seule la prière, entendue en ce sens, fondée sur la foi en l'action divine, dont l'Esprit Saint désormais médiate la connaissance, peut donner la vie. Prononcée dans la foi et sous l'inspiration de l'Esprit, en même temps elle médiate la connaissance de la vérité : elle est ce qui autorise l'évangéliste à inscrire dans la vie de Jésus des épisodes dont la fonction est d'éclairer la foi des chrétiens. Les disciples n'ont pas pu rendre au sourd-muet la capacité de parler parce qu'ils ignoraient encore le chiffre (la formule, la προσευχή) qui leur aurait donné accès à la révélation du mystère divin. Le premier à l'avoir détenu, c'est l'auteur de notre évangile ! Il sait ce que signifie la résurrection.

Articulée à cette guérison, celle de l'aveugle s'interprète comme une stratégie, de la part de l'auteur « marcien » qui l'invente, inspiré par l'Esprit, pense-t-il du moins, comme il a inventé la mise en scène du convulsionnaire, pour corriger un point de vue erroné : Jésus demande à l'aveugle ce qu'il veut vraiment (est-ce bien une aumône ?) : recouvrer la vue, lui est-il répondu. Sa prière s'est transformée ; elle est devenue, non pas « demande insistante d'une aumône » (αἴτησις), mais προσευχή, appel à l'aide, action de s'en remettre avec confiance à Dieu. « Ta confiance est ce qui assure ton salut » lui dit alors Jésus, en écho à la demande du père du convulsionnaire. L'aveugle recouvre la vue, et se fait le compagnon de Jésus. Il devient nazaréen qui, désormais, « voit clair ». Qu'a-t-il compris ou vu ? Sous une apparence humaine, la nature divine de celui qui l'a deviné. Sa connaissance lui permet de corriger son erreur initiale : Jésus est « fils de Dieu » et non « fils de David ».

La même réponse à la question « Qu'est-ce que l'aveugle a vu ? » est suggérée à différents moments du récit marcien, renvoyant les uns aux autres par des éléments formels ou de contenu. La réponse de Jésus à l'affirmation de « Pierre », « Tu es le

---

<sup>47</sup> Je fais l'hypothèse qu'il s'agit d'une allusion aux persécutions que subissent les nazaréens du fait des autorités romaines, à cause de leur adhésion à une idéologie « messianiste ». Sous le feu, du moins, on peut entendre les conséquences de l'incendie de Rome.

Messie » est l'un de ces moments : « Ne dites pas cela à mon propos ! » « Ne répandez pas de bobards à mon propos ! »

J'extraierai du texte deux autres moments, l'introduction dans les récit de l'arrestation et de la résurrection d'un « jeune homme », comme surgi de nulle part : il est un bloc erratique dans la tradition des « sources », puisque les autres évangiles l'ignorent. Il est donc une clef de lecture de l'évangile de Marc. Le second moment est celui de l'interrogatoire par le grand-prêtre après l'arrestation.

*Arrestation de Jésus. Coda : un jeune homme abandonne le linceul qui recouvre sa nudité (14, 27-53)*

Le chapitre 14 dans Marc nous conduit de l'onction de Béthanie (l'anticipation des soins du cadavre, que la femme rachète à l'avance en le payant d'un parfum précieux) à la fuite d'un jeune homme au moment où Jésus est emmené au palais du grand-prêtre. Il raconte donc le rassemblement pour le repas pascal, sa conclusion, le départ. Jésus s'adresse à ceux qui ont participé au repas (27-31) :

Πάντες σκανδαλισθήσεσθε, ὅτι γέγραπται,

Πατάξω τὸν ποιμένα,

καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται·

ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν. ὁ δὲ Πέτρος ἔφη αὐτῷ, Εἰ καὶ πάντες σκανδαλισθήσονται, ἀλλ' οὐκ ἐγώ. καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ἀμὴν λέγω σοι ὅτι σὺ σήμερον ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἢ δις ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς με ἀπαρνήσῃ. ὁ δὲ ἐκπερισσῶς ἐλάλει, Ἐὰν δέη με συναποθανεῖν σοι, οὐ μὴ σε ἀπαρνήσομαι. ὡσαύτως δὲ καὶ πάντες ἔλεγον.

« Tous vous trébucherez, car il est écrit : « Je frapperai le berger et le petit troupeau sera dispersé ». Eh bien, après que j'aurai été réveillé, je vous ferai aller<sup>48</sup> en Galilée. » Pierre lui dit : « Si tous trébucheront, ce ne sera pas mon cas ». Jésus lui dit : « En vérité, je te le dis : toi, cette nuit, avant que le coq n'ait chanté deux fois, tu m'auras renié trois fois. » Il n'en continuait pas moins de vainement protester : « Dans l'éventualité où je devrai mourir avec toi, en aucun cas je ne te renierai. » Et tous en disaient autant. »

Jésus marche avec ses disciples sur le chemin conduisant d'une maison, en ville, où l'on a pris le repas, au Mont des Oliviers. Il fait allusion à ce qui se passera bientôt : le protecteur du groupe sera agressé ; tous se disperseront. Que peuvent bien comprendre ses disciples quand il ajoute : « Quand je serai réveillé, je vous conduirai en Galilée » ou bien « Je vous ferai aller en Galilée » ? Dans la situation d'énonciation, certainement pas qu'il fait une allusion à sa résurrection. Les disciples ont dû penser qu'il parlait de ce qui se passerait le lendemain matin et que Jésus prendrait soin d'assurer leur retour en Galilée afin qu'ils échappent à des poursuites de la part des autorités de Jérusalem.

