

André Sauge

De Jésus de Nazareth à la fondation du Christianisme

Avertissement de l'auteur

La rédaction du présent ouvrage a obéi à une double motivation, d'une part, condenser ce que j'ai exposé dans *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ (I à III)*, Publibook, 2011-2012, ce qui m'a également donné la possibilité d'amender les ouvrages et de corriger des erreurs de détail sans rien changer à l'essentiel, d'autre part accompagner la publication, aux éditions Golias, de *L'enseignement de Jésus* suivi du *Mémoire des Chrétiens*, en offrant un commentaire de l'enseignement de Jésus de Nazareth et en apportant toute explication nécessaire à l'intelligence d'une histoire qui a abouti à la fondation du christianisme au début du 2^e siècle de notre ère. Ce que l'on pourra lire dans la seconde partie du présent ouvrage n'offre qu'un éclaircissement partiel de cette histoire, qui a été passablement obscurcie pour des raisons diverses et notamment la malveillance d'un historien, Flavius Josèphe, à qui je consacrerai une étude, à paraître également aux éditions Golias, qui s'intitulera *Flavius Josèphe, historien, faussaire de l'histoire des Judéens, dénégationniste de celle des Chrétiens*.

Ce qui me rend tranquille au moment de persister dans l'exposé de conclusions qui, encore au XVII^e siècle, en Europe, aurait pu me conduire au bûcher, et de signer sans un tremblement d'incertitude, cela est exposé dans la préface du professeur Christian Desilets, à qui j'exprime ici ma profonde reconnaissance pour l'attention qu'il a portée à ce que j'écrivais au fur et à mesure de l'élaboration de l'ouvrage, pour ses remarques critiques, pour sa grande ouverture d'esprit. Il n'est ni helléniste, ni exégète, ni théologien, mais rien de ce qui importe à l'esprit humain ne lui est étranger : sa lointaine compagnie, qui m'oblige à m'incliner devant les bienfaits d'un Internet au service des connaissances, m'a offert un appui constant depuis 2018, à un moment où l'intéressait ce que j'écrivais sur l'*Odyssee*.

A la fin des années septante, alors que j'enseignais, à Genève donc, je décidai de reprendre l'étude du grec pour aller enfin jusqu'au terme d'un apprentissage médiocre au temps de mes études secondaires. J'ai très vite compris que, cette fois, c'était la bonne. Les enseignants du département des Antiquités, le professeur André Hurst, Jean Rudhardt en histoire des religions, Alexandra Lukinovic pour l'enseignement de la littérature m'ont facilité la tâche. Au moment de soutenir un mémoire, déjà sur la notion d'*historiè* dans l'œuvre d'Hérodote, Olivier Reverdin notait avec étonnement mes connaissances en linguistique et donnait, sans le savoir, une impulsion décisive à la rédaction d'une thèse, qu'André Hurst a su guider avec doigté en tenant la bride d'un poulain qu'il savait très ombrageux. Dès le mémoire, je m'étais engagé dans un processus qui, au fur et à mesure de son déroulement, se révélait inachevable. J'avais trouvé un filon : il valait la peine de réinterroger toutes les grandes œuvres de la civilisation grecque antique pour les soulager du poids d'une tradition savante qui, certes a ses mérites, mais qui a l'inconvénient d'étouffer les œuvres sous l'accumulation d'une érudition remontant à la période alexandrine (voir ci-dessous la préface de Christian Desilets). Comme ma culture première est paysanne, comme je n'ai aucune obligation d'allégeance à la tradition savante bourgeoise, je pouvais me moquer des conventions interprétatives (dont les tenants ne manquent pas de me rendre la pareille, d'ailleurs) ; je m'aventurais dans la lecture des grandes œuvres de l'Antiquité grecque en explorateur, n'ayant pour guide, dans mes explorations, que ma compétence à déchiffrer une syntaxe et mes connaissances de la linguistique du texte, acquises par la lecture de Benveniste et Greimas, d'abord, puis par la fréquentation d'un groupe de travail sous la conduite de Jean-Paul Bronckart à qui j'adresse, en passant, ma reconnaissance.

A mes amis du groupe de Ceyzériat, que j'ai remerciés en ouverture à *L'Enseignement de Jésus*, j'ai expliqué de quelle façon l'enseignement du grec au collège de Genève m'a conduit à m'intéresser à la traduction de l'Évangile de Luc. Là encore, le premier pas a été décisif : traduire « Celui qui vient à ma suite sans se charger de son balluchon n'est pas capable d'être mon disciple » au lieu de « Celui qui ne porte pas sa croix et ne marche pas derrière

moi, ne peut être mon disciple », c'était immédiatement donner congé à toute la tradition chrétienne, que je ne peux plus dire autrement que « chrétienne ». Le résultat ? Voyons ! Chers lecteurs, plongez-vous dans le texte, vous ne risquez aucune hydrocution.

Ce livre offre pour la première fois peut-être une traduction des *Évangiles* et des lettres de Paul qui respectent la lettre du texte, sans la médiation de grilles de lecture théologiques. Il cherche à en restituer le sens originel à l'aide de la méthode historico-critique, celle-là même qui a complètement révolutionné les études de la bible hébraïque. Il offre de Jésus et des suites de son enseignement une histoire qui gagne en cohérence ce qu'elle perd en contenu mythologique. Il restitue la généalogie de la composition des *Évangiles* et des *Actes des apôtres*, en identifie et en interprète le contenu à chacune de ses phases de transformation, du corpus originel jusqu'à l'étape ultime de leur transfiguration dans les textes néotestamentaires.

L'auteur ne m'en voudra pas, je l'espère, de résumer les grandes lignes de cette généalogie, qui se fonde sur les preuves documentaires. En science, la présentation des résultats ne doit se faire qu'à la fin d'un exposé, mais j'estime qu'en résumer une partie rendra un fier service au lecteur qui n'a pas l'habitude de la littérature scientifique. Car la démarche de Sauge a la lenteur, la minutie et la rigueur indispensables à la présentation et à l'évaluation des indices puis des preuves. La méthode scolaire de la version grecque (première lecture de la phrase puis découpage, identification des verbes conjugués, des actants essentiels et des compléments et circonstants moins essentiels) confère à son écriture le style oral de la discussion méthodique en classe, ce qui n'est pas non plus sans charme. Que révèlent donc, en gros, ces indices dispersés dans les littératures néotestamentaire et patristique?

Première phase : un recueil des paroles mémorables prononcées en araméen par Jésus a d'abord été réalisé, de son vivant et à sa demande, par son disciple Matthieu. Ces propos, notés au fil des jours, auraient ensuite été organisés dans le cadre narratif des *chries* (maximes, sentences) : un genre populaire dans l'antiquité. Les *chries* sont des collections de répliques remarquables attribuées à un sage en réponse à des questions posées pour mettre sa doctrine ou sa personne à l'épreuve. Les *chries* de Jésus avaient le défaut structurel du genre : les paroles étant rapportées hors contexte, chaque lecteur pouvait les interpréter comme il le voulait et au meilleur de sa compréhension.

Deuxième phase : un autre recueil, composé celui-là après l'exécution de Jésus, aurait été rédigé par Marc, l'interprète et accompagnateur de Simon (rebaptisé du nom de Pierre dans la littérature postérieure). Marc aurait sollicité et consigné les souvenirs que Simon avait des actes de Jésus. À cette époque, ses disciples se désignaient uniquement comme *chrestiens* (les « serviables »), terme par lequel ils tentaient de désamorcer la réputation de séditeux qu'on leur accolait depuis la condamnation de Jésus. Ce second recueil aurait lui aussi emprunté à la structure des *chries*. Afin de faire connaître l'enseignement de leur maître, les disciples, regroupés en Assemblées, auraient organisé la reproduction de ces deux recueils sous la forme de codices, et leur diffusion en deux versions : d'abord en araméen, qui était la langue commune des Juifs des territoires à l'est de la Méditerranée (en Galilée et en Palestine, par exemple, et plus à l'est encore), et plus tard dans leur traduction en grec dit de la *koinè* qui était la langue commune de tous les peuples de l'empire romain, y compris des communautés juives d'expatriés vivant sur tout le pourtour de la *mare nostrum*.

Troisième phase : Silas, judéen hellénophone, aurait suivi Paul jusqu'à Rome pour l'assister à son procès. Il aurait utilisé la matière du premier et du second recueil pour rédiger en grec de la *koinè* le mémoire de la partie défenderesse, au double titre d'avocat et de témoin. La première partie du mémoire traitait de l'affaire Jésus; il offrait une défense de l'enseignement de ce rabbi

¹ Professeur agrégé, Président du Département d'information et de communication, Université Laval, Canada.

afin d'en établir la légitimité et l'innocuité au regard des intérêts de Rome. La deuxième partie traitait de l'affaire des *chrestiens*; il présentait la défense du choix de vie (*hairesis*) des disciples de Jésus que le Sanhédrin demandait à Rome l'autorisation d'annihiler.

Quatrième phase : environ vingt ans après le procès de Paul, et suite à la destruction de Jérusalem par les Romains, des tensions doctrinales déchirent les communautés chrestiennes. Elles sont de plus investies de convertis rescapés des communautés sadducéennes et esséniennes qui reconnaissent plus volontiers comme leur chef le disciple Jean l'Ancien, car il est issu de leur mouvance. Jean serait l'inventeur, avec l'aide d'une équipe éditoriale, du genre des évangiles. Leur objectif aurait été d'instituer Jean comme le disciple préféré de Jésus, le fidèle entre les fidèles. Ainsi Jean pouvait-il présenter comme plus authentique et plus fiable son récit de l'histoire de Jésus. Ce récit, fait pour servir l'avancement des intérêts de son groupe, faisait dire à Jésus qu'il était le Christ, qu'il avait ordonné la subordination de la communauté de ses fidèles à une Église et à ses prêtres. Ainsi s'expliquerait l'énigme de la transformation tardive des *chrestiens* en *chrétiens* et celle de la disparition des codices originels. Au début du 2^e siècle, une équipe de lettrés aurait poursuivi la rédaction de l'Évangile de Jésus-Christ, commencée par Jean, et entrepris l'écriture de lettres apocryphes, la plupart attribuées à Paul. Le texte de l'enseignement de Jésus en grec de la *koinè* est enfoui dans l'*Évangile de Luc*, tandis que le *Mémoire des Chrestiens* est enfoui dans les textes dits des *Actes des Apôtres* qui ont été composés pour accréditer la légende de la fondation de l'Église.

Cette rapide chronologie des événements est très loin d'épuiser le nombre et la portée des résultats obtenus par Sauge avec sa méthode historico-critique, qui combine notamment les analyses grammaticale, sémantique, narratologique, rhétorique et historique. Cette ampleur ne doit pas étonner. Au cours des derniers siècles, la même méthode a, comme je l'ai dit, notoirement révolutionné la compréhension de la bible hébraïque. Elle a dévoilé les origines polythéistes des Hébreux, leur longue adhésion au panthéon transnational au sein duquel, outre El, Baal et bien d'autres, ils en vinrent à vénérer plus particulièrement Yahvé et son épouse Ashérah. Elle a permis de dater l'invention du monothéisme yahviste au temps du roi Josias (vers - 620), qui fut imposé brièvement au peuple jusqu'à la destruction du Temple par les Assyriens et l'exil des élites à Babylone (vers -586/582). Elle a établi que la population de Judée est alors retournée à son polythéisme traditionnel, jusqu'à ce que le retour des élites exilées (vers -538) entraîne des conflits de pouvoirs pour déterminer quelle communauté était la véritable détentrice de la *regula fidei*. Elle a reconstitué la chronologie de la rédaction de la *Torah* (réalisée essentiellement par les exilés à Babylone) et exposé la manière par laquelle, pour inventer et authentifier un passé monothéiste aux Juifs, les rédacteurs yahvistes ont substantiellement puisé au contenu des prières et récits ancestraux pour les modifier dans le sens de leur doctrine². Elle a aussi et surtout permis d'établir comment chaque livre de cette bible procède d'une réécriture de l'histoire, par fabrication et usage de faux textes, antidatés pour donner à des innovations théologiques l'antériorité qui leur confère une valeur plus authentique et sacrée, et dont l'effet persuasif sur le peuple reposait largement sur l'assertion de la réalité historique d'événements miraculeux et merveilleux. Le lecteur sera à même de constater à quel point, en usant du même type de méthode, on découvre que les mêmes mécanismes ont joué dans l'histoire du christianisme et de la rédaction des textes néotestamentaires.

Le lecteur voudra savoir qui est André Sauge. Pour les chercheurs, la question ne renvoie pas à la vie privée mais à la crédibilité académique. Elle appelle à l'élucidation de son statut de chercheur : l'enseigne à laquelle il loge, ses compétences, ses publications, son patronage, ses réseaux et son rayonnement. Commençons par dire que son domaine est celui de la langue et de la littérature grecques de l'antiquité. Cela a son importance quand on sait que les textes les plus anciens que nous possédions du *Nouveau Testament* ne sont pas rédigés en araméen, comme on aurait pu

² Ce que révèlent les études des civilisations de la haute antiquité dans la région. Voir par exemple les études ougaritiques et, notamment, le livre de Nicolas Wyatt (1996), *Myths of Power : A Study of Royal Power and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition*, Ugarit-Verlag, 492 pages.

s'y attendre, mais en grec et même en deux sortes de grec, l'un de qualité très inférieure à l'autre. Ce fait, vous le verrez, a une importance capitale pour en comprendre leur genèse.

Sauge, donc, est un helléniste. Il a étudié auprès de professeurs réputés, dont l'historien Vidal-Naquet, l'anthropologue et philologue Detienne, le linguiste Culioli, et l'helléniste Hurst, lequel l'a dirigé au doctorat en grec ancien à l'Université de Genève. Sauge a produit une thèse aussi universitaire qu'on puisse l'imaginer : plusieurs centaines de pages consacrées à l'analyse sémantique et contextuelle des sens et usages du mot *historié*, à travers ses diverses occurrences et déclinaisons dans le vaste corpus de la littérature antique, dont les *Histoires* d'Hérodote. Selon Sauge, l'*historié* hérodotéenne n'avait pas le sens d'une enquête mais référait plutôt à une procédure d'attestation de la vérité d'un récit dont l'auteur ne pouvait présenter aucun témoin pour le corroborer. Le concept referra surface dans ce livre lorsque Sauge exposera les subterfuges utilisés par les rédacteurs du *Nouveau Testament* pour antidater et authentifier les contenus théologiques qu'ils ont insérés dans les récits originaux.

Pris isolément, ses ouvrages suivants, comme sa volumineuse étude grammaticale de la valeur intensive du parfait en grec ancien, pourraient faire croire qu'il s'était engagé dans le parcours classique du chercheur universitaire, celui qui creuse, nuance et amende les savoirs d'un domaine pointu appartenant à un cénacle d'experts pareillement surspécialisés. En réalité, il élaborait, testait, raffinaît et apprenait à maîtriser les cadres conceptuels et méthodologiques de son approche philologique des textes anciens, avec une préférence pour les grands classiques qui le conduira à partir de 1997 à s'intéresser aux écrits néotestamentaires.

Une fois sa thèse publiée, Sauge a produit un examen approfondi des mots de la famille du mythe ($\mu\theta\omicron\varsigma$) dans une variété de textes narratifs anciens. L'exercice lui a permis de peaufiner sa méthode d'analyse contextuelle de type historico-critique, dont il estime qu'elle permet des interprétations plus précises que celles offertes par les traductions les plus célébrées. Un programme de recherche naît souvent de l'étonnement d'un chercheur quand il découvre que les interprétations traditionnelles d'un phénomène ne reposent sur rien de solide. L'étonnement inaugural de Sauge, c'est de constater les écarts considérables qui existent entre ce que l'auteur d'un texte antique disait et ce que les traducteurs lui ont fait dire. Ces écarts, il les attribue à une convention heuristique qui, face à une difficulté, consiste à ne jamais trop s'écarter des traductions traditionnelles. Quand un texte en grec ancien dit sur le fond tout autre chose que ce que la tradition a établi qu'il devait vouloir dire, le traducteur aura tendance non pas à lui restituer son sens originel mais à le remodeler en fonction du sens convenu. Entre la cohérence interne d'un texte et la cohérence externe de la tradition, le traducteur tend à sacrifier la première au profit de la seconde, mais sans que le lecteur de la traduction en soit averti.

Bien sûr, traduire c'est trahir, mais jusqu'à quel point les traductions les plus autorisées sont-elles fiables? Pour le savoir, Sauge s'est lancé dans une voie que très peu de chercheurs osent prendre. Habituellement, un philologue limite ses analyses à quelques mots, phrases ou passages. Quand le texte étudié n'est pas le fragment d'une œuvre perdue, mais l'isolat d'un texte beaucoup plus long dont nous disposons de versions relativement complètes, une focale aussi restreinte incite le chercheur à orienter sa micro-lecture en conformité avec le sens général de l'œuvre, tel qu'établi par la tradition académique. Le problème, c'est que si la tradition repose sur une erreur, celle-ci sera confortée de facto par tous les chercheurs et études qui l'auront prise pour socle, et cette multitude constituera à elle seule un puissant et intimidant obstacle à toute lecture divergente. Pour échapper à ce défaut de méthode, qui est consubstantiel à tous les paradigmes scientifiques, Sauge a entrepris d'étendre ses analyses philologiques à l'intégralité de chaque œuvre qu'il a choisi d'étudier. Cela lui permet de comparer sa propre traduction aux traductions canoniques, d'en mesurer et d'en interpréter les écarts. Suivront notamment ses études et traductions de l'*Iliade* et de l'*Odyssee* qui procèdent notamment en écartant des textes les passages reconnus comme apocryphes, et de la traduction les grilles de lecture exogènes qui en détournent manifestement le sens. Si les versions auxquelles il arrive ne sont pas les plus élégantes sur le plan stylistique, elles se veulent plus fidèles au texte original. L'une des constantes de ses conclusions, c'est

que chaque texte semble originellement avoir été composé et édité en fonction d'une visée sociale et politique bien plus qu'artistique et littéraire.

Quand il entreprend l'étude des écrits néotestamentaires, Sauge n'en continue pas moins de faire des traductions, comme celle de la première *Olympique* de Pindare (publiée dans la *Revue des Belles Lettres*), et de produire des études apparemment très diverses sur le fond mais en réalité méthodologiquement complémentaires. Qu'il écrive sur le *digamma*, le *logos*, le sens du sacrifice, le don, la grâce et l'hospitalité, Hésiode, Parménide, Sophocle, Jésus, Luc et Flavius Josèphe, l'approche passe toujours par l'interrogation et la déconstruction des savoirs axiomatiques de la *doxa*. Ce sera aussi son approche des *Évangiles* et de la littérature patristique des premiers siècles, lesquels relèvent de son expertise puisqu'ils ont été rédigés en grec.

Revenons ici sur deux des plus grandes énigmes liées à la rédaction du *Nouveau Testament* et qui sont au cœur de la problématique de toutes les exégèses. La première a trait au fait que les éditions les plus anciennes que nous ayons des quatre *Évangiles* soient rédigées en grec, et non en araméen qui est pourtant la langue natale de Jésus comme de tous les Judéens et Galiléens de confession hébraïque à cette époque. Pour la résoudre, le consensus chez les exégètes est de supposer qu'ils sont la traduction d'originaux plus anciens, écrits en araméen, qui se sont perdus si rapidement et mystérieusement que non seulement il n'en existe plus aucune trace matérielle mais qu'aucun des plus anciens textes dont nous disposons n'y font même référence. L'autre grande énigme a trait aux contradictions et différences nombreuses, patentes et fondamentales qui existent entre les quatre *Évangiles*, bien que tous prétendent être le récit authentique des actes et paroles de « Jésus-Christ ». C'est ce que l'on appelle le problème synoptique. Plutôt que de résoudre ce problème, le consensus chez les exégètes est de se concentrer moins sur les différences que sur les ressemblances. Ces ressemblances renforcent l'hypothèse de la préexistence d'une source commune (dite Q, mis pour *Quelle*) à laquelle les trois Synoptiques (Matthieu, Marc, Luc) ont puisé. Ce qui n'explique pas pourquoi et comment les évangélistes ont pu tirer d'une même source des récits aussi différents et contradictoires. Au problème de la source Q, Sauge on l'a vu apporte une solution sensiblement différente. La source ne s'est pas totalement perdue; son support matériel a disparu mais son contenu immatériel peut être reconstitué; il est là depuis toujours, sous nos yeux, pour qui sait lire le grec ancien.

La méthode habituelle des exégètes néotestamentaires est de nature hypothético-déductive, c'est-à-dire qu'ils lisent les textes en fonction d'une grille de lecture théologique dont les axiomes en surdéterminent le sens. Avant même d'aborder le texte en grec, ces exégètes ont convenu que Jésus était le Christ, qu'il faisait des miracles, qu'il est ressuscité des morts, qu'il ouvre le paradis à tous ses fidèles et qu'il a fondé une Église pour guider les croyants. En ce sens, leur lecture est faite avec des clés interprétatives qui imposent une optique confirmatoire : tout ce qui dans un texte peut sembler contredire la lecture théologique doit être traité et traduit pour le rendre conforme. La démarche de Sauge est tout à l'opposé : elle est inductive, c'est-à-dire qu'elle estime que le sens du texte est à chercher dans ce que le texte dit réellement, indépendamment de ce que le lecteur pense, veut et croit d'avance qu'il doit dire. Dans cette approche, le sens des mots, des phrases et des récits dépend de leur contexte d'usage. L'analyse de ce contexte impose à l'enquête une progression d'autant plus méthodique et lente qu'elle n'utilise aucun des raccourcis théologiques pour résoudre ou gommer les difficultés.

Au premier contact avec le texte grec de l'*Évangile de Luc*, Sauge a comparé la traduction œcuménique de la Bible à la sienne et découvert des écarts considérables qui n'ont rien à voir avec ceux que les traducteurs obtiennent normalement en comparant leurs versions. Ce n'est pas tout. Le texte attribué à Luc alterne entre deux niveaux de qualité de langue qui sont totalement incompatibles avec l'idée qu'il ait pu être écrit par une seule personne ou une même équipe rédactionnelle. Certains passages sont écrits en grec de la *koinè*, un grec à la grammaire simplifiée mais de bonne tenue qui servait de langue de communication commune dans l'empire romain : un grec international en quelque sorte. Ces passages sont de nature juridique et sont manifestement le fait d'un auteur hellénisé qui maîtrise avec fluidité ce type de grec. Les autres passages sont de nature évangélique et écrits dans un sabir pénible à comprendre : son auteur, qui jargonne

plus qu'il ne parle le grec, est manifestement judéen tant sa syntaxe, son lexique et sa grammaire sont teintés de sémitismes. C'est là un autre objet d'étonnement : comment expliquer que ces écarts et que leurs conséquences n'aient fait l'objet d'aucun signalement ou, plus prudemment, d'aucune discussion d'importance repérable dans la littérature exégétique? Qu'est-ce que tout cela signifie? C'est sa question de recherche. Pour y répondre, il a repris la traduction de tous les textes en question. Le travail auquel Sauge se livre est celui d'un *historein*, au sens où il l'entendait dans sa thèse de doctorat; il s'agit de tester la fiabilité des documents, des récits et des exégèses.

Au fil de l'analyse s'accumulent les preuves que les textes les plus anciens dont nous disposons seraient loin de pouvoir se qualifier au titre de simple traduction d'une version originelle. Ils se présentent comme un assemblage de textes rédigés à des époques diverses par des rédacteurs ayant eu des intentions fort différentes. Sauge entreprend alors de distinguer le matériau plus ancien des matériaux postérieurs. Il le fait dans le cadre d'une approche agnostique et rationaliste des textes, et suivant la méthode historico-critique qu'il a peaufinée avec le temps. Celle-ci s'intéresse au Jésus historique mais aussi à l'histoire de chaque texte antique qui le concerne. Elle procède par une critique des sources dont la première étape consiste à reconstituer la généalogie de chaque texte. Les anachronismes, les contradictions et illogismes, les irrégularités, les ruptures narratives, les répétitions inconséquentes sont quelques-uns des phénomènes qui signalent que le texte est en fait constitué de plusieurs couches entremêlées et qu'il conviendra de distinguer. L'analyste procède un peu comme font les archéologues de terrain (suivant l'analogie d'Alter) : dégageant puis identifiant chaque strate textuelle jusqu'à la strate la plus ancienne. Chacune de ces strates laisse dans le texte des artefacts caractéristiques qui permettent de dater l'époque approximative de sa composition. Ces résultats, combinés à l'analyse du contexte d'énonciation, permettent d'identifier ou d'authentifier sinon son auteur (dans les meilleures conditions), du moins ses intentions et son auditoire cible³. La méthode impose une approche désacralisée et non confessionnelle du texte car l'analyste doit opérer de sang-froid. Elle a depuis longtemps démontré sa valeur dans le domaine de la bible hébraïque (plus ou moins l'*Ancien Testament* au sens où l'entendent les chrétiens) et elle ne cesse d'y produire des résultats en cohérence avec les découvertes archéologiques de toute nature. C'est elle qui, au fil des derniers siècles, a révélé comment les croyances se créent, se modifient et perdurent, et c'est elle qui a contraint la majorité des théologiens, aussi bien chrétiens que juifs, à abandonner la lecture très littérale et dogmatique de la bible hébraïque, quand celle-ci est scientifiquement intenable, au profit d'une lecture largement allégorique qui en préserve au moins la valeur spirituelle.

Aujourd'hui, les critères de vérification scientifiques de la Bible ne sont plus considérés comme sacrilèges et les chercheurs comme Sauge ne sont plus qualifiés d'hérétiques. Il faut cependant nuancer un jugement avancé par Sauge dans ce livre. La méthode historico-critique est effectivement couramment admise et pratiquée par les spécialistes de la bible hébraïque, y compris les exégètes chrétiens. Mais quand elle a été appliquée à l'étude du *Nouveau Testament*, les exégètes l'ont rapidement abandonnée et elle demeure jusqu'à ce jour « rarement appréciée »⁴. Les résultats qu'elle permet d'obtenir vont à l'encontre des croyances des exégètes quand ils travaillent comme des théologiens, enseignant et prêchant tout à la fois, n'aimant et n'approuvant que ce qu'ils veulent entendre. Cela limite leur capacité à corriger leur doctrine autrement que sur des détails. Les critiques qu'ils adressent à la méthode historico-critique sont nombreuses et leurs arguments peuvent être classés en deux ordres : les arguments d'ordre théologique et les arguments d'ordre méthodologique.

³ Voir VOGELS, Walter (1980), « Les limites de la méthode historico-critique », *Laval théologique et philosophique*, 36(2), pp. 173-194. Voir encore WOOD, C.M. (1978), « Finding the Life of a Text: Notes on the Explication of Scripture », *Scottish Journal of Theology*, 31, pp. 101-111.

⁴ Voir SKA, Jean-Louis (2009), « Les vertus de la méthode historico-critique », *Nouvelle Revue Théologique*, 2009/4 (tome 131), pp. 705-727.

Les premiers dérivent des courants critiques relativistes de la littérature et des arts, inspirés de l'école déconstructiviste. On avancera que la valeur d'un texte sacré ne se mesure pas tant à sa cohérence univoque qu'à sa capacité à être investi d'un nombre infini de significations (ce qui n'a rien en soi d'extraordinaire), que chaque lecteur a droit à « sa vérité » du texte indépendamment de ses compétences de lecture et que le croyant n'a plus à se soumettre à l'autorité d'un expert. Ces arguments s'appuient aussi sur la difficulté voire l'impossibilité de connaître réellement les intentions de l'auteur d'une œuvre, surtout, comme c'est le cas ici, quand cette œuvre remonte à plusieurs siècles ou milliers d'années. Enfin, même si ou quand cela est possible, on avancera que ce qui intéresse le lecteur d'un texte sacré, ce n'est pas ce que son auteur cherchait à dire aux gens d'un autre temps dans un autre contexte, c'est ce qu'il peut y trouver de pertinent pour lui, aujourd'hui. Ce sont des arguments qui valent surtout si, comme les théologiens de Brecht qui refusaient de regarder dans la lunette de Galilée, l'on choisit d'ignorer ce que les sciences historiques ont permis de découvrir.

Les critiques d'ordre méthodologique soulèvent, elles, des difficultés plus objectives. On avance d'abord que la méthode est si ardue qu'elle demeure à jamais impraticable pour l'immense majorité des chercheurs, tant elle requiert la maîtrise d'une somme de connaissances dans toutes sortes de domaines : histoire, archéologie, géographie, ethnologie, sociologie, linguistique, psychologie, herméneutique, sémiotique, étymologie, littérature, et bien d'autres. Ce n'est pas pour rien que les chercheurs ont tendance à se surspécialiser, même si cela réduit la taille de leur auditoire. La méthode historico-critique est certainement mieux adaptée à un travail d'équipe interdisciplinaire qu'à un seul individu, mais même ses critiques reconnaissent qu'un individu peut avoir les qualités suffisantes pour arriver à des résultats valables. On avancera aussi que la méthode produit beaucoup de conjectures et que ses résultats sont toujours plus ou moins hypothétiques. Or toutes les méthodes obligent à se livrer à des conjectures, quand les données sont insuffisantes. Il est vrai que certaines conjectures de Sauge sont stupéfiantes, pour le moins, cependant la conjecture n'est pas l'arbitraire, comme le disait Revel⁵, car elle requiert de la probité, de l'exactitude et de l'érudition. En pratique, la valeur d'une hypothèse invérifiable en elle-même croît avec le nombre de ses conséquences vérifiées. Les critiques de la méthode objecteront aussi que l'auteur d'un texte ne peut pas être toujours parfaitement clair et rigoureux, ni dans ses intentions, ni dans ses idées ni dans sa grammaire, et qu'il peut aussi avoir des motivations inconscientes qui nous demeureront à jamais inconnues. C'est tout à fait exact, mais l'argument est limité. On écrit généralement pour être clair et bien compris, rarement pour être énigmatique comme Nostradamus. Enfin, il y a le soupçon que le chercheur interprète toujours les incertitudes du texte dans le sens voulu par lui et que ses interprétations soient parfois si subtiles qu'on puisse raisonnablement douter que l'auteur du texte et son public aient pu raisonner si fortement. Dans les deux cas, c'est par la rigueur de la démonstration que l'on devrait en juger.

Il est trois autres ordres d'objection, qui se formalisent rarement en arguments et qui s'expriment encore plus rarement en public. L'un tient à l'ampleur de la tâche qui consisterait à faire l'examen critique rigoureux du travail historico-critique, surtout quand ce travail embrasse la totalité d'une œuvre, et encore plus quand celle-ci a l'ampleur du *Nouveau Testament*. On pourrait objecter en retour que ce problème n'est pas celui de l'auteur mais celui des critiques. Malheureusement les experts sont pour la plupart trop spécialisés pour embrasser aussi large et n'ont pas le temps (sinon l'intérêt) de faire ce travail. Les critiques, quand ils s'expriment, se contenteront de mettre en doute telle ou telle partie de l'édifice, de dénoncer une fissure dont ils font un vice de construction, les autorisant à conclure que tout l'ouvrage s'écroule au premier coup de pied. Tous ne se donnent pas autant de peine. Plus un programme de recherche compte d'adeptes, plus il a produit une vaste littérature, de sorte que le critique indéclicat peut limiter son examen à la bibliographie d'un texte : n'importe quel chercheur peut toujours être blâmé d'avoir ignoré tel

⁵ REVEL, Jean-François (1988), *La connaissance inutile*, Paris, Grasset, pp. 15-16.

auteur ou tel ouvrage, procédé facile mais assassin dont l'intérêt est qu'il autorise non seulement le critique à ne pas lire un livre mais aussi à en déconseiller la lecture.

Un autre ordre d'objection tient au fait que la méthode historico-critique a la fâcheuse habitude d'arriver à des démonstrations et des résultats contrariants, qui dévaluent les savoirs sur lesquels les autres chercheurs se sont fondés. Les critiques résolvent habituellement le problème en utilisant des arguments d'autorité, lesquels n'ont en réalité aucune valeur en science. Ce qui nous amène au troisième ordre d'objection, qui a trait au défaut d'orgueil, et qui me semble motiver en grande partie l'aversion de plusieurs chercheurs pour la méthode-historico-critique. À ceux qui la pratiquent, on reprochera leur attitude, qui est de penser qu'ils sont toujours les seuls à avoir raison. C'est un reproche auquel Sauge me semble pouvoir au moins en partie échapper. Il évolue sur le terrain des preuves, des faits et des arguments techniques, il propose des interprétations vérifiables, ses analyses ne sont pas subjectives ni intransigeantes ni insoutenables, d'autant qu'il ne manque pas d'appuyer ses vues sur nombre d'autres chercheurs. Enfin, il est loin d'être rebelle au démenti. Il pratique l'autoréflexivité scientifique, corrige lui-même au besoin ses interprétations antérieures, mais il attend aussi des autres chercheurs qu'ils vérifient ses analyses. C'est là où le bât blesse et il faut bien admettre que cela le pousse parfois à hausser un peu trop le ton dans le monde feutré de la recherche scientifique, là où les bonnes relations valent mieux que les bons arguments et où l'étiquette impose à chacun de bonnes manières, qui consistent d'abord à ménager ses confrères. Cette étiquette est aisément respectée quand les divergences sont entre collègues d'un même programme de recherche scientifique. Entre chercheurs de programmes concurrents, c'est un peu différent. Et c'est tout autre chose quand un chercheur, comme Sauge, adopte un paradigme radicalement différent et arrive à des résultats probants, offrant aux vieilles énigmes et impasses des solutions cohérentes et vérifiables.

Une théorie est comme un grand récit dont les principaux ressorts sont les axiomes qui déterminent les grandes lignes de l'action. Ces axiomes, le théoricien s'interdit de les rejeter et même de les modifier. Par une décision arbitraire, il les juge irréfutables. Ils forment le noyau dur des croyances de son programme de recherche. On peut dire alors, avec l'épistémologue Lakatos, qu'une théorie est aussi comme un œuf, qu'on ne peut modifier sans le casser. Les tenants d'une théorie érigent autour du noyau de leurs croyances une ceinture protectrice (ou coquille) de concepts et d'hypothèses accessoires qui se présentent comme perfectibles et, au besoin, remplaçables. La résistance à soumettre leurs croyances centrales à la réfutation est compréhensible : si les fondations de leur théorie étaient discréditées, leur prestige en serait durement affecté. Les approches inductives, comme celle de Sauge, procèdent tout autrement : puisqu'elles doivent se construire entièrement sur la base de l'observation et de l'empirisme, elles n'ont aucune croyance à défendre et donc aucun mal à abandonner leurs modélisations quand elles sont invalidées. Elles n'ont pas d'axiomes mais elles ont des principes méthodologiques, comme le rejet de tout ce qui n'est pas réfutable rationnellement et de tous les postulats dépourvus de vraisemblance historique.

Les révolutions scientifiques, disait Kuhn, sont des phénomènes sociaux. Devant une approche novatrice, les représentants de la *doxa* commencent par afficher les signes d'une surdité et d'un mutisme volontaires. La recherche universitaire a donc ses pesanteurs sociologiques. L'université (une société d'appartenance) est aussi un monde qui pratique l'ostracisme et où l'on agit comme si tout ce qui n'est pas mentionné dans les grandes revues scientifiques n'existait pas. Si l'on est contraint d'en parler, on peut y faire barrage en chicanant sur des détails, en s'en moquant et surtout, comme je l'ai dit, en lui opposant des arguments d'autorité, qui sont une forme d'intimidation.

Heureusement, les institutions de la recherche ne sont pas infaillibles. Contrairement aux humains, elles sont perfectibles. D'anciens programmes de recherche se sont éteints, moins par l'extinction de leurs arguments que par celle de leurs représentants. Quand l'innovation est fondée sur des analyses objectives et vérifiables, il arrive qu'elle finisse par intéresser une nouvelle génération de chercheurs. Cela arrivera-t-il à Sauge? C'est toute la grâce que je lui souhaite.

