

Sous le voile du sens ?

A propos de : *Le Jésus de l'histoire : sous le voile du sens apparent* par Christian-Bernard Amphoux, Annecy (2015)

C. B. Amphoux est connu des spécialistes du Nouveau Testament pour son travail sur les *codices* et notamment pour ses observations du *Codex Bezae* et les conclusions, ingénieuses, qu'il en avait tirées. Les travaux qu'il a publiés portaient essentiellement sur diverses tentatives de reconstruction de l'histoire de l'écriture des évangiles et des épîtres. Dans son dernier ouvrage, c'est une « lecture » des évangiles qu'il propose, selon une règle qu'il énonce d'emblée : on ne peut les comprendre si l'on ne fait l'hypothèse d'un niveau de surface (et superficiel), celui d'un sens apparent, celui du merveilleux et du miraculeux, par exemple, que des double-sens permettent de dépasser vers la saisie du sens voilé, celui qui nous découvre le Jésus de l'histoire.

Malheureusement, si notre auteur a su se montrer excellent codicologue, il lui manquait une compétence pour proposer une *lecture* des évangiles : la manière dont il se comporte en herméneute montre qu'il n'a jamais appris à *lire un texte* dans sa globalité et dans son unité spécifique ; il lui manque pour cela les compétences *linguistiques, narratologiques, sémantiques*. Je le montre.

Un voile inconsistant

Prenons le premier moment où l'auteur expose par un exemple comment « sous le voile d'un sens apparent » se laisse décrypter le Jésus de l'histoire (et non de la légende pieuse à destination des âmes simples !)

« Le genre littéraire des évangiles est ainsi fait que le sens historique peut être recouvert par un autre plus anodin et simplement destiné à véhiculer une image pieuse : Jésus élevé dans la pauvreté d'un village de Galilée ; en réalité, comme une formule de Luc nous invite à le comprendre, Jésus est né dans la famille royale, parce que celle où il aurait dû naître, celle du grand-prêtre, était alors habitée par un usurpateur...

Voici le sens admis de la formule de Luc (2, 7), qui présente deux sens superposés : < Elle l'emballota et le coucha *dans une crèche*, parce qu'il n'y avait pas de place pour eux à *l'hôtellerie*. > Cette situation d'urgence et de détresse ne correspond évidemment pas à celle de l'enfant quasi-princier qu'est Jésus, dans la présentation que je viens de faire ; et devant cette

contradiction apparente, il faut envisager un deuxième sens, qui repose sur les deux mots forts de la phrase, la crèche et l'hôtellerie. On traduit par < dans une crèche > les mots grecs *en phatnē* (*sic ! pour phatnēi*), en ignorant l'expression qu'ils forment et qui signifie par métaphore < dans l'opulence > ; le mot *topos*, en grec, n'évoque pas tant la question de < place > que l'idée d'un < lieu >, pouvant désigner par excellence le < lieu > du temple ; quant à < l'hôtellerie >, elle est une charmante transposition touristique du grec *kataluma*, qui est le lieu où l'on détèle les chevaux, c'est-à-dire, par extension, une résidence qui n'est pas habituelle. Je retraduis donc la phrase, qui dit au deuxième sens : < Elle l'emballota et le coucha *dans l'opulence*, parce qu'ils n'avaient pas leur *lieu* dans *la résidence* (qui lui était destinée). > La phrase s'applique ainsi parfaitement à la situation de Jésus à sa naissance, dans la famille royale plutôt que celle du grand-prêtre. » (pp. 40-41)

C. B. Amphoux en use avec beaucoup de légèreté dans sa lecture du « texte » de « Luc ».

Voici donc le texte, en grec : « καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον· καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ, διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι. »

« Elle accoucha de son fils premier-né. Et elle le langea et le coucha dans une crèche parce qu'il n'y avait pas d'endroit (où le coucher) pour eux dans l'auberge-relais. »

Que valent les explications permettant de reconstituer un sens « historique » sous le sens apparent, relevant du « conte » à destination de la piété populaire, émue de pitié par l'abaissement à son propre niveau d'un « roi » ? Comment la piété populaire sait que celui qui est déposé dans une crèche est « roi », la reconstruction de ce sens par l'auteur ne nous permet pas de le comprendre !

Est-il bien vrai que le syntagme *en phatnēi* peut signifier « dans l'opulence ». Je suppose que l'auteur a consulté le dictionnaire grec-anglais (LSJ) où il a lu la définition suivante : βους ἐπὶ φ., « proverb. of ease and comfort » ; *Philostrate, Images*, 2. « Bœuf à la mangeoire, proverbe (évoquant) le bien-être et le confort ». Si l'auteur avait consulté le renvoi à Philostrate, il aurait lu ce qui suit de la description d'une « image » mettant en scène le meurtre d'Agamemnon à son retour de la guerre de Troie (Philostratus Major Soph., *Images*. : τὸ δὲ κυριώτατον τῆς σκηνῆς· Ἀγαμέμνων ἔχει κείμενος οὐκ ἐν πεδίοις Τρωικοῖς οὐδὲ ἐπὶ Σκαμάνδρου τινὸς ἠϊόσιν, ἀλλ' ἐν μειρακίοις καὶ γυναίοις, βους ἐπὶ φάτνῃ—τουτὶ γὰρ τὸ μετὰ τοῦς πόνους τε καὶ τὸ ἐν δείπνῳ —. » « Ce qui caractérise le plus proprement la scène : Agamemnon se tient couché (est gisant), non dans la plaine de Troie ni sur les rivages sablonneux de quelque Scamandre, mais au milieu de tendres garçons et jeunes filles, <tel un bœuf sa mangeoire>, ce qui signifie (= bœuf à sa mangeoire) <ce qui vient après les durs travaux

et ce (qui est donné) en repas » ». Ce qui vient après les « durs » travaux et « pendant » le repas, ce n'est pas « le confort et le bien-être », mais « le réconfort » qu'apportent à un roi de tendres et frêles damoiseaux et demoiselles. Sous le « proverbe » (*hōs*) *boūs en phatnēi* et non simplement *en phatnēi*, Philostrate n'évoque pas « l'opulence », mais l'image d'un roi étendu sur une couche, au cours d'un banquet, et jouissant d'un réconfort qui n'est pas tout à fait celui de l'opulence ! Mais la description est un piège : Agamemnon est étendu, mort, au milieu des chairs juvéniles ! En outre, il se trouve que l'explication du dictionnaire anglais est déficiente. Le prétendu « proverbe » est en réalité la citation d'une comparaison tirée de l'*Odyssée*, chant 11, vers 411. « Egisthe, raconte Agamemnon à Ulysse, m'a invité à un repas et m'y a tué, « comme on aurait tué un bœuf à la mangeoire ». Le roi laisse entendre qu'il s'est « bêtement » laissé séduire pour satisfaire tous ses appétits. Pour que l'idée de richesse et d'opulence soit associée à la « mangeoire », il faut qu'elle soit qualifiée de « riche » ou caractérisée par une métonymie (« en argent »). Il est impossible, du syntagme « nu » tel qu'il est employé en *Luc*, 7, de déduire l'idée d'opulence. Le « second » sens que suppose Amphoux dans le verset est une pure invention de sa part, à laquelle il donne un semblant de preuve faussement érudite ! Il résulte d'une lecture tronquée de l'article φάτνη dans le *LSJ*, dont l'explication elle-même est déficiente ! Comme Agamemnon, C.B. Amphoux a été victime de quelque aveuglement et précipitation, dont nous supposons qu'ils ne relèvent pas de la *libido cupiendi*.