En vérité, les instructions de Jésus renvoient au moment de la résurrection, au rendez-vous duquel nous allons donc. Selon le récit que Marc fait de la découverte du tombeau vide par trois femmes, ces dernières sont invitées à dire aux disciples que Jésus les « pousse à aller en Galilée, où [ils] le verr[ont], selon ce qu'il [leur] a(vait) dit » (16, 7-8). L'auteur du moins n'a pas oublié ce que Jésus avait dit à ses disciples sur le chemin du Mont des Oliviers. Or les trois femmes se sont enfuies ; elles « n'ont rien dit à personne, tant elles étaient effrayées » (16, 8). A ce que nous apprenons par ailleurs, les disciples ne sont pas retournés en Galilée : ils ont donc oublié ce que Jésus leur avait dit juste avant son arrestation ; s'ils l'ont oublié, c'est qu'ils n'avaient pas compris ce que signifiait, dans sa bouche, « être éveillé ». Eux-mêmes sont restés « endormis ». Comme pour

---

<sup>48</sup> Προάξω : « conduire en se tenant devant, à la tête de » ou bien « faire avancer », « pousser vers ». Jésus conduira ses disciples à la façon d'un berger ou il les incitera à aller en Galilée. Etant donné la fin de l'évangile, cela paraît être, en contexte, le sens le plus probable. La traduction conventionnelle « je vous précéderai » me paraît improbable : le sens premier de ἄγω est celui de « pousser » et non « d'aller ».

insister sur le thème de l'oubli, Pierre et tous les disciples promettent à Jésus de le suivre jusqu'à la mort : les disciples n'ont pas suivi leur maître jusque dans la cour du palais du grand prêtre ; Pierre a nié l'avoir jamais vu. Marc laisse entendre ironiquement qu'il disait vrai : il n'a jamais vraiment vu / su (εἰδέναι) qui était Jésus.

Arrivé au jardin de Gethsémani, au pied du Mont, Jésus prend à part trois disciples (qui portent les noms des « trois colonnes », Pierre, Jean et Jacques), à qui il demande de « rester éveillés ». En réalité, ils ne peuvent empêcher le sommeil de les vaincre. καὶ ἔρχεται τὸ τρίτον καὶ λέγει αὐτοῖς, Καθεύδετε τὸ λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε<sup>49</sup>. ἀπέχει ἦλθεν ἡ ὥρα, ἰδοὺ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἀμαρτωλῶν. ἐγείρεσθε ἄγωμεν· ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγικεν (41-43).

Jésus s'est éloigné trois fois des trois disciples qu'il a détachés du groupe. « Et il revient la troisième fois et leur dit : « Dormez désormais ; prenez du repos ! Il est trop tard, le moment est venu, voici que le fils de l'homme est livré aux mains de ceux qui errent. Allons ! Réveillez-vous ! Voici que celui qui me livre est tout près. » Marc soumet le lecteur à rude épreuve en mettant dans la bouche de Jésus deux propos contradictoires qui se suivent sans une transition qui expliquerait le revirement. Cela fait partie de sa stratégie narrative, comme d'enfoncer un coin dans une masse, pour en faire éclater la compacité. Nous résoudrons l'incohérence non en la contournant, mais en faisant l'hypothèse que le narrateur du récit, « Marc » s'adresse alors à son allocutaire (les disciples, ses contemporains) pour leur dire, par la bouche de Jésus : « Réveillez-vous ! C'est maintenant que celui qui me livre est tout près (ἤγγικεν) ! » (14, 42). Sous la figure de celui qui s'avance, Judas, se laisse identifier la figure générique des fondateurs du « judaïsme ». « Marc » adresse à son destinataire le message suivant : « Voici venu le moment où l'on est réellement en train de livrer « le maître » aux autorités romaines (par l'exclusion de la synagogue). Ne faites pas comme ses premiers disciples. Réveillez-vous ! Comprenez ce qu'il disait lorsqu'il invitait ses disciples à aller en Galilée après qu'il se serait réveillé, c'est-à-dire après qu'il aurait ressuscité en tant que celui qui ne pouvait pas mourir, Dieu. »

Pourquoi Jésus se mettrait-il alors, dans la situation d'énonciation de l'écriture marcienne, à la tête des disciples pour les conduire<sup>50</sup> « en Galilée » ou pourquoi les pousserait-il à y aller ? Que représente cette terre de Palestine ? Selon ce que C. Focant (voir référence plus haut) a montré, une invitation à recommencer la lecture de l'évangile en tenant, cette fois, ouverts les yeux de l'intelligence : Jésus n'était pas le Messie – si cela avait été le cas, il ne se serait pas laissé condamner à mourir sur une croix – mais un homme dont Dieu avait si parfaitement revêtu la figure qu'il en avait été méconnaissable aussi bien par les siens que par ses adversaires. Selon cette lecture, revenir en Galilée, c'est revenir sur les pas de sa lecture, comprendre qui était Jésus et, par là même, se donner les armes qui permettront de vaincre les fidèles de la loi mosaïque.