Chapitre premier

La fabrique des Evangiles

Lorsqu'un adepte du Christ prétend s'intéresser, en historien rigoureux, aux origines de l'Eglise, laquelle affirme qu'elle est l'héritière d'une tradition qui la rattache à sa figure fondatrice, il prend soin de distinguer le « Jésus » de l'histoire (Jésus de Nazareth) du Jésus de la foi, c'est-à-dire de Jésus-Christ. En vérité, il évite difficilement qu'à un moment donné sa « foi » ne biaise ses jugements d'historien, comme un historien athée évite difficilement qu'à un moment donné ses convictions ne l'entraînent à des conclusions biaisées par ses propres présupposés.

Quel est le biais le plus important dont sont victimes les historiens professionnels, laïcs, croyants ou non-croyants, qui s'intéressent aux débuts du christianisme en interrogeant ses figures les plus importantes ? Ils admettent comme allant de soi la documentation que la tradition leur propose sur le personnage dont ils vont s'occuper. Examinons-le sur un cas exemplaire, celui de M.-F. Baslez. Elle a publié, en tant qu'historienne laïque, dans les années 90, une « biographie » de Paul, qu'elle a tout bonnement intitulée « Saint Paul » ; par-là, elle laissait entendre qu'elle admettait la légitimité de la tradition chrétienne, sous l'autorité des Eglises ; elle entérinait un héritage, qu'elle faisait sien. Son portrait de Paul s'appuie sur un récit, *Les Actes des Apôtres* et sur les *lettres* (dites Epîtres) qui lui sont attribuées. Sa prudence s'est limitée à ne rien tenir pour vrai dans ces textes avant d'en faire un examen raisonné. A l'appui de ces textes, il lui a été possible de raconter l'histoire de Paul, de ses voyages, de ses conflits, de ses emportements, de ses élans mystiques, etc. Or avant de rédiger cette biographie d'un personnage du Nouveau Testament, il lui aurait fallu se poser des questions sur la composition des *Actes des Apôtres*, par exemple : c'est le devoir d'un historien de s'interroger sur la fiabilité des documents sur lesquels il s'appuiera pour médiatiser une connaissance du personnage dont il s'occupe. Si Mme Baslez avait réalisé ce travail, elle aurait pu découvrir que les *Actes des Apôtres* sont la tentative de faire entrer dans un seul récit continu deux histoires qui n'ont rien à voir l'une avec l'autre, ni sur le plan de la langue, ni sur celui des contenus. Ils comportent, d'une part, une histoire de la naissance de l'Eglise, écrite dans un grec sémitisant, truffée d'éléments légendaires, d'autre part des récits, rédigés en grec de la *koinè*, la langue commune des Grecs eux-mêmes, de véritables comptes rendus des péripéties qui ont opposé non seulement Paul de Tarse, mais les membres d'une Assemblée fondée à Jérusalem après la crucifixion de Jésus de Nazareth. Et il aurait fallu, en outre, que Mme Baslez se demande si les lettres attribuées à Paul étaient bien de lui. Les professionnels de l'histoire comme les professionnels de la philosophie, de la littérature, etc., appartiennent à une tradition au cours de laquelle se sont illustrées de grandes figures du savoir (historique, littéraire) ; il ne vient pas à l'esprit d'un héritier de cette tradition de remettre en cause sa doxa (ses croyances 'basiques' si j'ose dire), encore moins lorsque cette doxa intègre dans ses procédures une attitude historico-critique. Quelques spécialistes émettent des doutes sur la paternité des épîtres ; ils sont rares ; Mme Baslez a dû penser qu'ils étaient négligeables.

Il est un second biais préjudiciable à la recherche dans des domaines qui touchent aux croyances religieuses et, spécialement, à la foi ; les textes qui médiatisent ce genre de contenus n'intéressent que médiocrement les esprits éclairés. Les domaines en question, le Nouveau Testament, par exemple et tout ce qui touche à lui, sont laissés à ceux que cela intéresse ; ils peuvent bien le traiter selon leur bon plaisir de croire, il n'y a là que billevesées auxquelles il est inutile de consacrer la moindre parcelle d'intelligence. Or les textes du Nouveau Testament, écrits dans une langue grecque distincte de la langue classique et de celle de la *koinè*, requièrent une compétence linguistique, compétence qui n'intéresse pas les « spécialistes » concernés par les seuls contenus, en général, théologiques. Ce défaut d'attention rigoureuse à la complexité de la langue d'un ensemble de textes peut être – et il l'a été – préjudiciable à la connaissance historique elle-même concernant l'ensemble de l'humanité. Il est important qu'aucun domaine d'étude ne soit la propriété exclusive d'un groupe de connivence ; le dédain des esprits éclairés pour ce qu'ils tiennent pour des niaiseries peut être interprété comme un refus d'examiner les présupposés de leur propre démarche intellectuelle.

Un autre biais concerne les laïcs croyants, habitués à exercer leur esprit critique, dans les limites de l'institution pour laquelle ils travaillent. L'authenticité des textes sur lesquels travaillent les exégètes ou les historiens du christianisme dans le cadre d'une Faculté de Théologie repose, affirme-t-on, sur une Tradition, dont le magistère de telle Eglise est garant. Dans quelles limites la tradition sur laquelle s'appuient les Eglises est-elle fiable ? Sur quels témoignages repose-t-elle ? Celui de personnages appelés « apôtres », nous dit-on, que Jésus lui-même aurait élus pour être ses témoins, *s'il faut en croire les Evangiles* (« Matthieu », « Marc », « Luc », « Jean »).

Un document crucial d'une histoire enfouie sous celle du christianisme : les fragments de Papias de Hiérapolis

Or pour la connaissance de l'époque de Jésus ou de Jésus-Christ et de ses disciples, nous ne disposons pas que des textes du Nouveau-Testament et nous ne dépendons pas que d'une prétendue tradition orale dont l'authenticité reposerait sur quatre Apôtres, officiellement titularisés à la fin du deuxième siècle dans le traité sur les *Hérésies* d'Irénée dit « de Lyon » (il était originaire d'Asie Mineure). Ce document n'est remarquable que pour celui pour qui un argument d'autorité – une tradition est nécessairement un argument d'autorité – réclame le respect. Or je ne peux pas lui accorder la moindre créance avant que j'aie examiné la fiabilité de son propre témoignage. Et pour cela, il me faut examiner la solidité de tout l'univers du discours auquel il appartient.

Au moment où Constantin sortait les chrétiens de la clandestinité dans l'empire romain (première moitié du IV^e siècle de notre ère), un « évêque⁶ », conseiller de l'empereur, l'évêque, donc, de Césarée Maritime, en Samarie, Eusèbe, entreprenait d'écrire ouvertement une histoire de l'Eglise. Sur la plupart des historiens de l'Antiquité, Eusèbe a un avantage non négligeable malgré sa partialité en faveur du christianisme : des auteurs dont il parle, il lui arrive de *citer* des extraits de leur œuvre. C'est ainsi qu'il achève le troisième livre de son histoire, portant sur l'époque de Trajan (98-117), en mentionnant un dénommé « Papias », « évêque de Hiérapolis » qui a écrit un ouvrage en cinq livres rapportant une enquête qu'il a entreprise pour remonter à des « paroles du maître » (*logia tou kuriou*, ce que l'on peut également traduire par *paroles oraculaires du Seigneur*). Voici l'exposé de ses intentions tel que le cite Eusèbe :

(*C'est Papias qui s'exprime*) Si quelqu'un qui avait assidûment suivi les Anciens (*Presbuteroi*) venait (à passer du côté de Hiérapolis ou d'Ephèse), même si c'était quelqu'un qui les avait suivis de loin (*par-ēkolouthēkōs*) les propos qu'il rapportait de (ces) Anciens (*Presbuteroi*), ce qu'André et Pierre (Simon) avaient dit, ou ce que Philippe, ou Thomas, ou Jacques ou Jean ou Matthieu, ou quelqu'un d'autre parmi les disciples du maître (avait dit), je confrontais (leurs propos) à ce qu'Arision et Jean l'Ancien, des disciples du maître, rapportent⁷.

Je cite dans son intégralité cette phrase de Papias⁸ parce que son interprétation est décisive. Sur elle repose mon litige avec l'exégèse du Nouveau Testament⁹. Que l'on se réfère au texte

⁶ « Evêque » deviendra celui qu'en français on désigne sous le titre d'évêque. Il est le pasteur qui surveille le troupeau, à tous les sens des deux termes. Il prétend protéger son intégrité physique, morale, doctrinale. Césarée Maritime était le port, en Samarie, d'où partait la route pour rejoindre Jérusalem. Hiérapolis, la ville évoquée plus loin, se nomme aujourd'hui « Pamukkale ». Rien ne garantit que Papias ait jamais été « évêque ». Au temps de son enquête, il habitait probablement à Ephèse.

⁷ Je procède à un examen détaillé de la syntaxe du texte dans lequel est insérée cette phrase *in Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ*, Publibook, Paris, 2012, p. 68-84. Il faut substituer Simon à Pierre dans la citation ; le nom de Pierre pour Simon est attesté, en dehors du Nouveau Testament, à l'époque de la *Lettre aux Corinthiens* de Clément de Rome (~95). Dans l'ouvrage je conteste notamment la lecture de ce fragment de Papias par E. Norelli, dans sa thèse *Esposizione degli oracoli del Signore. Edition commentée et notes*, Milan (2005).

⁸ Papias, *Fragmenta*, in *TLG* © UCI, cité par Eusèbe de Césarée, *Historia Ecclesiastica*, III, 39, 4.

⁹ Exégèse se dit spécialement de l'interprétation des textes dits « sacrés ». Les textes de la tradition

original et à la traduction que j'en ai donnée ci-dessus : la syntaxe de la phase n'autorise pas d'autre conclusion que celle qui affirme que les Anciens dont Papias a interrogé les compagnons, ce sont André, Simon-Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Jean et Matthieu. Tout familier des Evangiles sait que ce sont-là les noms de sept des douze Apôtres dont parlent les Evangiles (trois en réalité, « Matthieu », « Marc » et « Luc ») et dont ils nous disent qu'ils ont été « élus » (choisis) par Jésus-Christ. Or toute la tradition exégétique, jusqu'à E. Norelli, s'est ingéniée à nier cette conclusion.

Affirmer, même avec l'appui du dictionnaire Liddel-Scott-Jones et d'Eusèbe, que *Presbuteroi* est mis pour « Apôtres » est arbitraire. Si Papias avait su que les sept personnages dont il cite les noms avaient porté le titre d'Apôtres, il leur aurait conféré ce titre, puisque c'est en tant que tels, Apôtres élus par Jésus-Christ, qu'ils étaient garants de l'authenticité de la tradition des paroles du maître et donc des Evangiles

Si les « presbytres » évoqués par Papias ne sont pas des Apôtres, qui sont-ils, de quel ciel tombent-ils ? *Presbuteros* est le titre dont on désigne les membres d'un Conseil dans le contexte judaïque (et même les membres de tout le Sanhédrin). S'ils ne sont pas les membres d'un Conseil, que peuvent-ils être d'autre ? Jean n'est-il pas dit disciple et *presbuteros* ? En tant que *presbuteros*, serait-il son propre disciple ou un « Jean l'ancien » plus vieux qu'un « Jean le jeune » ? On pourrait l'affirmer si un « Jean le jeune » était mentionné quelque part dans la tradition chrétienne, ce qui n'est pas le cas.

Que le lecteur se mette bien en l'esprit que toute l'histoire de *La naissance du christianisme*, non seulement d'E. Norelli, mais toutes celles qui s'écrivent encore, reposent sur un refus de l'évidence grammaticale et lexicale, qui identifie sept noms de disciples de Jésus de Nazareth avec des *Presbuteroi*, des Anciens, des « membres d'un Conseil », composé en Judée de sept membres. Qui refuse cette évidence, soit suppose que *Presbuteroi* est mis pour *Apostoloi* (c'est le cas d'Eusèbe et des commentateurs de Papias), soit, et c'est le cas d'E. Norelli, ajoute une génération de « presbytres » qui aurait succédé à celle des « premiers disciples », évidemment des Apôtres ! Du coup, ce dernier est conduit à situer l'œuvre de Papias entre 115 et 120. (En prenant pour base d'une génération 30 ans, la première, celle des disciples va de 30 à 60, la seconde de 60 à 90, la troisième de 90 à 120. Même en intercalant des « *presbuteroi* » entre les disciples et Papias, E. Norelli pouvait supposer que ce dernier avait écrit son œuvre avant le début du 2^e siècle de notre ère.)

Seule, ici, la « foi » en la Tradition dite apostolique peut être mauvaise conseillère. Car la lecture d'E. Norelli était, et est restée, biaisée par son appartenance à une institution chrétienne, à l'Eglise protestante ou catholique, peu importe, puisqu'il était chargé, au moment où il rassemblait des documents pour rédiger son histoire, de l'enseignement de l'histoire du christianisme primitif dans la faculté de théologie, protestante, de Genève. Or la légitimité de l'institution repose sur l'affirmation qu'il existe une continuité entre Jésus de Nazareth, dit le « Christ » et un groupe de disciples qu'il aurait élus pour être « ses apôtres », des envoyés chargés de faire connaître à tous les hommes son identité « christique ». S'il n'existe aucun lien entre des disciples, portant le titre de *Presbuteroi*, ayant été élus membres d'un Conseil, probablement d'une Assemblée, par les membres de cette Assemblée, et les *Apôtres de Jésus-Christ*, historiquement rien ne rattache à *Jésus de Nazareth* le témoignage des Apôtres sur *Jésus-Christ*.

Pour distinguer une génération de *Presbuteroi* de celle des premiers disciples et donc de ceux qu'il considère comme les Apôtres André, Philippe, etc., E. Norelli n'a que deux arguments : aucun texte du Nouveau Testament, affirme-t-il, ne mentionne des « *Presbuteroi* » au temps des premiers disciples. Second argument : le but de Papias était de transmettre l'enseignement des Apôtres ; il ne se pouvait donc pas qu'il ait fait reposer cet enseignement sur celui de

biblique, judaïque d'une part, chrétienne, d'autre part, sont, dans la tradition chrétienne elle-même, répartis en deux grands ensembles, Ancien (tradition judaïque) et Nouveau (tradition chrétienne) Testament. Etant donné que « chrétien » en français dérive probablement de « *khristos* » et non de « *khristos* », j'utilise uniquement le nom « chrétien » pour désigner les disciples ou les adeptes du Christ (et donc les chrétiens).

« *Presbytres* », des témoins d'une seconde génération, à ce qu'il suppose, qui a succédé à celle des apôtres, par hypothèse, moins fiables qu'eux.

Le premier argument repose sur une affirmation *sans fondement* ; au moins trois passages des *Actes* mentionnent, sans ambiguïté, l'existence de « *Presbuteroi* » associés à une Assemblée (*Ekklēsia*). *Actes des Apôtres*, 14, 21-23 : « (21) Ils (Paul et Barnabas revenus de Chypre) annoncèrent la bonne nouvelle dans la ville (Derbé) ; lorsqu'ils eurent formé de nombreux disciples, ils retournèrent à Lystres, puis à Iconium, puis à Antioche, (22) affermissant les âmes des disciples, les encourageant à rester constants dans leur engagement (foi) : car l'on ne va pas vers le règne de Dieu sans souffrir de nombreuses tribulations. (23) *Dans chaque Assemblée, ils firent élire des Anciens* ». Le lien entre « Assemblée » et « Anciens » est explicitement marqué : dans une Assemblée participer à un vote à main levée (*kheirotonein*) se fait pour élire les membres d'un Conseil, appelés dans notre contexte culturel, « Anciens ». Cette élection à Derbé se situe entre 45 et 48.

Lors de « l'Assemblée » des disciples à Jérusalem, au plus tard en 50 (*Actes*, chap. 15, 2, 4, 6, 22), les *Presbuteroi* sont systématiquement assimilés aux *Apostoloi*, sans autre précision. Or il est un autre texte où Anciens et Apôtres sont *mis sur le même plan*, ce sont les lettres d'Ignace d'Antioche : le « sanhédrin des Anciens » y est assimilé au « *sundesmos tōn apostolōn* », ce qui peut se traduire par « l'étroite alliance que forment entre eux les Apôtres » ! A propos, pour Ignace, à la tête d'une Assemblée / Eglise, il y a un évêque et un *presbuterion*, un Conseil des Anciens, d'où sortiront bientôt des « prêtres » (*priest / Priester*). D'où vient ce nom de « prêtre » pour la fonction de *sacerdos*, en italien *sacerdote*, si ce n'est de la transformation d'une institution *civique*, antérieure à celle de l'Eglise, d'une Assemblée (*Ekklēsia*) élisant à sa tête des *Conseillers*, appelés en Judée *Presbuteroi* ?

Lors de son dernier retour à Jérusalem, vers 58, Paul, à son arrivée à Césarée Maritime, est accueilli dans la maison de « Philippe » « l'un des sept » (21, 8), sous-entendu, *Presbuteroi* (cf. la liste donnée ci-dessus) ; le lendemain de son arrivée à Jérusalem, il rend visite à Jacques, le demi-frère de Jésus, chez qui « s'étaient rassemblés les *Presbuteroi* » (D¹⁰). Nulle mention n'est faite des Apôtres dans ce contexte.

Au temps des premiers disciples, de 30 à la guerre de Judée, les seuls apôtres attestés se nommaient Barnabas, Paul et Apollos ; manifestement, la mention des « Apôtres » dans l'Assemblée de Jérusalem en 50 est une tromperie. De même faire de Philippe, « l'un des sept », l'un de ces diacres « élus » par les « Apôtres » (voir *Actes*, 6, 1-6), c'est accorder à une fiction de très médiocre qualité, se donnant pour un récit des premiers moments de l'Eglise (*Les Actes des Apôtres*), la préséance sur un témoignage dont l'historicité ne peut être contestée que si l'on considère que toute l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée est un faux. Car si Eusèbe avait *inventé* la citation de Papias, il aurait parlé d'Apôtres et non d'Anciens.

Que le but de Papias eût été de transmettre l'enseignement des Apôtres, ce n'est pas lui-même, Papias, qui l'affirme, c'est Eusèbe au moment où il introduit une citation dans laquelle l'homme de Hiéropolis expose les intentions qui ont présidé à son enquête (*Histoire ecclésiastique*, III, 39, 2) :

Quant à Papias lui-même, écrit Eusèbe, selon le préambule de ses livres (récits), il fait pleinement apparaître qu'il n'a jamais ni entendu ni vu personnellement les « *hieroi apostoloi*¹¹ », mais il nous instruit qu'il a entièrement recueilli (*infinitif parfait*) ce qui relève de la confiance (de la foi) (*pistis*) de la part d'individus qui faisaient partie de leurs connaissances, et il le manifeste à travers ce qu'il dit (et que voici) : « Tout ce que j'ai un jour *appris et dont j'ai bien compris* (*kalōs emathon*) que cela provenait des *Presbuteroi* (*Anciens*) et tout ce dont j'ai soigneusement pris

¹⁰ D, dans la liste des manuscrits grecs en majuscule est la lettre qui désigne ce qu'il est convenu d'appeler le *Codex Bezae* ou *Codex Cantabrigiensis*, originellement à Lyon. Son importance tient à ce qu'il est probablement une copie du texte de la première édition des *Evangelies* par Ignace d'Antioche au début du 2^e siècle.

¹¹ Les apôtres consacrés ? Auxquels il va être désormais interdit de toucher ? Sinon gare aux bûchers !

des notes (*mnēmoneusa*), je n'hésiterai pas à le ranger dans les traductions¹² (*hermēneiai*), convaincu de leur vérité. Car je n'accordais pas ma faveur à ceux qui en racontent beaucoup comme le font la plupart (de ceux qui ont quelque chose à rapporter), mais à ceux qui enseignent ce qui est vrai, ni à ceux qui tiennent mémoire de commandements venus d'ailleurs (étrangers), mais à ceux qui enseignent les commandements remis par le maître à la confiance et venant de la vérité même. Si quelqu'un arrivait qui avait suivi de près ou de moins près les *Presbuteroi* (Anciens), j'évaluais la teneur des propos des Anciens, ce qu'André ou ce que Pierre (Simon) avaient dit, etc. ... en les confrontant à ce que rapportent Aristion et Jean l'Ancien.

Papias n'hésitera pas à ranger parmi les *hermēneiai*, les « traductions » puisque ce qu'il a entendu en araméen il le transmet en grec, « tout ce qu'il a bien appris comme provenant des *Presbuteroi* et tout ce dont il a tenu mémoire » (pris des notes) ; il n'a accordé sa faveur qu'aux commandements transmis par le maître lui-même ; « si quelqu'un qui avait été de près ou de loin, un compagnon des Anciens, j'évaluais la teneur des propos *des Anciens, ce qu'André avait dit, ou Pierre, ou Philippe, etc.* ». L'enchaînement des propositions est sans ambiguïté : Papias tient de *compagnons des Anciens* ce dont il a pris des notes à partir du moment où il a été convaincu de la vérité des propos qu'ils rapportaient et que cela provenait de la bouche même du maître... Les Anciens sont les contemporains du maître dont Papias parle ; ils l'ont vu et entendu ; ils en sont les témoins véridiques. Papias énumère sept noms d'Anciens, chiffre qui correspond au nombre des membres du Conseil d'une Assemblée ; ces noms sont identiques à sept des Apôtres que mentionnent les Evangiles de « Matthieu », « Luc » et « Marc », mais *non l'Evangile de Jean* pour qui ce sont simplement des disciples. Si Papias parle à leur propos d'Anciens et non d'Apôtres (auxquels *Eusèbe lui-même identifie les Anciens*), c'est que, au temps où Papias avait entrepris son enquête auprès des *compagnons des Anciens*, témoins des paroles du « maître », les Apôtres n'étaient pas encore littérairement apparus. Papias a écrit ses cinq livres de témoignages au temps, probablement, où Jean écrivait un texte d'un genre nouveau, un Evangile, avant les Evangiles de « Matthieu », de « Marc » et de « Luc », puisque Jean, lui aussi, ignore que les sept disciples dont il donne le nom étaient des apôtres. Il ne leur confère jamais ce titre (voir chapitres 11 et 12). Vers 95, Clément de Rome écrit une *Lettre* à des Corinthiens dans laquelle il ne désigne par leur nom que deux apôtres, « Pierre-Céphas » et Paul, qui ne fait pas partie des « sept ». Papias a probablement conduit son enquête dans les années 80 et non 110-120, date qui s'explique par l'adjonction, qui est le fait de Norelli lui-même et des exégètes, serviteurs des Eglises, d'une génération de « Presbytres » entre celle des apôtres et celle de leurs compagnons que Papias a rencontrés.

La conséquence de la connaissance que nous pouvons tirer de ce qu'Eusèbe nous donne à lire de Papias – en tant qu'Anciens, André, Simon, Philippe, Thomas, Jacques, Jean et Matthieu ont été les membres du Conseil d'une Assemblée qui a eu un lien étroit, donnons au maître son nom, avec Jésus de Nazareth – est celle d'un *fait*¹³. Car Eusèbe, prince de l'Eglise, n'avait aucun intérêt à citer fidèlement un propos de Papias mentionnant, au lieu des Apôtres de la tradition, sept *Presbuteroi*, sept Anciens, sept membres du Conseil d'une Assemblée. Selon toute vraisemblance, cette Assemblée a été constituée après la crucifixion. L'existence d'une Assemblée (*Ekklēsia*) à Jérusalem, à Antioche, ailleurs en Asie et en Grèce, est attestée à diverses reprises dans les *Actes* (voir ci-dessus l'allusion à trois de ces Assemblées).

À l'époque où Papias est en quête de « paroles du maître » transmises de vive voix par des « compagnons » des « Anciens » (les premiers disciples), il existait des recueils contenant des « paroles du maître ». Papias lui-même nous en dit quelque chose.

¹² L'ouvrage de Papias est en grec, les compagnons des Anciens qu'il a interrogés parlaient l'araméen.

¹³ Ce « fait » est essentiel pour comprendre la genèse de l'Evangile ; il fera donc l'objet d'un nouvel examen lorsqu'il sera question de la « genèse de l'Evangile de Jean ». Voir plus loin, p. 186 suivantes.

Quelle(s) raison(s) les disciples ont-ils eues de fonder une « *Ekklēsia* », une Assemblée sur un modèle grec, plus spécifiquement athénien (car les Eglises ‘chrésiennes’ n’ont pu s’appeler « Assemblées » que par usurpation du titre d’une institution *délibérative*, qui l’a précédée et à laquelle elle s’est substituée) ? C’est encore Papias qui nous apporte, indirectement, la réponse.

Matthieu a transcrit des paroles du maître.

« Voici ce qu’invariablement il est affirmé (*eirētai*) au sujet de Matthieu : « C’est donc Matthieu qui avait pris soin des paroles en les écrivant (dans le moment de leur production : *sunegrapsato**, et cela en dialecte hébraïque (en araméen). Chacun les avait interprétées (*hērmēneusen*) comme il en était capable, (jusqu’au jour où...). » (Emploi de l’aoriste au lieu d’un imparfait de répétition, aoriste que l’on peut traduire par ce que l’on appelle un plus-que-parfait en français : « chacun les *avait interprétées* comme il le pouvait », sous-entendu, « jusqu’au jour où il en a existé une traduction de référence. » (Il est probable qu’Eusèbe n’a pas cité toute la phrase de Papias.)

J’ai adopté, au lieu de *sunetaxato*, la leçon *sunegrapsato* (le verbe que Thucydide emploie pour signifier qu’il s’est fait le greffier de l’histoire de la guerre entre Athènes et Sparte, qu’il s’est mis à la tâche dès le début des événements). *Sungraphein* en dit plus que *suntattein* : le premier verbe laisse entendre l’idée d’un document « enregistré » au fur et à mesure de sa composition. Matthieu pourrait avoir été chargé, après coup, de faire un assemblage des « paroles du maître ». Or nous apprendrons bientôt que ce n’était pas le cas. Cela aurait supposé, quoi qu’il en soit, qu’elles *avaient été écrites* : l’initiative principale est celle qui a consisté à les « faire écrire ». Pour cela, il fallait dans l’entourage de Jésus un homme qui en ait la compétence : tel était le cas de ce Lévi de l’Évangile de « Luc », que Jésus « vit en passant assis par terre prenant appui contre le bâti de son officine¹⁴ ». Il était désœuvré ; Jésus lui donnerait du travail : il prendrait des notes des propos méritant qu’on les garde en mémoire. Et si l’Évangile de « Luc » lui donne le nom générique de Lévi, c’est que, au moment de sa rédaction, le nom de Matthieu servait de titre à un autre Évangile écrit dans le même contexte¹⁵.

Enfin, la logique veut que des paroles aient été « écrites » et non « rangées et assemblées » *en dialecte hébraïque*. L’adoption du verbe signifiant « écrire » s’impose. Pourquoi donc la voix moyenne *sunegrapsato* et non simplement *sunegrapse* ? Matthieu a écrit les paroles du maître « par-devers soi », « en les copiant sur un cahier » (un codex), par exemple, qu’il portait constamment sur lui. Il en avait fait son affaire de l’écriture des paroles du maître. Il en avait pris un grand soin.

Marc a composé un recueil de ce que Simon rapportait du maître.

Eusèbe, heureusement, nous explique ingénument à propos de Papias qu’il cite sans doute par charité étant donné son esprit borné : « Nous ne serons désormais obligé que d’ajouter la tradition qu’il (Papias) expose de la façon suivante en ce qui concerne Marc, celui qui a écrit l’Évangile¹⁶ :

* La plupart des manuscrits portent *sunetaxato*. J’ai choisi de retenir *sunegrapsato*, « il fut le greffier (*grapsato*) (des paroles) dans le moment où (*sun*) elles étaient proférées ».

¹⁴ In D. Sur ce passage voir L’Enseignement de Jésus de Nazareth, 5, 27.

¹⁵ On a donné à l’auteur du premier Évangile le nom de Matthieu, le lévite à qui Jésus a demandé de le suivre, faisant ainsi de lui son scribe ; à l’auteur du second Évangile, on a donné le nom de celui qui a pris des notes des anecdotes que Simon a rapportées après la mort du maître. J’ai expliqué (*in Jésus contre Jésus de Nazareth II La fabrique du NT*, chapitre 10, *En guise d’appendice, la fabrique des noms*) comment le nom de Louc-as a été formé à partir du nom du « bois éclairci », qui laisse passer la lumière (latin « lucus »), par opposition à *silva*, la forêt sauvage, à laquelle Silas, le compagnon de Paul, appelé dans les lettres Silvanus, a été associé. Sur le rôle de Silas, le prophète et le scribe, voir plus loin.

¹⁶ En vérité, il s’agit de celui qui a accompagné Barnabas et Paul à Chypre (années 45-48) et qui est

Voici ce qu'expliquait l'Ancien (*Jean, avec qui Papias a des contacts à Ephèse*) : « Marc, devenu l'interprète / le traducteur de Simon¹⁷, a écrit scrupuleusement tout ce qu'il avait noté, non pas, toutefois, dans leur ordre, tout ce qui avait été dit et accompli par le Maître – c'est qu'il n'avait été ni son auditeur, ni son compagnon, mais, comme je l'ai dit, il avait été plus tard le compagnon de Pierre (Simon), qui façonnait les enseignements en songeant au profit (que l'on pouvait en tirer), mais non comme s'il cherchait à mettre de l'ordre dans les paroles du maître, en sorte que Marc n'a rien manqué, *ayant écrit (c'est moi qui souligne)* quelques-unes (de ses paroles) et quelques-uns (de ces actes), reproduisant les notes qu'il avait prises. Car il n'avait qu'une précaution, ne rien négliger de ce qu'il avait entendu et n'introduire en cela aucune tromperie. »

Voilà ce dont il (= Jean l'Ancien) s'est fait garant pour Papias au sujet de Marc.

« S'est fait garant » traduit le parfait *historētai* pour qualifier ce qui est rapporté de Marc. C'est Jean l'Ancien lui-même qui a assumé la responsabilité d'un témoignage en ce qui concerne Marc. Il s'agissait sans doute de prendre sa défense ; Marc avait recopié des notes pour composer un recueil des anecdotes de Simon sur le maître ; il semble que l'on reprochait à ce recueil d'être trop succinct, de ne contenir que trop peu de paroles et trop peu d'actes du maître. Ce n'est pas la faute de Marc, dit Jean l'Ancien ; il n'a fait que prendre des notes des témoignages de Simon sur son maître, et Simon n'avait pas à l'esprit de composer un récit et un recueil de paroles.

Nous pouvons déduire de ce qui est rapporté par « Jean l'Ancien » que Marc, auditeur de Simon et son traducteur pour des auditoires ignorant l'araméen, a pris des notes de ce qu'il entendait dire, qu'ensuite il « a écrites » (rédigées en un texte composé), aussi peu abondantes qu'elles aient été (comparé à ce qui aurait pu être rapporté du maître !). Marc a rédigé ses notes en araméen parce que Simon ne parlait que l'araméen. Il en découle qu'il a existé *un recueil en araméen écrit par Marc*, auquel on reprochait un contenu qui aurait dû être plus étoffé. La faute en était à Simon, préoccupé seulement de paroles et d'actes qui étaient, pour lui, « parlants ».

Papias ne dit pas que Matthieu et Marc ont écrit un Evangile. Il dit qu'ils ont pris des notes et en ont laissé un recueil. On peut supposer que les anecdotes qui composaient le recueil de Marc font l'essentiel de la substance de l'Evangile de « Marc », écrit par un araméophone maîtrisant mal le grec, mais habile agenceur de récits.

Les deux recueils, l'un écrit par Matthieu, l'autre par Marc, l'ont été en araméen. À un moment donné (jusque-là, « chacun les avait traduits comme il le pouvait »), il a dû en exister une traduction de référence en grec, jusqu'à laquelle il nous faut maintenant remonter.

Traduction en grec de la koinè des deux recueils réunis en un seul.

devenu, ensuite, le compagnon de Simon. La fonction de Marc, dans l'Assemblée, était celle d'un « prophète » : il avait la charge de lire les paroles et de les traduire. Comme le recueil des récits de Simon a servi de base à l'écriture de l'un des quatre Evangiles, c'est le nom de Marc qui a été retenu pour cet évangile-là qui, dans l'édition d'Ignace, venait en quatrième position. Eusèbe en savait-il quelque chose ? A-t-il délibérément favorisé la confusion ? Marc, le personnage historique, étant donné sa fonction, était probablement bilingue ou même trilingue (étant donné son surnom, Marc) ; s'il avait écrit en grec l'Evangile qui lui est attribué, il l'aurait probablement fait dans la langue de la *koinè* et non dans un grec fortement teinté d'araméismes et de septantismes.

¹⁷ Voir Eusèbe, *ibidem*, III, 39, 15. « Pierre » dans les citations de Papias par Eusèbe. Admettons que l'auteur de l'Evangile attribué à Jean s'appelait Jean, en effet ; c'est dans son texte que Jésus, « le messie » confère à Simon le nom de Pierre ; dans la mesure où ce nom est engendré par son texte, Jean peut le dire : « fils de Jean ». Il est probable que « Jean l'Ancien » que Papias rencontrait dans la région d'Ephèse est l'auteur de l'Evangile qui porte ce nom. Papias connaissait-il les éléments de l'« Evangile » dans lequel Jean avait élaboré l'histoire de Jésus-Christ ? Alors, il peut avoir désigné lui-même Simon sous le nom de Pierre. Ou bien c'est Eusèbe lui-même qui s'est permis de substituer Pierre à Simon. Je supposerai que Papias connaissait l'entreprise de Jean et qu'il a fait son enquête pour lui apporter des « témoignages » en faveur de « Jésus-Christ », témoignages qui n'ont guère convaincu ni Eusèbe, ni Jérôme ; ce dernier a pris prétexte de la fatigue pour ne pas traduire le texte de Papias en latin. Eusèbe tenait Papias pour une petite intelligence. Y avait-il dans son ouvrage trop de témoignages qui s'accordaient mal avec un Jésus, Christ ?

Ce qu'il a été convenu d'appeler le Nouveau Testament contient différents genres de textes dont quatre récits, les Evangiles, dont le personnage principal est appelé Jésus, qualifié de Christ. « Matthieu » présente son texte en tant que « bible (livre) de la genèse de Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham », « Marc » entre brièvement en matière : « Commencement de l'Evangile de Jésus Christ » ; dès le prologue, Jean affirme que « la loi a été donnée par l'intermédiaire de Moïse, la grâce et la vérité sont advenues par Jésus-Christ ». A la différence de ces trois textes, le troisième Evangile, dit « de Luc », commence par un préambule dans lequel l'auteur expose les circonstances qui l'ont conduit à faire œuvre d'écriture. Il n'est question, dans ce préambule, ni d'Evangile, ni de Christ. La morphologie de la langue, la syntaxe, le vocabulaire sont absolument conformes à ceux d'un préambule qui aurait été écrit par un rhéteur. Tous ces éléments annoncent une plaidoirie. Quelle est donc la place singulière de l'œuvre qui va suivre parmi les trois autres textes ? Un examen détaillé non seulement du préambule lui-même mais aussi de sa cohérence avec le récit qui suit suffira à donner une réponse instructive.

Dans un premier examen de ce préambule¹⁸, que j'ai eu le tort de traiter comme un prologue, je n'ai pas prêté suffisamment attention à son champ lexical, relevant du discours judiciaire (*anataxasthai, diēgēsis, pragmata, autoptai, hupēretai, logos, parēkolouthēkōs, kathexēs*). Dans la traduction ci-dessous, les équivalents français sont en italique (dans le même ordre).