Pour *kataluma*, son explication tombe également à faux ; s'il est vrai que le mot évoque « le lieu où l'on dételle les chevaux » ou un animal de trait, de manière générale, par métonymie, ce lieu n'est pas « une résidence », sous laquelle l'auteur entend « un palais », dans lequel on peut en effet trouver des chevaux ; *en contexte*, il s'agit d'une auberge-relais, où l'on dételle et *attache* tout animal servant de moyen de transport, cheval, mulet ou âne ! L'auteur du passage emploie un mot dans la logique de sa mise en scène : la mère qui accouche et son *fiancé* « voyagent » ; ils arrivent de Galilée à Bethléem ; ils se sont donc arrêtés dans une auberge-relais pour passer la nuit.

Enfin *topos* désigne en effet un « lieu » ou un *endroit* (« un lieu approprié pour dormir » par exemple ou pour un berceau) ; il est vrai, qu'employé absolument, dans la tradition des écritures ésotériques juives (« esséniennes »), le mot signifie « le temple » dont l'usage en tant que terme propre est soumis à tabou. Encore une fois, le sens second qu'Amphoux « construit » dans *Luc*, 7, l'est de manière totalement artificielle. Il faudrait en effet entendre : « Elle le coucha dans une crèche, parce qu'il n'y avait pas d'endroit approprié (= de temple) dans l'auberge » !

En ce premier moment qui devait avoir une fonction démonstrative, « sous le voile du sens apparent », il n'y a rien d'autre à voir... qu'une fiction engendrant une élucubration. Il en est

d'autres dans son exhumation, sous le sens apparent, du « Jésus de l'histoire ».

L'intervention de Jésus dans la synagogue de Nazareth, dont « Luc » fait le moment inaugural de l'enseignement de Jésus de Nazareth, n'est-il pas lu (pp. 59 sqq) comme un discours, tenu trois ans plus tôt, au début de la grande année sabbatique, en 25, *dans le temple*, discours dans lequel Jésus affirmait tout de go : « Je suis l'héritier légitime du lignage sacerdotal destiné à recevoir l'investiture du grand-prêtre et à restaurer la pureté du temple. J'ai été investi dans cette fonction par Jean le baptiste » ! Est-il, dans les textes des évangiles (les trois synoptiques) un seul petit indice qui autorise une telle lecture ? Aucun. Nous en sommes très vite avertis : M. Amphoux ne lit pas les évangiles ; il compose son Evangile, pour donner pour « historique » la construction mythique d'un Jésus, Messie.

L'auteur (désormais l'A.) ne lit pas de manière critique : en uniformisant le statut textuel des quatre évangiles, il « gobe » tout ce qui a l'apparence d'informations que nous y lisons ; il ne fait pas de doute, pour lui, que Jésus a séjourné dans le désert ; le sens « historique » (sous l'apparence du merveilleux) de la tentation est l'affirmation de sa dignité sacerdotale ; Jésus a été baptisé par Jean-Baptiste : la descente de la « colombe » (*iôna*) permet de le rattacher à « Onias », le dernier grand-prêtre légitime destitué par Antiochos-Epiphanes ; il a recruté des « apôtres », dont l'étude des documents les plus anciens permet de montrer qu'ils n'ont pas été introduits dans la compagnie du « Christ » avant la fin du premier siècle ; la pêche extraordinaire de « Pierre », dont C. B. A. gobe le nom comme un poisson une mouche dorée, n'est pas une vraie pêche ; « Pierre » n'était pas un vrai pêcheur mais un homme instruit, faisant partie de ces « gens dont l'activité se passe en plein air, où ils sont le plus souvent debout, et qui consiste à changer de condition toute une faune avec leurs filets ! » (p. 75). Sens second, si j'ai bien compris : ils sont des prédicateurs !

Un « lépreux » s'exhibe

Le sens apparent des deux premières guérisons (un lépreux et un paralytique), destiné aux âmes pieuses, aux simples et aux « ecclésiastiques » qui ont besoin de la crédulité populaire, recouvre un sens historique : la succession des deux guérisons et leur comparaison permettent de déduire que Jésus a d'abord adressé le salut, l'espérance de la guérison des maux de l'humanité souffrante, aux membres de sa caste, aux prêtres et aux pharisiens, qui l'ont refusée ; il s'est ensuite tourné vers « la foule » (pp. 79-83). Comment est-il possible de construire un tel sens ? Il vaut la peine, encore une fois, de décortiquer la méthode de « lecture » de « l'exégète ».

D'abord les deux récits sont construits de manière antithétique : le lépreux « vient de lui-

même à Jésus », « s'adresse à lui » ; sa maladie est « externe », « elle se voit », celle du paralytique est « interne », « elle ne se voit pas » ; il reste figé dans son malheur ; il ne demande rien ! Les traits de l'antithèse sont artificiels, l'opposition relevée, « naïve » : cela va de soi qu'un « paralytique » ne peut pas de lui-même aller au-devant de Jésus ! En revanche il est porté sur une civière devant Jésus : par-là, il manifeste bien sa demande de guérison ! Et une paralysie des « membres » est visible, il me semble, même sous le vêtement, mieux qu'une maladie de la peau des membres, recouverte de tissus !

Ensuite, le récit de la guérison du lépreux comporte un détail « qui fait difficulté » et qui oblige à entendre le texte à un autre niveau que celui du sens apparent. A la demande de guérison par le lépreux, Jésus « ὀργισθεὶς », « s'étant empli de colère », et non pas « saisi de pitié », nous l'accordons volontiers à l'interprète, « tendit la main, le toucha et il lui dit : <J'y consens (je le veux), sois purifié>. La lèpre s'éloigna de lui et il fut purifié. » (Marc, 1, 41-42). (Le détail de la colère est propre à « Marc »). La contradiction entre la colère et le geste de Jésus qui « ose » toucher le lépreux et se laisser affecter par sa souillure est donc un indice adressé au lecteur pour qu'il entende le texte à un autre niveau que celui du simple récit d'un miracle, qu'il y perçoive « un sens historique » (dont, je l'avoue, je n'ai pas encore compris pourquoi il devait être recouvert d'un voile). « Dans le couple formé par le lépreux et le paralytique, le premier est l'image du prêtre ; dans ces conditions, on devine que le second est l'image de la foule... » (p. 82) ce que confirment, paraît-il, plusieurs détails (le paralytique est « figé », « sans espoir », « dans une situation figée », « il a besoin de pardon » *tout comme la foule*) !