Une autre signification n'est pas exclue : Jésus est à la tête du groupe de ses disciples comme un stratège antique est à la tête de ses troupes. Il les conduit en Galilée pour les aider à combattre les membres de l'Assemblée de Yabneh, composée essentiellement de pharisiens venus de cette région<sup>51</sup>. Leur arme, que Marc est en train de leur donner, ce sera l'argumentation selon laquelle Jésus n'était pas le Messie (comme Paul de Tarse l'a prétendu, par exemple), mais Fils de Dieu. « Revenir » en Galilée, c'est quitter définitivement Jérusalem, où siégeait la première Assemblée des disciples après la crucifixion, afin de définir une stratégie nouvelle du nazaréisme face au judaïsme resté fidèle à la tradition mosaïque.

---

<sup>49</sup> Des éditeurs supposent, en raison de la suite, une phrase interrogative, ce qui, étant donné l'emploi du temps présent, n'a guère de sens (« Est-ce que vous dormez à l'avenir ? »). Jésus fait un constat et en tire les conclusions : « Eh bien ! Dormez désormais ! » Voir, dans ce sens, la traduction de la *TOB*.

<sup>50</sup> L'on se souvient que, lors de la troisième annonce de la passion, Jésus est à la tête d'un groupe de disciples tout tremblants sur leurs jambes.

<sup>51</sup> Voir E. Nodet et J. Taylor, *Essai sur les origines du christianisme*, 2002, pp. 164-169.

Vient donc le moment de l'arrestation. Les compagnons de Judas mettent la main sur lui ; un des hommes présents coupe avec son poignard l'oreille d'un serviteur de l'archiprêtre. Jésus prend la parole : καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς, Ὡς ἐπὶ ληστὴν ἐξήλθατε μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων συλλαβεῖν με· καθ' ἡμέραν ἤμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με· ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί. καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες. Καὶ νεανίσκος τις συνηκολούθει αὐτῷ περιβεβλημένος σινδῶνα ἐπὶ γυμνοῦ, καὶ κρατοῦσιν αὐτόν· ὁ δὲ καταλιπὼν τὴν σινδῶνα γυμνὸς ἔφυγεν.

« En guise de réponse<sup>52</sup> Jésus leur dit : « Vous êtes venus avec des poignards et des massues pour vous emparer de moi comme si vous étiez allés contre une troupe de brigands<sup>53</sup>. Chaque jour je me tenais en votre présence dans le temple, y enseignant, et vous ne vous êtes pas emparés de moi. Eh bien, c'était afin que soient accomplies les Ecritures. » Et le relâchant, ils se mirent à l'abri. Et un jeune homme l'accompagnait, la peau nue enveloppée d'un drap de lin et ils s'emparent de lui. Ce dernier, abandonnant le drap de lin se mit à l'abri, nu. » (14, 48-51)

Nous venons de voir que trois femmes, après avoir vu et entendu un jeune homme dans le tombeau où manque un cadavre se sont, elles, égaillées. La « fuite » de l'arrestation renvoie à celle de la fin du récit, laissant sur place, à chaque fois, un jeune homme. Le jeune homme de l'arrestation renvoie à celui du tombeau vide, où se trouve, mais cela n'est pas dit, également un drap de lin (*sindōn*) qu'un corps, totalement évaporé ? a laissé sur place. Un corps laisse apparaître sa nudité pour aussitôt la rendre invisible : comme le jeune homme de l'arrestation, Jésus a disparu du tombeau, nu, puisque le linceul est resté sur place.

Comment entendre le récit de l'arrestation ? Quels sont les acteurs désignés sous la formule καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες ? La logique des connecteurs syntaxiques impliquent que ce sont les hommes qui se sont saisis de Jésus, la troupe venue l'arrêter. Or ils ne se sont pas enfuis puisque, bientôt, ils vont l'emmener chez le grand prêtre ! Ni du point de vue du contenu, ni du point de vue grammatical, on ne peut supposer qu'il s'agit des disciples. Une traduction comme la suivante (*TOB*) : « Et tous l'abandonnèrent et prirent la fuite », que le traducteur se garde bien de commenter, est tout simplement aberrante : si tout le monde avait abandonné Jésus et avait pris la fuite, l'arrestation n'aurait pas eu lieu ! Et que vient donc faire ce « jeune compagnon », complètement inattendu, en tenue de cadavre ?