« Après que beaucoup ont entrepris d'introduire de l'ordre, en remontant à son commencement, dans un plaidoyer portant sur l'affaire qui a trouvé son aboutissement parmi nous, conformément à ce que nous en ont transmis les témoins visuels (qui ont assisté au déroulement de l'affaire) dès le début et ceux qui sont devenus les « rameurs » (*les serviteurs, les avocats*) de la défense, il m'a paru bon à moi qui, aussi, ai assisté de loin à tout ce qui s'est passé depuis le début, de le mettre par écrit avec un soin scrupuleux du détail, selon son enchaînement, pour toi, très puissant allié de Dieu / très puissant Théophile, afin que tu acquières une connaissance sûre des récits (*logōn*) dont l'écho est parvenu jusqu'à toi. »

Celui qui s'engage dans l'opération de l'écriture d'un plaidoyer, d'un récit de la défense, le fait à l'appui de *documents* entre lesquels il a fallu introduire un ordre permettant de remonter à un début, de suivre une logique de l'enchaînement des épisodes jusqu'à la conclusion de l'affaire. Nous savons désormais qu'il existait deux recueils, l'un de bons mots insérés dans un contexte narratif, l'autre de « paroles », de sentences, discours, paraboles. Pour former un seul recueil, qui a servi de base à la traduction¹⁹, il a fallu agencer entre eux les éléments de chacun des deux recueils.

Immédiatement après ce préambule, composé dans le grec de la *koinè*, c'est-à-dire de l'ensemble des sujets dont le grec était la langue maternelle à l'époque gréco-romaine sur tout le pourtour du bassin méditerranéen, qui, dans cet espace, servait de *lingua franca*, suit un récit dans le pur style de la langue de la *Septante*, un sabir sémitico-grec, dont l'auteur, manifestement, n'est pas hellénophone appartenant à la tradition des écritures helléniques, mais un araméophone ayant pratiqué le grec essentiellement dans la lecture des récits de la *Septante*. Celui qui a composé le préambule de ce qui est annoncé comme un plaidoyer (sens technique de *diēgēsis*) n'est pas l'auteur de ce qui est ensuite raconté, les péripéties de la naissance merveilleuse d'un dénommé Jean, suivies de celles de la naissance, encore plus merveilleuse, de celui qui sera appelé « fils du Très-Haut », etc. Le premier est hellénophone, le second, manifestement, ne l'est pas. Si le premier

¹⁸ Voir André Sauge, *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ II La fabrique du Nouveau Testament*, Publibook, Paris : 153-188.

¹⁹ Les deux recueils étaient en araméen ; le préambule est écrit en grec standard, de la tradition des auteurs de discours judiciaires ; ce qui vient après ce préambule est écrit en un sabir sémitico-grec ; le grec standard réapparaît de moment en moment. Silas, (voir chapitre suivant), s'est contenté de traduire en grec de la *koinè* un arrangement qui avait été fait sur des documents en araméen. Nécessairement sa traduction est en grec de la *koinè*, dans la langue du prologue. Les passages en grec sémitisant ne sont pas de sa main. Ils ont été ajoutés à sa traduction, par un lettré puisant le modèle de son écriture dans les traductions de la *Septante*.

avait écrit le récit de l'Annonciation, de la Visitation, etc., il l'aurait fait dans la langue du prologue, en grec de la *koinè*.

Celui qui poursuit la lecture de ce troisième 'Évangile' et qui connaît suffisamment bien les particularités de la langue grecque classique constatera que l'alternance entre le grec de la *koinè* et le sabir sémitico-grec, dans l'ensemble du texte, est constante, que la composition d'ensemble ne fait pas l'effet d'un manteau d'arlequin découpé en petites pièces d'étoffe (en péripopes, disent les exégètes), mais celui d'un vêtement fait de larges bandes de deux étoffes cousues entre elles, jamais au point d'être indémêlables. Les contenus *idéels* sous-jacents à ces deux ensembles *n'ont rien à voir* l'un avec l'autre.

Étant donné ce que laisse entendre le préambule de l'évangile de « Luc », reconstituer une suite d'actes et de paroles à partir du repérage du grec de la *koinè* était une tâche qui s'imposait. Si les exégètes avaient entrepris cette tâche, ils auraient pu observer qu'après le préambule, deux épisodes écrits en grec de la *koinè* se détachent ; le premier associe l'entrée de Jésus dans la carrière publique au moment de l'arrestation de Jean-Baptiste, l'autre raconte comment Jésus a provoqué un scandale dans la synagogue de Nazareth, en conséquence de quoi les habitants l'ont expulsé de leur bourg.

Nous sommes donc invités à saisir l'existence d'un lien entre le retrait de Jean-Baptiste de la vie publique (par son emprisonnement) et l'entrée de Jésus dans la vie publique : l'affaire « Jésus » a succédé à l'affaire « Jean-Baptiste » et elle a commencé à Nazareth. Et ce qui s'est passé à Nazareth a eu un tel retentissement que les échos, en araméen et en grec, en sont parvenus jusqu'à Jérusalem, jusqu'aux oreilles de leur futur narrateur en grec.

Jean-Baptiste

La superposition des informations sur Jean-Baptiste que nous pouvons lire dans Flavius Josèphe (*Antiquités Juives*, 18, 116-119) et dans « Luc » 3, 1-23, devrait nous permettre de savoir à quoi nous en tenir à son propos.

Flavius Josèphe nous parle de Jean-Baptiste dans le contexte où il raconte la défaite des armées d'Hérode-Antipas par celle du père de l'épouse qu'il a répudiée ; la défaite est nécessairement postérieure à l'époque où Hérode a décidé de répudier la fille du roi Arétas pour épouser Hérodiade, qu'il a enlevée à son demi-frère Hérode-Philippe, au moment où il prenait des dispositions pour aller à Rome afin d'obtenir la succession de ce frère, mort en 34 (or Jésus a été crucifié en 30, quoi qu'il en soit, au plus tard en 33). Certains juifs, nous dit Flavius Josèphe, ont expliqué la défaite d'Hérode-Antipas parce qu'il a fait exécuter Jean-Baptiste, un homme juste et non parce que ce dernier lui faisait des remontrances à propos d'Hérodiade – Flavius n'ignorait pas que Jean-Baptiste avait été exécuté avant que le roi n'ait rencontré cette dernière ; il l'a fait exécuter parce qu'il craignait la puissance de persuasion de l'homme sur les foules et donc le risque d'une révolte. Les raisons de l'emprisonnement et de l'exécution de Jean-Baptiste ont donc été purement d'ordre social et politique. C'est ce que nous pouvons également déduire du chapitre 3 dans « Luc », à condition que nous mettions entre parenthèses les propos sur le baptême en général (« Je baptise dans l'eau, mais viendra celui qui vous baptisera par l'esprit et dans le feu »), sur le baptême de Jésus en particulier et la manifestation grand-guignolesque de la descente de l'Esprit sous forme de colombe et de voix célestes, enfin, évidemment, l'allusion à Hérodiade, qu'Hérode-Antipas n'avait pas encore rencontrée au moment de l'arrestation de Jean. En conclusion du chapitre, il reste : « A tous les reproches pour ses méfaits que lui faisait Jean, Hérode-Antipas ajouta celui-ci : il le fit enfermer dans une prison » (3, 19-20) ; « à ce moment-là, Jésus en était à ses débuts, il était âgé d'environ trente ans ; on le tenait pour le fils de Joseph, fils de Jacques » (3, 23).

A l'appui du comput et d'informations puisées dans la lettre de Paul *aux Galates*, il est possible d'affirmer que Jésus a été crucifié la veille de Pâques de l'an 30 ; au moment d'entrer dans la carrière publique, « il était âgé d'environ trente ans » ; Jean a été jeté en prison au plus tôt en 28, au plus tard, début 29, dans l'hypothèse où la vie publique de Jésus n'a pas duré plus d'une année. S'il est vrai que la mère de Jésus était la cousine d'une femme de prêtre, elle appartenait à une

famille sacerdotale ; Jésus était le bâtard (*enomizeto huios* : « il était tenu pour », « considéré comme... », mais on n'était pas sûr qu'il était le fils de Joseph) d'un membre d'une famille sacerdotale. Comme Jean, il appartenait à la caste des *cohanim*, comme lui aussi, il appartenait à une famille hostile aux Sadducéens (les maîtres du temple). Parmi les familles sacerdotales, il y avait celles qui invitaient la population à pratiquer la justice entre les hommes, selon ce que nous lisons dans « Luc », partager des vêtements, partager de la nourriture, si l'on disposait d'un pouvoir, ne pas en abuser (3, 10-14) plutôt que de se soumettre servilement aux prescriptions de la Loi de Moïse grâce à laquelle les Sadducéens exerçaient leur despotisme. Se soucier outre mesure de la Justice de Yahvé, c'était faire le jeu des sacrificateurs du temple. Le préambule johannique à l'action de Jésus de Nazareth n'a donc rien à voir avec les momeries baptismales non plus qu'avec la divulgation de secrets d'alcôve pour rosir la grisaille où baignent habituellement les âmes pieuses.

Rompre avec la loi de Moïse, rompre avec la synagogue

Je fais halte auprès du second passage en grec de la *koinè* pour attirer l'attention sur l'importance qu'il y a à identifier le grec de la *koinè* dans la totalité du récit, encore provisoirement « lucanien ». Cette identification réclame une compétence dans la connaissance, non seulement du sabir sémitico-grec mais aussi de la langue classique. Car il arrive qu'un pur *hellénisme* se confonde, dans la forme, avec un *sémitisme* qui ne signifie pas la même chose. Observons-le justement à propos de l'épisode de Nazareth (*Luc*, 4, 16-30).

Jésus vient de lire, dans la synagogue, un passage du livre d'Isaïe, dans lequel le prophète annonce la bonne nouvelle de la délivrance des prisonniers, du soulagement des souffrances des blessés et des affligés. Ensuite, il a commenté : « Cette écriture s'accomplit dans sa plénitude aujourd'hui 'au milieu de vos oreilles'. » « *Kai pantēs emarturoun autōi kai ethaumazon epi tois logois tēs kharitos tois ekporeuomenois ek tou stomatos autou...* », lisons-nous ensuite.

La *Traduction œcuménique de la Bible (TOB)* : elle nous servira de traduction de référence) est la suivante : « Tous lui rendaient témoignage ; ils s'étonnaient du message de la grâce qui sortait de sa bouche... »

En vérité, il n'est pas possible d'interpréter ce qui est écrit dans le sens d'un témoignage en faveur de Jésus et de l'admiration de l'auditoire pour ce qui sort de sa bouche. Le commentaire que fait ensuite Jésus à la réaction de son auditoire sous-entend que ceux qui sont présents dans la synagogue l'invitent à se faire soigner, parce qu'il délire. Ce qu'il entend dire sur ses origines, c'est ce qui se murmure dans le bourg depuis longtemps, non pas, « N'est-il pas le fils de Joseph ? », mais : « Serait-il vrai *qu'il n'est pas* le fils de Joseph ? ». Jésus a déclenché une réaction hostile de l'assemblée. La traduction de la *TOB*, qui est conforme à la traduction conventionnelle, est triplement fautive : *martureō tini* peut signifier « je témoigne en faveur de quelqu'un » ou bien « je témoigne *contre* quelqu'un » ; de même *thaumazō* signifie « j'admire » ou « je m'étonne » de quelque chose qui me scandalise, « je suis stupéfait ». L'erreur la plus grave est celle qui porte sur *tēs kharitos* ; le génitif est ici complément de verbe ; il exprime la cause. C'est un pur hellénisme, qui n'a rien à voir avec les génitifs, équivalents d'un adjectif, de la langue sémitico-grecque. « Parole pleine de grâce » (ce que signifierait la formule interprétée comme un araméisme) est un contresens : les membres de l'Assemblée ont perçu dans ce qu'a dit Jésus un véritable sacrilège.

Reprenons. À Nazareth, au milieu des habitants où vit sa mère, Jésus a osé une monstruosité, il a donné comme accompli, au moment où il parle, ce que le prophète annonçait. Il laisse entendre que le moment est enfin venu « d'annoncer la bonne nouvelle aux pauvres : la délivrance des prisonniers, la guérison des aveugles, l'affranchissement des esclaves brisés de fatigue ». Ce faisant, il se substitue à Dieu lui-même sur qui repose l'espoir de la délivrance. Cela provoque une réaction scandalisée dans la salle. « Tous témoignaient *contre* lui et étaient frappés de stupeur en entendant les propositions qui sortaient de sa bouche à *cause de leur gratuité (tēs kharitos)* ; et ils raisonnaient : « Est-ce qu'il serait vrai qu'il n'est pas le fils de Joseph, celui-là ! » (emploi péjoratif de *houtos*).

La réaction de Jésus alors se comprend : elle est dans la logique de l'hostilité qu'il perçoit chez ses compatriotes. Il ne reviendra plus à Nazareth.

Entendre le grec de la *koinè* dans le texte de « Luc », c'est entendre une parole aujourd'hui proprement *inouïe*. Notre devoir est de la faire entendre à *nouveau*. Aussi nous attarderons-nous auprès de ce moment où Jésus a choqué son auditoire à la façon même des sages de la tradition cynique grecque.

L'acte de fondation de la voie cynique (*haireisis*²⁰), qu'il s'agisse d'un acte historique ou d'un mytheme, d'un élément requis par ce genre de récit, remonte à Diogène *parakharassōn to nomisma* de sa cité (Sinope), *faussant les titres de la monnaie* de sa cité²¹ et par là faisant de la falsification des monnaies sa monnaie. Pour Diogène, l'entrée en philosophie a consisté à ouvrir un espace de dévaluation perpétuelle. Partout où il serait, il serait à la fois citoyen et étranger, homme libre et esclave, ayant pour règle de conduite de décaper, en quelque sorte, la surface « sociale » des lois et des coutumes, cherchant en tout lieu civique « grec » à se comporter en homme véritablement libre (libéré des artifices de la vie sociale²²). En falsifiant la monnaie de sa cité, Diogène se condamnait à l'exil, et à la philosophie, à une reconquête perpétuelle d'un assemblage des pièces de l'humain. Le lieu idéal, toutefois, où il pourrait effectuer ses exercices de dépouillement des artifices sociaux, c'était une cité où les philosophes étaient à demeure, Athènes, et cela, à la limite de la cité, le Cynosarge où Antisthène enseignait, un gymnase – un lieu ouvert –, le seul où les bâtards, les Athéniens non athéniens, les non-citoyens, pouvaient librement circuler à la façon des chiens errants dans les espaces dégagés, les terrains vagues, à la limite des bourgs.

Il est significatif que l'acte fondateur du cynisme par Diogène soit une démonétisation, une dévalorisation de la monnaie, de l'unité de production, par multiplication, de la richesse mercantile. La monétisation entraînait avec elle la dévaluation des valeurs aristocratiques (endurance à la douleur (courage), franchise, liberté de parole, *aretē*²³) auxquelles elle substitue du toc, du substituable. Diogène s'est proposé de préserver, dans un espace à l'abri des échanges mercantiles dominant les rapports civiques, celui « où d'être homme d'honneur on ait la liberté ».

Dans l'espace civil de la Judée, il n'était qu'une seule empreinte qu'il était possible de *parakharassein*, de démonétiser, de disqualifier, c'était la Loi d'Alliance ou Loi de Moïse sur laquelle reposait le pouvoir des sacrificateurs du temple (les quelques familles de l'aristocratie sacerdotale contrôlant l'institution du temple).

Le premier acte public de Jésus, dans la synagogue de Nazareth, est également un acte de démonétisation, un acte qui a consisté pour Jésus à se libérer des règles traditionnelles de la prise de parole en public en rabattant la parole prophétique sur sa propre parole.

Remémorons-nous la scène : il a été invité à faire la lecture dans la synagogue un jour de sabbat. On lui apporte le Livre et on le dépose sur le pupitre d'où il fera sa lecture.

Première cause de stupeur : Jésus s'est levé pour lire ; lui est donné le rouleau qu'il a demandé, celui d'Isaïe ; or la tradition est de lire, à la synagogue, le jour du sabbat, d'abord un passage de la Torah, de la Loi de Moïse, puis un passage d'un prophète qui permettra un commentaire de la

²⁰ Certes Diogène n'a pas fondé une école philosophique analogue à celles de Pythagore, Platon, Aristote, etc. Mais Diogène Laërte, qui consacre quelques paragraphes à la question en conclusion à la vie des Cyniques, juge (VI 103) que « cette philosophie aussi est une *haireisis* (un choix de vie) avec ses *dogmata* », avec une doctrine qui lui est propre.

²¹ Diogène Laërte VI, 20

²² Voir Diogène Laërte, VI 71. « Voilà comment il raisonnait dans ses discussions et ce que manifestement il appliquait (s'exercer au mépris des plaisir procure les plus grands agréments), faussant réellement de cette façon la monnaie / la coutume (parce que la monnaie est l'instrument par excellence de la production des plaisirs), ne concédant pas tant à ce qui est *nomos* qu'à ce qui est *phusis* (la fonction naturelle du plaisir est d'être un indice de satisfaction et non cette fin – un repas raffiné – en quoi le transforme la coutume), expliquant qu'il faisait apparaître le même *kharaktēra* (la même frappe / empreinte) de la vie qu'Héraclès, ne jugeant rien préférable à la liberté ». Sur Diogène, voir Etienne Helmer, *Diogène le cynique*, 2017.

²³ Si l'on veut traduire par vertu, qu'on le fasse en italien, la virtù.

Loi adapté à la situation présente. Il est implicite que Jésus a demandé qu'on lui apporte aussitôt après un passage de la Loi, le livre d'Isaïe : d'emblée, il a dévalué le plus important pour son auditoire, la Loi de Moïse.

Seconde cause de stupeur, la dévalorisation de la tradition qui règle la prise de parole en public, pour laquelle il avait été légitimé, lui dont on soupçonnait la bâtardise : il ne lit pas le texte que la tradition imposait ce jour de sabbat là, il le choisit. Par ce simple geste, il laisse entendre à son auditoire que l'autorité de sa parole, dans la circonstance, est celle qu'il se confère (Luc, 4, 16-17) : « Et il se leva pour lire ; ensuite il lui fut donné le rouleau du prophète Isaïe, et, ayant déplié le rouleau, il trouva le passage (il s'arrêta sur le passage) où il était écrit... » Il choisit ce qu'il va lire ; or ce qu'il va lire est l'équivalent d'un envoi en mission par le Donateur de la Loi, *qu'il est en train de transgresser*. Il a choisi de lire un passage d'Isaïe qui lui donne la possibilité de s'assimiler à l'envoyé de Dieu, à son « Messie » (4, 18-22) : « Le Souffle du Seigneur (YHWH) me vient pour ce pour quoi il m'a conféré l'onction (pour ce pour quoi il a fait de moi un messie / christ). Je suis son envoyé plénipotentiaire²⁴ pour annoncer la bonne nouvelle aux mendiants (*ptōkhoi*) : proclamer la libération des prisonniers (esclaves) et la lumière pour ceux qui sont dans les ténèbres, renvoyer les estropiés sans qu'ils aient de rançon à payer, proclamer ouverte l'année du Seigneur²⁵. »

Il replia le rouleau, le rendit au servant, et il s'assit. Tous les yeux dans la synagogue étaient fixés sur lui, fulminant²⁶. Il commença par leur dire : « Cette écriture s'accomplit pleinement à vos oreilles aujourd'hui », dans la profération qu'il vient d'en faire.

Et tous de témoigner contre lui, d'être frappés de stupeur en raison de la gratuité des propos qui sortaient de sa bouche comme un corps expéditionnaire (*ekporeuomenois*), et ils expliquaient : « Est-ce que (en effet) ce n'est pas un fils de Joseph, celui-là ? ».

Ce que Jésus dit ensuite confirme que les murmures de la salle étaient réprobateurs.

Qu'est-ce donc qui a provoqué la fureur des Nazaréens ? D'abord, Jésus a doublement subverti le rite de lecture le jour du sabbat : non seulement il a bâclé la lecture du passage de la Torah prescrit pour ce jour-là, il a choisi lui-même le passage du livre prophétique. Ensuite, il a détourné une fonction sacrée dans le monde judéen, royale et sacerdotale, que seul YHWH peut conférer par l'intermédiaire d'un « serviteur » (Samuel, par exemple, dans le cas de la royauté) ou d'une élection (Isaïe, par exemple). Il s'est arrogé la fonction d'envoyé de YHWH. Cette fonction l'autorise à parler souverainement, ce qu'il fait en annonçant tout de go « qu'il est envoyé avec tout pouvoir pour annoncer la bonne nouvelle » d'un affranchissement général. « Envoyé avec plein pouvoir », il l'est *au moment où il le dit*. Il entérine lui-même la mission dont il se charge. Il se confère, évidemment ironiquement étant donné la façon dont il le fait, le titre de « Messie » (oint, consacré, disons ici « prophète »). Ce faisant, il le dévalorise totalement. N'importe qui peut s'arroger le titre : la preuve, n'a-t-il pas l'audace de le faire, lui un bâtard ?

Il propose une rupture radicale avec la tradition synagogale le jour du sabbat, qui consiste à lire ce qu'elle doit réaliser concrètement, un affranchissement, mais qui, par cette lecture codifiée, diffère à chaque fois qu'elle l'annonce la réalisation de cet affranchissement, la transforme en promesse. De quel affranchissement s'agit-il ? Il se déduit, en la circonstance présente, du court-circuitage auquel Jésus a procédé, celui de la « Torah », de la Loi mosaïque. Tel sera son programme d'enseignant : défaire en paroles et en actes tout ce par quoi la Loi *d'Alliance* entrave,

²⁴ *apestalken* : emploi du parfait temps présent ; celui qui parle est pleinement (parfait) l'envoyé de « Seigneur » = YHWH, au moment où il lit / parle.

²⁵ Sous « mendiants », on entendra « les esclaves » (de guerre ou économiques), les aveugles (au sens propre et figuré), les blessés de guerre dispensés de payer une rançon pour redevenir libres. Une année du Seigneur est une année sabbatique, d'effacement de toutes les dettes. La guerre est celle que la classe dominante (les sacrificateurs administrant, avec le temple, toute la population judaïque, observante de la loi de Moïse) mène contre son peuple, qu'elle asservit.

²⁶ Ne doutons pas que « tous ces yeux » *atenizontes auton*, « qui le fixaient », étaient « tendus » par la fureur. Sa première affirmation ne fera qu'accroître la fureur des auditeurs.

lie, retient prisonnier. Démonter son statut de loi d'*Alliance*, de loi par laquelle Dieu lierait des hommes.

Quelque temps plus tard, semble-t-il, dans un discours programmatique, il a procédé concrètement à la démonétisation de ce qui est donné comme fondement de la Torah en détournant la formule « Shema Israël », « Ecoute Israël » qui introduit l'exposé des articles principaux de la Loi d'Alliance (voir par exemple *Deutéronome*, 6, 4 : « Tu aimeras YHWH de tout ton cœur de toute ta pensée, etc. »), suivi de la liste des principaux commandements. A cela, Jésus rétorquait (Luc, 6, 27) : « Eh bien, moi, à vous qui m'écoutez je réplique (*legō* : « je mets en rapport » *ce qui suit*) : « Accueillez et prenez sous votre protection ceux qui vous sont étrangers / ceux qui sont extérieurs à votre monde (*tous ekhthrous humōn*) » (s. e. : et non pas YHWH, votre Dieu). Par l'emploi du syntagme *agapāte tous ekhthrous humōn* Jésus disqualifie le sens que les traducteurs de la Septante ont donné au verbe *agapān* en en faisant l'équivalent d'un verbe hébreu signifiant « aimer » (aussi bien une personne que de la confiture), restaure le sens du verbe en grec : s'il est exclu que l'on aime ses ennemis comme on aime de la confiture, en revanche, il n'est pas exclu, au sens propre du verbe, d' *agapān* ceux qui n'appartiennent pas au nombre de ses alliés ou de ses amis, de les « accueillir et prendre sous sa haute protection ».

Le détournement revient, purement et simplement, de la part du *didascale* (de l'enseignant, du rabbi, du maître), à une rupture avec l'Alliance mosaïque et donc avec l'institution dont la légitimité repose sur l'assise, la pierre où est inscrite la Loi d'Alliance, le Temple.

Diogène est resté à l'intérieur de la sphère de validité des coutumes et lois grecques, mais il lui était possible de se mouvoir dans les marges de l'espace civique, qui lui offraient en quelque sorte une protection, de la même façon que les chiens bâtards errent dans les marges des habitats. Au cœur même d'une cité, il pouvait se conquérir un lieu (l'abri d'une jarre) d'où tenir à distance les coutumes de la Cité. En revenant en Galilée à l'âge adulte, en ayant pour port d'attache Capharnaüm, au bord du lac de Tibériade, cette dernière, une cité neuve, accueillant des populations diverses, et non loin, Bethsaïde, à une extrémité du lac située sur un territoire qui ne relevait pas de l'autorité de la Judée, la Trachonitide, une région semi-désertique, propice à ceux qui voulaient échapper aux poursuites de la justice, Jésus a adopté un rapport à l'habitat analogue à celui des sages cyniques. Il a choisi l'inconfort de la vie dans les marges du judaïsme tout en gardant la possibilité de l'ébranler de l'intérieur. Il le faisait à la façon des cyniques grecs, en usant d'une liberté de parole sans compromis.

Il importait aux sages cyniques de la Grèce de relativiser l'importance des coutumes et des lois. Une des *Lettres de Cratès*²⁷ explique d'un point de vue tardif dans la tradition cynique leur statut relatif : « Ce qui est *nomos* (loi / coutume) est quelque chose de beau, mais ce n'est pas mieux / plus efficace que philosophie. Car le premier contraint à ne pas commettre de méfait, la philosophie l'enseigne. Autant agir de son plein gré l'emporte sur le fait d'agir sous contrainte, d'autant la philosophie l'emporte sur le *nomos* ; en raison de cela, philosophez en tout [...]. Car il vaut mieux savoir agir avec justice parce qu'on en a été instruit plutôt que de ne pas commettre de méfaits sous la contrainte. » Le sage de la Grèce n'a pas besoin des prescriptions de la loi ou des coutumes pour savoir comment se conduire : il s'est éduqué à la maîtrise de soi et de ses appétits.

Les enjeux n'étaient pas les mêmes pour Jésus de Nazareth. Il est probable qu'il a été condamné à mort, de manière inique, par le Conseil du Sanhédrin, parce qu'il a dénoncé, de la Loi de Moïse, les deux principes sur lesquels reposaient son autorité et sa légitimité.

Premier principe : la loi est une loi d'Alliance de YHWH avec « son » peuple (son témoin parmi les hommes). En tant que telle, transgresser l'un quelconque de ses commandements, c'est commettre une faute envers Dieu. Réponse implicite de Jésus (à travers ses actes et ses paroles) : Dieu ne commande rien aux hommes (ce serait les traiter comme des esclaves), il leur donne quelque chose de sa vie (la générosité ; la capacité de se montrer gracieux).

Second principe : loi d'Alliance, la loi est donnée une fois pour toutes ; elle est immuable (c'est du moins la lecture qu'en font les Sadducéens, les maîtres du temple). Réponse de Jésus :

²⁷ Cratetis Epistulae, Lettre 5, in TLG © UCI.

un tel principe met la Loi en contradiction avec les mouvements vitaux, dont la source est divine ; il y a nécessairement des circonstances où elle est inapplicable (des accidents du jour du sabbat peuvent entraîner des gestes spontanés qui enfreignent la loi du sabbat ; un contrat commercial doit pouvoir être modifié *dès le moment où il ne permet plus de garantir l'autonomie de toutes les parties ayant contracté*).

Pour les sages grecs, l'ascèse, l'apprentissage de la maîtrise de soi se substitue à l'obéissance aux coutumes et à une grande partie des lois. Il s'agissait, dans l'éducation de soi, d'accorder la plus grande part à la nature (apprendre à endurer les climats les plus rudes, par exemple, le gel ou une chaleur extrême ; voir Diogène Laërte, VI 23 : l'été, Diogène roulait sur du sable brûlant, l'hiver il appliquait son corps à des statues couvertes de neige ; Diogène Laërte, VI 34 : il marchait pieds nus dans la neige). A la règle d'obéissance à la Loi, et donc à Dieu, qu'est-ce que Jésus a substitué ? Quelque chose d'analogue à la *phusis*, l'idée qu'il s'agit, pour tout être humain, au plus profond de sa chair, à la racine de sa puissance créatrice, de laisser s'exprimer une étincelle de vie divine²⁸, c'est-à-dire *génereuse* (idée implicite dans l'épisode de la courtisane, « Luc », 7, 36-46 ; 50 et dans la parabole du « fils prodigue », « Luc », 15, 11-32). Dans les échanges, il s'agit de faire éclater l'exigence des quantités exactement mesurées (quantité donc conforme à celle que la loi ou des contrats définissent : pour un denier telle mesure de farine) par un surplus, que deux sentences nomment *kharis* générosité ou grâce (voir « Luc », 6, 32-33). Il ne s'agit pas de nier la réciprocité, il s'agit de rencherir sur elle, de transformer la quantité (mesurable) en qualité (impondérable), de lui interdire de se fossiliser.

Si donc nous suivons le fil conducteur du grec de la *koinè*, nous découvrons, en ce qui concerne les récits, qu'ils comportent tous un mot d'esprit ou une formulation paradoxale, en même temps qu'une provocation à l'adresse des bien-pensants, en ce qui concerne l'enseignement, que l'essentiel est formulé dans des paraboles absentes des Evangiles de « Marc » et de « Matthieu ».

Si le recueil des « paroles de Jésus » est quelque part, étant donné la teneur que nous subodorons en elles, il est là, dans le texte de la *koinè* de l'Evangile dit de « Luc » (un écrivain fantôme).

Nous pouvons donc conclure, avec forte probabilité de toucher juste et de ne pas être détrompé – les tenants de la tradition apostolique, les experts des Eglises, ont déjà eu plusieurs années pour s'informer de ces conclusions et les contester – que le texte en grec de la *koinè* dans cet Evangile est une traduction, par un disciple, probablement judéen hellénophone, des deux recueils de Matthieu et de Marc, écrits en araméen. Que, dans l'entourage de Jésus, il y ait eu plusieurs juifs hellénophones, c'est ce que laissent entendre les noms de deux des Anciens, André et Philippe.

De la lecture de Papias, nous déduisons qu'un disciple de Jésus a pris des notes de son enseignement, assez consistantes pour qu'à la mort prématurée du maître on ait pu en faire un recueil ; qu'un compagnon a également pris des notes des quelques situations et paroles remarquables dans la vie de Jésus, racontées par un disciple appelé Simon, surnommé plus tard Pierre. Comment se fait-il que la tradition exégétique se soit montrée tout simplement incapable d'extraire ces informations de la lecture des citations de Papias par Eusèbe de Césarée ? La tradition exégétique veut entendre des paroles de Jésus-Christ et non simplement d'un homme, eût-il été un rabbin, nommé Jésus, faute de pouvoir lui affecter le titre de « fils de... ». Dès lors elle préfère s'agripper au premier « témoignage » mentionnant explicitement, à la fin du II^e siècle de notre ère, quatre auteurs de quatre Evangiles, le témoignage d'Irénée de Lyon²⁹.

L'auteur de l'*Adversus Hæreses* (*Contre les hérésies*, III, 1) affirme tout de go que « Matthieu, au milieu des Hébreux, avait produit une écriture d'un Evangile *aussi* en langue hébraïque », que Marc a écrit un Evangile dont le contenu est celui de la « proclamation » de Pierre, que « Luc »,

²⁸ Dans l'univers de pensée judaïque, Dieu a créé l'homme à son image, dans une traduction de l'idée en langage philosophique grec, il lui a donné quelque chose de sa vie, la capacité de se montrer généreux.

²⁹ Il y a dans l'œuvre de Justin de Naplouse (milieu du 2^e siècle, époque de l'empereur Aurélien), une allusion explicite à quatre textes auxquels il donne le titre de « *Mémoires des Apôtres* ».

« le compagnon de Paul » – jamais sa présence auprès de Paul n’est signalée dans les *Actes des Apôtres* – en a écrit un autre dont le contenu est celui de la proclamation de Paul, que Jean, enfin, *ekdōken*, vraisemblablement, « a publié / a produit *to Evangelion*, « L’Evangile » ! Irénée ne pouvait pas ne pas rester sibyllin ! Il ne dit pas explicitement que « Matthieu » a produit un Evangile *en grec*. Parce qu’il savait encore que c’était pertinemment faux ? Irénée qui prétend bâillonner définitivement les voix discordantes, l’a-t-il fait cyniquement ou ingénument ? Il disposait des livres de Papias, puisque Jérôme pouvait encore les lire au IV^e siècle. Il savait le grec, semble-t-il – il venait d’Asie Mineure ! Il a donc pu lire que Matthieu a rédigé en araméen des notes qu’il a prises *de l’enseignement de Jésus*, notes qui ont ensuite été rassemblées dans un recueil (un *logos*, *logos tou kuriou*, « recueil du maître / du rabbi », que Jean transformera en *logos Theou*, en *Logos de Dieu*). Il savait pertinemment qu’il n’avait pas écrit un « Evangile » en grec, et donc il ne le dit pas. Il savait que Marc avait pris des notes de ce que Simon rapportait au sujet de Jésus, mais qu’il n’avait pas écrit un « Evangile ». Il a lu les *Actes des Apôtres*, dans la version non expurgée qui plus est : il savait donc que « Luc » est un personnage fictif. Et il savait que celui qui avait traduit les paroles de Jésus de Nazareth, rassemblées avec les témoignages de Simon, était hellénophone. Il connaissait probablement bien son nom.

Ensuite, faut-il entendre que Jean a publié *son* Evangile, à Ephèse, vers la fin du 1^{er} siècle ? Ou que c’est Jean qui a inventé le genre « Evangile » en même temps que le Christ, Fils de Dieu ? Enfin, heureusement que plus loin Irénée affirme clairement qu’il y a quatre évangiles : le premier chapitre du livre 3 ne permettait pas de s’en faire une idée claire.

L’ordre d’Irénée respecte la chronologie de l’écriture non des Evangiles, mais celle, en premier lieu, (1) des notes prises par Matthieu de l’enseignement de Jésus ; sont venues en second lieu, (2) les notes prises en araméen par Marc des anecdotes de Simon ; a suivi en troisième lieu, (3) la traduction en grec de la *koinè* de ces notes par un compagnon de Paul (qui ne s’appelait pas Loukas) ; cette troisième écriture a précédé d’une vingtaine d’années, comme nous le verrons, (4) l’*ekdosis*, « la publication » « de l’Evangile » par Jean. Irénée a respecté l’ordre historique des écritures, en travestissant sans vergogne leur contenu, à l’exception de ce qui est devenu le quatrième Evangile et qui, historiquement, a été le premier « publié ». (Voir, plus loin, *Genèse de l’Evangile*. Dans *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ – II – La fabrique du Nouveau Testament*, j’ai commis une erreur en acceptant l’idée, soutenue majoritairement par les exégètes, que l’Evangile de « Marc » a été écrit en premier.)

La suite de notre tâche est dessinée.

Dans la prochaine étape, il nous faudra d’abord élucider l’énigme de l’auteur de la traduction des recueils en grec de la *koinè* – on voudra bien me pardonner de tant insister – avant d’exposer plus longuement le contenu de l’enseignement du Nazaréen. La tâche sera facilitée par le fait que l’auteur du récit des péripéties de Paul de Tarse avec les autorités de Jérusalem est le même que le traducteur des deux recueils. *Les Actes des apôtres*, dans la partie rédigée en grec de la *koinè*, nous livrent assez d’indices pour reconstituer l’identité de leur écrivain, en dépit des efforts accomplis, par le staff éditorial³⁰ de « l’Evangile quadriparti et de la plupart des Lettres de l’apôtre Paul », pour effacer son nom et, s’ils l’avaient pu, jusqu’à la moindre trace de son existence.

Sur cette étape qui nous a permis de remonter jusqu’aux recueils des paroles de Jésus, dont Matthieu a pris des notes, et de quelques-uns de ses actes racontés par Simon, dont Marc a pris des notes, on peut consulter non seulement *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ II – La fabrique du Nouveau Testament* (Publibook) mais également les ouvrages référencés dans la bibliographie de l’ouvrage ainsi que ceux référencés dans les études du Nouveau Testament. Mais aucun de ces ouvrages référencés dans les études du Nouveau Testament – *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ II – La fabrique du Nouveau Testament* ne l’est nulle part – ne mentionne l’existence d’un recueil des paroles de Jésus de Nazareth. Aucun ne contribue à l’examen critique de l’écriture des Evangiles. Tous participent de la remonétisation de la loi d’Alliance blanchie à la chaux (christifiée) et du blanchiment d’une imposture mise à l’abri d’un paradis pascal.