L'A. a raison d'affirmer qu'un élément textuel que l'on ne peut apparemment intégrer dans la logique d'un niveau de lecture est une invitation à changer de niveau. Cela dit, sa méthode de passage d'un niveau à un autre est aberrante ou dénuée de toute rigueur. Au défaut de pertinence que j'ai relevé plus haut (dégagement purement artificiel d'une opposition entre deux récits), on ajoutera les conclusions abusives suivantes.

Si l'auteur a raison de mettre en rapport le lépreux avec les prêtres et de renvoyer aux chapitres 13 et 14 du *Lévitique*, dont il importe peu, par ailleurs, qu'ils soient au cœur du livre pour l'interprétation de la guérison présente, il ne peut déduire de cela que « le lépreux est l'image du prêtre ». Selon le *Lévitique*, c'est le prêtre qui doit diagnostiquer (agir donc en médecin) *l'impureté* d'une maladie de la peau (appelée « lèpre » dans la *Septante*) et c'est également lui qui doit constater la guérison et lever l'interdit de participer à la vie commune. Si l'on ne prend en considération que les guérisons du texte en grec de la *koinè* dans l'évangile de « Luc » et si on les oppose à toutes celles dont « Marc » fait le récit, on constate qu'elles se regroupent en deux ensembles, les guérisons publiques, en présence de témoins et les guérisons

sans témoins (dans « Marc », la fille de la Cananéenne, par exemple). Toutes les guérisons de la *koinè* (de leur récit dans « Luc ») peuvent être interprétées en termes de maladie psychosomatique (la ‘possession démoniaque’, la ‘paralysie’, ‘la main desséchée’, ‘le sommeil cataleptique’, ‘la crise de goutte’) ou de fausses maladies. A ces guérisons, « Marc » a ajouté ce qui pouvait apparaître comme de véritables miracles ; il n’a fait, de ce point de vue, que se conformer au propos de « Jean », pour qui le Fils de Dieu – « Jean » a été sans doute le premier à affirmer la divinité de Jésus – ne pouvait pas ne pas avoir accompli de véritables miracles ; ne racontait-on pas qu’un « sage » païen avait ressuscité une jeune fille ? Or un *trait*, à une seule exception, caractérise les « miracles » dans « Marc » : ils se font en dehors de la présence d’un tiers (témoin, disciples ou foule). Tel est le cas du récit de la guérison du « lépreux », qui surgit, de nulle part, devant un « Jésus » « prêchant et chassant les démons dans toute la Galilée » ! Celui qui a repris le récit dans « Luc » situe la rencontre « dans une ville ». « Matthieu », lui, a compris que cette guérison avait besoin, pour témoins, d’une foule nombreuse. Or, ce faisant, il a oublié qu’un lépreux ne se produit pas dans un espace public puisque, par définition, son statut de « lépreux » l’exclut de la communauté humaine. En vérité, la rencontre de Jésus avec un lépreux, dans une ville ou sur son chemin, était impossible. Cela n’était possible que si Jésus était allé à sa rencontre.

Nous en concluons que le récit de la guérison du lépreux est une invention, de l’inventeur des récits de guérison miraculeuse, de « Marc » (les miracles, les « signes », en « Jean » sont d’une autre facture). Quelle intention présidait à l’invention ? Non celle de laisser entendre que le lépreux était un prêtre, mais que « Jésus » était prêtre, puisque le lépreux *s’approche de lui en l’invitant (parakalōn) à s’approcher tandis qu’il motivait son invitation (elegei)* : « Si tu le veux, *tu peux* me guérir », autrement dit : « tu détiens en toi la compétence d’un prêtre guérisseur ». Le récit de « Marc » émane d’un prêtre, un sadocide, qui fait entendre à son lecteur que Jésus, qu’il ait appartenu à la caste sacerdotale ou non, peu importe, détenait mieux qu’une appartenance à une caste : il disposait de la *dunamis*, reposant sur l’efficace de la parole et du geste, de la « capacité » d’un « oint de Dieu », d’un messie en tant que prêtre. L’A. a raison de parler du sacerdoce de « Jésus » ; il a tort de considérer qu’il est « historique » et que Jésus lui-même a « prêché » pour le faire reconnaître en tant que grâce divine qui lui permettait d’apporter le salut au peuple. Le messianisme sacerdotal de Jésus est une « construction » de toutes pièces d’une équipe de prêtres, héritiers de l’école deutéronomiste, ayant élaboré un mythe des derniers temps, de facture hébraïque, au moment où la destruction du temple de Jérusalem mettait fin à l’espoir de restauration de sa pureté sous la conduite des descendants de Sadoc, le grand-prêtre choisi par David.

La colère du Jésus mis en scène ne détonne pas ; elle est cohérente avec ce qui se passe : la lèpre est un agent, une « puissance » contre laquelle le guérisseur engage un combat pour la réussite duquel il doit se charger, lui aussi, de puissance et d'agressivité : telle est la fonction de la colère. Avant de toucher le lépreux, Jésus doit charger sa main et sa voix d'énergie. « Soigner », c'est « combattre » le mal, et un guerrier, au moment d'attaquer, « se charge de colère », nous dirions, « d'agressivité ».

C'est un autre trait que la « colère » qui autorise à passer à un second niveau de lecture. L'interprète aurait dû relever une vraie singularité de l'épisode, un paralogisme énorme (1, 43-44) : « d'une voix menaçante, en pesant sur les mots, Jésus aussitôt l'expulsa (ἐξέβαλεν : mit à la porte la maladie ; *l'exila*) et dit (au lépreux) : « Prends garde de ne rien dire (à voix haute : *eipein*) à personne ! Eh bien ! Retire-toi et montre-toi toi-même au prêtre et apporte-lui ce que Moïse a ordonné pour la purification, en guise de témoignage pour eux / contre eux. » Comme cela arrive ailleurs dans « Marc » (les témoins du tombeau vide), l'homme, loin, apparemment du moins, d'obéir à la consigne, ici du silence, ailleurs de parler, « se mit à proclamer de tous côtés le *kérygme* et à répandre le *logos*, en sorte que Jésus ne pouvait plus entrer ouvertement dans la ville. » Il se retirait donc dans des lieux déserts, « où l'on venait vers lui de tous côtés » (1, 45) ! Décidément, « Marc » accumule à ce point les incohérences qu'il est difficile de prendre son récit au premier degré, ou tout simplement au sérieux !

C. Focant a montré que « Marc » avait une façon bien à lui de faire usage de son savoir-faire d'écrivain, en se montrant d'une naïveté retorse.