Tenons-nous-en à la pertinence des mots : des agents « ont pris la fuite » (les femmes au tombeau, ἐφόβουντο γάρ), d'autres, dans le contexte de l'arrestation, ἔφυγον, non pas, à proprement parler, « ont fui », mais ont cherché un refuge, « se sont mis à l'abri ». Pour se protéger de quoi ? De la puissance que Jésus, alors, leur fait sentir. On n'a pas osé l'arrêter publiquement, dans le temple. On le fait de nuit, armés de poignards et de massues, comme si l'on s'en prenait à un brigand, voire à un groupe de brigands (ἐπὶ ληστὴν : « contre du brigand »). « Cela, afin que soient accomplies les Ecritures ». Aussitôt, les hommes le relâchent (ἀφέντες) et non l'abandonnent. Jésus est en train de leur démontrer qu'il dispose en lui d'une puissance capable de les neutraliser tous. S'il se laisse arrêter, c'est afin que s'accomplissent les Ecritures. Il va au devant de ce qu'il sait, volontairement : on croit qu'on le gouverne, c'est lui qui a la maîtrise de la situation. Il

<sup>52</sup> Réponse à la prise de corps ou à l'oreille coupée ? Etrangement, Marc donne le fait brut, sans le commenter, comme le font les autres évangélistes. Je pense que Jésus réagit à l'oreille coupée : le serviteur du grand prêtre en est le substitut symbolique. L'oreille coupée comporte une double métonymie : du pavillon pour le tout, de l'organe pour la fonction. Jésus laisse entendre : dans les Ecritures est dite la raison pour laquelle on n'a pas mis la main sur moi dans le temple ; dans les Ecritures est également dite la raison pour laquelle il était inutile de prendre des armes pour m'arrêter, mais le grand prêtre n'entend rien aux Ecritures. Seule la foi en la résurrection permettra de développer une intelligence correcte des Ecritures.

<sup>53</sup> ληστής : le mot peut avoir une valeur collective ; il désigne au sens propre des « pillards ».

invite les hommes présents à reconnaître quelle est sa vraie nature. Mais il le fait de manière assez discrète pour ne pas être « bien » compris et permettre l'accomplissement des Ecritures !

Après la mention de la reculade de la troupe, Marc ajoute : « Καὶ νεανίσκος τις συνηκολούθει αὐτῷ περιβεβλημένος σινδόνα ἐπὶ γυμνοῦ, καὶ κρατοῦσιν αὐτόν· ὁ δὲ καταλιπὼν τὴν σινδόνα γυμνὸς ἔφυγεν » (14, 51-52). « Et un jeune l'accompagnait qui s'était enveloppé d'un tissu de lin sur la peau nue. On met la main sur lui. Ayant abandonné le drap de lin, il s'échappa, nu. » Et cette échappée fut son refuge (ἔφυγεν) ! On met la main sur Jésus : sous l'effet d'une puissance insoupçonnable, on doit le relâcher et se mettre à l'abri. On met la main sur le jeune homme : c'est lui qui se soustrait à l'emprise en se dérobant et se mettant à l'abri de sa nudité. Il est, dans sa visibilité éblouissante, invisible (tel le soleil). Il rend visible ce qui, en Jésus, sous le vêtement de la chair, est invisible, un corps glorieux. La reculade de la troupe et la nudité du jeune homme font signe vers une même réalité, qui ne peut être saisie que par métonymie, la divinité (laquelle n'a besoin d'autre vêtement que celui des tropes du langage).

Lorsque les femmes, le surlendemain, pénètrent dans le tombeau où avait été déposé le cadavre, elles y « virent un jeune homme assis à leur droite, περιβεβλημένον στολὴν λευκὴν », « vêtu d'une robe – d'un équipement – blanc » (couleur de nudité). Nulle mention n'est faite du linceul de lin (*sindōn*) dont il avait été enveloppé. Serait-il devenu le vêtement du jeune homme, qui leur annonce que « Jésus le Nazaréen, celui que l'on a crucifié » « ἐγέρθη », « s'est réveillé » (16, 7) ? Il rappelle les paroles que Jésus a tenues à ses disciples : il les a poussés à aller en Galilée, où ils le « verront » « après qu'il se sera réveillé. » Le jeune homme du tombeau s'est revêtu du linceul, sous lequel resplendit un corps glorieux.

Le jeune homme de l'arrestation n'a rien à voir avec un détail biographique ou autobiographique, comme on se plaît à l'imaginer. Un νεανίσκος autrement dit νεανίας (*neāni-ās*) est « jeune » en ce qu'il est au début d'une période de *renouvellement*. Tout renouvellement vient après une période qui le précède et qu'il rend « ancienne », « périmée ». Tout renouvellement implique une mort. En tenue de cadavre, nu sous un tissu dont on fait les linceuls ou les vêtements rituels, le premier jeune homme, muant, se glisse hors de son drap de même tissu que le linceul qui recouvrira le cadavre du maître, hors duquel ce dernier se glissera sans laisser d'autre trace qu'un jeune homme, vêtu d'un *équipement* blanc, chargé d'un message : « Jésus n'est pas là ; il s'est réveillé ; dites à ses disciples qu'ils le verront là où il leur a dit d'aller, en Galilée ». Mais de cela, *seul le lecteur* est informé, puisque les femmes n'en ont rien dit.