³⁰ Le plus probable, un groupe de lettrés, de la caste sacerdotale adverse des Sadducéens, d’inspiration essénienne, sous la conduite d’Ignace d’Antioche, au début du 2^e siècle (voir le dernier chapitre).

Chapitre 2

Silas, traducteur des Actes et Paroles de Jésus de Nazareth

La première phrase du texte intitulé « Actes des apôtres » (*Praxeis Apostolōn*) le rattache clairement à un texte précédent, que nous connaissons sous le nom d'Évangile de « Luc » : un même destinataire, « théophile / Théophile », un contenu analogue, évoqué par l'emploi d'un terme technique qui peut désigner un recueil ou un discours judiciaire, *logos*, et une même langue, le grec de la *koinè* : « Le premier recueil (*logos*) que nous avons composé concerne, Théophile, tout ce que Jésus a commencé à réaliser et à enseigner jusqu'à son enlèvement. » (*Actes des Apôtres*, 1, 1, D³¹).

Primitivement le texte que nous lisons sous le titre « *Actes des apôtres* » continuait la synthèse des paroles du maître et des anecdotes de Simon traduites en grec standard ; dans le corpus du Nouveau Testament, habituellement, il est inséré à la suite des Évangiles. Dans sa première partie, il est un récit des débuts de l'Église avec, pour personnage principal, Pierre assisté de « Jean » ; dans sa seconde partie, le récit a pour personnage principal Paul de Tarse. Comme l'Évangile de « Luc », les *Actes des apôtres* comportent deux ensembles nettement distincts l'un de l'autre par la langue, un ensemble en sabir sémitico-grec d'une part, en grec de la *koinè* de l'autre ; le premier est la langue du récit des débuts de l'Église sous la conduite de Pierre, chef de file d'un groupe dit « des Apôtres », censés avoir été choisis par Jésus, portant le titre de « Christ » (« Jésus-Christ »). Le second est le récit des péripéties qui opposent les disciples de Jésus de Nazareth, puis Paul de Tarse, aux Autorités de Jérusalem, c'est-à-dire aux défenseurs de l'orthodoxie mosaïque. Or la plus grande partie de ce second récit est écrite dans le grec de la *koinè*. Par sa langue, il se rattache aux deux recueils remontant, directement ou indirectement, à Jésus de Nazareth. Selon toute vraisemblance, le traducteur des deux recueils a également été le narrateur de l'histoire de Paul et des Nazaréens.

Remarque. L'établissement du texte des *Actes des apôtres* expose à des difficultés particulières : il existe deux familles de manuscrits orientaux, antiochien et alexandrin, et une famille, dite occidentale, à laquelle appartient le codex provenant de l'église Saint Irénée à Lyon, emporté au temps de la Renaissance par Théodore de Bèze à Cambridge, d'où le nom de *Codex Bezae Cantabrigiensis*, que je désignerai sous la lettre D. On considérait traditionnellement, parmi les spécialistes, que la famille des *codices* occidentaux, dont le texte est plus long que celui des *codices orientaux* (par ex. le *Vaticanus*, le *Sinaiticus*, etc.) dérivait de ces derniers. Christian Amphoux (*passim* ; voir notamment *Les premières éditions de la Bible*, 1996 ; *La parole qui devint évangile*, 1992) a montré qu'en réalité le texte de la famille occidentale est le plus ancien, qu'il remonte probablement à l'édition, sous la conduite d'Ignace d'Antioche, du Nouveau Testament, à l'exception de quelques épîtres, notamment les épîtres dites « apostoliques » (*Timothée*, *Tite*). C'est donc dans les versions orientales que des informations *ont été supprimées* ; il est significatif qu'au moins deux passages où apparaît l'usage de « nous » (voir ci-dessous) ont subi des coupes sombres. D, qui comporte des informations que nous ne lisons pas dans les copies les plus anciennes (*Sinaiticus*, *Vaticanus*) de la tradition orientale, est donc une copie qui porte la trace d'une édition du Nouveau Testament antérieure aux *codices* servant de référence aux éditions officielles des Églises.

La première partie du récit concernant Paul est racontée à la troisième personne (« Paul... ; il... ») c'est-à-dire que le narrateur n'est pas impliqué dans ce qui est raconté en tant qu'agent, qu'il ait été ou non en compagnie de Paul. Toutefois, il y a des passages où le narrateur nous *indique* qu'il est impliqué comme *agent* dans tel épisode par l'usage du « nous »³².

³¹ Dans la nomenclature des manuscrits, classés des plus anciens aux plus récents, D est la lettre qui désigne le *Codex Bezae Cantabrigiensis*, que Nestle (éditeur de référence du Nouveau Testament) date du VI^e siècle. Pour simplifier, je le désignerai par cette lettre.

³² « Nous chantions ». En s'exprimant de cette façon, *celui qui parle* ou *écrit* laisse entendre qu'il

Dans l'état actuel des *Actes des apôtres*, la première irruption du « nous » intervient à la fin du 11^e chapitre, dans un passage très « chahuté ». L'Assemblée des disciples à Jérusalem a été soumise, dès ses débuts, à des formes de harcèlement de la part des autorités du temple. Sous la pression, nombreux ont été ceux qui ont décidé d'émigrer, à Damas, par exemple, mais plus particulièrement à Antioche, capitale de la province romaine de Syrie. L'époque concernée est celle où Agrippa Ier a fait exécuter Jacques ainsi que, selon toute probabilité, son frère Jean, les fils d'un dénommé Zébédée, ou celle qui suit cette exécution. Nous sommes donc dans la première moitié des années 40 (41, début du règne d'Agrippa Ier mort en 44), au plus tard en 45 / 46. De Jérusalem, on a envoyé un dénommé Barnabas à Antioche. Puis ce dernier est allé à Tarse à la recherche de Saül (Paul) qu'il a conduit ensuite à Antioche.

C'est à cette époque, à Antioche, lit-on, que les disciples, pour la première fois, « *se sont fait désigner, par commodité, sous le nom de chrestiens*³³ » (les serviables³⁴). Le texte du *codex Bezae* (D) continue : « A cette époque des prophètes vinrent de Jérusalem à Antioche. Ce fut un immense transport de joie. Tandis que *nous étions rassemblés*, l'un d'entre eux (l'un des prophètes) du nom d'Agabos, sous l'inspiration de l'esprit, dit qu'il y aurait une grande famine dans toute la contrée... » (11, 27).

Chrestiens / Christiens. Années 40, au temps de l'empereur Claude : Barnabas, envoyé par l'Assemblée de Jérusalem à Antioche, a continué son voyage jusqu'à Tarse pour prendre contact avec « Saül » et l'inviter à venir s'agréger à l'Assemblée d'Antioche, où ils restent une année (11, 26) au cours de laquelle le nombre des membres de l'Assemblée croît considérablement (lit-on). *Kai tote prōton ekhrēmatis[th]en en Antiokheia hoi mathētai khreistianoi* (D, incorrectement restitué dans les variantes du texte de la vulgate, édité par Nestle). Le *Sinaiticus*, le plus ancien des manuscrits, atteste l'écriture *khreistianoi* (êta). Au terme de sa défense devant le procureur romain Festus et devant le roi Agrippa (en 61), Paul prend de manière si pressante à témoin le roi que ce dernier lui dit (*Actes des Apôtres*, 26, 28) : « Encore un peu et tu me persuades d'agir en *khreistianos* » comme l'atteste, encore une fois, le *Sinaiticus*. Il aurait été absurde que *le roi* proteste : « Encore un peu et tu me persuades d'agir en *messianiste* », c'est-à-dire, en royaliste !

Raisonnons : le *Sinaiticus* est, avec le *Vaticanus*, le plus ancien des *codices*, le seul comportant la totalité des textes du NT. Il est le texte de référence des *Actes des Apôtres*. L'écriture de D porte la trace de la transformation ē (êta) > ei (transformation finale > i) au début de notre ère. Si l'écriture originale avait été *khris-*, il est impossible qu'elle ait été corrigée *khreis-* et encore moins *khre-*, étant donné que l'opposition ē / i permettait de distinguer deux notions différentes (*khreistos* : bon, efficace, serviable / *khristos* : oint, c'est-à-dire investi de

faisait partie d'un groupe avec qui lui-même chantait. Le pluriel n'est pas personnel (un seul raconte), mais agentif (plusieurs font la même chose ; parmi eux se trouve celui qui raconte). Le « nous » de majesté est un cas particulier de 'je'.

³³ « *khrēmatis(th)en* (verbe) *khrēstianous / khristianous* ». Je cite D où il est écrit *khrēmatisen*, qui s'analyse comme 3^e personne du singulier d'un temps dit « indicatif aoriste ». Or le sujet est au pluriel (« les disciples »). Le grec du copiste de ce *codex* du 5^e – 6^e siècle, à Lyon, est incertain. Il a probablement voulu corriger une 3^e personne, rare, du pluriel d'un aoriste passif *khrēmatisthen*.

³⁴ En D, nous lisons *khrēstianous*, Formé sur *khrēstos*, « à qui l'on peut recourir », « bon à quelque chose », « serviable ». « Ils furent caractérisés comme » / « on trouva commode de » les appeler... Pour la justification de l'adoption de la lecture *khrēstianous*, voir la remarque ci-dessous. Adopter cet adjectif, c'est en même temps mettre en évidence que l'auteur de la formule rapproche délibérément le verbe du nom : *khrēmatis(th)en*³⁴ *khrēst-* : les deux mots ont même racine qui comporte l'idée de « recourir à... tel expédient pour se sortir d'embarras ». On ne pouvait justement pas se désigner sous le nom de « chrétiens », « royalistes », sans s'exposer à des poursuites de la part des autorités romaines. C'est probablement la tentation « chrétienne » qui a conduit les fils de Zébédée à la mort. Or la majorité des disciples le savait : on ne pouvait se dire adepte d'un « Christ » / « Roi » sans être infidèle à la pensée de Jésus de Nazareth. Il m'a fallu une longue fréquentation des *Actes*, dans le grec de la *koinè*, pour me rendre à l'évidence que Paul n'a jamais été un adepte du Christ, pas plus que ne l'ont été les membres des Assemblées des Chrestiens.

la fonction royale et / ou sacerdotale). Il est probable que le texte de la vulgate le plus ancien des *Actes* est celui du *Sinaiticus*. Il semble que le *Vaticanus* soit contemporain de la traduction latine de la Bible et des Évangiles par Jérôme à la fin du IV^e siècle. Il aurait été absurde que le roi Agrippa ait dit à Paul : « Encore un peu et tu vas me persuader d'adopter les façons (*poiēsai*) d'un royaliste ! » En revanche, l'écriture *khrist-* dans tous les manuscrits postérieurs au IV^e siècle, l'écriture *khṛēs-* / *khreis-* dans les *codices* dont le texte remonte à une période antérieure au IV^e siècle, laissent place à une seule explication : les membres de l'Assemblée d'Antioche se sont désignés sous le nom de *khṛēstianoī*. Au moment où le titre de *khristianos* a été autorisé dans l'empire, à partir du décret de Constantin, il s'est imposé comme le seul légitime. Je pense qu'en français, la désignation « chrétien » ne dérive pas de « christianus » comme on l'explique, puisque « christian » est attesté à l'époque de la royauté franque (voir Le Grand Robert, sous *Étymologie*).

Au premier temps de l'expansion en Gaule de l'enseignement de Jésus de Nazareth, ses adeptes se seraient désignés sous le même titre que les membres de l'Assemblée d'Antioche, celui de « chrestiani ». Cela signifie que se seraient formées, antérieurement à la fondation du christianisme, dans la province de Vienne en Gaule, et sans doute ailleurs, des Assemblées Nazaréennes ayant adopté le nom de « Chrestiani ». Dans la région albigeoise jusqu'au pays de Foix, les Cathares étaient désignés sous le titre de bon homme / bonne femme / bons hommes / bonnes femmes, bon étant ici l'équivalent de *khṛēstos*. Les écrits contre les hérétiques n'en peuvent mais de répéter que ces hérétiques n'ont pas de baptême de l'eau, pas de prêtre, pas d'eucharistie, pas les 4 évangiles : autrement dit, les Assemblées hérétiques sont formées sur le modèle des Assemblées « chrestiennes », celle des braves types ou, si l'on veut, des « bonshommes » et des « bonnes femmes », qui certes ne méritaient que le bâcher puisqu'ils n'étaient pas chrétiens.

Reprenons notre propos.

Nous, lecteurs, nous déduisons de l'emploi du « nous » que le narrateur, à l'occasion de ce rassemblement, faisait partie de l'Assemblée. Or il y apparaît au moment où « des prophètes » étaient venus de Jérusalem. Le « nous » ne réapparaîtra dans le texte que bien plus tard (chapitre 16), dans un contexte où un « prophète » également a décidé de ne plus retourner à Jérusalem. Dans le contexte du rassemblement à Antioche vers 45-46 (une grave famine s'est fait sentir en 47/48), il est probable qu'il est l'un de ces prophètes venus de Jérusalem, où il est ensuite retourné, tandis que Saül et Barnabas, de leur côté, ont entrepris, à cette époque, d'aller à Chypre (47-48).

Passent une ou deux années ; en 50, probablement, Paul a été convoqué devant l'Assemblée de Jérusalem (*Actes des apôtres*, chap. 15). Il a été appelé pour s'expliquer sur les libertés qu'il prenait à l'égard de la loi de Moïse. A la fin de la réunion et des discussions, Paul et les membres les plus influents de l'Assemblée (Simon, Jacques et Jean) ont entériné un accord ; une lettre a été dictée pour les membres de l'Assemblée d'Antioche afin de leur faire connaître la décision qui a été prise : on n'imposera pas la circoncision aux non-juifs ; il n'est pas interdit de participer à des repas avec des « païens », à condition de ne pas consommer de viandes sacrifiées aux idoles. Silas et Judas, « eux-mêmes des prophètes » (15, 32) sont chargés d'écrire la lettre ; ils vont ensuite à Antioche la lire et la traduire, si nécessaire, éventuellement la commenter. Sa mission accomplie, Judas retourne à Jérusalem. Silas décide de rester à Antioche (voir *Actes des Apôtres*, fin du chapitre 15). Bientôt Saül, présenté depuis sa rencontre avec le vice-consul Sergius Paulus à Chypre sous le nom de Paul, décide de partir vers la Bithynie (au bord de la mer Noire ; il refuse d'être accompagné par Marc³⁵ comme il l'était lors du premier voyage à Chypre. Silas propose à Paul, qui l'accepte, de l'accompagner. Sur la route qui conduit à Troas, un port près de l'Hellespont, une mère juive, épouse d'un Grec, confie son fils, Timothée, aux deux compagnons de route. Paul avait l'intention d'embarquer sur un navire en direction de la mer Noire (qui borde la Bithynie). Les voici donc arrivés à Troas. La nuit, Paul a un rêve.

³⁵ Ce Marc est probablement celui qui a pris des notes des anecdotes racontées par Simon. Il porte un nom latin ; en tant que prophète, il était chargé, aussi, de traduire les recueils en grec. Ce n'est certainement pas lui qui a écrit l'évangile attribué à « Marc », dont la langue est la plus sémitisante de tous les évangiles.

En raison de leurs divergences, il nous faut lire la suite du récit dans les deux versions, orientale (*codex Sinaiticus*, etc.) et occidentale (D).

Version orientale (*Sinaiticus*, etc.), 16, 10 : « Lorsqu'il (Paul) eut vu (identifié le contenu de) la vision, aussitôt nous avons cherché à sortir du territoire pour aller en Macédoine, tombant d'accord que Dieu nous y appelait pour les évangéliser. »

Version occidentale (D) : « Ayant donc été réveillé, (Paul) nous raconta la vision (de son rêve) et nous l'avons interprétée dans le sens où : « le maître (*kurios*) nous fait appeler en ta compagnie pour annoncer la bonne nouvelle à ceux de Macédoine. » (Ceux de Macédoine, c'est-à-dire d'abord, probablement, les Juifs de Macédoine).

Cette seconde version expose clairement la succession des événements : 1- d'abord, le rêve réveille Paul ; après quoi, 2- « il nous expose la vision qu'il a eue, 3 - nous l'interprétons dans le sens où... ». Le contenu du « nous », dans cette dernière version est sans ambiguïté : il désigne les deux compagnons de Paul, dont l'un est le narrateur (celui qui rapporte l'événement). Au contraire, le « nous » de la version orientale englobe également Paul. La version orientale, à laquelle manque un maillon de la chaîne narrative (« Réveillé (par son rêve), Paul nous raconta ») est nécessairement une transformation de la version du *Codex Bezae*, puisqu'elle a pour effet d'introduire de la confusion dans les rôles que jouent Paul et ses deux compagnons. Pour avoir une idée claire de ce qui s'est passé, nous devons nous appuyer sur la version dans D.

Pourquoi celui qui lit le texte dans D (en grec aussi bien que dans sa traduction en quelque langue que ce soit), déduit-il, dans le mouvement de sa lecture, que « nous » dans « nous raconta » désigne Silas et Timothée, les deux seuls compagnons désignés de Paul, et que le sujet du verbe ensuite (« nous l'avons interprété dans le sens de ») désigne également « les deux compagnons » et que c'est encore le cas dans « nous a appelés », étant donné l'emploi du préverbe *pros* « en outre, en plus » (de Paul, appelé explicitement par le rêve) ? Parce que les valeurs d'emploi de « nous » ou de ses équivalents en d'autres langues, ceux des déictiques personnels, sont strictement définies : le mot renvoie nécessairement à au moins deux personnages désignés et donc connus par le lecteur dans le contexte de son emploi et l'un des deux personnages, nécessairement, est celui qui parle ou écrit, en l'occurrence, celui qui raconte.

« Nous » est un « déictique » : il « montre » ou « indique », « il désigne ». Il fait partie de ces mots qui, dans un récit, par exemple, indiquent qui raconte, le lieu et le moment où il le fait. « Nous » permet à celui qui raconte de s'indiquer comme celui qui raconte et, en même temps, d'indiquer qu'il est membre d'un groupe d'au moins deux ou plusieurs agents. Lorsqu'une information de ce type est signifiée à travers l'emploi de « nous », nécessairement, dans un récit écrit, le rapporteur (ou narrateur) donne au lecteur tous les indices qui permettent de comprendre de manière pertinente l'information, c'est-à-dire de comprendre qui est celui qui dit ou écrit « nous » et avec qui il agit dans la situation évoquée.

Le lecteur se souvient qu'un trio vient d'arriver dans un port proche du Bosphore avec l'intention de trouver un navire pour une traversée vers la Bithynie, au bord de la mer Noire (et non vers la Macédoine). Le lecteur « sait », parce que le narrateur l'en a informé, que le groupe comprend donc trois hommes, et seulement trois, dont il connaît également les noms, Paul, Silas, Timothée. Il sait que Paul et Silas sont associés depuis peu, que Timothée s'est adjoint à eux après leur départ d'Antioche ; Timothée est un jeune homme, Paul et Silas deux hommes dans la force de l'âge.

« A nous » (« il nous raconta ») en tant que « déictique » personnel, renvoie nécessairement aux deux interlocuteurs de celui qui parle, en l'occurrence Paul ; il est évident que ce ne peuvent être que les deux seuls compagnons de Paul que le récit nous a fait connaître. Si celui à qui les spécialistes du NT, inspirés par Irénée, imputent l'écriture des Actes, « Luc », avait été présent, nécessairement il aurait été explicitement mentionné, sous la modalité suivante, par exemple : « Paul nous raconta son rêve, à Silas, Timothée, et à moi, « Luc », qui les avais rejoints le jour précédent. » Et nécessairement, dans le récit des épisodes suivants, « Luc » aurait mentionné sa présence lorsqu'il s'agissait de décrire l'action de tout le groupe. Or à aucun moment du récit, dans les Actes des Apôtres, n'est mentionnée la présence d'un dénommé « Luc ». La lecture du

plus grand nombre des spécialistes du Nouveau Testament qui affirment que « Luc » est l'auteur d'un Evangile et des *Actes*, est, sur ce point, frappée au coin de l'incompétence langagière³⁶.

L'emploi de « nous » permet de déduire qui raconte (qui est le narrateur) et de savoir précisément ce qu'il a fait dans ce contexte.

Qui est le narrateur ?

Celui qui se désigne sous le « nous », c'est soit Silas, soit Timothée. Ce qui précède, selon la version occidentale, suffit à l'établir : Timothée n'était pas à Antioche, lorsqu'un groupe de « prophètes » y est venu à l'époque où les membres de l'Assemblée se sont fait appeler « chrestiens ». Celui qui a raconté l'épisode s'est impliqué dans le groupe des gens venus de Jérusalem en passant d'un récit à la 3^e personne à un récit à la 1^{re} personne (« alors que nous étions rassemblés »). Le contexte permet de déduire qu'il faisait partie du groupe des *prophètes*. Son statut de prophète nous a été confirmé plus loin. Les deux secrétaires chargés d'écrire la lettre dictée par Jacques, après la réunion de Jérusalem (chapitre 15) étaient eux-mêmes « prophètes » ; ils portaient le nom de Silas et de Judas. Silas est resté à Antioche tandis que Judas est retourné à Jérusalem après avoir rempli sa mission ; le premier a offert ses services, de prophète, pouvons-nous déduire, à Paul, qui a bien voulu collaborer avec lui. *Silas est donc celui qui raconte l'épisode de Troas, et il est le narrateur de l'ensemble du récit des voyages de Paul.*

Un indice ultérieur confirme l'identité de celui qui a rédigé ce que nous appellerons *Le mémoire des Assemblées chrestiennes*. Silas s'implique comme agent dans le récit qui va de Philippes de Macédoine, où les trois hommes se sont installés en venant de Troas, jusqu'à Béroé (au sud de Thessalonique), moment où il a fallu se séparer et permettre à Paul d'échapper à ses poursuivants. Tandis que Silas et Timothée restaient en Macédoine, Paul est allé à Athènes, puis à Corinthe ; bien que Silas et Timothée l'aient rejoint, ce qui se passe dans cette cité est raconté uniquement du point de vue de Paul ; il est redevenu l'agent central du récit. Puis Paul est retourné sur le continent asiatique, y a poursuivi ses voyages, a fait longuement halte à Ephèse, qu'il a dû quitter à cause des adorateurs de l'Artémis éphésienne. Il est revenu alors, après plusieurs années, en Macédoine, qu'il a traversée encore une fois, avec l'intention d'embarquer sur un navire à Corinthe pour aller à Césarée Maritime, puis à Jérusalem, d'où il entreprendrait un voyage à Rome. Or (cf. *Actes*, 20, 1-5) il n'est pas allé jusqu'à Corinthe, il s'est arrêté en *Hellas* (région de Thessalie), est revenu sur ses pas avec un groupe de compagnons, a demandé à ces derniers de le précéder à Troas tandis que lui-même retournerait à Philippes : « ceux-là (ses compagnons), partis en avant, nous attendaient à Troas. » A Philippes, Paul est allé chercher quelqu'un dont il avait besoin, un bon connaisseur du grec, peut-être même un avocat, pour lui demander de l'accompagner jusqu'à Rome : « Et c'est ainsi que nous sommes arrivés à Rome » (28, 14). La cohérence du point de vue narratif implique que celui qui se désignait comme agent et narrateur dans des épisodes des débuts des années 50 est le même que celui qui se désigne comme narrateur et agent à la fin de ces mêmes années. Ce ne pouvait être que Silas : nous apprenons ainsi, incidemment, qu'il était resté en Grèce, spécialement à Philippes, pendant les années où Paul parcourait la Galatie et la province de l'Asie (Ephèse). Il est même possible qu'il soit retourné à Philippes avant la fin du séjour de Paul à Corinthe.

³⁶ L'exégèse, quasi unanime, prend pour argent comptant les « explications » d'Irénée concernant les auteurs des « quatre Evangiles » et notamment le fait que « Luc, le compagnon de Paul » a mis par écrit « ce que Paul proclamait ». Or Luc, je le rappelle, et chacun peut, avec un index autrefois, un moteur de recherche désormais, constater qu'il n'est jamais mentionné dans les *Actes des Apôtres* ; dans les lettres, il ne l'est jamais qu'à la conclusion (aux Colossiens, à Timothée et à Philémon), au moment des salutations, sur le contenu desquelles il était facile, pour un éditeur des lettres, de varier. Et l'éditeur l'a fait avec une telle désinvolture que deux fois il associe à « Luc », « Marc », de la compagnie de qui Paul s'est débarrassé depuis 50, bien avant d'avoir écrit la moindre lettre, du moins attestable. Dans ce cas, comme dans celui de l'interprétation de la citation où Papias évoque sept *Presbuteroi* que l'on transforme en « Apôtres », ce qui aveugle les spécialistes du Nouveau Testament, ce n'est pas qu'ils soient d'intelligence limitée, c'est qu'ils sont les obligés d'une Tradition, qu'ils acceptent de suivre parce que ce qu'elle leur demande de croire, d'une manière ou d'une autre les intéresse, ou intéresse leur confort (physique, intellectuel, spirituel).

Quel a été son rôle à l'occasion du rêve de Paul ? Ce dernier a vu un homme / un guerrier, un Macédonien « bien campé sur ses jambes » tel un soldat dans le rang, appelant au secours ou invitant à combattre. Un rêve comporte un message chiffré qui doit être interprété. Paul est-il bien appelé, seul, au secours d'un homme ? La position debout de cet homme est remarquable : elle est celle d'un soldat dans le rang qui « attend de pied ferme » l'adversaire. Il évoque donc, par métonymie, *un engagement avec des compagnons de rang*. Il s'agit « d'annoncer la bonne nouvelle » en Macédoine, c'est-à-dire d'engager une lutte : la « bonne nouvelle » est celle du discours inaugural de Nazareth, l'invitation faite aux juifs de tous pays de s'affranchir de l'alliance mosaïque. Paul se réveille, raconte son rêve. Ils sont alors deux à *noein*, « supputer le sens » du rêve, les deux compagnons de Paul, et non Paul lui-même; ce sont eux qui interprètent le rêve dans le sens où « le maître » les appelle, *eux aussi*, à traverser *pour annoncer la bonne nouvelle*, encore une fois, celle de l'affranchissement d'un esclavage, celui de la Loi d'Alliance, pas seulement pour apporter de l'aide à un homme dans la détresse. Ils convainquent Paul de la pertinence de leur interprétation. Ce sont les deux compagnons de Paul qui donnent l'impulsion décisive à « l'évangélisation » de la judaïcité de Grèce, à l'affranchissement de mendiants, esclaves, aveugles, prisonniers d'une guerre.

Le « nous » n'est pas apparu dans une circonstance anecdotique (les récits de voyage en mer ou de traversée) : il a permis au narrateur de laisser entendre et son identité³⁷, et sa responsabilité ; il n'a pas seulement pris en charge la rédaction du texte, mais encore il a pleinement assumé la responsabilité de son contenu.

Enfin, il n'est pas impossible que Silas ait, pour répondre aux objections de Paul, tiré argument du sens de *leur* nom : il est, lui aussi, « le demandé ». Quant à Timothée, il est le « prix » du passage payé à « Dieu » : la circoncision d'un seul – Paul l'a fait circoncire au moment de l'emmener – paie le prix de toutes les circoncisions et autorise à prendre définitivement congé du rite, c'est-à-dire à prendre congé de la loi *d'alliance*. Cela est un *leitmotiv* de la pensée de Jésus de Nazareth : Dieu ne lie pas les hommes, il ne les soumet pas à l'obéissance. Ce moment de la traversée de Troas vers la Macédoine est celui où Paul *se détache définitivement* de l'Alliance mosaïque, de sa langue (l'hébreu, l'araméen ou le grec de la Septante). Qu'il ait eu, à Troas, deux compagnons *parlant grec* était un autre signe de son appel vers la Grèce.

Le narrateur de ce j'appellerai donc le *Mémoire (de l'Assemblée) des Chrétiens* – dans les *Actes des Apôtres*, la seconde partie qui concerne exclusivement les rapports des chrétiens, et spécialement de Paul de Tarse avec les autorités du temple, à Jérusalem – n'invente pas une fiction d'apparence « historique ». Il raconte des épisodes qui concernent un homme, situable dans l'histoire humaine, à une époque où Claude puis Néron étaient empereurs des Romains, Gallion proconsul de Grèce, Félix puis Festus procureurs de Judée, etc. Son récit est un plaidoyer pour la défense du personnage et de son groupe de solidaires autour desquels toute la narration est organisée ; il s'adresse à une autorité romaine ; les épisodes qu'il retient ont pour fonction d'instruire un dossier pour la défense d'une cause, au-delà de celle de Paul, nous le verrons, la cause « chrétienne » (nazaréenne). *La visée du récit implique son objectivité* au sens d'un exposé de faits à distance de celui qui raconte (en troisième personne).

Le récit des *Actes de Paul* n'a rien à voir avec un exposé théologique ou une hagiographie. Il n'est pas non plus, pas plus que le *Mémoire pour la défense de Jésus de Nazareth*, une biographie. Il n'est pas, enfin, la mise en place d'une légende comme c'est le cas du récit dans lequel il est immergé, celui de la naissance d'une Eglise. Le but dans lequel il est rédigé interdit d'y insérer des faits inventés ; si l'invention était découverte, elle disqualifierait tout le plaidoyer. N'est donc retenu que ce qui peut intéresser la cause d'un accusé. Dans ce type de texte, lorsque le narrateur s'implique dans le récit, dans la mesure où tous les personnages de son récit y ont une fonction référentielle (de renvoi à du réel), il s'y implique *comme personnage* historiquement identifiable,

³⁷ Mais cela n'est peut-être qu'une conséquence de l'effacement du nom de Silas à des moments stratégiques de ses récits.

auquel *il est légitime de faire allusion* parce qu'il a été *témoin* auditif ou oculaire *et agent* de ce qu'il raconte au moment où il s'implique. Il a alors joué un rôle décisif pour la cause qu'il expose.

A la différence du « nous » de la fiction, dont la fonction est stratégique et est un moyen d'impliquer le lecteur dans l'illusion fictive, le « nous » d'un récit à fonction référentielle tient celui qui raconte et prend en charge ce qu'il raconte à distance du lecteur ou du destinataire du texte. Il n'intègre pas le point de vue de la communauté dans le récit. Ne peut l'affirmer que celui qui s'approprie le texte à des fins de propagande ecclésiale. Ni le texte primitif des actes et paroles de Jésus de Nazareth et leur traduction en grec de la *koinè*, ni la défense de Paul de Tarse ne sont des textes de prédication ou de propagande à destination des « chrétiens » de la fin du premier siècle ou du début du second. Le premier est l'exposé d'un enseignement en même temps que sa légitimation ; le second est un plaidoyer en faveur de ceux qui en ont favorisé la diffusion dans l'empire romain, d'abord dans les communautés juives, puis dans l'ensemble de la population.

Nous travaillerons donc, désormais, en admettant que le « nous » embrayant l'énoncé sur le narrateur des *Actes* des chrétiens et de Paul signifie « Moi, Silas » + « Timothée » (première articulation « agent³⁸ » - « énonciateur », 16, 10) ou « Moi, Silas » + « Paul » (deuxième articulation « énonciateur » - « agent » à Philippes, fin du chapitre 19) ou encore « Moi, Silas » + « Paul » ou un groupe comprenant Paul (de Troas à Rome, à partir du chapitre 20 des *Actes des Apôtres*).

Concluons.

Silas est le narrateur des actes de Paul et des Chrétiens (mais non l'auteur des *Actes des apôtres*, évidemment). S'il l'est des actes de Paul et des chrétiens, il est l'auteur du *Mémoire pour la défense de Jésus de Nazareth*, puisque le prologue des *Actes des Apôtres* donne ces derniers comme une suite du *logos* de Jésus de Nazareth. Le rédacteur des deux ensembles est le premier à avoir intégré dans un texte suivi le « récit de Simon », noté et transcrit par Marc et les « paroles du maître », rassemblées en araméen par Matthieu ; il l'a fait après qu'un groupe s'est chargé de mettre de l'ordre entre les deux recueils. Le but était de restaurer la mémoire de Jésus de Nazareth devant l'autorité romaine, de défendre l'œuvre des chrétiens sous la conduite de Paul ; Silas voulait également faire entendre sa part de responsabilité dans le processus qui a conduit ce dernier devant le tribunal de l'empereur. Il a assumé non seulement la synthèse des deux « recueils » à l'issue d'une discussion avec un groupe composé de membres dont il ne donne pas les noms, mais il en a assuré la traduction dans sa langue, le grec. En 64, deux de ses destinataires potentiels parmi les autorités romaines, Epaphrodite l'*appariteur* du prétoire et Tigellin, l'un des nouveaux préfets, étaient de langue grecque. Il n'est pas impossible que sous l'interpellation de « théophile » il faille entendre « Epaphrodite », « l'adepte fervent d'Aphrodite », « l'allié d'une déesse » ou « d'un dieu ». L'*appariteur* était celui qui était chargé d'introduire un dossier auprès du préfet. Malheureusement, nous le verrons, il est probable qu'il n'a pas eu à le faire.

³⁸ Il est à noter que, lors du second emploi du « nous » qui *nous* permet de déduire l'identité de l'écrivain, Silas est agent d'une parole qui convainc.

Chapitre 3

Actes de Jésus de Nazareth

Nous reconstituerons les faits et gestes de Jésus en superposant les textes de « Marc » et de Silas, c'est-à-dire, pour le rappeler et que désormais cela soit considéré comme su, le texte en grec de la *koinè* (en grec standard de l'époque gréco-romaine, au début de notre ère) dans l'Évangile de « Luc³⁹ ».

Jésus a vraisemblablement été un rabbin (un maître, un enseignant) thérapeute, puisque, selon l'épisode de Nazareth, il pouvait être invité à lire le texte des prophètes dans la synagogue, et l'interpréter ; il est possible qu'il ait suivi l'enseignement d'un rabbin informé des traditions de sagesse grecque, plus spécialement de la tradition des sages cyniques⁴⁰.

Il n'a évidemment jamais accompli de miracles tels que donner la vue à un aveugle de naissance. L'affirmation que Jésus était Fils de Dieu et la capacité de guérir un aveugle de naissance ou de ressusciter un mort sont liées ; pour les Évangélistes, un miracle du type de celui d'une résurrection faisait la preuve de la divinité de Jésus, pour nous il n'est rien d'autre que l'instrument d'une stratégie argumentative.

En revanche, Jésus a pu favoriser des guérisons de maladies de type psychosomatique, ou surprendre des simulateurs.

En dehors de ce que nous en lisons dans le texte de la *koinè* dans « Luc », pouvons-nous forger des hypothèses plausibles sur ses origines, sa naissance et sa jeunesse ?

Des deux récits de l'enfance, dans « Matthieu » et dans « Luc », du fait que nulle part il n'est dit « fils de... », nous pouvons déduire qu'il a été enfanté hors mariage, que Marie a été, si ainsi s'appelait sa mère, selon nos dénominations, « fille-mère ». Si cela n'avait pas été le cas, il aurait été difficile de forger l'hypothèse de sa filiation divine, dans la culture judaïque, du moins. Sa mère étant dite « cousine » d'une femme de prêtre, il est probable qu'elle faisait partie d'une famille sacerdotale, de Judée, puisqu'on situe la naissance, secrète, de l'enfant dans une « étable » de Bethléem (notre garçon était un véritable champi). Il est probable également que son père « naturel » appartenait à une famille sacerdotale, qui n'était peut-être pas sans importance. Je suggère que si Jésus « de Nazareth » est devenu « rabbin », c'est grâce à l'un ou l'autre de ses grands-pères. Il a donc probablement passé après son enfance (12 – 13 ans ?), l'âge de sa formation à Jérusalem ou, en tous les cas, en Judée où il est allé à l'école d'un rabbin. Après sa formation, je suggère donc, de rabbin, voire de rabbin thérapeute, au temps de son activité publique, il est retourné en Galilée et s'est installé à Capharnaüm, à un endroit où il lui était possible de fuir le pouvoir judéen soit en Trachonitide, soit dans la Décapole. Si nous en croyons, d'une part, la formule de « Luc », 9, 10, « il se retira près du bourg appelé Bethsaïde *kat'idian* », soit « à l'écart », soit « sur une terre privée », d'autre part la façon dont Jean s'exprime (1, 39-40) lorsqu'il raconte qu'André suivit Jésus pour savoir « où il résidait » et il est resté tout le jour avec lui, à Bethsaïde, précisément, nous pouvons en déduire que Jésus pouvait se réfugier dans un domaine privé en Trachonitide.