Le *texte* de « Marc », ce qui interdit de ne le lire qu'en parallèle à « Matthieu » et à « Luc », est construit sur trois plans temporels et trois niveaux d'énonciation : le plan temporel de Jésus de Nazareth (Jésus en est l'énonciateur), le plan temporel des disciples de la génération qui a suivi la crucifixion (le point de vue est celui de « Pierre »), le plan temporel du *rédacteur* de l'évangile (« Marc ») s'adressant à des destinataires « chrétiens », Juifs, mais désormais plutôt non-Juifs, invités à reconnaître que Jésus était « le Fils de Dieu » (et non simplement un « messie » destiné à venir du ciel pour instaurer le Royaume de Dieu sur terre, comme le croyaient Simon et les autres disciples, ainsi que Paul). Deux mots, dans le récit de la guérison du lépreux, intègrent le troisième niveau temporel d'énonciation, celui de l'évangéliste « chassé hors de la *polis* », hors du territoire « judaïque » où est valide la « loi de Moïse », les mots « *kérygme* » (la proclamation de la doctrine « chrétienne » - Jésus, le Fils de Dieu, etc. - à destination de l'ensemble de la terre habitée) et *logos* (l'ensemble des arguments narratifs et doctrinaux dont cette proclamation est faite, c'est-à-dire l'évangile de « Marc » lui-même dont Jésus-Christ est le véritable sujet énonciateur en tant qu'il « inspire » l'évangéliste). L'épisode

final contamine les deux plans temporels, le temps de Jésus et celui de l'écrivain, en les articulant l'un à l'autre par une contradiction apparente : sur le premier plan, en se *montrant* au prêtre, le lépreux lui communiquera silencieusement un message : Jésus porte en lui une « puissance divine de qualité sacerdotale » ; mais ce témoignage sera essentiellement un témoignage *contre eux*, incapables qu'ils sont d'expulser la lèpre. L'ordre de ne parler (à voix haute : *eipein*) à personne signifie qu'il est alors inutile de le faire ; le lépreux ne pourra pas être entendu. Mais en même temps le « lépreux » a bien compris ce que signifie l'ordre : pour parler, il faudra « sortir » du territoire où est valide la loi de Moïse, ce qui veut dire également, sortir de la Loi mosaïque ; à ce moment-là, celui de l'énonciation écrite, d'une nouvelle écriture, il sera possible de « proclamer le *logos* » de Jésus, Christ. Cette situation a forcé Jésus lui-même à « sortir » (à aller dehors) et à se tenir « dans des endroits déserts » « où l'on venait vers lui de tous les côtés ». Le troisième plan temporel, contemporain de l'écriture de l'évangile de « Marc », est celui de la nécessité où sont les chrétiens de se cacher, de célébrer leurs rites dans la clandestinité.

Qui est le lépreux ? C'est une *figure* de « Marc », signataire de l'évangile, dont le nom peut s'interpréter au sens de « porteur d'un coup », « d'une tavelure », qui a provoqué une « moisissure » ; en hébreux, le nom que traduit le grec *lepra* (squames de la peau) désigne un « coup du mal » (*tsara'at* : c'est du moins l'une des explications que l'on donne), cause d'une « moisissure » pouvant devenir putréfaction ; en latin, le nom *marcor* signifie l'état d'une chose flétrie, portant en elle la marque de la mort, la trace « d'un coup mortel » ; la racine est vraisemblablement la même que celle du verbe grec *μαραίνω*, « se faner », à laquelle appartiennent latin *morior*, grec *brotos* (mortel : « marcescible »). Après l'appel des premiers disciples (*Pierre, André, les fils de Zébédée, Jean et Jacques*), au moment où Jésus guérit et prêche dans l'ensemble des synagogues de Galilée qu'il a purifiée de la présence du démon (*Marc, 1, 21-39*), avant la guérison d'un paralytique *dans une maison privée*, avant l'appel de Lévi, qui tient des comptes (*logoi*), un « lépreux », un « Marcus », est « purifié » par un contact ; il subit un contrecoup de son exclusion de la communauté de la Loi mosaïque qui l'expulse de son expulsion, il est réintégré dans une communauté des hommes qui n'est pas celle de la Loi mosaïque par un mouvement de sortie (*ἐξελθών*), est appelé à témoigner en faveur de Jésus « contre les adeptes de la Loi » et à ne parler que lorsqu'il aura été « sorti », ou « expulsé » ou « exilé ». Avant d'introduire « Lévi », investi teneur de comptes / paroles / récits par Jésus de Nazareth, « Marc » introduit son propre investissement d'*écrivain* (« il ne dit rien à voix haute ») par Jésus, Christ (prêtre). La guérison du « lépreux » est le moment de l'autorisation, par Jésus, en tant que « prêtre », de l'*écriture marcienne (lépreuse)* du *logos*,

venant se substituer à l'écriture de la loi.

Marc a inventé une guérison : le récit lui sert d'autorisation, dont le mandateur est Jésus-Christ (prêtre) soi-même, pour son écriture d'un évangile, c'est-à-dire d'un texte qui annonce la bonne nouvelle de la sortie hors de la loi Mosaique. Il est vrai que la guérison du paralytique doit être lue, mais cela, dans « Marc », en gardant à l'esprit son arrière-plan, l'autorisation de l'écriture de l'évangile : aux gens présents dans *une maison*, venus écouter un conférencier, Jésus ἐλάλει τὸν λόγον (parlait *du logos*, opposé au *nomos*, à la Loi). L'irruption depuis un toit d'un paralytique « qu'on *laisse aller* » (ἀφίεται) permet d'illustrer concrètement le contenu du *logos* : « Enfant ! ('qui vient d'être accouché' : τέκνον) tes manquements se sont carapatés » (ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι) ». Tu es donc libre de tes mouvements ! Puisque la Loi est caduque, Jésus peut engager un nouveau scribe (épisode suivant) pour noter son *logos*, dont le moment inaugural, cela C. B. Amphoux a raison de le noter, est la participation à un repas de noces, au repas d'une alliance nouvelle qui ne tue pas la joie de vivre (Jean le figurera, sous les « noces de Cana », comme le moment inaugural de la manifestation de l'incarnation du Logos en Jésus).

Matthieu oniromancien

La capacité sacerdotale conférée à Jésus en filigrane du récit de « Marc » n'est pas *historique*, elle est le produit d'une construction idéologique en quoi ont justement consisté l'écriture de l'évangile de « Marc » et son insertion dans le dispositif ignacien, dans les années 110. En dépit de ce qu'affirme C. B. Amphoux (pp. 242 sqq), Polycarpe ne s'est pas contenté de réorganiser ce dispositif dans la partie des épîtres ; il a mis tout son soin à la diffusion de l'édition ignacienne des évangiles et des Actes des apôtres *en en retranchant* tout ce qui pouvait rappeler le souvenir des « paroles de Jésus notées en araméen par Matthieu », traduites en grec de la *koinè* par Silas et à le faire disparaître de toutes les *archives* des anciennes Assemblées nazaréennes, en Asie Mineure, en Grèce et à Rome. Il ressort clairement de la *Lettre de Polycarpe*, que le personnage a tout fait pour empêcher Marcion de remonter, dans sa quête, jusqu'aux « archives » qui ne contenaient qu'une partie de l'évangile de « Luc » (précisément, celle écrite en grec de la *koinè*) et quelques lettres de Paul. Est-ce donc par hasard si Marcion n'a retenu, pour l'Eglise qu'il lui a fallu ensuite fonder, que l'évangile de « Luc » et dix lettres de Paul ? C.B. Amphoux se garde bien de mentionner les « archives » et la remarque du contradicteur d'Ignace à qui il disait qu'à « ce qu'il lisait dans l'Évangile, mais qui était absent des archives », il ne croyait pas (il n'ajoutait pas foi) (*Lettre d'Ignace*, VI, aux Smyrniotes).