Le jeune homme et ce qu'il dit portent un message adressé au lecteur ou à l'auditeur d'une lecture à l'époque où « Marc » écrit. Nous avons-là un des moments les plus clairs de l'embrayage du récit sur le moment de son énonciation, à une époque qui le situe après la disparition de tous les disciples de la première génération : l'écrivain, inspiré, informe son destinataire de l'existence d'un message qui n'a jamais été transmis aux disciples et qui donc, désormais, lui est spécialement destiné. C'est bien le lecteur qui est invité à aller en Galilée, par Jésus d'abord, par un jeune homme, ensuite, son double. Qui est ce jeune homme qui se glisse hors de son linceul de la même façon que le ressuscité, échappe à une tentative de le « saisir », donne rendez-vous, par delà le sommeil du tombeau, vêtu d'un *équipement blanc*, en Galilée, où ses disciples verront, enfin, le ressuscité ? La figuration par le corps de l'écriture de la divinité de Jésus autrement insaisissable aux yeux de la chair – seuls les démons l'ont reconnue – sous son vêtement de chair.

A nouveau, que signifie ce rendez-vous en « Galilée » où ses disciples le verront ? Boucler le cercle pour en déployer un nouveau ? Retourner à l'origine ? Renaître ? *Ressusciter*, tenir la promesse du corps glorieux des origines ? Toujours est-il, cela maintenant est devenu clair, que l'invitation est en effet adressée *au lecteur*, qui, retournant en Galilée, recommençant le cycle de sa lecture, verra Jésus..., des yeux dont

le voyaient les démons, qui savent, eux, ce qu'il en est du monde invisible, à qui il avait interdit de « faire apparaître en pleine lumière » ce qu'ils savaient : « Le Fils de Dieu, c'est toi ! » (Marc, 1, 11-12). *En vérité*, l'essentiel était dit *au commencement*, comme de bien entendu, *au moment du baptême*.

La stratégie narrative de Marc revient obsessionnellement à un effort pour expliquer ce que cela signifie que Jésus soit ressuscité. Indirectement, nous comprenons que cela signifie que, par sa mort, il a effacé les effets de la désobéissance d'Adam, il a restauré en l'homme la netteté de l'image divine qu'il porte en lui.

Mais nous avons encore besoin d'un indice qui nous laisse clairement entendre que celui qui a été crucifié n'était pas « le Messie », mais un homme marqué d'un sceau divin, enveloppe de chair (linceul) d'un Souffle Saint, Dieu incarné. L'indice fiable est dans l'interrogatoire que Jésus va bientôt subir après l'évaporation du jeune hors de son linceul en guise de vêtement.

« *Je Suis* »

« Marc » a également élaboré la scène fictive de l'interrogatoire nocturne devant le grand prêtre et le sanhédrin pour permettre à un disciple (Pierre) d'entendre la formule essentielle par laquelle Jésus affirmait sa divinité : « Je Suis ». Encore une fois, lisons l'épisode attentivement (14, 53-65).

Καὶ ἀπήγαγον τὸν Ἰησοῦν πρὸς τὸν ἀρχιερέα, καὶ συνέρχονται πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ γραμματεῖς, καὶ ὁ Πέτρος ἀπὸ μακρόθεν ἠκολούθησεν αὐτῷ ἕως ἔσω εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως, καὶ ἦν συγκαθήμενος μετὰ τῶν ὑπηρετῶν καὶ θερμαινόμενος πρὸς τὸ φῶς. οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ ὅλον τὸ συνέδριον ἐζήτησαν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ μαρτυρίαν εἰς τὸ θανατώσαι αὐτόν, καὶ οὐκ 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 οὗτοί 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 (Ἐγὼ εἰμί)

καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου

ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως

καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.

ὁ δὲ ἀρχιερεὺς διαρρηξίας τοὺς χιτῶνας αὐτοῦ λέγει, Τί ἔτι χρειᾶν ἔχομεν μαρτύρων; ἠκούσατε τῆς βλασφημίας· τί ὑμῖν φαίνεται; οἱ δὲ πάντες κατέκριναν αὐτόν ἔνοχον εἶναι θανάτου. Καὶ ἤρξαντό τινες ἐμπτύειν αὐτῷ καὶ περικαλύπτειν αὐτοῦ τὸ πρόσωπον καὶ κολαφίζειν αὐτόν καὶ λέγειν αὐτῷ, Προφήτευσον, καὶ οἱ ὑπηρεταὶ ῥαπίσμασιν αὐτόν ἔλαβον.