Il n'avait avec les autres enfants de sa mère, les fils et les filles de Joseph, selon la tradition, que des rapports de loin en loin, peut-être fraternels, peut-être simplement amicaux, peut-être distants. « Luc » nous laisse entendre que ses incartades publiques ne plaisaient guère à sa mère (et à ses enfants). Mais nous verrons qu'à la fin du parcours des Nazaréens, avant la guerre de Judée, Jacques, l'aîné des demi-frères et demi-sœurs de Jésus, et Paul de Tarse ont subi le même sort en raison d'une haine tenace que vouaient à Jésus de Nazareth les autorités sacerdotales de

³⁹ On peut lire le texte grec de la reconstitution des « Actes et Paroles » de Jésus dans *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ* – III, désormais sur le site www.histor.ch ; on peut lire la traduction française dans *Actes et Paroles authentiques de Jésus de Nazareth*, tous ouvrages publiés par Publibook, Paris, 2012. On la lira désormais de préférence sous le titre *Enseignement de Jésus de Nazareth* aux éditions Golias. Et l'établissement du texte grec et la traduction en français ont été corrigés et amendés.

⁴⁰ Voir Sauge, A. (2021). *Jésus de Nazareth, un rabbin cynique. Retour sur la " Cynic hypothesis "*. *Diálogos*, (108) : 114–147.

Jérusalem. Sa propre famille, si elle a manifesté un désaccord avec lui pendant sa vie publique, ne l'a pas rejeté. Evidemment, la mère de Jésus n'a rien à voir avec la mère de Jésus-Christ mise en scène dans l'Évangile de Jean.

Certains indices laissent supposer que son maître appartenait à la mouvance des hellénistes ; Jésus connaissait le grec ; son style de vie et d'enseignement le rapprochait des sages cyniques de la Grèce continentale.

On peut dire, je crois, que Jésus connaissait de l'intérieur le monde qu'il a combattu, essentiellement celui des prêtres de Jérusalem, un monde qu'il avait eu l'occasion de bien observer, depuis la place qu'il occupait au sein et en marge des pouvoirs et sur lequel il avait pu longuement réfléchir, en bâtard, c'est-à-dire, en même temps, en détaché. Il était, quoi qu'il fit, à l'intérieur de ses deux familles, un *hôte*, un *agapētos*, celui qu'on accueille non sans rester méfiant à son égard.

Comme au moment de dire sa première messe, pour un prêtre, on l'invite à venir lire la Loi et les Prophètes dans la synagogue de Nazareth. Non, décidément, continuer à ronronner en pleine synagogue, il ne le peut pas. Il faut *se faire violence*, « le passage vers le règne de Dieu » ne se fait pas en douceur. Une fois le premier pas accompli, il ne sera plus possible de reculer... Nous ne reviendrons pas sur cet épisode de Nazareth, nous retournons à Capharnaüm.

A - Situation initiale

Prologue

3, 1- 23. Un précurseur et son destin (Jean le baptiste). Jésus entre en scène au moment où Jean est arrêté.

Silas commence par situer son personnage dans l'histoire : la quinzième année du règne de Tibère César, soit entre 28 et 29, Tibère était devenu empereur en 14.

Jésus aurait entrepris d'agir quand il a constaté l'échec de l'action de Jean, pour la corriger : l'idée d'instituer un rite d'intégration dans une communauté de séparés lui était complètement étrangère. Il va proposer de sortir des synagogues, ce n'est pas pour créer une nouvelle clôture. D'autre part, il rejetait tout comportement fondé sur une croyance en l'efficacité magique d'un rite (la purification par l'eau). Si Dieu ne lie pas les hommes, inversement, l'interdit de lier Dieu est absolu.

B - Déclaration de la crise = Définition de la tâche à accomplir

4, 16-30

La provocation inaugurale de Nazareth (Silas seul confère à cet épisode la première place dans le temps) ; il est probable que c'est, de sa part *ou de la part de ceux qui ont participé à la reconstitution d'un ordre dans les documents*, un choix délibéré.

Sortir de la synagogue

4, 31-37 : L'expulsion d'un démon dans une synagogue de Capharnaüm (avant l'intervention de Nazareth) ; le démon demande des comptes à Jésus : « Que viens-tu ici pour nous perdre ! Je vois bien qui tu es ! » Jésus le muselle, retourne contre le démon la tentative de le faire taire (le verbe grec évoque une muselière dont on use pour dompter un cheval. Jésus dit : « Sois désormais muselé »). Le possédé est jeté « au milieu » (de l'assemblée), là où l'on va pour prendre la parole et le démon sort de lui. Il n'est pas dit qu'il quitte la synagogue. En revanche, on verra Jésus sortir de la synagogue dès l'épisode suivant (celui de Nazareth). Dans la synagogue, Jésus représente un risque d'expulsion du démon qui l'habite (qui habite la synagogue). Le possédé libéré du démon est symboliquement jeté à l'endroit d'où l'on prend la parole publiquement. Jésus l'a donc libéré de quelque chose qui, dans la synagogue, empêche de parler librement, quelque chose d'analogue à une muselière. Ce quelque chose, nous le verrons, c'est la Loi d'Alliance de YHWH avec son peuple, en vérité, un instrument de muselage de tout un peuple, potentiellement de toute l'humanité. Telle a été l'aspiration, par exemple, d'un Flavius Josèphe.

5, 1-11 : Sorti de la synagogue, Jésus enseigne depuis une barque ; la suite est une pêche extraordinaire (et non « miraculeuse » !) qui tient lieu de l'appel, non pas de Simon, mais, d'abord

de ses deux compagnons pêcheurs. Pour le comprendre, nous devons suivre le texte dans D : après la pêche, le premier mouvement de Simon est de demander à Jésus de s'éloigner de lui (donc de quitter sa barque). Dans la barque venue à l'aide, il y avait Jacques et Jean, les fils de Zébédée, dit le texte. Alors, après que Simon lui a demandé de s'éloigner, Jésus, au moment de sortir de la barque, s'adresse à Jacques et à Jean (« Jésus *leur* dit... », 5, 10) : « Venez par ici ; ne vous obstinez pas à rester pêcheurs (de poissons) quand je fais de vous des pêcheurs d'hommes ». « Ceux-là l'entendirent (bien, comprirent ce qu'il leur signifiait) ; ils laissèrent tout sur place et l'accompagnèrent » (à ce moment-là ; emploi de l'aoriste). Ce faisant, Jacques et Jean ont fait d'eux-mêmes des « pêcheurs d'homme », de deux façons : la suite des événements nous apprend qu'ils ont entraîné Simon à leur suite ; ils l'ont aidé à surmonter sa « terreur religieuse » ; en outre, en laissant la pêche dans la barque, sur la plage, ils se sont faits pêcheurs d'hommes et de femmes, venus prendre une provision de poissons mis à leur disposition. On ne tire pas un profit personnel, égoïste, d'une aubaine, leur laissait *entendre* Jésus (« et ils l'entendirent bien »), on invite tous les témoins de la pêche à venir profiter de l'aubaine, plus probablement, dans l'esprit de Jésus, de la générosité de Dieu.

C – Acquérir des compétences

Pour cela, d'abord :

I - Affranchir de la Loi d'alliance

5, 17-26. La guérison d'un paralytique dans une maison privée où Jésus a été invité à un débat ou à une « conférence ».

C'est encore par un « jeu » de mots qu'est donné congé à la Loi qui « paralyse ». Comme il y a foule dans la demeure où Jésus, supposons, répond à des questions de spécialistes, des hommes transportant un paralytique sur un grabat sont montés sur le toit de la maison, l'ont ouvert et ont laissé descendre la civière tenue à des cordes. « Constatant par-là la confiance que l'homme étendu sur le grabat avait (en lui), Jésus dit : « Eh bien, mon bonhomme ! On a complètement laissé aller (laissé filer) tes manquements à la Loi ! » Il y a, dans le jeu de mots, une critique implicite de l'interprétation selon laquelle la maladie est un châtement pour désobéissance à la loi. Jésus retourne le raisonnement : elle est un châtement pour une obéissance passive à la loi. Dans l'auditoire, la boutade choque des spécialistes de la loi : « Qui peut libérer un homme de ses péchés, sinon Dieu ? » Jésus va jusqu'au bout de la provocation : on va bien voir si seul Dieu peut libérer un homme de ses péchés. « Afin que vous voyiez bien que le fils de l'homme (= quiconque) a la capacité, sur terre, de laisser aller / d'absoudre les manquements / les péchés..., allons, dit-il à l'homme étendu, lève-toi, prends ta civière et rentre chez toi » (5, 23-24).

Tel est un élément essentiel de l'enseignement de Jésus, le mobile principal de son agir : si un homme peut relever quelqu'un de ses manquements à la loi, c'est que la loi ne relève que de l'homme et non de Dieu. La loi mosaïque, pas plus qu'aucune autre loi, n'est une loi d'alliance ; les commandements qu'elle comporte ne sont pas des commandements de Dieu. Une critique si radicale, faite par Jésus de Nazareth de l'intérieur du judaïsme, a été complètement occultée par les inventeurs du christianisme. Or, disons-le clairement avec Jésus de Nazareth : des commandements de Dieu, ça n'existe pas. Et donc manquer à un commandement, ce n'est pas commettre une faute contre Dieu, ce n'est pas pécher. Nul n'est pécheur, nulle n'est pécheresse (entendre, par pécheur, celui qui est « coupable devant Dieu »).

5, 27-38 : Jésus invite Matthieu. Il nous faut, encore une fois, lire l'anecdote dans D et remplacer Lévi par Matthieu, dont le nom est attesté dans la liste de Papias ; il est probable qu'au moment de l'écriture des Evangiles et spécialement de l'Evangile de « Luc », on a substitué un nom générique (Lévi) au nom propre « Matthieu » parce que ce nom servait désormais à désigner l'auteur d'un Evangile. « En passant, Jésus vit Matthieu assis (sur le sol) prenant appui contre le bâti de son officine⁴¹ ». Matthieu est désœuvré : voilà encore une aubaine dont Jésus profite. Celui-là, il va pouvoir travailler pour moi ! En se faisant son greffier.

⁴¹ *epi to telōnion* : l'emploi de l'accusatif (*epi to*) est non seulement correct, mais décisif pour entendre ce qui est dit ; Matthieu n'est pas assis *sur* (ce que signifierait le datif), mais *contre* (avec idée

Traduire

A propos de la guérison du paralytique

Ce que je traduis : « Eh bien, mon bonhomme ! On a laissé filer tes péchés ! » est traduit ailleurs, dans la *TOB* : « Tes péchés te sont pardonnés », dans la Bible de Jérusalem : « Mon ami, tes péchés te sont remis. » Ces traductions sont déficientes sur trois points : la traduction de l'exclamation a délibérément été escamotée dans la *TOB*, édulcorée dans la Bible de Jérusalem ; la polysémie du verbe *aph-iēmi* est ignorée dans les deux cas ; si l'on adopte la leçon en D, il faut lire *apheōntai sou hai hamartiai sou*, selon la logique de la construction du verbe avec un génitif (*apheōntai sou* : « sont détachés de toi »).

Aphiēmi au sens premier signifie « laisser aller » quelque chose ou quelqu'un, en quelque sorte, « à son destin », comme c'est le cas par excellence dans le geste de « semer ». Le semeur jette des graines pour leur permettre de germer, de croître et de produire de nouvelles graines. On peut *laisser* un prisonnier *suivre* sa propre trajectoire en le détachant (*apo*) de soi. Il en va ainsi d'un esclave que l'on *affranchit*. On ne retient pas contre quelqu'un ses manquements à la loi : ainsi le laisse-t-on aller *apo*, « loin de » ses « péchés ». Il est clair que le verbe employé en grec est motivé étroitement par la situation décrite : on a « laissé aller », depuis le toit, la civière sur laquelle était étendu le paralytique. C'est ce que Jésus constate, avec un étonnement admiratif mais tout aussi bien faussement scandalisé, étant donné le rapprochement qui s'est immédiatement fait, dans son esprit, entre l'action concrète de laisser aller et le fait de ne pas tenir rigueur des fautes « contre Dieu », autrement dit, le pardon des péchés. Le parfait permet d'exprimer « l'intensité », sous l'aspect, supposons ici, de l'achèvement. Le mot d'esprit de Jésus se traduira donc, par exemple : « Eh bien, mon bonhomme ! On a complètement laissé aller (laissé filer) tes manquements à la Loi. » Ou encore : « Eh bien, mon bonhomme. Te voilà totalement libéré de (la dette de) tes manquements ! » Ou si l'on traite la voix du verbe comme la voix moyenne et non la voix passive : « Tes manquements se sont entièrement détachés de toi » (« se sont débinés ! »). Car reste à tenir compte du ton. Dans la situation, Jésus était, je pense, délibérément provocateur. Un manquement à la loi n'est pas un manquement à Dieu. Il fallait un sacré culot pour oser le dire, le même culot qui a donné à Jésus l'audace de parier qu'une parole suffirait à délier (laisser aller) les jambes d'un homme devenu paralytique, par névrose de conversion, supposons : la peur de ne pas respecter tous les commandements de Dieu l'avait paralysé. Au paralysé, aurait-il dit : « Suffit ta comédie ! Ce sur quoi tu te reposes, mets-le sur tes épaules et rentre chez toi ! » Je ne suis pas sûr qu'il ait eu beaucoup de sympathie pour les geignements de qui que ce soit, même des malheureux.

Transformation des rapports à un Dieu donateur de vie, purement et simplement donateur, ne réclamant rien en échange de ce don. Comment l'être humain aurait-il pu, d'ailleurs, répondre à ce don autrement qu'en se comportant lui-même généreusement ?

5, 27-39 : Le repas chez Matthieu et le débat avec les Pharisiens (ou sans doute, plutôt, les légistes) ; l'homme ne doit-il pas jeûner ? Non, il doit célébrer la vie (divine) qu'il porte en lui.

6, 1-5 : Les épis arrachés le jour du sabbat (la satisfaction du besoin de nourriture, la demande de la vie, prime le respect d'un commandement).

Le *Codex* seul atteste en ce lieu une remarque que Jésus adresse à un individu travaillant un jour de sabbat. Il ironise sur les risques que l'homme prend « s'il ne sait pas ce qu'il fait », non un travail, mais une transgression de la loi *punie par la mort*⁴².

6, 6-11 : La Guérison, le jour du sabbat, dans une synagogue, d'un homme à la main « sèche » a été ajoutée au moment de l'écriture de l'Évangile.

dynamique d'y prendre appui) une cloison, supposons, du bâti de son « bureau » de receveur des taxes. Assis contre, il est assis sur le sol, dans la position de quelqu'un de désœuvré, qui attend le prochain client.

⁴² Voir Exode, 35, 2 (dans la *Septante* : « Six jour tu feras des travaux, le septième, repos ; saint est le sabbat, repos consacré à *Kurios*. Quiconque fait un travail en ce jour, qu'il finisse / qu'il meure ! »

Remarque : les guérisons le sont de « maladies » psychosomatiques, déclenchées par la peur de commettre une infraction contre la loi dans la moindre de ses actions. Il semble que Jésus s'en prenait de manière insistante au sabbat en tant qu'il faisait artificiellement obstacle aux manifestations de la vie, aux besoins vitaux. Mais ce qui le scandalisait le plus, selon l'anecdote que nous lisons dans le Codex Bezae, c'est le châtement infligé en raison de la transgression du repos.

II – Compétences dans les rapports sociaux

- 7, 1-16 : La demande du centurion (présente dans « Matthieu » ; récit analogue chez Jean) : récit probablement tardif, contemporain du moment où l'on se tourne délibérément du côté des païens ; autrement dit, il ne ferait pas partie des recueils, mais...⁴³
- 7, 36-50 : La courtisane. Nous aurons l'occasion de traiter cet épisode. Il suffira de dire ici que celui ou celle qui, comme la courtisane, sait l'art d'accueillir un étranger (un hôte) peut se moquer de suivre à la lettre les prescriptions de la loi. Obéir à une Loi divine n'apprend pas à accueillir l'autre.
- 8, 19-21 : Au-delà des liens juridiques et civiques : la vraie famille est celle de ceux et celles qui « entendent (en eux-mêmes) » non pas la demande d'obéissance à une loi de Dieu, mais, à la façon d'un médecin qui ausculte, à l'intérieur d'eux-mêmes, le tressaillement de l'appel à la générosité.

[Transition – 8, 22-25 : la tempête s'apaise (le caractère de récit primitif peut être mis en doute, sans que l'on puisse en décider ; la traversée du lac marque une frontière entre deux espaces – juif / non-juif – et deux époques, elle conduit dans un espace sans frontière de la réalisation de soi)]

III – Compétence sur le plan de la fécondité

[8, 22-39 : Guérison d'un possédé au pays de Gadara (en territoire non-juif : délivrer également les forces de vie de l'emprise des cultes païens). Le récit que nous lisons est probablement la transformation d'un récit évoquant la sagesse cynique.]

- 8, 40-55 : Guérison de la fille de Jaïre (tombée dans un état cataleptique pour conjurer les périls auxquels expose l'éveil du désir sexuel) : « Hé ! Fillette ! Réveille-toi ! » = « Deviens adulte » / « N'aie pas peur du désir qui s'éveille en toi⁴⁴ ! »

Ces épisodes sont reliés entre eux par le thème de la libération de la vie dont le corps est porteur. L'être humain est porteur en lui d'une étincelle de vie « divine », qui porte vers la générosité, et non démoniaque, ni simplement « animale ».

Nous sommes conduits d'une situation de blocage et de paralysie dans un espace clos à un déblocage de la parole de vie dans l'espace du monde (lac, plaine, étranger, rue). Les épisodes épousent la logique spontanée d'un mouvement commençant par un geste de libération d'une oppression, allant vers l'instauration d'un ordre nouveau établi sur une valeur jusqu'alors empêchée de s'exprimer (la vie comme *logos séminal, mise en relation sans limites*). Il y a en l'homme une puissance de fécondité dont le vrai nom est « générosité » (*kharis*). Passer d'une vie reçue comme un coup de massue et qui traîne son hébétude jusqu'à la mort à une vie accueillie comme une grâce.

D - De la Galilée vers Jérusalem (performance)

Un épisode de transition (inquiétudes d'Hérode-Antipas), introduit le thème de l'instauration du « règne de Dieu », lié au récit de la montée vers Jérusalem. Règne de Dieu, selon une aspiration

⁴³ L'épisode est cohérent avec la thématique du contexte : le respect des liens d'obligation (*de la philia*) dans le monde païen témoigne du fait que la confiance (*pistis*) y est plus agissante qu'en Israël.

⁴⁴ Inséré à l'intérieur de l'épisode de la fille de Jaïre, se trouve imbriquée la guérison de la femme affligée d'un flux de sang : adjonction probable, empruntée peut-être à la tradition orale recueillie par Papias ; il reste que l'épisode n'a pas été placé au hasard dans l'ensemble. Les manifestations de la vie dont la femme est porteuse ne sont pas « impures » !

primitive des Israélites, veut dire « organisation sociale sans *monarque* ». L'idée était répandue dans tout le bassin méditerranéen : Ulysse est autorisé à revenir en Ithaque (en Athique) à condition de renoncer à son désir d'être roi !

I - Préparatifs

- 9, 10-17 : La distribution de la nourriture, la mise en place de la troupe.

Dans son état actuel, le récit a subi un remaniement consécutif à l'institution de l'eucharistie, après la rupture d'avec le judaïsme des Sages ; on peut faire l'hypothèse que la décision de marcher « sur » Jérusalem, en groupe, de manière analogue à une troupe expéditionnaire, voire selon le modèle de l'exode pour en inverser les effets – la conclusion d'une prétendue alliance de Dieu avec « son » peuple – a impliqué un moment de rassemblement et de préparatifs. Il est significatif que le rassemblement ait eu lieu en dehors de la Galilée, du côté de Bethsaïde, du côté où Jésus résidait et où, peut-être, il disposait de ressources qu'il a mises en commun. Du point de vue de la langue, le récit de la multiplication des pains n'est pas « silasien » ; les apôtres sont mentionnés deux fois. Il suffit de rendre l'épisode à son contexte primitif en éliminant tout ce qui relève du miraculeux (cinq pains / deux poissons pour plus de cinq mille hommes). Il s'est agi, probablement, de la première expérience d'un partage de nourriture généralisé et non restreint aux seuls familiers. A l'occasion de cet épisode, il semble qu'André et Philippe aient été chargés de l'intendance (voir Jean, 6, 1-15). Jésus aurait-il tout simplement demandé à André et Philippe de présider à la distribution et au partage de toutes ses ressources à tous ceux (hommes et femmes) qui étaient présents ? Ces ressources auraient-elles été épuisées au moment d'arriver à Jéricho ? D'où l'épisode de Zachée ?

II - La progression vers Jérusalem (je ne relève, dans ce qui suit, que ce qui est commun à « Luc » et à « Marc », moins les éléments « christiques » ; commun à « Luc » et « Marc » parce que l'écriture de l'Évangile de « Marc » s'est appuyé essentiellement sur le recueil des anecdotes de Simon notées par Jean-Marc.

- 10, 1-19 : Envoi des éclaireurs (les 72 !) sur la route de Jérusalem. Pas d'envoi des apôtres ! Étant donné que le groupe des disciples accompagnant Jésus dans sa montée vers Jérusalem ne devait guère dépasser la centaine d'individus, le chiffre de soixante-douze éclaireurs est symbolique (exprimant l'idée de complétude ?). Jésus pouvait se contenter d'envoyer deux éclaireurs préparer l'arrivée du groupe dans les villages où ils devaient passer. Son intention était de traverser la Samarie ; comme il allait à Jérusalem, les Samaritains lui ont refusé le passage sur leur territoire. La « troupe » suivra donc un chemin le long de la rive gauche du Jourdain.

- 10, 38-42 : Marthe et Marie : il n'est interdit, ni à une femme de se mettre à l'écoute d'un maître, de s'instruire en se mêlant à ses auditeurs..., ni à l'homme de partager les tâches de préparation de la nourriture.

- 17, 11-19 : Les dix lépreux : un seul, un Samaritain, renonce à continuer à tirer profit de la « lèpre ». Les autres ne sont pas guéris : ils ne sont pas allés se montrer à un prêtre. Un sémitisme dans la syntaxe dénonce l'adjonction de la phrase : « Et il arriva (que), dans le moment où ils se retiraient, ils furent purifiés ».

- 18, 15-26 : Les renâclements de l'homme riche, en vérité le chef d'un corps expéditionnaire, probablement venu proposer à Jésus ses services pour l'instauration du « règne de Dieu » : on n'entre pas dans ce règne pour accumuler des richesses, mais pour les partager. On peut supposer que la rencontre a eu lieu au carrefour de la route le long du Jourdain et de celle qui traverse la rivière en direction de Jérusalem, à la hauteur de Jéricho, en un lieu-dit « Béthanie », où il faudrait situer l'épisode de Marthe et Marie ?

- 19, 1-10 : Zachée (entrée dans Jéricho) : la reconnaissance engendre la générosité. (Il suffit que celui qui était moqué soit regardé, avec un regard même amusé mais plein de respect, pour que sa main s'ouvre et se montre généreuse). Il est probable qu'on avait des problèmes d'intendance ; encore une fois, Jésus tire profit d'une aubaine, du désir que Zachée le nain avait de le voir. « Vite, descends de ton arbre, nous bivouaquerons chez toi aujourd'hui ! »

- 19, 11-27. Le règne de Dieu est proche. Il est urgent de contenir les ambitions de certains : surtout, pas de roi ! La parabole formule ce rejet par une mise en scène ironisant le comportement d'un roi, que les âmes pieuses et les bien-pensants ont interprété à rebours de son sens. Jésus était incapable de remuer les foules en tribun : il lui fallait en tout et partout faire appel à l'intelligence de ses auditeurs.

L'entrée dans Jérusalem, les débats avec les autorités du temple, l'arrestation de Jésus et ses conséquences feront l'objet d'une analyse dans le chapitre « La condamnation à mort ».

Nous aurions, sous l'énumération qui précède jusqu'à Zachée les éléments ayant appartenu au « récit de Simon », dans un ordre partiellement remanié par Silas et un groupe de disciples (il est probable que la parabole du prétendant au trône, en revanche, faisait partie du recueil noté par Matthieu). Dans la partie « De la Galilée à Jérusalem » ont été insérées les paraboles qui font partie du « bien propre à Luc », autrement dit les paraboles qui sont le bien propre de l'enseignement de Jésus de Nazareth. Nous avons vu ce qu'elles ont d'essentiel à nous dire. En même temps, le thème de la richesse ponctue à trois reprises ce moment. Ce domaine que la Loi laisse en friche – or l'usage que l'on fait des richesses importe plus que le respect de commandements de Dieu – un regard aura suffi à Jésus pour l'humaniser.

Autre élément important : la mention des femmes parmi les disciples, et donc de leur présence dans l'espace public. Les femmes font partie du groupe qui suit Jésus dans sa marche sur Jérusalem. Parmi elles, il y avait, semble-t-il, l'épouse de l'intendant d'Hérode-Antipas (voir « Luc », 8, 3, également présente sur les lieux de la crucifixion). Elles seules, parmi les disciples venus de Galilée, seront témoins visuels de la crucifixion. Que s'est-il donc passé pour qu'on ne les trouve pas comme membres du Conseil au moment de la fondation de l'Assemblée de Jérusalem ? La même chose que ce qui s'est passé à Athènes au temps du retour de Pisistrate : un impensable dans les sociétés traditionnelles, que les femmes puissent jouer un rôle dans l'espace public civique. Jésus, lui, leur aurait-il confié une fonction à exercer dans l'espace public ? Pas sûr ! C'est un tabou concernant le sang menstruel qu'il s'agissait de surmonter. Pour cela, il fallait acquérir un certain nombre de connaissances : son lien avec le phénomène de l'ovulation n'a été perçu qu'au milieu du XIXe siècle en Occident !

L'enseignement de Jésus de Nazareth - I

Préambule

Tous ceux qui vénèrent la figure du Christ et croient en Jésus-Christ, en principe tous les chrétiens – ceux que je désignerai sous le titre de chrétiens⁴⁵, pour les distinguer des membres de la première Assemblée d'Antioche qui se sont donné le titre de *chrestiens*, « les serviables » – tous ceux-là, s'ils ne m'ont déjà lu, doivent s'attendre à un effet de choc à la lecture de ce chapitre. Étant donné le caractère condensé des paroles qui nous ont été transmises, j'expose et interprète l'enseignement de Jésus de Nazareth tel qu'on peut l'extraire de la seule partie de l'Évangile dit de « Luc », écrite en grec de la *koinè* (voir les deux chapitres précédents). Il n'y sera jamais question de « Christ » et encore moins de « Fils de Dieu », ou encore de « péché » et de « pardon des péchés », d'obéissance à la Loi, de désobéissance à Dieu, de secret messianique, de souffrance rédemptrice, de tout ce que l'on considère comme la matière propre des Évangiles. Il n'y sera donc jamais question des contenus du « discours chrétien » (christien).

L'effet de choc passé, ce qui est demandé au lecteur tout au long de sa lecture, c'est de garder à l'esprit la légitimité de l'opération à laquelle j'ai procédé en extrayant cet enseignement de la gangue où il a été enfoui (voir les deux premiers chapitres, en attendant la lecture des chapitres sur la genèse de l'Évangile et sur la fondation du christianisme). Il découvrira en outre que Jésus de Nazareth s'était proposé une transformation des *rappports humains* à l'intérieur de la société à laquelle il appartenait (celle des Judéens et des Galiléens). Il avait pris conscience de la nécessité de subvertir la Loi mosaïque parce que, à ses yeux, il n'était pas possible que la demande que Dieu adresse aux êtres humains soit celle de l'obéissance et de la soumission. Le lecteur découvrira donc que les contenus de l'enseignement de Jésus représentent un gain d'une valeur inestimable sur les contenus « chrétiens », si du moins on les envisage du point de vue de l'ensemble des hommes.

Il serait dommage que le lecteur aborde cet enseignement avec l'idée que Jésus était un prédicateur et qu'il savait l'usage des slogans qui frappent l'imagination et touchent les cœurs simples. Ce n'était pas un prédicateur ni un prophète itinérant ; il avait les compétences d'un rabbin ; c'était un esprit qui maniait avec aisance le paradoxe, et s'il le faisait, c'est qu'il savait que les problèmes humains ne sont pas de la tambouille que l'on touille tandis qu'elle bout dans la marmite ou qu'ils ne composent pas une pâte malléable sous les mains de prestidigitateurs divinement éclairés ou de tribuns populistes. C'était un éveilleur : il s'adressait, selon les notions de l'univers mental qui était le sien, au « cœur », dans l'homme à l'intégralité de ses fonctions, émotives, affectives, sensibles, réflexives (intellectuelles). Il n'est pas impossible, je le rappelle, qu'il ait suivi, à Jérusalem, les enseignements d'un maître (rabbin) hellénophone, qu'il ait eu une éducation proche de celle des philosophes en Grèce, de la tradition cynique, c'est-à-dire de sages s'adressant à tous dans l'ouvert du monde, instruisant autant par l'exemple qu'en recourant à un verbe capable de secouer les auditeurs et de les arracher à la torpeur de leur asservissement, mais *sans démagogie*.

Par l'usage de paraboles, nous le verrons, il cherchait à éveiller des résonances, se propageant comme une onde, jusqu'à atteindre la plus grande profondeur de l'être humain, ou tout simplement jusqu'à atteindre en lui les sources de sa fécondité, qui sont également celles de la générosité. Son *logos* était une semence, c'est-à-dire le support d'une mise en rapport (*logos*) inachevable et inépuisable. On peut traduire *logos* par « parole », à condition d'entendre dans « parole » la notion de « parabole » d'où le mot dérive. Une telle parole peut être dite « divine », non pas

⁴⁵ Voir en différentes langues, *Christ / Christen* en allemand, *christian*, en anglais, *cristiano / cristiani* en italien, *cristiano*, en espagnol. Je pense que « chrétien », en français, dérive de *khrestianos* et non de *khristianos*, et que la désignation remonte donc à une époque où, en Gaule romaine (provinces narbonnaise et viennoise) il a existé des Assemblées des *Chrestiani*.

que « Dieu » en soit l'émetteur, mais parce qu'elle est le support du mouvement par lequel *tout sujet parlant*, tout sujet humain, homme et femme, évidemment, bleu, blanc, rouge, jaune ou noir, évidemment, se dépasse en un processus inachevable. L'être humain est le vivant qui se comprend, mais se comprend bien à condition de ne jamais tenter de se comprendre totalement, c'est-à-dire totalement, comme tentent de le faire toutes les doctrines, religieuses ou laïques, qui assurent qu'elles détiennent la clef du salut. Il faut sauver notre habitat terrestre, paraît-il. Aucune écologie n'y réussira si elle n'entreprend d'abord de transformer le style dominant des comportements, construits sur le principe de la légitimité de la compétition et de la rivalité, en celui de la grâce, selon la maxime : parle et agis de telle sorte que l'effet de ta parole et de ton action n'aliène, n'entrave, n'endette ni autrui ni toi-même. La compétition entre les individus ne relève pas d'une « nature » humaine, prétendument agressive, elle relève des « cultures ». Jésus eût été un farouche pourfendeur de l'idéologie libérale (la *lutte* pour la vie oblige à rivaliser les uns contre les autres) non moins que des idéologies communistes (il en appelait à la mise en branle, en chacun, de toutes ses ressources). Un des maîtres mots de sa conception des rapports humains pourrait être celui de solidarité : il n'y a pas de solidarité là où une minorité, réactionnaire ou révolutionnaire, prend en charge une masse.

Voyons-le dans le texte⁴⁶.

I – Une règle de base

Le Discours de la plaine

Ce que j'intitule « le discours de la plaine » (*Luc*, 6, 27-49) est le premier développement important de ce que je tiens pour un enseignement. Il se distingue des longues instructions que l'on peut lire dans l'Évangile de « Matthieu » (chapitre 5 à 7 compris) en ce que Jésus s'adresse à un groupe nombreux d'auditeurs dans une plaine proche de Capharnaüm tandis que, dans l'Évangile de « Matthieu », Jésus s'adresse à « ses disciples » après s'être écarté de la foule et après être monté sur une montagne ; là, il commence par affirmer qu'il n'est pas venu dissoudre la loi, mais qu'il est venu « l'accomplir » (la « perfectionner ») ; « Matthieu » (l'Évangéliste) met en scène « Jésus-Christ », successeur de Moïse, porteur d'une nouvelle révélation, censée accomplir et parfaire la première en renchérissant sur ses commandements dans le sens de leur intériorisation. Il s'adresse à un ensemble choisi, conforme au rassemblement des chrétiens en Église.

Au lieu d'une insertion du texte dans un contexte clairement identifiable comme c'est le cas dans « Matthieu », ici, dans « Luc » en grec de la *koinè*, ici donc dans la traduction de Silas, le début du discours suggère que Jésus « répond » à quelque chose qui précède : « *Eh bien / Mais, moi, je vous l'affirme...* ». Ce quelque chose nous manque, partiellement du moins. Le discours vient à la suite d'une énumération de béatitudes comme dans « Matthieu », mais, à la différence de ce dernier, il est immédiatement précédé de malédictions, qui lui servent donc de préambule : « Malheur à vous les riches, les gavés, vous qui riez ». Or nous apprendrons bien vite que Jésus refusait à ses auditeurs le recours aux malédictions pour se défendre en exécrant les persécuteurs. Cassez le ressort de la persécution en ne mimant pas vos persécuteurs, en refusant de recourir à leurs armes.

Le texte primitif était-il donc le suivant ? « *Vous dites* : 'Malheur aux riches, aux repus, à ceux qui rient de notre détresse'. *Eh bien moi, je vous réponds / je vous l'affirme avec force...* ». Car le texte des béatitudes n'est pas une invention de Jésus de Nazareth ; dans « Matthieu », il est un emprunt à la tradition biblique et, particulièrement, essénienne ; il apparaît dans les documents de Qumran⁴⁷. Il y est solidaire de malédictions appelées sur les ennemis, étrangères à l'esprit de

⁴⁶ Pour la traduction en français, voir désormais *L'enseignement de Jésus de Nazareth* (extrait du texte en grec de la *koinè* de l'Évangile de « Luc ») suivi du *Mémoire des Chrétiens*, éditions Golias.

⁴⁷ Voir *Écrits Intertestamentaires*, sous la direction d'A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, p. 1200, et la note « Suite de huit « macarismes » que l'on doit rapprocher des béatitudes de « Matthieu », V,

l'enseignement que nous sommes en train de découvrir. Si les malédictions ont eu quelque chose à faire dans le recueil des notes de l'enseignement de Jésus, c'est pour y être contredites ou reformulées. Sous les « *ekhthroi* » (les adversaires, les ennemis, « les autres ») dont il va bientôt être question, il faudrait donc entendre, par excellence, « les riches, les gavés », les forts qui se rient des faibles, « riches » qui se confondent avec les « puissants » et les « dominants », les oppresseurs.