Papias (citation d'Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, livre III, chapitre 39) avait écrit : « On

répète à satiété que Matthieu *a pris en notes* (ou *a rassemblé dans un recueil*) les paroles du maître ». Que fait notre merveilleux herméneute de la formule ? « Jésus n'a pas laissé dans les mémoires des paroles toutes faites – *ce n'est pas moi qui le contredirai sur ce point ; Jésus n'a pas tenu un enseignement selon le mode rabbinique* – mais – *après sa mort et « après les premières visions qui révèlent que Jésus est ressuscité » (sic ! p. 157)* - il intervient alors depuis le ciel pour inspirer ses disciples et leur suggérer quelques *logia*, des « paroles brèves » en forme d'énigme ou de maxime que les disciples notent scrupuleusement au réveil, transmettent au scribe chargé de les réunir et surtout d'en organiser la disposition avec deux idées fondamentales ; la foule doit apparaître comme recevant la préséance qui est retirée aux adversaires de Jésus et que les disciples n'ont qu'à titre provisoire ; le chemin du salut est la loi (*sic !*) sous une forme actualisée, à la lumière du sens nouveau que Jésus a donné à l'amour du prochain. La collection est rédigée bientôt par Matthieu en araméen... » Pas de témoin direct de cette collection – *comment se fait-il que M. Amphoux en connaisse les deux idées fondamentales ?* – seulement « l'indice de son existence laissée par Papias » (Eusèbe, *Hist. Eccl.* 3, 39, 16) – *la citation n'est pas donnée* – (p. 162).

Je rappelle que M. Amphoux est spécialiste des *codices* des évangiles et épîtres, qu'il a été chercheur au CNRS. Serait-ce ce qui l'autorise à forger des hypothèses pour nigauds et « sous le voile du sens apparent » à les donner comme des faits historiques ?

Certes, certaines hypothèses d'Amphoux sont pertinentes : il est probable en effet que Jésus était le membre, de naissance illégitime, d'une famille aristocratique (sacerdotale) par sa mère. Il est possible de déduire cela directement de ce que dit « Luc » : Marie était la cousine de la femme d'un prêtre ; si c'était le cas, elle appartenait donc à une famille sacerdotale, résidant probablement à Jérusalem ou en Judée, nous voulons bien en convenir. En tant que « fils de David », selon le titre qui lui est donné, il appartenait également à une famille « royale » ; ce ne pouvait être que par son père. S'il est vrai que Marie a épousé un homme de la tribu de Benjamin (Bethléem) ou de Judas, c'est qu'il lui a été interdit d'épouser le fils d'une famille sacerdotale et c'est donc qu'elle a donné le jour à son fils aîné *hors mariage*. Même reconnu par l'époux de sa mère, il était un bâtard qui ne pouvait réclamer légitimement pour lui aucune succession, ni sacerdotale ni royale. Amphoux confère au grand-prêtre un statut d'ethnarque. Ce n'est qu'avec la prise de pouvoir des Asmonéens que le chef des prêtres de Jérusalem s'est également attribué un titre royal (le premier qui l'ait fait, c'est Aristobule, le conquérant de la Galilée au début du premier siècle de l'ère antique). Or l'assimilation des deux fonctions n'a jamais vraiment été acceptée : elle est une des raisons de la dissidence dans le groupe des prêtres ; les

pharisiens la récusait purement et simplement. Que la naissance de Jésus soit représentée par l'auteur du récit de l'enfance dans « Luc » comme celle d'un prêtre est dans la logique de l'idéologie de l'auteur du récit, un lettré du groupe des prêtres dissidents, bon connaisseur sans doute des écrits « esséniens ».

Car C.B. Amphoux commet la même erreur que la majorité des spécialistes des textes de l'ensemble du Nouveau Testament, textes apocryphes compris : il ne remet pas en cause la tradition qui attribue tout le texte actuel du troisième évangile à un dénommé « Luc ». En tant que philologue, grammairien, spécialiste des manuscrits, il commet une faute grave, celle, unanime il est vrai, des spécialistes des textes antiques : il ne se pose pas la question préalable du statut « textuel » de l'ouvrage en grec qu'il a sous les yeux. Ce texte forme-t-il un ensemble unifié par une *visée*, ou s'y repère-t-il au moins deux visées divergentes, voire conflictuelles ? Or aucun philologue averti *en linguiste* ne peut pas ne pas se poser une telle question à propos du troisième évangile étant donné qu'il est partagé en deux ensembles, l'un écrit dans un pur grec standard de l'époque, dit grec de la *koinè*, dérivant du dialecte attique, et dont l'auteur est *donc* un hellénophone, l'autre écrit dans une sorte de sabir par un auteur sémitisant, qui emprunte les formes de la langue grecque à la tradition de la *Septante*. Si l'auteur du prologue du 3^e évangile est hellénophone, celui des récits des circonstances de la naissance de Jésus est un homme imprégné de la *Septante* et mâtiné d'idéologie de type essénien. L'auteur des chapitres de l'enfance dans « Luc », probablement un « prêtre dissident », un « sadocide », un membre d'une école « deutéronomiste », *recouvre* la naissance illégitime du « Jésus » de l'histoire, ce qui fait de lui un bâtard qui n'aurait jamais pu faire reconnaître sa prétention à la grand-prêtrise ou à la royauté, *du voile* d'une naissance *royale et sacerdotale* conformément à l'attente du *Messie* (roi et prêtre) des prêtres dissidents (et conformément aux mythes grecs des naissances héroïques). L'auteur des chapitres de l'enfance est un familier des écrits regroupés dans la collection dite des « Ecrits intertestamentaires » ; sa conception du Messie, restaurateur de la pureté du culte du Temple, « fils de Dieu », « nouveau Moïse » est celle des *Règles de la communauté*, des *Rouleaux du Temple*, des *Psaumes de Salomon*, etc. En vérité, le voile de la naissance royale (Matthieu) et sacerdotale (Luc) couvre la naissance d'un bâtard.

La cohérence d'une visée interne à un texte dérive de celle d'un point de vue. Les points de vue à partir desquels sont organisés les contenus idéologiques des évangiles de Marc, Matthieu, Jean dans leur intégralité, des récits de l'enfance dans « Luc », ces points de vue émanent d'une idéologie sacerdotale sadocide dont Ignace d'Antioche a été le grand orchestrateur à l'entour des années 110, l'œuvre étant achevée vers 115. Tout cela C. B. Amphoux le sait fort bien puisqu'il est celui qui l'a décelé, à partir de l'observation fine et subtile du codex *Bezae*. Au

moment où, dans mon enquête sur la *Fabrique du Nouveau Testament* à partir du problème que soulevait la présence d'un texte en grec de la *koinè*, comme un diamant enfoui dans un pudding « christique » ayant toutes les apparences d'un mythe à la sauce biblique et païenne, au moment de m'intéresser aux lettres d'Ignace et notamment à la signification du renvoi aux « archives » dans la lettre aux Smyrniotes, je prenais contact avec Amphoux ; le contact était suivi d'un échange de mails brutalement interrompu parce que j'ai dû dire dans l'un de ces mails que les philologues « ne savaient pas lire un texte » ; le destinataire du message a sans doute pensé qu'il était compris dans l'ensemble de ceux que je visais. Je comprends aujourd'hui qu'il avait raison de le faire. Je posais explicitement à mon interlocuteur d'alors la question des « archives ». Je n'en ai reçu qu'une réponse vague. Sur la question de « Luc », auteur fictif, rien ; sur celle du mélange des « grecs », rien. Comme tout spécialiste qui prétend proposer une lecture d'un texte, C. B. Amphoux aurait été avisé de modestement acquérir quelques notions de linguistique, d'apprendre auprès de Benveniste ce qu'est un déictique personnel ; il saurait que, en tant que déictiques personnel, le « nous » qui apparaît dans les *Actes doit être interprété* au niveau de l'énonciation et non en raison de la forme du texte. Et il saurait ainsi le nom de l'écrivain de la partie concernant Paul de Tarse dans les *Actes* (Silas) ; il en aurait peu à peu déduit que « Luc » n'est qu'un nom signifiant.