« Et » (après la disparition du jeune-homme) « ils emmenèrent Jésus vers le grand-prêtre, et tous les chefs des prêtres, les Anciens et les scribes s'y rencontrent. Pierre l'accompagna de loin jusqu'à l'intérieur de la cour (du palais) du grand-prêtre ; il se tint assis parmi les serviteurs (les gardes) et se réchauffait au feu qui l'éclairait. Les chefs des prêtres et tout le sanhédrin cherchaient contre Jésus un témoignage qui le condamnerait à mort, mais ils n'en trouvait pas. Beaucoup en effet se levèrent pour porter un faux témoignage contre lui en disant : « Nous, nous l'avons entendu dire : 'Moi, j'abolirai ce temple, fait de main d'hommes, et en trois jours j'en fonderai un autre qui ne sera pas fait de main d'hommes.' » Et, même exprimé de cette façon, leurs témoignages ne concordait pas. Le grand-prêtre vint se placer au milieu (du groupe) et poursuivit l'interrogatoire de Jésus. « Tu ne réponds rien à l'accusation de ces gens ? » Il continuait à

se taire et ne répondit rien. A nouveau le grand-prêtre reprit l'interrogatoire ; il lui dit : « Le Messie, le fils du Béni, est-ce toi ? » Jésus dit : « Je le suis » / « Je Suis » ;

et vous verrez le fils de l'homme assis à la droite de la puissance et venant parmi les nuées du ciel ».

Le grand-prêtre déchira ses vêtements et dit : « Qu'avons-nous encore besoin de témoins ? Vous avez entendu le blasphème ! Qu'est-ce qu'il vous semble (de la décision à prendre) ? » Tous jugèrent qu'il était passible de la peine de mort. Des individus se mirent à lui cracher dessus ; ils lui recouvrirent la tête d'un voile, le giflèrent en lui disant : « Prophétise ! » Et les gardes s'emparèrent de lui en lui donnant des coups. »

Il est inutile de se demander si Marc raconte fidèlement ce qui s'est passé et s'il dépend donc d'une tradition orale particulière : une convocation du sanhédrin, la nuit, dans la cour du palais du grand-prêtre est une fiction<sup>54</sup>. Cela ne signifie pas que Jésus n'a pas été traduit devant la sanhédrin et que sa condamnation à mort est une invention. C'est en lisant l'évangile de Luc que nous pouvons comprendre ce qui s'est passé<sup>55</sup>. Le récit marcieen est une reconstruction de la scène, une mise en scène, de l'invention de l'auteur, afin de permettre d'y introduire un auditeur qui ne pouvait pas être présent dans la salle du tribunal, Simon, autrement dit Pierre. Jésus a été condamné à mort par une majorité du sanhédrin, parce que ses juges ont profité de l'ambiguïté d'une réponse qu'il leur a faite pour y entendre un blasphème, qu'on lui a imputé sans autre forme de procès. Marc permet de comprendre en quoi a consisté l'ambiguïté parce qu'il a simplifié la réponse de Jésus. A la question, probablement ironique, de ses adversaires : « Parce que le fils de Dieu, c'est toi ! », il avait répondu : « C'est vous qui expliquez ce que je suis ». Or la formulation araméenne, et grecque tout autant, de la réponse pouvait être entendue : « Vous le dites : Je Suis ». Il était possible d'entendre sa réponse dans le sens où il s'appropriait le nom divin et donc, dans le sens où il affirmait sa filiation divine. Marc, si j'ose dire, laisse entendre l'ambiguïté sans équivoque sur un plan en la déplaçant sur un autre plan de la communication. Selon sa formulation, le grand-prêtre pouvait avec raison s'écrier au blasphème ; il invite à une condamnation à mort conforme à la loi mosaïque ; toujours selon Marc, la crucifixion qui s'ensuivra n'est pas inique. Jésus, en tant que fils de Dieu, s'est sacrifié et ne pouvait pas ne pas le faire, justement pour ensuite prouver sa divinité par la résurrection. Dans son récit, le malentendu n'est pas celui du grand-prêtre, *qui a bien compris le sens de la réponse* : « Je Suis », Dieu - mais celui de Pierre, qui, lui, a compris : « Je le suis », « le Messie, fils du Béni ». Nous retrouvons un leitmotif de tout le récit marcieen : Pierre n'a pas compris la réponse de Jésus ; il n'a pas compris qu'il affirmait sa divinité ; il a pensé qu'il affirmait qu'il était le Messie. Voilà la source, selon Marc, de l'erreur des premiers disciples, qui en paieront les conséquences par les poursuites dont ils seront l'objet de la part des autorités romaines.

### Conclusion

Je récapitule la place de la messianité dans Marc, avant de conclure sur l'entrée royale dans Jérusalem et d'expliquer ce qui oppose Matthieu à Marc sur la question.

Nous sommes partis du lien entre l'affirmation apparente de la messianité et la première annonce de la Passion. A la question de Jésus, Pierre répond donc : « Tu es le Messie ». Jésus ne l'approuve pas ; il le rabroue plutôt et demande à ses disciples de ne pas le prendre pour le Messie. A la troisième annonce, deux « apôtres », deux frères, Jean et Jacques, demandent à Jésus de siéger à ses côtés dans son royaume. Les deux apôtres

<sup>54</sup> L'organisation de l'ensemble de la scène est une invention de Marc, cela ne veut pas dire qu'il en a inventé tous les détails. La séance du tribunal, la nuit, dans la cour du palais du grand prêtre, est une invention certaine. Que Simon ait été témoin des événements de la nuit, ce n'est pas impossible. Qu'il ait nié avoir été un compagnon de Jésus ? Pour Marc, en tous les cas, cet élément a d'abord une fonction symbolique : il lui permet de faire entendre au lecteur que Simon n'a effectivement pas reconnu la vraie nature du Maître.