Ce qui est clair : ici, Jésus n'affirme pas qu'il n'est pas venu « dissoudre » la loi, il n'affirme pas non plus qu'il est venu la compléter. Il ne veut pas purement et simplement abolir la loi mosaïque, il conteste radicalement qu'elle soit *une loi d'alliance de YHWH avec un peuple qu'il s'est choisi pour être son témoin parmi les nations*. Le statut de la loi mosaïque est celui de toute loi que se donne un peuple, modifiable et amendable parce qu'elle doit être adaptée à des situations nouvelles. Elle n'est pas une Loi d'alliance. Manquer à un article de la loi juive, ce n'est pas commettre un péché, ce n'est pas un acte de désobéissance à Dieu. C'est ce que Jésus, sans le dire explicitement, laisse inlassablement entendre sous ses propos et par ses actes (invitation du paralytique à se lever, éloge de la courtisane, etc.).

Si Jésus de Nazareth ne prétend pas vouloir « parfaire » la loi d'alliance, il ne prétend pas non plus proposer un nouveau code des lois. Codifier n'est pas son propos, et cela transparaît clairement dès les premiers mots de son enseignement de nouvelles règles de conduite.

Certes, sa première sentence, par l'emploi du verbe *agapān*, se rattache au premier article de la loi de Moïse, tel qu'il est formulé dans le *Deutéronome* (6, 5) : « Ecoute Israël ! YHWH notre Dieu, YHWH est unique / un. Aussi tu chériras⁴⁸ ton Dieu, YHWH⁴⁹, de tout ton cœur et de toute ton énergie vitale et de toutes tes capacités » (*traduit de la Septante*). Le renvoi à ce verset est confirmé par la façon dont Jésus s'adresse à la foule : « Eh bien, je vous le dis à vous qui m'entendez / m'écoutez... ». Il reprend une formule du *Deutéronome*, mais il en modifie la visée performative : il n'enjoint pas d'écouter, il ne réclame pas une obéissance, il constate : si vous êtes venus ici, c'est que vous vouliez m'entendre parler. La loi mosaïque telle qu'elle est formulée dans le *Deutéronome* enjoint d'*agapān* : « ton Dieu, YHWH, de tout ton cœur (dans toute ta pensée) », etc. La demande de la loi mosaïque est une demande d'attachement exclusif à un Dieu « *hen-s* », « unique » (comme lui, il n'y en a pas d'autre). « Eh bien, moi, je rétorque, pour vous qui m'entendez : *agapāte tous ekhthrous humōn...* », *agapāte* ceux qui sont « extérieurs » à vos alliances, ennemis, adversaires ou simplement « étrangers ».

A qui sait entendre, *agapān tous ekhthrous* ne peut pas signifier « aimer ses adversaires / ses ennemis », tous ceux qui ne relèvent pas (les ennemis) ou ne relèvent plus (les adversaires dans une cause judiciaire) des liens d'obligations (liens familiaux et liens civiques) ; la formule ne commande pas, elle invite à agir de telle ou telle façon.

Dans un contexte antique, tout étranger est « ennemi », « non-ami ». Envers les membres de la famille et envers ceux qui appartiennent à la classe des solidaires, il est demandé de se comporter en *philos*, en « allié » / en « ami ». Leurs lois sont mes lois, et, dans ma fréquentation avec eux, je me sais protégé par ces lois qui sont aussi les leurs et par une entente tacite.

3-11 ; « Luc », VI, 20-22. »

⁴⁸ « *agapēseis* » dans la traduction de la *Septante*. Le verbe traduit un mot hébreu signifiant « aimer », « aimer particulièrement » (aussi bien quelqu'un que quelque chose). Il existe en grec au moins cinq façons d'exprimer l'idée « d'aimer ». Si les traducteurs du texte hébraïque ont choisi, comme équivalent du verbe hébreu, *agapān*, c'est qu'ils avaient bien compris que pour signifier « aimer Dieu », en grec, cela ne pouvait se dire ni *philein* (le traiter comme un allié et remplir envers lui toutes les obligations d'un allié), ni *aspazein* (l'accueillir à bras ouverts), ni *stergein* (éprouver de la tendresse pour...), ni, surtout *erān*, « désirer » = « chercher à s'unir à... » ; or cette dernière notion est présente dans le verbe hébreu et dans le latin *amare*, dont le sens premier est « faire l'amour ». Parler de « l'amour de Dieu », c'est user d'un langage fort approximatif. Traduire « *agapān* » par « aimer », c'est contribuer à l'universelle confusion des sentiments avec les affects.

⁴⁹ « *Kurios* » dans la *Septante* est systématiquement substitué, en vertu de l'interdit de prononcer le Nom, à YHWH du texte hébraïque. Je le traduis donc en recourant au tétragramme et non par « Seigneur ».

En revanche, l'individu qui ne relève pas de « notre » alliance, c'est un individu « du dehors » (*ekhthros* ; voir français *extra-*) : c'est le cas de l'étranger et du membre de mon groupe qui a transgressé la loi (en commettant un meurtre, ou un vol, ou un adultère, etc.) et qui, de la sorte s'est exclu : ni l'étranger, ni l'adversaire ne bénéficient de la protection de « notre » loi, l'étranger parce qu'il a ses propres lois, l'adversaire parce qu'il les a enfreintes ; elles ne peuvent donc plus le protéger. Ils sont exposés à recevoir des coups.

Or, à l'intérieur d'une société, il existe différents groupes de connivence à la solidarité restreinte, réservée aux membres du groupe, qui peuvent aller jusqu'à traiter d'adversaires et d'ennemis dont on craint les exactions potentielles les membres d'autres groupes de connivence. Les pauvres, il vaut mieux dire, tous les besogneux, tous les nécessiteux, c'est-à-dire tous ceux qui sont contraints de rechercher quotidiennement, pour le jour même, leurs moyens de subsistance, appartiennent, plutôt qu'à un groupe de connivence, à la *classe des exclus des liens de solidarité et de connivence* ; il leur manque le minimum vital qui leur permettrait de faire partie de ceux qui disposent des moyens de participer au trafic généralisé des échanges internes à une société donnée. Leur manquent les moyens de traiter avec *leur autre*, les « puissants », d'égal à égal et de se défendre devant les abus auxquels les expose leur dénuement. Entre les groupes de connivence des puissants et des dominants et la classe des nécessiteux, la relation est d'exclusion. Appelons ceux qui subissent l'exclusion les rebuts ; appelons ceux qui la font subir les dominateurs, qui se recrutent principalement dans le groupe des « riches », entendons, de ceux qui disposent des moyens de manipuler les individus ou des ensembles d'individus. « Rebuts » et « riches » sont, les uns pour les autres, des *ekhthroi*, adversaires, ennemis ou étrangers.

Les *ekhthroi*, les gens de l'extérieur, réclament une forme particulière de protection, celle de celui qui, par exemple, accueille un étranger sous son toit (un « hôte ») et, en agissant ainsi, se fait garant de sa sécurité. Ce comportement se dit, en grec, *agapān*, « prendre quelqu'un sous sa haute protection ». Il me paraît certain que Jésus a énoncé la première sentence de son enseignement, celle qui, en quelque sorte, sert de fondement à toutes les propositions et paraboles qui suivront, en ayant à l'esprit les deux notions grecques corrélatives l'une de l'autre *agapān ekhthrous*. Il n'a pas dit « aimez vos ennemis » mais « accueillez et prenez sous votre haute protection » je préfère traduire pour l'instant « ceux de l'extérieur ». Une telle règle de conduite est universelle : elle vaut pour les dominants comme pour les dominés. Mais elle est, ici, formulée du point de vue des dominés. Le coup d'audace, c'est de laisser entendre aux dominés qu'ils peuvent se donner les moyens d'accueillir et de prendre sous leur protection leur adversaire, leur oppresseur ; c'est ainsi qu'ils s'en protégeront le mieux. S'ils ne le font pas avec style, ironie ou humour, ou bien parfois, sous l'effet d'une sainte colère, de l'indignation, l'effet sera manqué.

Jésus n'a pas été un codificateur, il n'a pas fait rédiger les articles d'une loi. Il propose de faire avec celles qui existent, et qui règlent les conduites entre « alliés » (membres d'une famille et d'un Etat). La *philia* est et reste à la base de toutes les relations sociales ; elle régit les relations familiales et civiques conformément à un code de lois que se donne un groupe d'individus reconnaissant leur appartenance à un même ensemble (groupe ethnique ou Etat). Respecter ces lois, c'est se conformer à un pacte social (implicite), qui, idéalement, s'impose à tous de la même façon. Il reste que *tous ne sont pas égaux devant la loi comme devant la langue* : si, abstraitement, la loi a aussi pour fonction de protéger le nécessiteux, de fait elle protège d'abord ceux qui ont des possessions à protéger. Si une langue permet à tous ceux qui la parlent de se faire entendre, elle permet également d'entendre la richesse ou la pauvreté, la proximité ou l'éloignement de celui qui parle. Ce qui intéressait donc Jésus, ce sont les conduites qui ne relèvent pas d'un code de lois ou d'un code de langue. « Est-il un moyen que l'on puisse offrir à ceux qui n'ont pas *les moyens* de se protéger ? » s'était-il demandé.

Hors la loi, dans la relation au non-Soi, à l'étranger, à l'autre, à celui qui n'est pas mon prochain (ni frère, ni sœur, ni membre de mon groupe de connivence), n'y a-t-il qu'une seule raison, celle de la force ? Non, a dit Jésus une première fois dans l'humanité, et ce devait être une fois pour toutes, je peux tendre la main pour frapper l'adversaire ou l'étranger ou celui qui m'exclut ou celui qui me traite en rebut, mais je peux aussi la tendre pour *le tenir à l'abri de la force* et je

peux même la tendre à celui qui me frappe pour *le tenir à l'abri de sa violence et non pour la subir à la façon d'une victime sacrificielle*.

Ce par quoi l'être humain se distingue de manière essentielle, ce n'est pas par le fait qu'il peut se conduire selon des lois, mais c'est par le fait que, là où rien ne lui dicte sa conduite, devant l'autre, l'étranger à son propre monde, au lieu de fuir ou de se mettre immédiatement sur la défensive ou au lieu d'attaquer, il dispose de la capacité de tendre la main, et, par-là, d'engager un possible entretien.

Le respect de la loi fait de moi un frère, une sœur, une concitoyenne, un concitoyen, bref un connivent. Le geste de tendre la main à l'étranger, à l'inconnu, à un adversaire, à un ennemi, et par là, de l'inviter à recourir à la parole pour maintenir le lien avec moi, fait de celui qui tend la main et de l'autre à qui il la tend un être pleinement *humain*, intégrant en lui la part de l'autre irréductible à soi (le rebutant, le répugnant), intégrant en soi la part de l'autre en soi. Car nous sommes aussi les hôtes de cette part d'inconnu en nous dont on sait qu'il vaut mieux se rendre capable de l'accueillir que de la refouler dans les ténèbres intérieures.

Du même coup, ce geste relativise la validité des codes de lois qui ne relèvent pas de l'universel humain mais d'un système de connivences exclusives. L'accueil de l'autre venu de l'extérieur a pour effet de révéler que le pacte de confiance, garanti par les lois, sur lequel reposent les relations entre proches, familiers ou concitoyens, enserme l'humain dans des limites trop étroites. La sublimité de la Loi morale est un leurre.

Réagir à la violence, verbale, physique, judiciaire

Mais que ferai-je si l'autre me fait violence ?

Alors il est certes impératif de ne pas répondre à la violence par la violence, car ce serait déclencher le processus d'une réciprocité vicieuse : tu me le paieras d'un contrecoup *plus* une demande de réparation de la honte d'avoir dû subir un coup. La réparation de la honte réclame l'effacement de l'insulte ; si un tiers (l'institution judiciaire) n'intervient pas pour mettre un terme à la querelle, elle risque de dégénérer et d'entraîner des dégâts irréparables. Quoi qu'il en soit, cette dialectique mortelle de la violence ne vaut que pour les forts. Le démuné ne peut recourir à elle. Faut-il donc qu'il subisse ? Certainement pas. Écoutons bien quelles sortes de répliques Jésus propose.

De manière générale, devant ceux qui vous traitent de rebut (6, 27), ne perdez pas votre contenance : « à ceux qui vous souhaitent tous les malheurs du monde, déversez sur eux un catalogue de bénédictions, vouez à Dieu ceux qui tentent de vous faire sortir de vos gonds par leur raillerie » (6, 28). En un mot : ridiculisez toute provocation verbale, traitez-la comme de la jactance.

Répondre par l'ironie aux insultes demande un solide contrôle de soi et une maîtrise verbale dont Jésus faisait l'hypothèse qu'elle pouvait être à la portée de chacun. Si cela ne paraît pas être le cas, si l'on pense que sont favorisés les habitués du verbe, cela tient à ce que l'on confond la maîtrise du verbe avec celle de ses usages conventionnels et de ce que l'on appelle les niveaux de langue, soutenus, familiers, populaires. Or quel que soit le niveau de la langue d'un sujet parlant, celui-ci dispose, en toute situation, de la compétence verbale qui le rend capable de faire valoir son humanité. Encore faut-il que cette compétence verbale n'ait pas été humiliée. La première exigence, pour gérer les violences verbales, est donc de rendre à chaque être humain la dignité de sa parole. Mesdames et Messieurs les éducateurs, etc., à bon entendeur, salut !

Le conseil suivant (6, 29) concerne la violence physique : « A celui qui te frappe à la mâchoire, offre-lui de frapper encore là, et là, et là...⁵⁰ », non pas par soumission craintive devant la

⁵⁰ Il est impossible que ce que nous lisons dans « Luc », « *tôi tuptonti se eis tēn siagōna, parekhe kai tēn allēn* » signifie « A qui te frappe sur une *joue*, présente encore *l'autre* » (TOB et Bible de Jérusalem). Certes, on lit dans Matthieu « *mais, à celui qui te donne une gifle (se rhapizeï) sur la joue (= siagona) droite, tourne vers lui l'autre (tēn allēn) aussi* ». Or « Matthieu » a commis deux erreurs de langue ; cela montre qu'il a lu la formule (dans la traduction de Silas qu'il devait avoir sous les yeux) et qu'il ne l'a pas comprise. *Siagōn* signifie la « mâchoire » et non la joue (le verbe est formé

force, mais pour la déconcerter. Si celui qui est frappé adopte la posture de la soumission, il n'enraiera pas l'usage de la force, il l'encouragera et s'en fera le complice. S'il retourne la soumission en provocation, il y a de grandes chances que l'effet de surprise déconcerne l'usager de la force et le laisse tout penaud. A partir de là lui est donnée la possibilité de se ressaisir : car le recours à la force est le premier moment, non d'une victoire, mais d'une défaite, dans la relation humaine et donc dans la relation à sa propre humanité.

Dans cette première suite de conseils, il s'agit d'enrayer une mécanique de la force et de la violence verbale. Lorsqu'il est proposé « de ne pas empêcher celui qui te prend ton manteau d'emporter aussi ta tunique (ta chemise) » ou « de donner à celui qui (te) réclame (quelque chose) et de ne pas déposer une réclamation contre celui qui t'a enlevé ce qui t'appartient » (6, 29-30), on change de référentiel de base ; on passe du domaine des relations civiques, interpersonnelles, au domaine judiciaire. Celui qui enlève le manteau ou celui qui « réclame » quelque chose le fait en conformité avec un article de la loi. Sous les deux conseils, ce que Jésus pointe ce sont donc des relations de domination, qui autorisent un dominant à commettre « légalement » une exaction, de quelque façon qu'il soit dominant, en l'occurrence, en tant que possédant autorisé à dépouiller un pauvre incapable d'« honorer » une dette.

Dans « Matthieu », le conseil est formulé de la manière suivante : « A celui qui veut obtenir par décision de justice jusqu'à ta tunique, abandonne-lui aussi ton manteau ». Or « Matthieu » n'a pas compris le propos de Jésus et il déforme de façon caricaturale la loi mosaïque, qui, en l'occurrence, prend le pauvre sous sa protection : si c'est à un pauvre que tu fais un prêt, « tu ne te coucheras pas en gardant son gage. Tu devras lui rapporter son gage au coucher du soleil ; il se couchera dans son manteau... » (*Deutéronome*, 24, 12-13). Voilà une loi qui paraît soucieuse de protéger le faible des abus de pouvoir du fort (celui qui dispose des moyens de contraindre).

Pour Jésus, en l'occurrence, ce qui est en jeu, ce n'est pas la loi, mais l'existence d'une institution judiciaire nécessaire pour faire appliquer la loi. Or, ce faisant, elle donne force de loi à des inégalités telles, entre les hommes, que si un petit propriétaire, pour des raisons diverses, doit s'endetter pour ensemer à nouveau son champ, et qu'au bout de l'année, la récolte lui permette d'assurer sa nourriture et le réensemencement d'un champ, mais pas de payer sa dette, le prêteur aura le droit de lui réclamer un gage dont il est peu probable qu'il soit un jour remboursable. En conséquence de quoi le débiteur devra payer de sa personne, c'est-à-dire devenir l'esclave du prêteur. A partir du moment où une dette entraîne l'aliénation du débiteur lui-même, elle devient illégitime.

« N'empêche pas celui qui te prend ton manteau – *il le fait légalement à cause d'une dette insolvable* – d'emporter aussi ta tunique (ta chemise) ». En reformulant le précepte de cette façon, Jésus étale au grand jour l'appui qu'offre la Loi à une institution judiciaire qui protège apparemment le faible alors qu'elle perpétue le pouvoir du fort. Dans la tradition judaïque antique, on dépouillait de sa tunique un homme que l'on rendait esclave, un homme donc insolvable. Lorsque, à celui qui me réclame pour gage mon seul bien aliénable, mon manteau, je lui cède ma tunique (ma chemise), je démonte l'hypocrisie d'une légalité qui prétend préserver mon statut d'être humain autonome en me laissant ma tunique (ma chemise). En effet, en gardant, la nuit, la propriété d'un bien gagé, je continuerai à disposer d'un moyen de me couvrir et de me protéger du froid, symboliquement, je resterai autonome..., pour le profit exclusif de mon débiteur qui n'aura pas besoin de m'entretenir comme il devrait le faire si j'étais son esclave.

Il s'agissait tout simplement, pour Jésus, d'enrayer la machinerie législative, entérinant des inégalités. Les fondateurs du christianisme n'y pensaient guère.

sur une racine signifiant « mâcher ») ; dans la formule de Silas, il n'est pas question de mâchoire *de droite*, un concept aberrant. Ensuite, admettons le sens de « joue droite », « l'autre » joue se serait dit dans le grec de la *koinè* « *tên heteran* » et non « *tên allên* ». J'ai commis l'erreur des traductions conventionnelles dans celle que je proposais dans *Actes et Paroles authentiques de Jésus de Nazareth*. Celui qui est frappé à la mâchoire, est invité à en présenter encore un autre endroit, non pas « opposé au premier » (*heteros*), mais « ailleurs », « sur le reste (de la mâchoire) », un reste susceptible de se répéter indéfiniment. *L'invitation à pour fonction de déconcerter l'usager de la force et non de se soumettre à lui passivement.*

Les différentes stratégies d'esquive de la force ne peuvent être efficaces que dans un contexte social où les relations de domination sont elles-mêmes disqualifiées. Jésus de Nazareth engageait « ceux qui l'entendaient » à ne pas se laisser impressionner par les intimidations des puissants⁵¹.

Les moyens, c'est à nous de les trouver, et tout particulièrement aux femmes, exposées à subir la force physique des hommes.

Retournement paradoxal de la règle d'or

On peut lire dans « Matthieu » une formulation classique de ce que l'on appelle la règle d'or, celle qui, d'une formule simple, résume la moralité : « Tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, vous aussi agissez de même envers eux. » « Car c'est là la Loi et les Prophètes », ajoute l'auteur (« Matthieu », 7, 12).

La chose est un peu plus compliquée dans « Luc » ; d'abord, la formulation de la règle est quelque peu alambiquée, ensuite elle est relativisée par la mention de la *kharis* (faveur, générosité, grâce).

Luc, 6, 31-34

« Et à la façon dont vous voulez que les hommes agissent envers vous, est-ce ainsi que vous agissez envers eux ? (je fais de la phrase une question et non une affirmation, en raison de ce qui suit. Jésus considère que la règle de la réciprocité est insuffisante.)

Viennent ensuite les commentaires (32-34) :

« Si vous aussi, vous accueillez et prenez soin (agapāte) de ceux qui vous accueillent et prennent soin de vous (agapāntōn), quelle grâce / gratuité (kharis⁵²) vous reste-t-il ? En effet, les mécréants⁵³ font cela : eux aussi accueillent et prennent soin de ceux qui les accueillent et prennent soin d'eux.

En effet si vous aussi, vous faites du bien à ceux qui vous font du bien, quelle grâce / gratuité vous reste-t-il ? Les mécréants aussi font de même.

Et si vous prêtez à ceux dont vous comptez bien qu'ils vous rendront, quelle grâce / gratuité vous reste-t-il ? Les mécréants aussi prêtent aux mécréants afin d'en obtenir les mêmes égards. »

Pour la première règle (6, 31), Marcion⁵⁴ proposait : « Et conformément à ce que vous voulez que cela vous arrive de la part des hommes, est-ce ainsi que vous aussi vous agissez avec eux ? »

⁵¹ Pour mesurer l'immense portée de l'invitation qui est faite à celui qui est frappé à la mâchoire de déconcerter son agresseur en l'invitant à ne pas oublier le reste, il nous faudra accomplir une halte auprès de la violence pour en comprendre les mécanismes. On peut commencer en réfléchissant au fait qu'il n'est aucune des organisations sociales qui ne se soit fondée sur un escamotage de l'institution symbolique des langues. Toute société repose sur l'institution symbolique d'un langage spécifiquement humain, à double niveau d'articulation des signes, que l'on appelle une langue, *assise de l'égalité* entre tous les hommes. La langue institue une *réciprocité absolue entre tous ses sujets parlants*, une *égalité absolue de leur statut* : en cela, elle est une institution symbolique. C'est précisément cette égalité statutaire (chacun, grâce à la fonction symbolisante de la langue, dispose de la capacité de prendre librement la parole) qui a permis d'instaurer une inégalité de fait *sans qu'il y paraisse* et de donner aux rapports de domination à l'intérieur des communautés langagières une apparence de légitimité de droit divin ou naturel. La parole est, non à celle ou celui qui veut la prendre, mais à *celui qui sait* la prendre, qui est autorisé à la prendre conformément à des codes *implicites* et qui dispose des *moyens de la prendre* (au 18^e siècle, par exemple, en faisant partie de l'aristocratie, pour un bourgeois, en étant intégré dans un salon, etc., etc.).

⁵² Le contexte éclaire la valeur d'emploi de ce mot : il manque à la réciprocité stricte dans un échange (dans un troc, par exemple, 500 gr de farine de blé contre 500 gr de farine de blé) le geste généreux (*kharis*), le surplus, dit « Matthieu », mais c'est un « plus » et non un surplus, source de *reconnaissance (possible)* (*kharis*).

⁵³ « Mécréants » (au sens premier du terme) traduit *hamartōloi*, ceux qui manquent à certains articles de la Loi mosaïque (la Loi d'alliance) et, notamment, les « païens ».

⁵⁴ Marcion est un adepte du Christ du 2^e siècle ; il est tenu pour le premier hérétique. Si l'on considère le christianisme comme la première hérésie greffée sur l'enseignement de Jésus de Nazareth, Marcion est au contraire celui qui a tenté de remonter à la doctrine primitive. Pour cela, il s'est démené,

La formule de « Matthieu » est celle de la tradition rabbinique⁵⁵. Je suggère que la phrase est interrogative, qu'elle n'affirme pas la règle d'or, mais questionne les limites de sa validité.

La suite du texte de Silas montre que Jésus pousse la règle jusqu'à la limite d'un renversement paradoxal du principe de réciprocité. La règle qu'il énonce, de la grâce, du geste gratuit, de ce que « Matthieu » appelle « faire quelque chose en plus » de ce à quoi oblige la règle d'or justement, est une invitation à introduire, dans le système universel des équivalences, garant de la réciprocité dans les échanges, un surplus (une *kharis*, une gratuité, une grâce, un geste gracieux) qui n'entre pas dans le calcul de l'équivalence entre produits échangés.

En enchérissant sur la demande de réciprocité contenue dans la règle d'or, Jésus aurait-il donc rétabli la légitimité d'une inégalité entre les hommes, juste après avoir affirmé leur universelle égalité ? Cela est peu probable. La réponse à la question repose sur l'interprétation de la notion de *kharis*, une notion fortement chevillée à l'univers langagier grec (étrangère à « Matthieu » qui la traduit par une périphrase). On peut la traduire par « gratuité » ou « générosité » ou « reconnaissance » ou « grâce », mais une grâce qui n'a rien à voir avec celle d'un Dieu souverain ou d'un roi magnanime, accordant un bienfait à sa « créature » par pure bonté. Elle est devenue dans la tradition chrétienne l'idée de « donner purement et simplement » (telle est la grâce de Dieu), pour la personne, l'idée de donner sans contrepartie ou de « se donner oblativement » (de se sacrifier pour l'autre).

Pour Jésus, il s'est agi d'élever une réciprocité *quantitative* (pour 1kg de blé, tel prix, pour 10 kg, 10 fois ce prix, etc. ; l'équivalence vaut pour tous les membres d'une alliance donnée) au niveau d'une réciprocité *qualitative* (qui concerne la qualité d'un comportement).

Sur le plan humain, quel est le contenu du geste gracieux ? C'est un acte de pure générosité, qui ne *réclame* aucune réciprocité *objective*, qui laisse, à celui qui en est le destinataire, la pure *disposition de lui-même et de l'objet offert gracieusement* ; *kharis*, dans le contexte, ne désigne pas la faveur divine, comme si l'homme avait intérêt à « agir généreusement » pour déplacer le commerce du côté de ses relations avec Dieu. La *kharis* ne se maintient comme grâce (gratuité) que si elle n'entre dans aucun calcul, mais fonde un système d'équivalences à un autre niveau que celui des équivalences quantifiables, c'est-à-dire une relation dans laquelle la réponse à un acte gracieux est également un acte gracieux et donc imprévisible, soit autre chose, justement, qu'une simple réponse. *Accepter un acte de générosité, c'est accepter de ne pas rendre un équivalent objectif, c'est se mettre dans la disposition de la générosité, c'est adopter un style de relation libre aux autres, relation non prédéterminée par des règles formelles d'échange.*

On n'en déduira pas que si les disciples de Jésus créent de la grâce – un surplus qui n'entre pas dans le calcul de la réciprocité –, cela les sépare du reste de l'humanité. Ce ne serait le cas que s'ils inscrivaient les dons gracieux dans le circuit des échanges avec Dieu et, par-là, ramènaient la générosité (la grâce) à un marchandage. Ce serait l'abolir en tant que surplus et donc en tant que grâce. Donner purement et simplement n'acquiert aucun mérite. Le régime de la grâce n'est pas une transposition du régime de la Loi sur un plan supérieur, il abolit sa prétention à être seule capable de régir les comportements, il casse l'impératif catégorique.

en vain, pour retrouver les recueils des archives, les paroles et les actes de Jésus, dont il savait qu'on pouvait les lire dans l'Évangile de « Luc ». Il savait également que Paul était le seul auteur authentique de lettres (il en a retenu dix). Faute de retrouver les originaux – les inventeurs du christianisme ont pris grand soin de faire disparaître *tous les codices* regroupant les textes du Nazaréisme – Marcion a tenté de reconstituer la doctrine ; c'est ainsi qu'il a établi son propre canon de textes (un seul Évangile, modifié, de « Luc » et dix lettres de Paul) et qu'il a fondé son « Église ». Les Cathares considèrent qu'ils se rattachent à l'Église de Marcion. J'inclinerais à croire qu'ils se rattachent plutôt aux Assemblées des chrétiens du premier siècle de notre ère.

⁵⁵ « Ce que tu ne voudrais pas que l'on te fit, ne l'inflige pas à autrui. C'est là toute la Torah, le reste n'est que commentaire. Maintenant, va et étudie. » – Talmud de Babylone, traité Shabbat 31a. Hillel (époque d'Hérode-le-Grand) est considéré comme le grand interprète de la loi. Manifestement la formule de « Matthieu » s'inspire d'Hillel ; il est probable que l'auteur de l'évangile « de Matthieu » avait appartenu à une école de la tradition rabbinique.

La condition humaine est celle des échanges et de la réciprocité (la grâce engendre la grâce) ; mais, dans le régime de la grâce, l'homme n'est pas l'obligé de Dieu. Il n'a rien à lui rendre. La « gratuité » est le mode fondamental de sa relation à Dieu, aux autres, à lui-même. Ce qui importe, ce n'est pas « d'être généreux », c'est de préserver sa liberté et celle de l'autre, de ne pas se laisser aliéner et de ne pas aliéner l'autre par sa propre générosité.

Il ne s'agit pas de faire du geste gracieux une règle de conduite rigide, l'effet d'une obéissance à une loi, il ne s'agit pas de refuser toute légitimité à la règle d'or ou à la valeur des échanges quantitatifs, il s'agit de ne pas enfermer les êtres humains dans des conduites fossilisées. Rien de tel que le moralisme pour y conduire.

6, 38 résume l'esprit des conseils qui précèdent : « Donnez, on vous donnera : on mettra dans le creux du vêtement une mesure bien tassée, soigneusement secouée, débordante. Car votre mesure vous sera retournée et servira à vous mesurer. » Comme en français, le mot *metron* / *mesure* comporte deux valeurs : ce qui est en jeu, ce n'est pas seulement la mesure quantitative (« vous recevrez autant que vous aurez donné »), mais également une mesure qualitative, sa modalité. Tout est question de style, de manière d'être et de manière d'agir. *Kalōs poieite* : « Agissez de belle manière ! » Il y a des comportements sordides, sans doute ! Le pire est de leur répondre par une bonté ou une charité sordides.

L'ensemble de ce discours s'achève (6, 46-49) sur une péroraison par laquelle Jésus expliquait à ceux qui étaient venus l'écouter en pleine nature à quelles conditions ils pouvaient bien l'entendre et tirer profit de ce qu'ils avaient entendu : « Pourquoi m'appellez-vous Monsieur ! Monsieur !' (*Kyrie ! Kyrie !*) au lieu de faire ce que je vous explique ? Quiconque s'approche de moi du fait qu'il entend mes paraboles (*logoi*) et qu'il s'en imprègne, je vais vous montrer par un exemple à qui il est semblable : il est semblable à un homme qui donne un fondement à une maison : il a creusé une fouille, il lui a donné de la profondeur, et il a posé une fondation sur du roc. La rivière dont les flots avaient gonflé a débordé et s'est précipitée contre cette maison, mais elle n'avait pas assez de puissance pour l'ébranler [...]. Celui qui m'a entendu mais n'y a pas mis du sien (n'a rien façonné) est semblable à un homme qui a bâti une maison sur le sol, sans fondement. La rivière s'est précipitée sur elle, et aussitôt elle s'est écroulée ; il en a résulté un gros tas de ruines. »

Ni législateur réclamant obéissance, ni prédicateur : éveilleur.

Retour chez Simon le Pharisien : leçon d'hospitalité d'une courtisane

C'est dans le contexte suivant le discours de la plaine que nous lisons, dans « Luc », l'épisode de la « pécheresse » ayant pénétré dans la salle où un Pharisien faisait à Jésus l'honneur de sa table (7, 36 à la fin du chapitre). Entrée en plein repas, une femme, probablement une de ces courtisanes qui agrémentaient festins et banquets de leurs chants, de leur danse et du jeu d'un instrument, est venue auprès de Jésus (que nous supposons étendu sur un lit à la mode gréco-romaine) pour accomplir sur lui les rites d'accueil de l'hôte : elle lui a lavé les pieds de ses propres larmes, elle les a essuyés avec sa propre chevelure puis elle y a répandu un parfum par ses baisers ; un tel *accueil* de l'hôte, de l'étranger intégré dans l'espace de la *philia*, au sens propre une *agapē*, était hyperbolique puisque la femme a puisé dans son propre corps, ou a fait usage d'un élément de son corps, pour le réaliser.

L'hôte, un pharisien nommé Simon, s'est intérieurement scandalisé de ce que Jésus n'a pas repoussé la femme et ne l'a pas empêchée de le toucher étant donné qu'elle était, disons, une mécréante, par-là, impure. Jésus, qui n'a aucune peine à déduire les réflexions que se fait son hôte, lui propose, sous forme de question, une comparaison : « Un homme remet à l'un de ses débiteurs cinq cents deniers, à un autre cinquante. Lequel des deux se dépensera le plus pour l'accueillir ? » « Je suppose, répond Simon, celui à qui il a accordé la plus grande faveur ». « Tu as correctement jugé », lui répond Jésus. Cela ne lui était pas très difficile, semble-t-il, et la façon dont Jésus lui pose la question ne paraît pas très raffinée sur le plan intellectuel. En réalité, le problème que Jésus lui soumettait était un piège.

La capacité d'accueil (l'*agapē*) d'un individu est proportionnelle à une grâce qui lui a été faite, c'est-à-dire un don, je le rappelle, qui met son destinataire dans la disposition de le recevoir sans obligation, même de reconnaissance, sans que sa capacité d'agir soit le moins du monde aliénée par ce don.

Eh bien, poursuit Jésus, tu as vu tous les gestes (d'accueil) que cette femme a accomplis sur moi et il les énumère. Il *conclurait* son énumération à l'adresse de Simon en lui disant : « En reconnaissance de tout cela, ses nombreux manquements (à la Loi) lui sont remis, car elle a beaucoup 'aimé' (*ēgapēsen*) ». Et il *reprendrait* alors une conclusion du raisonnement de son hôte : « Celui à qui il est peu remis, 'aime' peu / 'fait preuve d'une faible capacité d'accueil' ». Puis, sans attendre ce que Simon aurait à lui répondre – et qui devrait être indigné de la façon dont il traite sa propre hospitalité – il se tourne vers la femme et lui dit : « Ta confiance est ce qui assure tes pas (ce qui fait que tu reposes sur un sol ferme). Va en paix. »

En vérité, la conclusion du raisonnement qu'acceptait Simon (« 'aimera' le plus celui à qui est remis le plus grand nombre de manquements à la loi ») conduit à une absurdité ; elle signifierait que Dieu n'aurait donné aux hommes des commandements que pour qu'ils les transgressent le plus possible. Il est probable que Jésus n'a pas eu besoin de tirer cette conclusion-là pour Simon, le pharisien ; il est probable qu'il l'a laissé reconnaître intérieurement l'absurdité de son équivalence et admettre que Jésus n'avait aucune intention de l'insulter.

Ce qui compte, ce n'est pas d'agir en conformité avec une loi, c'est d'en briser le carcan quand elle prétend régenter tout l'humain. Il y a en tout individu une part hors la loi, celle de sa capacité d'agir « gratuitement » ou « gracieusement ». La femme ne réglait pas ses conduites sur la loi, elle accueillait la vie et les mouvements vitaux qui l'animaient comme une grâce (un don qui la laissait libre d'en user à sa guise, à condition que ce fût dans les limites de la préservation de sa liberté et de celle à qui elle pouvait donner), *et non comme l'effet d'une nécessité (divine ou biologique) ou comme celui du hasard.*

« Tu as correctement répondu » a dit *ironiquement* Jésus à son hôte. Sa question était un piège qui lui interdirait, au moment où il découvrirait l'absurdité que recelait son raisonnement, de se dédire, et l'obligerait à reconnaître, *in petto*, que la Loi de Moïse ne recèle aucun commandement de Dieu.

La parabole du semeur

Ce thème de l'accueil et de ses diverses modalités est également présent dans la parabole du semeur (*in* « Luc », 8, 4-15), que nous ne pourrions, ici, examiner dans le détail : un *sporos*, une semence, est la métaphore d'un *logos* ; en grec la métaphore est motivée par le fait que *logos*, signifiant « action de mettre en rapport » / « moyen de mettre en rapport » / « support d'un rapport » peut être employé pour désigner une « semence », qui est, elle aussi, « mise en rapport » d'« un grain » (la semence) pour « vingt grains dans un épi », par exemple, mise en rapport renouvelable à l'infini. Le *logos* « est fait croître⁵⁶ » à l'infini, il est principe de fécondité, mais il ne l'est que s'il est quelqu'un pour, au moment où il l'entend, l'enfouir dans son cœur (siège de la pensée dans la culture sémitique) l'y laisser croître, c'est-à-dire le méditer, le nourrir de toutes ses expériences, de celle des autres, etc. A un article de loi (*nomos*), on obéit, un *logos*, une parole qui invite à mettre en rapport, chez celui qui veut bien l'entendre comme telle, déclenche un processus de réflexion inachevable.