Fabriquer des archives / Escamoter des archives

Au moment de notre rencontre vite interrompue, C. B. Amphoux avait déjà élaboré une généalogie des « documents textuels » du Nouveau Testament, que mes questions rendaient problématique ; il fallait donc les traiter par le silence sinon le mépris.

Nous avons vu plus haut ce qu'il a fait du recueil de paroles en araméen dont l'écriture est attribuée à un dénommé Matthieu par Papias. Considérons le premier des documents écrits « historiques », chers à notre codicologue. Au commencement il y avait les *Actes de Pilate* sortis du chapeau de Nicodème par la grâce d'un « évangile » dont la première attestation écrite date du Ve siècle. Ces *Actes* dériveraient d'un rapport que Pilate aurait demandé à Nicodème et qu'il aurait envoyé à Rome pour rendre compte de l'exécution d'un Juif nommé Jésus, prétendant à la royauté et ayant tenté de subvertir l'autorité de l'empereur. La conviction que l'*Evangile de Nicodème* porte les traces du « rapport de Nicodème » est telle que M. Amphoux décrit le procès de Jésus (pp. 152-155) en suivant exclusivement ce que l'on peut lire dans cet évangile apocryphe, qui l'autorise, paraît-il, à faire l'ellipse des récits de Marc, de Matthieu et de « Luc ». Autrement dit, l'auteur, en honnête savant comme ils le sont nécessairement tous,

se garde bien de mentionner le récit qui dérange *sa reconstruction du procès* (p. 153) : « Il existe plusieurs recensions de cet évangile apocryphe (*Nicodème*, donc), mais elles ont un schéma commun pour le procès de Jésus ; et à la comparaison avec les récits évangéliques, je suis arrivé à la conclusion que cette relation est la source du récit johannique, qui le réduit de beaucoup, et qu'à son tour ce dernier est la source des récits des synoptiques, qui le réduit encore » (il nous faudra revenir sur la dernière affirmation de cette citation, car, soyons clairs : le raisonnement relève du délire).

Comment M. Amphoux peut-il être « arrivé à la conclusion » qu'un texte du cinquième siècle est « la source du récit johannique » dont un fragment de papyrus atteste l'existence vers 125 ? S'il est des éléments communs entre les deux textes, un raisonnement fondé sur la vraisemblance en déduira que les passages ressemblants voire *les formulations identiques* du texte le plus tardif s'expliquent par une copie du texte le plus ancien et non par l'existence d'un protocole *en latin* d'un interrogatoire de Jésus par Pilate.

Dans le texte du cinquième siècle nous lisons ce qui suit (8, 2,4) : Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀπόκρισιν οὐκ ἔδωκεν αὐτοῦ. (5) Λέγει ὁ Πιλάτος· Ἐμοὶ οὐ λαλεῖς; Οὐκ οἶδας ὅτι ἐξουσίαν ἔχω σταυρῶσαί σε καὶ ἐξουσίαν ἔχω ἀπολύσω σε; Εἶπεν οὖν αὐτῷ Ἰησοῦς· (10) Οὐκ ἔχεις ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ οὐδεμίαν εἰ μὴ ἦν σοι δεδομένον ἄνωθεν. Διὰ τοῦτο ὁ παραδιδούς με σοὶ μείζονα ἁμαρτίαν ἔχει.

« Jean » (19, 9-11) quant à lui, a écrit : « ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀπόκρισιν οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ. (10) λέγει οὖν αὐτῷ ὁ Πιλάτος, Ἐμοὶ οὐ λαλεῖς; οὐκ οἶδας ὅτι ἐξουσίαν ἔχω ἀπολύσαι σε καὶ ἐξουσίαν ἔχω σταυρῶσαί σε; (11) ἀπεκρίθη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Οὐκ εἶχες ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ οὐδεμίαν εἰ μὴ ἦν δεδομένον σοι ἄνωθεν· διὰ τοῦτο ὁ παραδούς μέ σοι μείζονα ἁμαρτίαν ἔχει ». (***) on trouvera plus loin la traduction de ce passage). Il faudrait être fort borné intellectuellement pour ne pas comprendre que « Jean » a copié l'auteur du cinquième siècle : n'a-t-il pas corrigé une erreur dans l'emploi d'un temps (εἶχες pour ἔχεις) et d'un participe (παραδούς : aoriste à valeur d'antériorité) pour (παραδιδούς : duratif à valeur de simultanéité) ?

Sur quoi notre expert en lecture a-t-il fondé sa conviction contraire ?

Sur ce qu'on lit dans l'évangile de Jean, 19, 20 : Pilate a fait placer sur la croix le *titulus* du motif de la condamnation : « Jésus le Nazôréen le roi des Judéens », rédigé dans les trois « écritures » (*grammata*) hébraïques, romaines et grecques ». A supposer que cette information, donnée par Jean, soit « historique », il n'est pas dit que l'écrêteau portait l'accusation écrite *dans les trois langues*, mais en trois *écritures*. En outre, il est invraisemblable que Pilate ait fait écrire la qualité de « Nazôréen », c'est-à-dire de « consacré » ; la notion requiert une connaissance de l'intérieur des conceptions religieuses juives ; le titre de « nazôréen » accordé à Jésus est propre

à Jean ; il est conforme au récit d'un prêtre de la mouvance sadocide. Le récit en grec de la *koinè* invite à se faire de Jésus un portrait qui exclut qu'il ait jamais eu l'intention d'avoir le statut d'un « nazôréen », d'un homme qui se sépare du reste de son peuple pour se consacrer entièrement à Dieu. Dans « Luc », l'intitulé est simplement le suivant : ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὗτος, ce que l'on traduira : « Le voici le roi des Judéens » ou encore : « Le roi des Judéens, c'est lui ! ». « Tenez ! Judéens ! Voici votre roi ! » L'emploi du démonstratif οὗτος confère à la formule une valeur ironique ou péjorative. Pilate s'est moqué des autorités juives qui lui ont demandé de faire exécuter l'homme sous prétexte qu'il se prétendait « roi » ! Pilate savait que l'accusation des prêtres était purement mensongère. Les deux témoignages de « Luc » et de « Jean » sont incompatibles entre eux. En tant qu'intitulé, dont Pilate est l'auteur, motivant une condamnation à la croix d'un homme traité comme un esclave, le titre de « nazôréen » est une pure invraisemblance. La vraisemblance est du côté de « Luc ».