<sup>55</sup> Pour l'interprétation du récit tiré de l'évangile de Luc, voir *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ I – La condamnation à mort*, Paris, 2011.

se trompent sur la nature du royaume : on n'y accordera pas la première place aux gens assez habiles pour faire affluer les richesses au lieu central de la résidence royale ou entre les mains des hauts fonctionnaires de la République affectés au soin du Trésor Public. Eux aussi se trompent sur la vraie nature de Jésus. Un aveugle à la sortie de Jéricho réclame du maître une aumône en lui adressant un titre flatteur, qui l'identifie au Messie. L'aveugle avait plus besoin d'une « guérison » que d'une aumône. Au moment de l'arrestation, un signe aurait permis de mieux comprendre, mais justement Pierre, Jacques et Jean « dormaient ». Avant-dernier moment, ce n'est pas le grand prêtre, mais Pierre qui entend mal la réponse de Jésus à la question : « Es-tu le Messie, le fils du Béni ? » Ultime moment : les disciples de la première génération ont oublié la consigne d'aller en Galilée après que Jésus « se sera réveillé » ; les femmes, chargées de la leur rappeler, se sont égaillées sans rien dire. La génération de Marc est celle qui, enfin, inspirée par l'Esprit Saint, a compris.

Quelle est donc la place de l'entrée messianique, de Jésus dans Jérusalem, sous les acclamations d'une foule proclamant la venue du royaume de David ? Peut-on, sous ce récit (Marc, 11, 1-11) supputer une visée de l'auteur, conforme par ailleurs à la visée de l'ensemble de l'évangile ? On ne peut supposer que Marc laisserait entendre que c'est la foule qui a commis une erreur en traitant Jésus comme le Messie, puisque, selon le récit, c'est Jésus lui-même qui « réquisitionne » un poulain – et non un âne, il importe de le noter – pour entrer dans Jérusalem monté sur son dos. L'épisode contient l'in vraisemblance d'un prodige qui confine au ridicule ; s'il y a bien d'autres prodiges dans son récit (la multiplication des pains ; l'autorité sur les éléments déchaînés), ils ne prêtent pas à rire, au même titre du moins. Selon Marc, c'est la foule qui réclame la mort de Jésus plutôt que celle de Barabbas : elle ne l'a donc pas reconnu comme le Messie. Je suggère que l'épisode de l'entrée triomphale dans Jérusalem a été interpolé après coup dans le récit, comme il l'a été dans Luc, et cela après la rédaction de l'évangile de Matthieu, où l'épisode est à sa place.

La question de la messianité de Jésus permet d'affirmer l'existence d'au moins trois époques dans la rédaction des « évangiles » synoptiques.

Dans l'évangile de Luc, il existe des passages qui laissent clairement conclure que Jésus de Nazareth ni ne s'est laissé attribuer le titre de Messie, ni ne l'a admis pour lui ; loin de là : « la fable des mines » est une mise en garde claire devant l'arbitraire du comportement royal. Le Nazaréen ne peut donc avoir incité ses disciples à le considérer comme « le Messie » et les avoir invités à simplement en préserver le secret.

Dans Marc, l'attitude de Jésus est la même ; l'auteur reproche aux disciples de n'avoir pas tiré les justes conséquences de la résurrection.

Dans Matthieu, enfin, Jésus est clairement désigné comme « le Christ », en tant que Roi et, sans doute également, en tant que Prêtre.

Le statut des textes de Luc et de Marc, notamment, est complexe ; il n'est pas possible d'en faire la lecture sans se poser des questions sur leur genèse, en terme de composition et non seulement en s'interrogeant sur leurs sources. Leur source, c'est le plus sûrement un auteur cherchant à médiatiser chez le lecteur tel contenu de pensée. Mais il se peut que la visée d'un auteur ait été traversée par une autre visée, d'un autre auteur au moins, recomposant un ensemble afin d'en transformer les contenus et les significations.

En ce qui concerne l'écriture des quatre évangiles devenus canoniques, l'hypothèse la plus éclairante est celle de C.-B. Amphoux, qui suggère qu'un état de leur rédaction, proche de l'état final que nous connaissons, a résulté d'une activité éditoriale sous la conduite d'Ignace d'Antioche, vers 110-115 de notre ère. En quoi a consisté cette activité éditoriale ? Elle n'est pas partie de rien. L'examen des documents chrétiens les plus anciens permet d'affirmer qu'il a existé des « archives des nazaréens ». Ces archives comprenaient, en ce qui concerne les évangiles qui, seuls, ici, nous intéressent, deux recueils en araméen, auxquels j'ai déjà fait allusion : un récit oral, transcrit, de Simon, rapportant quelques paroles remarquables de Jésus resituées dans leur contexte et un recueil de son enseignement, noté par un disciple. On a réalisé une synthèse de ces deux recueils et un compagnon de Paul, Silas, a traduit cette synthèse dans le grec de la *koinè*.