Et il importe qu'un *logos* reste un *logos*, une parabole une parabole, c'est-à-dire qu'elle ne soit pas expliquée par une autorité qui, par-là, s'en approprie le sens ; il appartient à chaque auditeur de laisser croître en lui, à partir d'elle, du sens. L'explication de la parabole que nous lisons dans « Luc » (8, 11-15) n'est certainement pas de Jésus de Nazareth. « Qui a des oreilles pour entendre, entende ! »

⁵⁶ Pardon pour ce solécisme, en français du moins ; en grec, une forme causative (faire croître) était susceptible d'être exprimée à la forme passive du verbe : « *être fait croître » ; il suffit, en français, d'oser le dire ou l'écrire pour, malgré le barbarisme, être compris.

Jésus use de paradoxes et de paraboles ou d'allégories pour empêcher toute réponse automatique de l'auditeur, pour l'obliger à se faire réflexion. Ses propos ne sont pas des slogans, ils ne sont pas chargés de susciter une adhésion immédiate à des promesses flatteuses. Jésus ne ramenait pas, en l'être humain, une demande profonde d'être apaisé de ses angoisses à des satisfactions relevant uniquement du principe de plaisir. Il avait, selon toute vraisemblance, en aversion la manipulation des consciences comme il en existait et en existe encore tant, aussi bien dans les institutions laïques que religieuses.

A quelle condition est-on un disciple, s'instruit-on auprès d'un maître ?

Voici ce qu'il disait d'un disciple, probablement au moment où il a décidé d'être à Jérusalem pendant la période de pâque (par hypothèse, en 30) et où il a envoyé des éclaireurs devant lui, sur le chemin de la Galilée à la Judée le long du Jourdain (pour trouver hébergement, mais aussi pour informer la population⁵⁷) :

9. 23b

« Si quelqu'un veut marcher à ma suite, qu'il s'équipe lui-même, qu'il prenne aussi sur ses épaules le baluchon de chaque jour et qu'il se fasse mon compagnon⁵⁸. Celui qui vient à ma suite sans se charger de son propre fardeau, n'est pas capable d'être mon disciple. »

14, 26

« Si quelqu'un vient à moi et que, du coup, il ne paie pas sa dette de reconnaissance envers son père, sa mère, son épouse, ses enfants, ses frères, ses sœurs, ni non plus envers sa propre vie, il n'est pas capable d'être mon disciple (de comprendre le sens de mes règles de conduite) ».

L'allusion est ici aux disciples d'un rabbin, que les nécessités de l'apprentissage obligeaient à vivre avec leur maître ; évidemment ils devaient le payer. Par un contrat qui le liait à son maître, le disciple était déchargé de ses obligations envers les siens. Jésus ne demande donc pas de « haïr » les siens ; c'est le contraire. On ne peut être son disciple si, en même temps, on manque à ses obligations envers les siens.

14, 33

« Ainsi, quiconque d'entre vous ne se fixe pas sa propre place à l'appui de tout ce dont il dispose (*c'est-à-dire ses moyens matériels, intellectuels et spirituels, sa « trempe », sa force de caractère*) n'est pas capable d'être mon disciple⁵⁹ ».

II – Anthropologie

1 – La parabole du Samaritain (10, 25-37)

L'essentiel de cette courte fable ou de cette parabole est dans la façon dont Jésus a opéré un renversement de la règle éthique que lui proposait son interlocuteur, qu'il a sans doute rencontré sur le chemin conduisant à Jérusalem, puisque la question du légiste portait sur un partage de lots.

⁵⁷ Je ne peux ici m'engager dans une discussion détaillée concernant la place des sentences dans le texte et les traductions que je propose. Sur le dernier point, voir mon article paru dans la *Revue de Théologie et Philosophie*, Lausanne, p. 47-68, 2000.

⁵⁸ Traduction de la *TOB* : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même et prenne sa croix chaque jour et qu'il me suive. » Une telle traduction est fondée sur le présupposé que c'est « Jésus-Christ » qui parle, qu'il sait à l'avance ce qui va lui arriver, l'annonce indirectement, recrute les troupes de l'Eglise, indiquant aux futurs « chrétiens » qu'ils doivent renoncer à leur propre volonté, être bien sages, bien gentils, bien obéissants aux bons pasteurs.

⁵⁹ Le verset est communément traduit : « De la même façon, quiconque parmi vous ne renonce pas à tout ce qui lui appartient, ne peut être mon disciple » (*TOB*). Aucune des traductions conventionnelles de ces consignes ne rend compte de leur sens. Ce sont des traductions conformes à l'esprit du christianisme. Cela nous montre que le christianisme a procédé à une inversion des valeurs de Jésus de Nazareth.

Il anticipait le moment de l'instauration du « règne de Dieu », c'est-à-dire d'une organisation sociale judéenne d'où aurait disparu le pouvoir exercé par la caste sacerdotale (ce que nous pouvons déduire de différents indices disséminés dans l'ensemble du texte).

Quelles règles de conduite adopter pour obtenir des ressources pour toute la vie dans le règne à venir⁶⁰ ? demande un « légiste », un scribe, expert dans la Loi. A la question, Jésus répond par une autre question : « Qu'est-ce qui est écrit dans la loi ? Comment la lis-tu ? » La question de Jésus laisse entendre que le légiste devait connaître la réponse et qu'il n'avait donc pas posé sa question sans une arrière-pensée. Pour ce qui est des arrière-pensées et de leur lecture, Jésus n'est pas en manque. Le légiste s'en apercevra bientôt. Ce dernier, donc, « lit » la loi en rapprochant deux demandes fort éloignées l'une de l'autre, celle de l'*agapē* pour Dieu, formulée dans *Deutéronome* 6, 5 et celle de l'*agapē* pour le prochain, formulée dans *Lévitique*, 19, 18. Il les rapproche en vertu de l'identité des deux formulations hébraïques du commandement : un même verbe signifie aimer Dieu et aimer son prochain. « Eh bien ! répond Jésus, tu as correctement répondu », et il cite lui-même une formule du *Lévitique* en guise de justification de son approbation (18, 5) : « Fais cela et tu vivras. » (Contenu implicite de la citation : « Tu peux constater que, moi aussi, je connais la loi ! »)

Autrement dit, dans sa réponse, Jésus laisse entendre encore une fois à son interlocuteur qu'il n'avait pas besoin de poser sa question. Il connaissait la réponse. Celui qui respecte les commandements de YHWH « vivra ». S'il a posé la question, le légiste avait une autre idée en tête, une question qui le tarabustait, précisément sur le prochain *dans le royaume à venir*. S'il est aussi important d'aimer Dieu et d'aimer son prochain, il importe donc de savoir qui sera ce prochain que l'on doit aimer comme soi-même, *et comme Dieu* sous le règne de Dieu ? Le légiste pensait sans doute embarrasser Jésus, dont il savait le peu de cas qu'il faisait de la Loi d'alliance. Ce dernier lui répond par une parabole, par une explication allégorique de ce qu'est un proche.

La parabole met en scène un homme tombé, sur la route de Jérusalem à Jéricho, entre les mains de brigands qui le dépouillent, le frappent et le laissent à demi-mort. Un prêtre et un lévite viennent à passer par l'endroit où l'homme gît. Dès qu'ils le voient, ils s'éloignent de lui et continuent leur chemin. En cela, ils ont réagi comme l'auraient fait la plupart des passants à la vue d'un inconnu étendu sur un chemin, maculé de sang et de poussière : le mouvement spontané est de se détourner d'un spectacle impudique, celui d'un homme presque nu étalant publiquement sa honte de vaincu. En outre, la Loi leur interdisait tout contact impur (avec un blessé). Et rien ne leur permet de savoir si l'inconnu leur est un proche (il n'a pas de vêtement), un membre de leur tribu ou, même, de leur ethnie. Un étranger, un mécréant, un Samaritain, vient à passer par là, s'approche du blessé, se penche sur lui, le soigne, le transporte dans une auberge, pourvoit à la dépense, continue son voyage en promettant de revenir le lendemain et de payer tous les frais supplémentaires.

Question de Jésus posée sans transition au légiste (10, 36) : « A ton avis, lequel de ces trois hommes *s'est-il rendu proche (s'est-il fait le prochain)* de celui qui est tombé entre les mains des brigands⁶¹ ? » Nous sommes passés de la citation de deux commandements (« *Agapēseis* », en langage de la Septante, « Tu aimeras Dieu » / « Tu aimeras ton proche ») à une question : « Qui

⁶⁰ *Aiōn* ne signifie pas d'abord l'éternité, mais le temps présent de la manifestation de l'*élan vital* inhérent à la vie de toutes choses. Le mot est formé sur une racine *(a)jw- « qui exprime la force vitale et la durée » (P. Chantraine, *DELG*).

⁶¹ On traduit conventionnellement la forme du verbe (*gegonenai*) comme si elle était celle de ce qu'on appelle un aoriste (*genesthai*) qui aurait signifié : « Lequel de ces trois hommes te paraît-il *être devenu* ? » soit, selon la traduction de la *TOB*, « Lequel ... s'est montré *le prochain de...* » = « *est devenu le prochain* de l'homme blessé ? » (traduction identique dans la Bible de Jérusalem : « s'est montré le prochain »). Or *gegonenai* est une forme du parfait, qui ne peut donc pas être traduite comme un aoriste. Le parfait a soit une valeur d'achèvement (« il est arrivé tout près de... ») soit une valeur causative qui est celle dont je fais l'hypothèse ici étant donné que la valeur d'achèvement ne modifierait pas de manière significative l'emploi de l'aoriste. Je traduis donc : « Lequel des trois *a-t-il fait qu'il est arrivé près de...* ? » « Lequel des trois *s'est rendu proche de...* ? ». J'ai dégagé ces valeurs du parfait dans *Les degrés du verbe*, Lang, 2000, ouvrage publié avec des subsides du Fonds National Suisse. *Gignomai* signifie « je deviens » mais aussi « j'arrive quelque part ».

est proche de moi ? ». Au terme du parcours, il n'est plus question de celui qui pourrait être mon proche, il n'est plus question du rapport de l'autre à moi ; il est question de faire que l'on soit près de..., il est question du rapport de soi à l'autre. « Être près de... » n'est pas un statut, ou du moins, pas un statut qui intéresse le Nazaréen. De l'autre, on s'approche, on n'en *est* jamais proche d'emblée.

Le détour de la parabole a donc permis à Jésus de poser, autrement que ne le faisait le légiste, la question du « prochain » : à son propos, le problème n'est pas de l'aimer comme soi-même de façon analogue à YHWH (selon la règle hébraïque) en tant qu'il est un membre de mon groupe d'appartenance, mais de « le faire devenir » ; cela se fait en s'approchant ; cette approche *dénie* un premier mouvement, spontané, d'éloignement par méfiance et dégoût ; elle inverse la direction que l'on donnerait spontanément à sa trajectoire vitale, elle se fait accueil de *l'autre*, ce qui permet ensuite de prendre celui ou celle dont on s'est approché sous sa protection et d'en prendre soin. Le Samaritain mis en scène « n'aime pas » à proprement parler « son prochain » ; il a fait devenir un « autre » proche ; son action a fait *d'un être humain en général*, de quelque groupe d'appartenance qu'il soit, un proche.

Il va de soi qu'il n'est pas demandé aux membres du groupe d'appartenance de celui qui a agi de cette façon, étant donné qu'il l'a rendu proche, d'aimer aussi à l'avenir « ce proche », mais d'agir de la même façon : d'inverser un mouvement spontané de recul et d'éloignement en approche de celui ou de celle qui se montre autre. Par le détour de la parabole qu'il a mise en scène, Jésus a rendu caduque la question de l'amour du prochain et, *a fortiori*, celle de l'amour de Dieu puisque nul ne peut se rendre proche de lui. Et il est probable que le légiste attendait que Jésus dise que le seul prochain que l'on peut aimer comme soi-même et de manière analogue à Dieu, c'est le fidèle d'une Loi d'alliance, en ce qui le concernait, le Judéen, auquel les chrétiens ne manqueront pas de substituer les chrétiens, les musulmans les musulmans, les marxistes les marxistes, les nationalistes français les nationalistes, français évidemment, etc., etc.

A la question posée par Jésus au terme de son bref récit (« A ton avis, lequel des trois s'est rendu proche ? »), le légiste a répondu d'une formule qui laisse supposer qu'il a entendu la leçon, ou plutôt l'enseignement, que son interlocuteur voulait lui donner : « S'est rendu proche, dit-il, celui qui *a façonné* la pitié en s'affairant autour de lui. » Il ne faut pas escamoter la singularité de la formulation. Le légiste avait deux autres possibilités de s'exprimer. Conformément à la réponse qu'il donnait plus haut, il aurait pu dire : « s'est rendu proche celui qui a aimé le blessé », voire « celui qui l'a accueilli et l'a pris sous sa protection en prenant soin de lui » s'il avait à l'esprit la notion grecque du verbe. S'il avait donné cette réponse, il aurait laissé entendre que le Samaritain avait agi conformément au commandement « d'aimer son prochain ». Or un Samaritain ne relève pas de la loi de Moïse.

En composant la parabole, il est probable que Jésus avait en tête la question qu'il allait poser ; en choisissant pour agent principal de sa fable un Samaritain, il interdisait au légiste la possibilité de répondre que ce dernier avait agi, conformément à la loi, « par amour du prochain », qu'il l'avait fait *en obéissant à un commandement de YHWH*. Car c'est là aussi un élément important de la leçon de la parabole : l'initiative d'un bon rapport à l'autre être humain en général ne relève pas du commandement d'une loi, il relève d'une impulsion vitale qui, avant de nous mettre en mouvement *vers* quelqu'un, nous pousse à l'éviter (le désir n'est jamais premier, il s'éveille spontanément à la suite d'une accoutumance). Le légiste n'a pu répondre qu'en interprétant le comportement du Samaritain comme un mouvement de pitié, c'est-à-dire de dénégation d'un évitement : ce dernier a agi en laissant s'exprimer une impulsion vitale en lui, à la façon du père que nous allons rencontrer dans la parabole suivante, en inversant la demande que signifiait un *trésaillement de ses entrailles*, qui ne lui dictait pas, mais laissait indécise la direction de sens de sa conduite à venir. Inverser une tendance spontanée à fuir, à éviter, voilà ce que c'est que façonner la pitié.

Or il aurait pu simplement formuler l'idée en disant « celui qui a eu pitié de lui ». Au lieu du verbe simple, il emploie une périphrase : « il a façonné la pitié en s'affairant autour de lui ».

En quoi la pitié requiert-elle une façon, en grec une *poiēsis* ?

Il nous faut nous interroger sur elle, sur cette forme humaine de l'empathie avec le vivant en situation de détresse, empathie qui n'est justement pas une spécificité humaine. Un mammifère supérieur exprime de l'empathie pour *un membre de son espèce*, un être humain peut la nier au point qu'il en devienne inhumain, il faudrait dire, négateur de la solidarité avec le vivant de manière générale, avec sa propre espèce en particulier.

En présence d'un membre de son espèce en situation de détresse profonde, un adulte, un homme, les femmes, en tant que mères, ayant appris l'empathie pour l'enfant totalement dépendant – car la détresse est la condition primitive de l'être vivant, et donc de l'être humain en tant que vivant⁶² –, un homme donc a, par hypothèse, trois réactions possibles : soit il se détournera d'un spectacle qu'il ne supporte pas (réaction de fuite), soit il éprouvera de la colère contre celui qui, apparemment, n'a pas su défendre son honneur d'homme en se laissant maltraiter (réaction d'attaque), soit il suspendra sa réaction première et laissera la pitié s'exprimer et l'inviter à s'approcher.

La pitié est la modalité humaine de l'empathie. Un tressaillement l'éveille. Pour un homme, ce tressaillement signifie : attention, en profondeur, ce que tu éprouves d'abord, devant le spectacle de la détresse du vivant, c'est la fragilité de ce qui *te relie*, toi, comme ce vivant-là menacé que tu vois, à la vie. Est-ce que *j'ignorerai* cette fragilité en m'en détournant ? Est-ce que je la *nierai* ? Est-ce que je la *reconnaitrai* ? Car si l'empathie dans le monde animal est un processus biologique intraspécifique déclenché au contact d'un congénère blessé, le mouvement de la pitié, chez l'homme, n'est pas spontané.

Le français est ici secourable : un geste de *pitié*, c'est-à-dire l'inversion en approche d'un mouvement d'évitement de ce qui est menaçant ou le refoulement de la colère, est un acte de *piété*. Est *pius*, pieux et donc *piteux* au sens premier du terme (miséricordieux), celui qui « remplit ses devoirs envers ceux qui inspirent un respect sacré », en ce que ce sont des êtres à l'intégrité de qui il est absolument interdit de toucher » (dieux, parents, rois, personnages revêtus d'une fonction sacrée, etc.). Cette *piété* est *pitié* lorsqu'elle s'adresse à tout être humain, quel qu'il soit, vénérable ou pas ; voire, lorsqu'elle s'adresse à *celui qui est dans un état de dérégulation extrême, en demande de solidarité, non pas vitale, mais humaine*. « Façonner de la pitié », c'est s'approcher de son « autre » le plus lointain, celui qui a perdu toute autonomie, le répugnant qui a perdu toute dignité, pour restaurer son humanité en lui rendant, à terme, la capacité de renouer le lien de la parole et de dire merci.

Par la pitié, je me rends solidaire de la plus profonde misère de l'homme et me découvre à ce moment, avec sa misère, sa grandeur ; je fais l'expérience que le plus nécessaire est le lien le plus menacé de se rompre, avant celui de la vie, celui qui me rattache à l'*autre* – et non au semblable, au proche – sans qui je ne suis pas véritablement un être humain. A l'*autre*, je reste nécessairement attaché, par la langue que je parle et par laquelle s'entretiennent nos altérités.

Se faire devenir proche est un acte de piété.

2 - Vertu de la mécréance et de ce qui se perd : le fils prodigue

La parabole dite de « l'enfant prodigue » est le plus long récit de ce type dans le recueil. Je n'en retiendrai ici que les moments d'infléchissement d'un parcours qui conduit un jeune étourdi sur la pente du plus grand éloignement, jusqu'à la limite de son humanité d'où il revient à lui-

⁶² Il suffit, par exemple, à une vache qui vient de vêler, de lécher le veau pour qu'il devienne son petit, pour le rattacher à la continuité de la vie par le lien de son espèce. Il ne suffit pas à une femme de donner le sein, ou le biberon, peu importe, une première fois, à l'enfant qui vient de naître, pour créer un lien qui assurera sa survie. Car le seul lien vital ne suffit pas à soutenir la vie d'un être humain. Lui est nécessaire un lien *de solidarité avec l'humanité par la médiation d'une langue*. Or cette solidarité grâce à la langue ne s'élabore que tardivement et au moment où se noue le lien de la langue se distendent tous les liens vitaux. Pour une mère, l'essentiel c'est de donner le sein à son enfant *comme à un sujet parlant*, c'est d'entendre la tétée comme une *articulation*. L'enfant ne me pompe pas ma substance, le petit parasite, il me parle.

même, ce qui lui permet ensuite un retour vers « le » Père. Le fils prodigue s'est rendu proche de lui-même.

Un homme avait deux fils. Le cadet avait eu le temps de comprendre, entre enfance et prime jeunesse, qu'il ne supporterait pas le genre de vie de son aîné (marqué par un rigorisme envahissant toutes les dimensions de l'existence) ; il demande donc à son père de partager sans attendre l'héritage, de lui donner sa part : il s'en irait. « A ta guise ! » semble dire son bonard de père ! Le cadet donc s'en va vers une contrée lointaine, là où plus aucun lien ne le rattacherait à son passé ; il y fait la fête, dépense sans compter, se dépouille de tout ce qu'il a.

Eclate une famine ; dans un monde sans ressource, il lui faut chercher de quoi se nourrir. Il ne peut compter sur aucune solidarité : toute attache humaine, par le biais des liens familiaux et sociaux, lui fait défaut. Il n'a d'autre solution que de devenir l'homme lige⁶³ d'un propriétaire, qui l'envoie paître ses goretts, lui signifiant en quelque sorte : « Tu trouveras de la nourriture parmi mes cochons. » Or, non pas, « personne » comme on le traduit, mais « aucun *des goretts* ne lui donnait » de sa nourriture⁶⁴, des caroubes qui auraient au moins permis d'apaiser la faim. Le jeune étourdi n'avait d'autre solution que de la leur voler ou de la leur arracher, de rivaliser avec eux pour survivre. Ce qu'il ne fait pas : au terme de son parcours, le voici (re)conduit « vers lui-même », c'est-à-dire à cette limite où il est menacé de perdre son humanité, de verser dans l'animalité.

Un être humain reste humain, différent d'un animal, aussi longtemps qu'il *reçoit* une nourriture qui lui est « donnée » (voyez, ci-dessus, l'enfant qui tète), aussi longtemps qu'il reste inscrit à l'intérieur d'un ensemble soumis à la règle de la *réciprocité* ou de la *complémentarité* (si j'accepte de recevoir ce que tu me donnes, j'accepte de m'inscrire dans une relation d'échange), aussi longtemps, donc qu'il est quelqu'un pour l'*agapān*, l'accueillir et le prendre sous sa protection, en le nourrissant. Car, la racine *pā-* rassemble les notions de « père », de « paître » et de « protéger ». On donne à un indigent totalement démuné *par respect pour son humanité* et, en recevant ce qui lui est donné, il restaure l'humanité en lui dont il ne peut plus faire la preuve qu'en recevant. Le jeune homme donc se fait réflexion : il aurait pu choisir la solution du désespoir, s'animaliser, se livrer au brigandage. Il choisit le retour vers l'humanité, vers son groupe d'appartenance, donc, vers son père, pour lui demander de le prendre à son service, de lui donner du travail qui lui permettra de gagner un salaire, bref de restaurer son humanité en renouvelant son alliance avec elle. Nous avons appris que la règle d'or est le premier degré de l'humanité (de l'inscription d'un être humain dans un système de relations réciproques).

Lorsque, de loin, son père le voit revenir, transporté de joie, il accourt l'accueillir. « Père, lui dit son fils, je me suis mépris sur le ciel et j'ai failli devant ta face. Je ne mérite plus d'être appelé ton fils. Traite-moi comme l'un de tes ouvriers » (15, 18-19). Mais le père l'accueille comme son fils et organise une grande fête pour son retour, car, dit-il, à ses serviteurs « celui-là, ce garnement, mon fils ! était un cadavre et voici qu'il a fait rejaillir en lui la source de vie, il était totalement égaré et il *s'est retrouvé* » (15, 24).

L'erreur, ou la faute, ou le manquement, ou le loupé du fils n'est pas exactement envers son père ; disons, la faute est « envers le ciel et à la face de son père ». Lorsqu'il a dépensé sans compter tout ce qu'il avait, il n'a justement pas compté « avec le ciel » ; il a oublié qu'il dépendait de lui pour sa subsistance et qu'il devait garder des provisions pour le cas où il viendrait à lui

⁶³ Comme il est un étranger totalement démuné, il ne peut que se placer sous le pouvoir discrétionnaire d'un possédant. Il ne peut nouer de contrat. Il ne peut que se « souder » ou se « coller » à lui (*kollān* en grec).

⁶⁴ Voici notre fils prodigue aux champs, parmi les goretts. Il n'y a là personne d'autre que lui. « Il désirait se remplir le ventre des caroubes dont mangeaient les goretts, *kai oudeis edidou autōi* » (15, 16). On ne peut traduire *oudeis edidou* par « personne ne (lui en) donnait », puisqu'il n'y a justement personne dans son entourage et celui des goretts. *Oudeis* n'est pas seulement un équivalent nominal (« personne ne... »), mais peut jouer également le rôle d'un *déterminant*, analogue à « le, la, un, des, cet, etc. », se traduisant dans ce cas par « aucun ». Le nom dont il est déterminant, sous-entendu, se déduit des seuls agents faisant partie de son entourage immédiat, *ghōiroi*, « les goretts ».

manquer⁶⁵. « Il a commis une faute à la face de son père ». Il l'a insulté en supposant qu'il était incapable de soutenir la force de son élan vital, qu'il serait au contraire solidaire de son aîné pour la brimer. Mais que pèsent ces deux fautes ou erreurs ou manquements ou loupés en comparaison du ressaisissement dont il a su faire preuve : au bout de lui-même, il a renoué contact avec son humanité, avec ce feu qui brûle dans les profondeurs de l'humanité, qui la rend capable de rejaillir, parce qu'il a fait confiance à la capacité d'accueil de son père ; au bout de son égarement, un lien de confiance lui a permis de se retrouver. (Il est probable que, pour Jésus, le Père est une figure d'un Dieu, Père, laissant les hommes agir comme bon leur semble, mais entretenant en eux un lien de confiance indéfectible en quelque chose de plus qu'eux-mêmes).

Voici venir le fils aîné, qui n'a d'autre mérite que de s'attirer, de la part de son père, une réplique qui vaut une belle claque. « Il y a tant d'années que je suis ton serviteur, dit l'aîné ». Serviteur ou esclave, c'est la même chose. Il y a tant d'années que je te suis asservi. Il y a tant d'années que j'obéis servilement à la loi, dit le serviteur fidèle à des commandements qu'il croit venir du père, lequel lui répond : « Enfant ! Toi, tu es tout le temps en ma compagnie, et en conséquence tout ce qui est à moi est à toi. »

Comment celui qui n'a jamais pris le risque de s'égarer pourrait-il se retrouver, voire simplement se trouver, dans l'embrouillement de liens de dépendance qu'il n'a jamais dénoués ?

On ne peut pas dire que notre cadet ait dû longtemps faire pénitence avant de *rentrer en grâces* ! Il n'en était jamais sorti, de la grâce.

La foi de Jésus de Nazareth dans la capacité de l'être humain à marcher au-dessus de l'abîme sans en subir l'attraction, à bondir au-dessus de son propre abîme, avait, semble-t-il, quelque chose de resplendissant. Et qu'est-ce que l'abîme de l'homme ? Cette faille, cette rupture d'avec la nature et d'avec le pilotage automatique des instincts, qui fait de lui un être de parole, capable de la tenir comme de ne pas la tenir. Les goretts ne donnaient rien car ils étaient dans l'impossibilité, faute de disposer d'une langue, de comprendre une demande sans même qu'elle soit formulée. L'aîné, lui, disposait bien d'une langue, qu'il avait rabaisée à n'être qu'un instrument servant à donner ou à recevoir des instructions et des ordres.

⁶⁵ La faute du fils est celle de notre humanité consumériste face aux fléaux qui nous attendent, et dont le coronavirus n'est qu'un précurseur. Notre faute et sa faute sont celle de la prétention humaine à l'autarcie. « Pêché d'orgueil », « Révolte contre Dieu », disait-on. Je dirais plutôt : « Depuis fort longtemps, légèreté et comportement irresponsable des décideurs de la classe des loisirs – des dominants –, complaisance lâche des « instruits » (laïques et religieux), avidité des possédants, ressentiments populaires, mauvaise foi des vaincus. »

Chapitre 5

L'enseignement de Jésus de Nazareth – II

Quel est le garant en ultime instance des échanges, la loi ou la foi (la relation de confiance) ?

Rejoignons Jésus dans sa marche vers Jérusalem.

Dans le chapitre précédent, nous avons examiné la première partie de son enseignement tel qu'on peut l'extraire du texte en grec de la *koinè* dans l'Évangile dit de « Luc ».

Le début du chapitre 16 provoque un nouveau choc et un nouvel arrêt devant la « Parabole du gérant habile » selon le titre de la *TOB*, de « l'intendant infidèle » selon la Bible de Jérusalem. J'intitulerai la parabole « Les reçus trafiqués ». Nous regrouperons ensuite, en un même ensemble, les examens de la fable du « riche et du pauvre Lazare », de l'épisode du jeune homme riche et celui de Zachée ; nous ferons encore un arrêt avant l'entrée dans Jérusalem., afin de bien comprendre ce qu'il est convenable de faire dans la perspective du règne de Dieu : on met un point sur un i, on ne surmonte aucune tête humaine d'une couronne.

Brève récapitulation

La première partie de l'enseignement énonce la règle de base des conduites énoncées par Jésus : accueillir l'autre (l'adversaire, l'ennemi, l'étranger, le proche) *et non le défier*, ni rivaliser ni instaurer une relation de force avec lui. De manière générale, déjouer la violence, notamment en la déconcertant et non lui opposer une violence plus forte ; la canaliser et non la refouler ou la réprimer. En conséquence du refus de la rivalité et donc de la compétition, ne pas réclamer le respect strict d'une réciprocité mesurable et quantifiable – ne pas en rester au niveau de la compétition avec l'autre – mais élever la relation à l'autre au niveau de la grâce (du comportement gracieux), de l'agir qui n'aliène la liberté ni de celui qui reçoit, ni de celui qui donne. Ce qui veut dire : le respect de l'autonomie de l'autre comme le respect de mon autonomie par l'autre doivent être absolus. Telle est la norme de réciprocité indépassable, la vraie règle d'or : préserver en chacun la part de ce qui est inassimilable par les pouvoir et les savoir, par les vouloir et les devoir, inassimilable par eux et irréductible à eux. On peut appeler cette part l'étrangeté radicale de l'être humain au sein des êtres vivants.

Selon Jésus, tout être humain détient en lui la ressource de la générosité (parabole du Samaritain), tout être humain éprouve, sous l'aspect d'un désir d'émancipation, celui d'aller à la rencontre de soi, de ses limites, sous la modalité d'un voyage au bout de soi-même. Au terme de ce mouvement d'éloignement, il ne se trouve ou ne se retrouve que par la médiation d'un lien de confiance à l'autre, humain, sous la figure de celui dont il a déjà, depuis toujours, reçu une *vie qui donne* et non qui consomme, laquelle vie qui consomme est mue par un instinct, ou mieux, une pulsion de conservation cherchant à tout prix satisfaction. Cette figure du donateur, Jésus l'a appelée « Papa » ; cette figure de « Papa » doit être soigneusement distinguée des figures traditionnelles du *Paterfamilias*, détenteur d'un pouvoir absolu et du code des lois de son groupe d'appartenance. Il est donateur de vie purement et simplement, ce qui n'a rien à voir, non plus, avec un simple géniteur, qui transmet la vie qu'il a reçue, mais ne la donne pas nécessairement. La vie n'est pas un champ de bataille livré à la convoitise des voraces. (Ne pas oublier que sont voraces ceux qui ont les moyens de l'être.)

Nous voici parvenus au point où il s'agit d'indiquer les règles de base des échanges dans une société que Jésus a estampillée du nom de « règne de Dieu », tout simplement parce qu'aucun être humain n'y est roi ou ne peut prétendre à en devenir le monarque.

La richesse a-t-elle force de loi ? Si nous ne sommes pas sujets de la force (soumis à la richesse), serions-nous nécessairement des sujets de la Loi (soumis à la Loi) ? La Loi protège-t-elle réellement des abus de pouvoir que la richesse favorise ?

I – *La confiance doit l'emporter sur l'obéissance à des lois*

Cela a pour corollaire qu'il n'existe pas de Loi d'alliance entre Dieu et un peuple qu'il se choisit pour être son témoin devant l'humanité dans son ensemble. Disqualification de la Loi de Moïse.

16, 1-10

En rapport à cela (la parabole du fils dit « prodigue »), il exposa aussi à ses disciples (la parabole suivante) : « Il y avait un homme riche, qui avait un intendant, dont on déstabilisa la position à ses yeux ; il dépensait à tort et à travers les biens qu'il gérait. Le maître le fit appeler et lui dit :

– Qu'est-ce qu'on me dit à ton propos ? Fais le bilan de ta gestion ; c'est que tu ne peux continuer à gérer mes biens.

L'intendant se dit :

– Que ferai-je, étant donné que mon maître me retire l'administration de ses biens ? Je suis trop faible pour manier la bêche, mendier me fait honte. Ça y est ! Je sais ce que je ferai pour que, lorsque je serai dépossédé de ma fonction d'intendant, des gens me reçoivent chez eux.

Et ayant fait venir un à un chacun des emprunteurs de son maître, il dit au premier :

– Combien dois-tu à mon maître ?

Celui-ci lui dit :

– Cent jarres d'huile.

L'autre lui dit :

– Prends ton reçu et écris cinquante.

Il dit ensuite à un autre :

– Toi, combien dois-tu ?

Il lui dit :

– Cent boisseaux de blé.

Il lui dit :

– Prends ton reçu et écris quatre-vingts.

Et le maître approuva l'injustice de son intendant⁶⁶ car il avait agi de manière judicieuse. »

Moi aussi, je conclus dans le même sens (*legō*) : « Faites-vous des alliés / des amis au moyen d'un *mammon* (d'un reçu) trafiqué⁶⁷. »

Jusqu'à ce moment de l'enseignement où nous sommes parvenus, la critique de la Loi d'alliance était un thème implicite de la pensée exprimée par Jésus de Nazareth ; il s'était borné à montrer les limites de sa validité par des gestes concrets (guérison dans une synagogue un jour de sabbat, etc.). Voici venu le moment de la mettre en point de mire et d'examiner la validité de sa prétention à exprimer la demande que Dieu adresse aux hommes (par la médiation du peuple qu'il s'est choisi pour être son témoin).

Considérons la pointe de la parabole : selon ce que nous pouvons déduire de l'exposé de la courte fable, le maître approuve son intendant d'avoir truqué des reçus, d'avoir trafiqué une dette⁶⁸ ; l'auteur de la parabole lui-même, Jésus, à titre de conséquence de sa propre mise en scène,

⁶⁶ Il y a dans cette phrase l'une de ces constructions grammaticales dont la signification n'est pas la même en grec standard et en grec sémitisant. « Le maître approuva avec force son intendant *injuste* » ou bien « pour son injustice » ? En grec sémitisant, le génitif (*tēs adikias*) est l'équivalent d'un adjectif qualificatif, en grec standard il est la marque d'un syntagme complément du verbe, substitué d'un cas indo-européen dont la terminaison spécifique a disparu en grec, où elle a été remplacée par celle du génitif. Dans la traduction de Silas, la formule signifie : « Le maître approuva son intendant *pour* son injustice / en raison de son injustice ». L'*adikia* consiste, ici, dans le fait qu'il n'a pas respecté la valeur contractuelle des reçus.

⁶⁷ *Adikos* dans le texte du *Codex Bezae*, c'est-à-dire : « qui ne respecte pas l'usage qui doit être fait d'un reçu ».

⁶⁸ Il est vrai qu'il peut l'avoir fait sans porter atteinte aux intérêts de son maître, en faisant soustraire des emprunts l'équivalent de la part qui lui est due en tant que gérant des biens du maître. Voir Joseph A. Fitzmyer, « The story of the dishonest manager (Lk 16 :1-13) », *Theological Studies*,

invite ensuite ses auditeurs à se faire des alliés avec un *mammon adikos*, c'est-à-dire avec un *reçu trafiqué* (si l'on s'en tient à la lecture dans D). Le propos concerne donc le statut des relations contractuelles reposant sur de l'écrit et, par analogie, le statut de la Loi d'alliance dont YHWH lui-même aurait *écrit* le préambule (le décalogue) en lettres de feu.