Cette invraisemblance ne préoccupe guère l'amateur d'écrêteaux ; ce qui lui apparaît singulier dans l'intitulé johannique, c'est la suite : « en écriture hébraïque, romaine et grecque ». La mention de l'écriture en grec aurait dû précéder celle des lettres romaines. Il en déduit qu'il a existé un document, émanant de Pilate, *en latin*, qui justifie la seconde place de cette langue dans l'intitulé, avant le grec (le codicologue oublie qu'il y a des manuscrits où l'écriture en grec précède l'écriture en latin et qu'il n'y a aucune raison de retenir le texte de « Jean »). D'un écrêteau sur lequel le latin l'emporterait sur le grec à la transcription en latin d'un interrogatoire du condamné, il faut croire que le passage ne souffre aucune contestation possible. Il est tout de même heureux que l'introduction de l'*Évangile de Nicodème* en apporte la preuve.

Je donne ci-dessous l'en-tête la plus complète de cet *Évangile* apocryphe (M3 dans l'intitulé du *TLG*) :

Ἀναγινωσκότης τῇ μεγάλῃ Παρασκευῇ πρῶτῃ ἢ τῇ μεγάλῃ εἰσπέρας ἐνθύμησαι, ὁ Καίσαρης καὶ ὁ Πιλάτος Ῥωμαῖοι ἦσαν, ὁ δὲ Ἡρώδης Ἑβραῖος.

Διήγησις περὶ τοῦ τιμίου πάθους τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ περὶ τῆς ἀγίας αὐτοῦ ἀναστάσεως συγγραφεῖσα παρὰ Ἰουδαίου Ἐνναία ὀνόματι, ἣν μετήνεγκεν ἐκ τῆς Ἑβραϊκῆς γλώττης εἰς Ῥωμαῖδῃ διάλεκτον Νικόδημος τοπάρχης Ῥωμαῖος.

Εὐλόγησον.

« A la lecture de celui qui lit à l'aube du jour solennel de la *Parascève* ou le soir du cinquième jour (le jeudi saint), il faut que l'on ait à l'esprit que César et Pilate étaient Romains, Hérode Hébreux.

Récit (de l'interrogatoire) se rapportant à la très précieuse passion de notre Seigneur Jésus,

Christ, et à sa sainte résurrection, dont les notes ont été prises (*sun-grapheisa*) par un Judéen du nom d'Ennæas, traduit de la langue hébraïque en dialecte *rhōmaidē* par Nikodème, chef de district, Romain.

Tiens le récit en haute estime ! »

La courte didascalie qui sert de préambule à l'intitulé du récit attire l'attention sur le fait que César et Pilate sont Romains, Hérode Hébreux. Elle n'informe pas le lecteur et l'auditeur d'une évidence, elle leur demande en quelque sorte de bien garder à l'esprit ce fait. Pourquoi ? Parce que, dans le récit de l'interrogatoire qui suit, *donné* comme issu de la prise de notes d'un greffier *en hébreu*, Pilate ne se comporte justement pas en Romain, *qui aurait dû d'emblée* avoir une attitude hostile envers un Juif que l'on accuse de prétention à la royauté.

La prise de notes est évidemment une fiction ; si effectivement elle avait eu lieu, elle aurait été rédigée par un Romain, de langue grecque ou latine, et elle aurait donc été rédigée en grec ou en latin, mais pas en araméen (« dialecte hébraïque ») et encore moins en « langue hébraïque », puisque l'interrogatoire était conduit par Pilate ! Selon le préambule, le protocole de l'interrogatoire a été traduit par un dénommé Nikodème (un nom grec), « Romain » (citoyen romain), εἰς Ῥωμαῖδη διάλεκτον. L'adjectif est un *hapax* : il n'apparaît que dans ce préambule de l'*Evangile de Nicodème*, écrit en grec ! Un dialecte « Romaïde » n'est pas l'équivalent de la « langue romaine » (Ῥωμαϊκή γλώττα) : Nikodème, qui porte un nom grec, a fait sa traduction dans sa langue, en grec de la province romaine d'Asie. Ce faisant, il rendait intelligible les notes pour un Romain. On ne peut déduire d'une formulation bizarre (où apparaît un adjectif qui n'existe dans aucun autre document en grec) l'existence d'un « document en latin ». Qu'en outre, un interrogatoire par Pilate, soit donc en *latin* ou en *grec*, ait été transcrit *en langue hébraïque* (et non dans un dialecte hébraïque, en araméen), que Pilate ait dû ensuite le *faire traduire*, tout est d'une invention d'une époque tardive où l'on imaginait que, puisqu'on était à Jérusalem, le prétoire du procureur et le tribunal du sanhédrin étaient un seul et même lieu, où l'on prenait des notes *en langue hébraïque*.

On ne peut déduire de ce préambule qu'il a *dû* exister des minutes en latin d'un procès conduit par Pilate contre Jésus.

Le contenu de l'interrogatoire que nous lisons dans l'évangile apocryphe est une *expansion* et parfois une *copie* du récit johannique (mais pas seulement). Quoi qu'il en soit, il n'est pas celui d'un procès intenté par Pilate à Jésus ; ce sont les autorités judéennes qui conduisent ce dernier au procureur et qui lui demandent de condamner leur prisonnier ; obstinément Pilate leur rétorque qu'il ne voit en Jésus rien de mal qui légitimerait sa condamnation.

C. B. Amphoux conclut son résumé en remarquant (p. 155) : « Les accusateur [...] jouent leur va-tout en ajoutant à leur accusation primaire celle de complot contre l'empereur [...]. Cette fois Pilate est ébranlé : il ne peut prendre le risque de laisser en liberté quelqu'un qui lui a été signalé comme hostile à l'empereur. Et Jésus, refusant d'assurer sa défense sur ce point, est condamné à mort, comme le voulaient les accusateurs, qui triomphent. »

Il nous faut aller au rendez-vous du texte (*Evangelium Nicodemi*, M3). Je reprends depuis la fin du chapitre 4, résumant là où il le faut : « Les prêtres et les scribes disent à Pilate : « Nous voulons que tu le condamnes à la croix ». Pilate leur dit : « Ce n'est pas beau (honnête). Quel mal a-t-il fait, en effet ? » Les Judéens lui dirent donc : « Il s'affirme lui-même roi et fils de Dieu ». » Le chapitre 5 met Nikodème en scène : celui-ci prend la défense de Jésus en arguant de la résurrection de Lazare. Si les signes qu'il accomplit viennent de Dieu, rien ne prévaudra contre eux. Qu'on laisse donc le jugement de Dieu s'exercer. Quant à lui, il est persuadé de l'authenticité de la résurrection de Lazare. Puis deux autres témoins que Jésus a guéris interviennent en sa faveur ; le second se contente de remarquer qu'il ne respecte pas le sabbat. Une femme témoigne de sa guérison, mais les scribes récusent son témoignage : la loi n'admet pas celui d'une femme ! Enfin un groupe de craignant-Dieu rappelle qu'il a multiplié les pains et qu'il faisait fuir les démons ! « Comment se fait-il, demande Pilate, que vos parents ne faisaient pas peur aux démons ? » « Ils ne surent que répondre » ! Puis Jésus est envoyé à Hérode, devant qui il se tait ; le tétrarque le renvoie à Pilate, qui s'adresse alors à la foule, pour lui proposer un échange : elle lui demande de crucifier Jésus. « Crucifierai-je votre roi ? » La foule hurle : « Nous n'avons d'autre roi que César » (chapitres 5 à 7).