Au moment où les nazaréens ont été exclus de fait de la synagogue par l'impossibilité où ils étaient de réciter la *Birkat ha Minim*, un auteur, sans doute de langue maternelle araméenne, ayant appris le grec, a éprouvé le besoin d'adapter le récit de Simon à la situation nouvelle, pour inviter les nazaréens à sortir du judaïsme. En même temps cet auteur – celui de l'évangile dit de Marc – se faisait le défenseur d'une idée qui se répandait dans les communautés nazaréennes : Jésus n'était pas le Messie, mais Fils de Dieu. En avoir fait le Messie était une erreur qui avait entraîné notamment les poursuites des autorités romaines. Il fallait se débarrasser de cette erreur due à l'inintelligence des premiers disciples. Cet auteur n'écrit un grec ni très correct, ni très séduisant, cela ne l'empêche pas de créer un dispositif littéraire complexe, qui lui permet d'intégrer diverses époques de l'histoire du Nazaréisme<sup>56</sup>.

L'ambition d'Ignace d'Antioche, associé à une équipe de spécialistes des écritures juives, appartenant sans doute à la caste sacerdotale dissidente dite des « sadocides », héritiers de l'idéologie essénienne ou apparentés à elle, est de construire un portrait de Jésus de Nazareth, à la fois prophète, Messie en tant que roi *et* prêtre, Fils de Dieu. Il fallait donc un projet global, dans les apparences aussi cohérent que possible, qui, sans rien effacer des écritures existantes, recompose le portrait de Jésus de Nazareth en Messie, Fils de Dieu et interprète sa mort en sacrifice volontaire pour réconcilier les hommes avec le Père. La synthèse est opérée dans un texte écrit à neuf, l'évangile dit de Matthieu. Comme on le faisait dans la tradition juive, les textes existants (la synthèse en grec de Silas, « l'évangile » de « Marc ») n'ont pas été remaniés, mais simplement « complétés » pour les adapter à la nouvelle vision des choses. Si l'on n'a pas, en dernière instance, renoncé à l'idée de la Messianité de Jésus, cela s'explique par l'héritage essénien d'Ignace et de ceux qui ont participé à son entreprise. La figure du Messie, Roi et Prêtre, y était trop centrale pour que l'on y renonce. Il était en outre nécessaire de faire de Jésus le grand Archiprêtre – le premier de tous les Sacrificateurs et le dernier : cela seul pouvait légitimer l'introduction de Sacrificateurs, de prêtres, sous le nom d'évêques, dans des communautés qui seront définitivement « chrétiennes ». Le christianisme est une invention de part en part juive. Il n'est pas impossible qu'un certain goût pour le martyre et un désir « d'imiter » la mort du « Christ » ait incité à revendiquer un titre « royal » dont on savait qu'il exposait aux persécutions.

Dans son « herméneutique théologique » de l'arrivée à Jérusalem, Joseph Ratzinger se garde d'interroger le statut textuel des épisodes qu'il évoque ; il passe sous silence et la halte de Jésus chez Zachée, et la parabole du « prétendant au trône » selon le titre qui lui est donné dans l'exégèse allemande. Sans cette omission, il n'aurait pu affirmer que « Jésus revendique, de fait, un droit royal » (voir le point de départ de l'étude). Il prend pour argent comptant le récit de la guérison de l'aveugle et, surtout, celle de l'entrée royale dans Jérusalem. Il lui faut un Christ-(Roi). Le chef de l'Eglise est un héritier des prêtres de la dissidence juive, qui ont introduit l'épiscopat dans les communautés nazaréennes et les ont définitivement transformées en communautés « chrétiennes » : il ne peut se représenter Dieu, semble-t-il, que sous la figure d'un Souverain qui réclame des hommes adoration et obéissance selon le modèle que leur a offert le Christ en *se sacrifiant, alors qu'il était Dieu*, pour eux. Comment pourrait-il lui-même, sans cette conception, réclamer des fidèles obéissance à la Parole de Dieu, dont il prétend être l'interprète autorisé par excellence ?

Ne viendra-t-il donc jamais à l'esprit d'un prêtre, d'un pasteur, d'un rabbin ou d'un imam que si avait jamais existé une Parole de Dieu, elle n'aurait pu que susciter la libre adhésion des Créatures reconnaissantes à leur Créateur ? Grâce répondant à la grâce ? Et qu'il ne serait jamais venu à l'esprit de personne d'instituer des interprètes autorisés de la Parole de Dieu. Il n'y a jamais eu de Parole de Dieu. C'est la seule raison pour laquelle il a fallu instituer des prêtres, des rabbins, des imams et des pasteurs.

---

<sup>56</sup> Cette construction complexe de son évangile a-t-elle été à l'origine de la tradition qui attribue à Marc un évangile secret ?