Il n'a pas encore été question d'un complot ! Il nous faut donc continuer.

Puisque la foule réclame la crucifixion de Jésus, Pilate fait apporter un bassin pour se laver les mains tout en disant (8, 1) « Je ne suis pas redevable du sang de cet homme juste et honnête. Vous, vous verrez que vous le tuez injustement, puisque je n'ai trouvé aucun motif (de le condamner), ni Hérode non plus. Aussi me l'a-t-il renvoyé. »

Pilate se décharge donc de toute responsabilité dans la condamnation à mort ; elle a été prononcée, dans ce récit, par le peuple de Jérusalem. Il se tourne alors à nouveau vers Jésus : « Toi, es-tu le roi des Judéens ? » Pilate pose la question pour en avoir le cœur net de la « royauté » de Jésus, à laquelle il ne croit pas. Pour lui, elle n'est pas un motif de condamnation. Jésus ne répond pas. « J'ai pouvoir de te faire crucifier ou de te libérer » lui dit Pilate, à quoi Jésus répond : « Tu n'aurais aucun pouvoir sur moi, s'il ne t'était donné d'en haut. Voilà pourquoi la faute de celui qui me livre à toi est la plus grande. » Alors Pilate s'assoit et prononce la sentence : il ordonne d'abord que Jésus soit conduit devant lui porteur d'une couronne

d'épines et d'un manteau de pourpre, qu'il tienne en main un roseau, puis il lui dit : « Les membres de ta famille (ton peuple - *genea*) affirment et témoignent contre toi / en ta faveur que tu consens à ce que tu sois roi. C'est pourquoi je décrète que l'on t'attache à une colonne et que l'on te frappe de quarante coups de fouet, car telles sont les lois (les coutumes) des rois, qu'ils te giflent et que, pour finir, ils te mettent en croix » (9,1).

Il est impossible de déduire de ce récit que « les accusateur [...] jouent leur va-tout en ajoutant à leur accusation primaire celle de complot contre l'empereur... », que Pilate est alors ébranlé, que Jésus refuse de se défendre sur ce point (c'est-à-dire celui du complot). Jusqu'au bout Pilate est persuadé de l'innocence de Jésus. Ce ne sont pas les « accusateurs », les prêtres qui réclament à ce moment la crucifixion, c'est le peuple, admettons, par complaisance pour l'empereur. C'est le peuple qui « veut » qu'il soit roi. Jésus refuse de dire qu'il l'est. Mais en se taisant, il *consent à être roi, selon la volonté du peuple, c'est-à-dire qu'il consent à sa condamnation à la croix*. Pilate fait alors de lui un roi parodique, exécuté selon les règles qui s'appliquent à ceux qui prétendent être roi : il recevra quarante coups de fouet, il sera giflé, il aura pour trône une croix. Selon le récit de cet évangile, c'est sa condamnation à mort et son exécution qui confèrent à Jésus la royauté. Pilate, à aucun moment, ne craint un complot ; il a compris, à la fin, qu'il est l'agent d'exécution d'une volonté « d'en haut », à qui revient « la faute » de ce qui se passe : c'est le Père qui a¹ remis son Fils aux mains de l'autorité romaine.

Il n'est pas possible de déduire de ce récit que Jésus ait jamais voulu être roi ! Il consent à l'être au moment de mourir et par sa crucifixion : il sera un roi céleste. Sa mort fait de lui « le Christ ». Il le devient par la volonté du peuple, qui, en le faisant exécuter, ne « tue pas Dieu » (n'est pas déicide) mais *le déifie*.

Il est également impossible de déduire de l'*Évangile de Nicodème* que les autorités romaines ont intenté un procès contre Jésus parce qu'il aurait revendiqué la royauté. Or pour *croire à l'existence d'un rapport* que Pilate aurait destiné à l'empereur, il faudrait que Jésus ait été cité à comparaître sous le motif de *lèse-majesté*. Il faudrait que Pilate ait eu l'initiative de faire arrêter Jésus. Aucun des quatre évangiles ne laisse entendre que c'est lui qui a eu l'initiative de l'arrestation ; aucun des évangiles ne laisse entendre que la comparution est celle d'un « rebelle » devant le procureur de Judée.

Selon Amphoux, la version de l'interrogatoire conduit devant Pilate dans l'*Évangile de Nicodème* est « la source du récit johannique, qui le réduit de beaucoup, et qu'à son tour ce

¹ Pour étayer sa thèse de l'analogie entre la crucifixion de Jésus et l'exécution, symbolique ou réelle, peu importe, du « roi des Saturnales », Frazer aurait été avisé de s'appuyer sur l'évangile de Nicodème.

dernier est la source du récit des synoptiques, qui le réduit encore » (p. 153). A se demander si notre auteur a lu l'évangile de « Luc », dont le récit de la condamnation à mort diverge non seulement de celui de « Jean », mais de celui de « Marc » et de « Matthieu ». Seul le texte en grec de la *koinè* dans « Luc » mentionne une citation de Jésus *devant le Sanhédrin* et la singularité d'une condamnation à mort assumée par son Conseil sans que ni le motif (blasphème du Nom), ni la sentence (la mort) ne soit prononcés *à voix haute* (comment appeler le sous-entendu d'un non-dit ?) Les membres du Conseil ont ensuite conduit Jésus devant Pilate pour lui demander qu'il soit exécuté parce qu'il méritait la mort. Ils ont prétexté, pour justifier leur demande, que Jésus s'était prétendu « Messie », c'est-à-dire « Roi » et qu'il provoquait du tumulte depuis la Galilée jusqu'en Judée ! Devant cette accusation, Pilate leur a quasiment ri au nez. Il a ensuite accepté *un marchandage*, mais il est évident que, étant donné la façon dont Jésus avait été attaché à une croix (et non cloué), Pilate ne pouvait pas faire un rapport à l'empereur pour expliquer qu'il avait fait exécuter un bâtard pour complaire à des prêtres !
Exeunt acta Pilati.

C. B. Amphoux construit son argumentation avec des documents qui n'existent pas ; de ceux qui existent il déduit des contenus erronés. De manière générale, il réussit le prodige de faire le portrait d'un Jésus de l'histoire qui correspond exactement à un mythe, celui que des prêtres sadocides ont élaboré, à partir de leur tradition d'écriture, dont ils ont recouvert, comme d'un voile épais, l'homme de Nazareth.

Est-il bien nécessaire que je poursuive le réquisitoire ?