Que veut dire se faire des alliés avec un *mammon adikos*? La notion du mot que Jésus a employé est obscure, à nos oreilles, du moins. Elle ne devait pas l'être pour ses auditeurs. Autour de ce mot, *mammon*, a été construite toute une mythologie enveloppant un personnage fantastique, *l'argent*, identifiable, pour certains, à Satan. Selon la Bible de Jérusalem, le *mammon adikos* a pour équivalent « l'argent malhonnête » (car toute fortune, nous dit-on, a une origine malhonnête!), selon la *TOB*, il est « l'Argent trompeur » (à l'appui d'une explication moins simpliste : *mammon* « peut provenir de l'idée d'un dépôt confié »). En vérité, le contexte suffit à nous éclairer : le *mammon adikos*, ce sont les reçus que les débiteurs ont été invités à modifier, ce sont les « reçus truqués » ou « trafiqués » qui dérogeaient à ce qui était *conforme au droit*, qui dérogeaient au montant primitif de la dette tel qu'il était inscrit dans un document en possession du débiteur et du créancier. Ce document écrit était un *dépôt* (un *mammon*) faisant foi du montant, de sa dette pour l'un, de sa créance pour l'autre. Ce que le maître a approuvé, c'est la contrefaçon du document ; il a approuvé son intendant de n'avoir pas respecté la valeur de témoin d'un reçu – d'un écrit – faisant état du montant d'une dette, *pour substituer, à une relation contractuelle, une relation de confiance*. Car, en raison de l'opération qu'il a favorisée, l'intendant s'en remet, dans un geste de confiance, à la capacité des deux débiteurs de *l'accueillir comme un hôte*, de *l'agapān*, par reconnaissance (*kharis*, « grâce ») pour le bienfait reçu. Cela ne veut pas dire que le maître (une autre figure de Dieu) disqualifie purement et simplement les reçus ou l'écrit – Jésus n'a-t-il pas recouru à de l'écrit pour garder mémoire de son enseignement? – cela signifie qu'il en relativise la valeur.

Je pense que cette relativisation de la valeur de la Loi de Moïse et, à mon sens, de toute loi, c'est ce que signifie également l'épisode de la femme adultère soumise au jugement de Jésus. (Sur ce récit, voir plus loin, début du chapitre 20, après l'arrivée de Jésus et de sa petite troupe sur l'esplanade du temple, dans la cour des Nations, le second jour de son occupation du lieu).

Ce n'est pas l'écrit qui fonde la relation de confiance (il ne fait qu'attester un contrat, il ne dit rien de sa légitimité), c'est la relation de confiance qui délimite la valeur de l'oral *comme de l'écrit*. Le maintien de la relation de confiance entre un créancier et un débiteur peut réclamer, de la part du créancier, qu'il remette partie, voire tout, de la dette. Une dette n'est valable, sur le plan éthique, que si elle ne conduit pas à l'asservissement du débiteur. (Voilà un principe économique dont nous devons nous souvenir). Un contrat écrit – une loi d'alliance – entre Dieu et un peuple, quel qu'il soit, signifierait l'asservissement pur et simple de ce dernier à un maître détenant une puissance et une compétence que ce dernier ne peut limiter. En outre, considéré du côté de l'être humain, l'asservissement serait définitif puisque seul Dieu, selon son bon vouloir, pourrait modifier les termes de l'alliance ou la rendre caduque.

Entre un maître dont le pouvoir est illimité et une créature finie, la signature d'une alliance signifiera nécessairement le renoncement de la créature finie à sa propre volonté, soit son asservissement. En va-t-il de même d'une relation de confiance? Elle ne peut aller que de la créature finie disons vers un Dieu, dont la définition emporte avec soi, dans ce cas, l'idée d'un être nécessairement bienveillant, qui disposera toujours de la capacité de tenir ses promesses ou d'être fidèle à ses engagements. Si Dieu ne peut pas compter sur les êtres humains, en revanche, ces derniers pourront toujours se reposer en lui, parce qu'il est « Père ». Un père qui n'a rien à voir avec le *Pater familias*. En tant que Père, il est donateur de *sa* vie, contre laquelle il ne peut rien réclamer aux êtres humains, puisqu'ils n'ont pas la capacité de lui rendre l'équivalent de son don : ils ne peuvent donc que jouir purement et simplement de ce don, l'accueillir comme une grâce, qui ne porte atteinte ni à leur autonomie, ni à celle du donateur, ni, non plus, à celle de la chose donnée,

1964, Vol. 25, No 1, pp. 23-42. Je remercie Christian Desilets, professeur à l'université Laval (Québec), de m'avoir signalé cette explication.

la vie elle-même (ils en disposent librement). Il leur est simplement demandé de répondre, librement, à l'exigence de générosité dont la vie donnée les fait porteurs.

Il importe peu de croire à Dieu ou de ne pas y croire (croire en Dieu, c'est un autre problème). En revanche, il n'est pas indifférent de croire ou de ne pas croire que la vie nous est *donnée* et non remise à notre bon plaisir.

Le ricanement des prêtres (des légistes et non des pharisiens) auquel répond une moue de dégoût de Dieu.

« Toutes ces choses = tous les propos que Jésus tenait, les [légistes⁶⁹] les écoutaient [...] et ils en ricanaient » (Luc 16, 14)

Eux qui discréditent Jésus sont discrédités en tant que *philarguroi*, « faisant confiance à l'argent⁷⁰ », et en tant que gens se glorifiant, supposons, en raison de leur connaissance et de leur respect scrupuleux de la Loi.

Voici la réponse de Jésus aux ricaneurs (Luc 16,15-18)

– C'est vous-mêmes qui vous justifiez, aux yeux des hommes. [...] Ce qui, parmi les hommes, a une haute valeur, c'est cela qui, aux yeux de Dieu, est objet d'un rejet dégoûté. La loi et les prophètes ont été les porte-parole⁷¹ (de Dieu) jusqu'à Jean. A partir de ce moment-là, le règne de Dieu est annoncé comme une bonne nouvelle et n'importe qui y pénètre à l'appui de ses propres énergies vitales (par la force qui anime la vie, *bia*). Ça demande moins d'effort au ciel et à la terre de passer qu'à un seul petit trait d'écriture de la Loi de tomber : quiconque répudie sa femme (*la délie de la relation contractuelle en quoi consiste le mariage*) et en épouse une autre commet l'adultère et celui qui épouse une femme répudiée est adultère (*sous-entendre, « selon la Loi », telle qu'elle est formulée puisque pas un seul petit trait de son écriture ne peut être effacé*).

Sous une apparence de sobriété se cache, dans la sentence finale sur l'adultère, une monstruosité. Est-elle affirmée avec l'absolue tranquillité d'esprit d'un Fils de Dieu ou avec l'ironie féroce d'un Jésus de Nazareth se moquant d'être mal entendu par les imbéciles, réclamant à cor et à cri la Loi pour béquille ?

Mettons-nous en l'esprit deux choses : d'abord, cette dernière sentence vient à la suite de celle qui est formulée de manière hyperbolique : « Au Ciel et à la Terre, ça coûte moins de dépenses de leurs forces pour passer qu'à un seul trait de la loi (pour se détacher et) tomber. ». La remarque était un argument contre la Loi d'alliance, en ce qu'elle est inamovible. Accepter de se soumettre à la Loi de Moïse, c'est accepter de se soumettre à des prescriptions immuables puisqu'elle est la *Loi d'Alliance de YHWH avec son peuple*. Or Jésus vient de développer une parabole qui accorde la primauté à une relation de confiance sur une relation contractuelle. Et nous connaissons désormais plusieurs exemples qui laissent clairement entendre qu'il relativisait la validité de la Loi de Moïse. L'épisode de la femme adultère ne fera que nous le confirmer.

Pour bien entendre ce que signifierait une interprétation à la lettre de la sentence, prenons en considération ce que la Loi dit du châtement de l'adultère (Septante, *Deutéronome* 22, 23 sq. : « Si un homme est surpris à partager la couche d'une femme cohabitant avec un mari, vous les tuerez tous les deux, l'homme surpris à partager la couche de la femme et la femme. Ce qui est dégoûtant (*ce qui est un bdelugma*), tu l'extirperas d'Israël ». Extrayons de la sentence sur l'adultère formulée par Jésus ce qui est implicite : Jésus aurait demandé que l'on tue

1-l'homme qui a répudié son épouse, puis aurait épousé une autre femme,

⁶⁹ Les « Pharisiens » dans le texte. Les adversaires de Jésus de Nazareth, ce sont les prêtres et les *grammateis*, les spécialistes de la loi et non les Pharisiens.

⁷⁰ Je ne crois pas que le mot composé signifie « qui aime l'argent », c'est-à-dire « cupides ». Les [légistes] traitent l'argent en allié, garant de l'équité des échanges. Jamais ils n'auraient approuvé le trucage d'un reçu.

⁷¹ Seul D porte *epropheutēsan*, « ont prophétisé », c'est-à-dire, au sens premier « ont parlé en présence du peuple au nom de » (Dieu).

- 2- l'homme qui épouserait une épouse répudiée.
- 3- L'épouse répudiée qui accepte d'épouser un autre homme.

Par un sous-entendu machiavélique ? Ou le machiavélisme ne serait-il pas plutôt d'interpréter dans son sens apparent la sentence que nous lisons dans « Luc », 16, 18 sur l'adultère ? Jésus ne faisait-il pas que tirer les conséquences de ce que dit la Loi de Moïse à propos de l'adultère, conséquences, évidemment, *qu'il ne prend pas à son compte mais qui aurait été sa façon à lui de répondre au ricanement des légistes (grammateis : des spécialistes de la lettre) ?*

Nous n'échapperons pas à la nécessité d'une interprétation, qui s'avérera peut-être aventureuse, mais dont l'enjeu est primordial, puisqu'il s'agit de savoir si, pour le Nazaréen, dans les rapports interpersonnels les plus intimes entre une femme et un homme, si, donc, dans la relation humaine par excellence, allons, disons le mot, au-delà du désir, celle de l'amour, dans ce cas-là, et uniquement dans ce cas-là, semble-t-il, le respect d'un *commandement* de la Loi, autrement dit l'obéissance, l'emporte sur toute autre valeur et, par exemple, sur la confiance que je mets en l'autre. Un commandement de Dieu autoriserait-il une instance humaine, juridique, religieuse ou politique, peu importe, à exercer une juridiction sur la relation personnelle entre deux êtres humains s'engageant dans une relation de confiance ?

Que dit la Loi de Moïse de l'adultère ? Est-il quelque chose qui la distingue de la loi d'autres peuples ? Qu'en disent les autres Evangiles ? Comment comprendre, dans « Luc », l'absence apparente de connexion à valeur d'explication par exemple, entre l'énoncé de la sentence et son contexte immédiat, l'affirmation selon laquelle l'écriture de la Loi est ineffaçable ? La dire ineffaçable, est-ce en approuver le caractère sacré ou en faire entendre une exigence insupportable ?

Commençons par une comparaison.

Les institutions du mariage varient selon les sociétés. Dans l'Athènes antique, le mariage reposait sur un accord, tacite, entre les deux sujets ayant autorité sur les futurs épousés, les pères légaux du jeune homme et de la jeune fille. Le mariage relevait strictement de l'autorité familiale : les lois écrites, que l'on affichait publiquement, n'en faisaient pas mention. L'accord entre les deux familles était entériné par un rite public, sous forme d'un cortège conduisant, voilée, la fiancée au domicile de son époux, qui l'accueillait sur le seuil de sa maison en la dévoilant. Le mariage était définitivement scellé par la naissance d'un enfant. Il consistait donc en une *alliance* entre deux familles, reposant sur une jeune fille, « *donnée* » par son père ou par ses frères, elle-même soumise à l'obligation de « donner » des enfants (fils et fille) ; l'alliance avait pour garants des *objets de valeur*. Un mariage avait donc pour fonction de nouer une alliance entre deux familles et de garantir la légitimité des enfants à naître. Il n'avait pas pour fonction de limiter le désir, essentiellement celui du mâle. Un époux était, en vertu de l'accord conclu, obligé de remplir ses obligations envers son épouse, de s'unir à elle pour en avoir, idéalement, fils et filles. Bref, il n'existait pas, à Athènes, de lois sur le mariage et encore moins de lois qui *interdisaient* l'adultère, juste une loi coutumière qui autorisait le mari à tuer un homme commettant l'adultère avec son épouse, s'il le surprenait en flagrant délit. Le coupable était châtié non pour un adultère à proprement parler, mais pour avoir profané une enceinte sacrée sur laquelle seul l'époux a souveraineté. Comme à Athènes, les différents Etats grecs avaient des règles coutumières ou des lois qui punissaient l'adultère, mais aucun n'avait une loi *interdisant* l'adultère. Il en allait de même à Rome, par exemple. L'adultère relève d'un Code pénal, là où il est considéré comme une faute morale réclamant un châtement, il ne fait pas partie du code des lois.

Un mariage est donc un rite d'alliance entre deux familles, alliance destinée à accroître leur force, leur puissance et la représentation de leur valeur à l'intérieur du groupe auquel elles appartiennent. Ces alliances étaient célébrées dans le cadre d'un groupe d'intérêt (aristocratie détentrice des grands domaines, petits agriculteurs, artisans, etc.). Là où il n'y avait aucune possession à partager, il restait à l'homme de faire reconnaître sa puissance. La jeune épousée était en quelque sorte le pivot autour duquel se faisaient les relations d'échange. Avant le mariage et après le mariage, aussi longtemps qu'il importait qu'elle mette au monde un ou des enfants, seul son époux légitime pouvait s'unir à elle puisque le fils qui naîtrait d'elle, par exemple, était destiné à faire valoir les qualités du père et de son lignage. Tuer un adultère revenait à restaurer un honneur bafoué.

Il est vrai que, si le mariage était essentiellement une alliance entre deux groupes (familles), il avait pour effet de créer une relation privilégiée entre un homme et une femme, un époux et une épouse. Dans la culture judaïque, on a accordé à la relation interpersonnelle une plus grande importance qu'en Grèce, par exemple, puisque c'est le futur épousé, le jeune homme, qui signait un contrat par lequel il s'engageait, devant les parents et devant témoins, envers son épouse. Il faut comprendre ce qu'a dit Jésus, si c'est lui qui l'a dit, sur cet arrière-plan. On peut d'emblée supposer, sans commettre une hypothèse audacieuse, qu'il voyait, dans cette relation contractuelle, essentiellement une relation de confiance, au moins de même degré que celle entre un créancier et son débiteur.

Or une seule loi écrite antique *interdit* l'adultère, c'est la loi de Moïse, la loi d'alliance de YHWH avec son peuple. La loi traite, en effet, le sujet sous l'aspect de l'un des interdits du décalogue : « Tu ne commettras pas l'adultère » (Exode, 19 ; Deutéronome, 6). A cet interdit font écho d'abord *Deutéronome* 22, 23 sq. (voir plus haut : l'homme qui a commis l'adultère et sa partenaire, s'ils sont surpris, seront tués), puis 24, 1 sq., qui débute ainsi : « Lorsqu'un homme prend une femme et cohabite avec elle, puis il se fera qu'elle ne trouve plus grâce à ses yeux car il a découvert en elle une inconvenance, en conséquence il rédigera pour elle un acte de répudiation et le lui remettra en la renvoyant de chez lui, etc. » ; dans ce cas, si, après sa répudiation, un autre homme a épousé cette femme, que cet homme meure ou la répudie, alors son premier mari ne pourra pas la reprendre pour épouse, « car c'est un objet de dégoût en présence de YHWH, ton Dieu » (d'après le texte de la *Septante*, *Deutéronome*, 24, 1-4). La Bible ne cite pas explicitement de contrat de mariage ; elle fait, dans ce verset, allusion à l'existence d'une coutume selon laquelle un mari qui répudie sa femme lui remet un acte de répudiation, qui devait sans doute permettre à cette femme d'épouser un autre homme. Cela laisse entendre l'existence ancienne du contrat de mariage écrit (appelé *Ketuba*), signé par le fiancé. La loi n'interdit pas au mari de résilier ce contrat et de répudier son épouse, elle interdit seulement au premier mari de reprendre pour épouse la femme qu'il a répudiée : cette union-là serait *bdēlugma*, « un objet de dégoût », elle serait répugnante. Nous nous souvenons que Jésus, à l'adresse probablement des légistes, leur disait que, ce qui à leurs yeux était élevé (le respect scrupuleux de la loi), devant Dieu, cela était un objet de dégoût ; il citait implicitement une formule de la Loi, s'appliquant à un cas particulier de remariage, auquel, lui-même, assimilait, apparemment, tout mariage avec une femme répudiée. Comment le respect scrupuleux de la Loi de Moïse serait-il, pour Dieu, selon Jésus, un « objet de dégoût », quelque chose de répugnant ?

Je reviens à ma question : faut-il donc croire que Jésus aurait renchéri sur la loi en étendant l'adultère à tout remariage d'un homme après répudiation de son épouse et à tout mariage d'un homme avec une épouse répudiée ?

Je pense qu'en formulant les choses de cette façon, il ne faisait que tirer la conséquence, *absurde*, ou si l'on préfère monstrueuse, de l'*interdit de l'adultère* formulé dans le décalogue. Si la Loi d'alliance interdit l'adultère, si être adultère signifie « avoir une relation sexuelle avec une autre femme que celle que l'on a épousée et qui est l'épouse d'un autre homme », ce qu'attestent des contrats dûment signés, alors toute union avec une femme *déjà mariée, même répudiée*, est adultère. Or la loi ne dit-elle pas aussi que, si l'homme, avant d'épouser une femme (de s'unir à elle légitimement), signe un contrat, s'il rompt ce contrat pour en signer un nouveau et s'unit à une autre femme, cette union est légale ? Dans ce cas, il n'y aurait donc pas d'adultère. La Loi qui dit : « Tu ne commettras pas l'adultère » et qui, en même temps, autorise la rupture d'un contrat de mariage et l'écriture d'un nouveau contrat, *comporte deux articles incompatibles entre eux*. La Loi ne peut interdire l'adultère et, en même temps, autoriser un mariage avec une femme qui a déjà été épousée. Cela, les spécialistes de la loi, le savent. Ils ne peuvent donc « se rendre justice » en prétendant respecter tous les articles de la loi, puisqu'il n'est pas possible de respecter un codicille (*Deutéronome* 24, 1-4) à un interdit fondamental (*Exode* 19 ; *Deutéronome* 6) sans enfreindre cet interdit.

On échappe à la contradiction que comporte la Loi en effaçant l'interdit de l'adultère et en faisant reposer la relation entre époux sur un *pacte de confiance* (devant témoins) et non sur un

contrat, dont la rupture est, quoi qu'il en soit, un adultère aussi longtemps que subsiste l'interdit de le commettre que formule la Loi.

Il serait étrange que, dans le moment où il affirmait la primauté des liens de confiance sur les liens contractuels et *la validité relative* de ces liens contractuels, Jésus ait accordé au contrat de mariage une validité absolue (un homme qui répudie sa femme ne peut en épouser une autre sans se rendre adultère et sans rendre l'homme qui épouse son épouse adultère). Ainsi l'interdit du divorce par l'Eglise catholique repose sur une totale mésintelligence d'une sentence qui avait pour fonction de dénoncer les conséquences monstrueuses de l'interdit de l'adultère, mésintelligence qui revient à attribuer à Jésus(-Christ) un propos, tant pis pour l'anachronisme, machiavélique. Les objets du dégoût divin des temps modernes, ce sont les autorités dogmatiques des Eglises qui prétendent exercer sur les fidèles un contrôle qui ne relève pas de leur compétence.

Il s'avérerait que la sentence que nous lisons en « Luc », 16, 18, est une façon d'enrayer les rouages de la loi par la dénonciation de la demande, en elle, d'une exigence qu'il est impossible de respecter. Mais l'auditeur ou le lecteur ne peut que faire l'hypothèse d'une telle interprétation. A la façon dont la sentence est énoncée, rien ne laisse supposer qu'elle est une affirmation ironique qui laisse entendre le contraire de ce qu'elle énonce, *sauf* un défaut de cohérence avec ce qui précède (une relation de confiance – cela vaut pour la relation entre époux – vaut mieux qu'un contrat). Il est vrai que cela est décisif.

En vérité, il est probable que le texte, dans « Luc », a été modifié pour empêcher le lecteur de percevoir l'ironie par antiphrase de la sentence sur l'adultère que formule Jésus. C'est ce qu'une comparaison avec « Marc » et « Matthieu » devrait mettre en évidence.

« Marc », début du chapitre 10 : des *Pharisiens*⁷² s'approchent et posent à Jésus une *question piège* – voir leur ricanement dans « Luc » – : est-il permis de répudier son épouse ? « Qu'est-ce que Moïse a commandé ? » Ils répondent : « Moïse leur a remis d'écrire un document de séparation (d'avec la femme) et de dissoudre le contrat (du mariage) ». Dieu vous a permis cela, répond Jésus(-Christ)⁷³, à cause de votre dureté de cœur. Mais, dès le principe de la création, Dieu les a façonnés « mâle et femelle », raison pour laquelle un être humain quittera son père et sa mère, « et ils seront une seule chair. [...] Ce que Dieu a donc uni – mis sous un seul joug – que l'être humain ne le sépare pas⁷⁴. » Et revenus à la maison, les disciples l'interrogèrent en retour. Et il leur explique : « Celui qui déliera son épouse de son engagement et épousera une autre femme (engrossera une autre femme), commet l'adultère sur elle. Et si elle-même, déliée de son engagement envers son mari, se fait faire un enfant d'un autre homme, elle se rend adultère » (10, 8-12). En réalité, ici, dans « Marc » la réponse de Jésus-Christ est tautologique ; il ne justifie pas son affirmation selon laquelle tout homme qui épouse une femme répudiée est adultère.

⁷² Dans « Marc » et « Matthieu », les Pharisiens figurent les *Tannaïm* d'après la destruction du temple, les initiateurs de la refondation du judaïsme, devenus, par nécessité, défenseurs du seul monument durable témoin de leur tradition, la loi écrite. Jésus avait plutôt pour adversaires des scribes, spécialistes de la loi (appelés *grammateus* > *grammateis*), *faisant partie de la caste sacerdotale*. Objets de dégoût pour Dieu du point de vue de Jésus, ce sont donc plutôt des *cohanim*, les « sacrificateurs », les prêtres. Eux seuls, d'ailleurs, défendaient le caractère inamovible d'une loi sur laquelle reposait leur pouvoir. Au moment de son insertion dans l'évangile de « Luc », la traduction de Silas a subi des remaniements pour adapter la parole d'un sage, qui plus est mal famé chez les bien-pensants, à celle d'un Christ, Fils de Dieu.

⁷³ Je rappelle que « Matthieu » et « Marc » ont écrit un Evangile de Jésus-Christ.

⁷⁴ Celui qui raisonne ainsi (« Le Christ ») commet une grave erreur de logique : si Dieu a créé l'être humain « homme » et « femme », il leur a donné la *possibilité de s'unir* (on ne peut déduire qu'il l'a fait *pour qu'ils s'unissent*) ; en outre, ce n'est pas parce que, en s'unissant, ils forment une seule chair, qu'ils la forment de telle sorte qu'ils ne pourront plus former une seule chair en s'unissant à d'autres femmes ou d'autres hommes. Il n'est pas dans la logique des unions sexuelles qu'une première union entre un homme et une femme entraîne la nécessité de toujours s'unir avec le même partenaire. Commettre de si grossières erreurs de raisonnement est totalement étranger à Jésus de Nazareth. On peut librement les imputer à Jésus-Christ, puisque c'est un être de fiction. Un être de fiction n'est soumis à aucune logique.

Chez « Matthieu » (19, 3-12), la mise en situation est la même que chez « Marc » : Jésus marche vers Jérusalem ; il suit la vallée du Jourdain ; *des pharisiens s'approchent de lui pour lui poser une question piège*. La suite est analogue à ce que nous lisons dans « Marc ». Jésus-(Christ) conclut : « Je vous l'affirme : celui qui déliera son épouse de son engagement – à moins que ce ne soit pour mœurs dissolues – et en épousera une autre, commet l'adultère. » Ici aussi les disciples interviennent, mais c'est clairement pour exprimer leur scepticisme sur ce qu'ils viennent d'entendre : « Si telle est la cause d'un homme dans son rapport à une femme, il ne lui est pas profitable de s'unir à elle pour en avoir un enfant (*gamēsai* = il ne lui est pas profitable de l'engrosser) » (19, 10). « S'unir à une femme pour en avoir un enfant », cela se dit aussi « l'épouser ».

Les disciples posent une question parce qu'ils savent bien que ce que dit Jésus-(Christ) n'est pas conforme à la loi (s'il est possible à un mari de dissoudre le contrat qui le lie à son épouse, il peut épouser une autre femme, libre, sans commettre l'adultère). Ils ont besoin d'explication. Or nous aussi, nous avons besoin d'explication. Notre étonnement est que cette question des disciples n'apparaît pas dans « Luc » alors que le maître impute un adultère non seulement à celui qui répudie son épouse, mais également à celui qui épouse une femme répudiée. Je fais l'hypothèse que, dans le contexte lucanien, la question des disciples incrédules a été effacée parce que la réponse du maître devait être scandaleuse aux oreilles d'un adepte de Jésus-Christ, réclamant des moutons, dites « brebis », à l'obéissance desquelles veilleraient de « bons pasteurs » (en vérité des loups déguisés en pasteurs).

Quelle a pu être la réponse de Jésus *de Nazareth* ?

Soit : aucune loi, ni même une Loi d'alliance, ne peut interdire l'adultère sans soumettre les hommes à une injonction insoutenable ; aucune loi ne peut avoir barre sur le désir (ou prétendre le tenir sous un joug). Une relation de couple ne peut reposer que sur la confiance ; c'est une procédure retorse que de transformer un lien de confiance en un article de loi auquel il faut obéir. Contraindre le désir par une loi est le moyen le plus sûr de renforcer, en quelque sorte, sa détermination à échapper à toute tentative de le tenir.

Soit : si la Loi de Moïse interdit l'adultère, il vaut mieux, en effet, ne pas se marier (se lier par un contrat), mais s'engager envers une femme dans un pacte de confiance, qui ne peut être valide sans un engagement de la femme aussi. Pas de contrat, pas d'adultère.

Soit : en interdisant l'adultère, la Loi se disqualifie comme loi réclamant l'obéissance. Il est exclu qu'elle soit une Loi d'Alliance avec Dieu.

Ou quelque chose d'analogue.

Ce qu'il faut incriminer, ce n'est pas l'article qui autorise la transgression d'un interdit prétendument *divin*, c'est la formulation d'un interdit qui transforme une relation contractuelle, *révocable*, en relation irrévocable. Ce que rejette Jésus, ce n'est pas la loi, c'est l'affirmation qu'elle est une Loi de Dieu, à laquelle les hommes ne peuvent donc rien toucher. Ce qu'il rejette également, c'est la tentative de légiférer en matière de conduites qui reposent, en dernière instance, sur des pactes de confiance. Dans ce cas, la durée de l'accord écrit sera celle de la relation de confiance elle-même, à laquelle il sera mis un terme à la condition d'une *entente* entre les deux membres du pacte. Une relation interpersonnelle, fondée sur la confiance, ne peut être dissoute que d'un commun accord entre *l'épouse et l'époux* et non pas seulement par le mari. Je crois qu'il n'est pas abusif de penser que tel était le point de vue de Jésus de Nazareth.

II – De l'usage des richesses

Seul D introduit la parabole « Un homme riche et le pauvre Lazare » (16, 27-31) par une formule de transition : « Il dit aussi une autre parabole », la première étant celle des « Reçus trafiqués ». Les deux paraboles présentent en introduction « un homme riche ». En quoi la seconde est-elle « l'autre » de la première (*heteran* = l'autre de deux) et non pas simplement « une autre » parabole ? Par le fort contraste dans le comportement des deux hommes riches ? Ou les deux

paraboles auraient-elles été déployées sur le même arrière-plan, celui de la disqualification de la loi de Moïse ?

Un homme riche, donc, menait quotidiennement grand train de vie à l'abri de son palais. Il ignorait le pauvre assis à sa porte et jusqu'aux chiens, qui devaient se contenter de lécher les ulcères de Lazare, puisqu'ainsi se nommait, ironiquement, le pauvre (« Dieu aide »). Ce dernier ne tarde pas à mourir aux portes du palais. Comme de bien entendu, sa richesse et le fait de se gaver n'empêchent pas le riche de mourir lui aussi. A sa mort, le pauvre est transporté parmi les bienheureux, le riche, lui, l'est dans les flammes de l'enfer. Ce dernier dialogue avec Abraham en compagnie de qui se trouve Lazare. Il lui dit :

– Je te demande [...], père [Abraham], de l'envoyer (c'est-à-dire Lazare) à la maison de mon père – j'ai en effet cinq frères – afin qu'il les conjure de ne pas venir, eux aussi, en ce lieu de torture.

Abraham lui dit :

– Ils ont Moïse et les prophètes. Qu'ils les écoutent.

L'autre dit :

– Non, père Abraham, mais si quelqu'un, venu du monde des morts, se transporte jusqu'à eux, ils changeront de disposition d'esprit.

Abraham lui dit :

– S'ils n'écoutent ni Moïse ni les prophètes, si quelqu'un se relève d'entre les morts et qu'il aille vers eux, ils ne s'en laisseront pas non plus persuader.

Le traducteur de la *TOB* nous fait remarquer que seul le pauvre de cette fable porte un nom parmi les personnages d'une parabole. Il y a donc, sous cet emploi, un propos délibéré. Lazare, c'est Eléazar, dont *Ezra* (Esdras) est une abréviation araméenne. Le nom d'*Ezra* évoquait Eléazar, le fils d'Aaron, le premier de tous les prêtres selon la tradition biblique à accompagner Moïse, puis Josué et à entrer avec Josué dans Canaan. Jésus faisait-il délibérément allusion à la fabrique de la « Loi de Moïse » par Esdras après le retour de l'exil de Babylone sous la conduite du grand-prêtre Josué ? Aurait-il fait un portrait de la société judéenne, divisée entre « riches » - une classe dominante à l'abri du temple – et « pauvres », tout le peuple de Judée ?

Les fables politiques ont pour raison d'être de dénoncer en langage crypté et par allégorie une tyrannie. Certains manuscrits donnent à l'homme riche un nom *NINEUES* (voir l'édition de Tischendorf, 1959, note au chapitre 16, verset 19 ; également Nestle, note au verset 19). Supposons que *NINEUES* peut se lire comme une anagramme. Il est du moins possible d'en extraire UIE(I)S(H)EN, en langage proprement sémitico-grec, les « fils de Hen », les fils de la grâce qu'un grand seigneur, en son immense bonté, veut bien accorder, ou, par *parenté phonétique*, les fils de Hanan (*HEN-EN*), au nombre de cinq, comme sont cinq les frères de l'homme riche. Une telle précision chiffrée dans une fable appelle une interprétation, c'est une sorte de clin d'œil fait au lecteur, une dénonciation indirecte d'une identité. En 29-30, la famille était connue, et le pouvoir despotique du fondateur de la puissance de la famille, gouvernant le temple sous le couvert de son gendre, n'était alors, supposons, un mystère pour personne. Il ne peut l'être que pour ceux qui savent que Caïphe a été grand-prêtre de 18 à 36, pendant plus de dix ans, mais qui ne se demandent pas comment il se fait que le traité du Talmud, Yoma 9a, ne cite pas « Caïphe » comme l'un des prêtres restés longtemps en place parce qu'il était juste ?

La fable suggérerait-elle qu'une famille, maîtresse du temple, en drainerait toutes les produits à son avantage, et cela avec la caution ou sous la protection de la loi mosaïque.

Or 17, 1, Jésus poursuit à l'adresse de ses disciples : « Pour éviter de mettre le pied sur la bascule d'un piège, il est possible de ne pas s'engager sur la voie qui y conduit (vers le piège). » Autrement dit : le meilleur moyen d'éviter les pièges de la Loi d'alliance, c'est de ne pas en emprunter la voie (Tora).

Et en quoi donc la Loi d'alliance serait-elle un piège ? Elle n'empêche pas de s'égarer, notamment elle ne protège pas des séductions de la richesse.

L'essentiel de la fable est dans sa visée finale, dans sa pointe : « S'ils n'écoutent ni Moïse ni les prophètes, si quelqu'un se relève d'entre les morts et qu'il aille vers eux, ils ne s'en laisseront

pas non plus persuader⁷⁵. » La Loi ne dit rien de la façon dont les richesses doivent être gérées. Or un riche prend appui sur elles pour s'en faire un rempart qui l'isole de l'humanité sans intérêt pour lui. La Loi d'alliance est un engagement de YHWH envers son peuple, de son peuple envers lui, elle n'est pas un engagement des membres du peuple les uns envers les autres, pas plus qu'elle ne les engage envers l'humanité, d'ailleurs. C'est ce qu'ont bien compris les théoriciens du libéralisme économique : la richesse est une affaire privée entre son détenteur et le Grand Monnayeur.

Un expéditionnaire

Les Galiléens progressent le long du Jourdain où l'on fait diverses rencontres, un groupe de dix lépreux, sans doute, ou des Pharisiens, peut-être, venus interroger leur guide sur le « règne » ou le « royaume de Dieu ». Inutile de chercher à en découvrir les signes dans le ciel, « il est à l'intérieur de vous-mêmes⁷⁶ » (17, 21). A un autre moment, on pousse vers lui des *paidia* : des enfants ? Des jeunes ? Des esclaves⁷⁷ ? « Qui n'accueillera pas le règne de Dieu en tant que *paidion*, en aucun cas n'y entrera... ».

Il semble que ce soit dans le contexte où la sentence a été prononcée qu'un homme (18, 18-26) s'adresse à Jésus de manière ironique : « Maître ! Mon bon⁷⁸ ! Que dois-je faire pour que l'on me donne en lot une source de vie perpétuellement jaillissante⁷⁹ (sous le règne de Dieu) ? » S'il faut accueillir le « règne de Dieu » comme un *paidion*, a raisonné l'impertinent sceptique, comme un enfant / un jeune ou comme un esclave, c'est qu'il n'y aura pas beaucoup d'efforts à fournir pour obtenir tout en abondance. Demandons toujours. Jésus n'est pas dupe et il a bien entendu l'ironie dans l'usage de l'interpellation. Il importe de ne pas banaliser le contenu de sa réponse. Elle signifie à l'interlocuteur : « Si tu veux te moquer de la bonté de quelqu'un, moque-toi de la bonté de Dieu. Car lui seul est bon. Eh bien soit ! » « Tu connais les commandements ? » Il lui dit : « Lesquels ? » Jésus lui dit : « Tu ne commettras pas l'adultère, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne produiras pas de faux témoignages, honore ton père et ta mère ». Conformément à la promesse incluse dans l'alliance, si l'homme respecte les commandements – et ceux que Jésus énumère font partie du décalogue, des prescriptions fondamentales – il obtiendra le lot de vie qu'il se souhaite. C'est justement ce que le quidam a fait depuis sa jeunesse, dit-il, depuis le moment où il a quitté le groupe des *paidia*. « Quelque chose te manque » s'entend-il répondre : « Vends tout ce que tu possèdes, distribue-le aux mendiants, (tu auras un trésor dans les cieux) et mets-toi

⁷⁵ Abraham est un ironiste : un maître du temple, un sadducéen ne se laissera pas persuader par quelqu'un qui viendrait du monde des morts puisqu'il ne croit pas à la résurrection.

⁷⁶ Je ne pense pas que Jésus considérerait le royaume comme une affaire « intérieure ». Je doute de l'authenticité du propos.

⁷⁷ Prenons le mot *paidia* dans le sens de « individus n'appartenant pas encore à la classe des adultes », des « citoyens », non-émancipés, sous tutelle. Ce sont les enfants, les jeunes aussi bien que les esclaves ! On ne peut s'acheminer vers le royaume en prétendant à l'avance y exercer telle ou telle fonction, pas même celle de « citoyen ». Sous le règne de Dieu, nul n'a le statut de « prochain ».

⁷⁸ *Kai epērōtēsen tis auton arkhōn legōn : Didaskale, agathe ! Ti poiēsas zōēn aiōnion klēronomēsō ?* Encore des problèmes de traduction. La position du pronom *auton* interdit de traiter *tis* [...] *arkhōn* comme formant une unité et donc *tis* comme un déterminant ; il s'agit du pronom indéfini (« quelqu'un ») ; *arkhōn* de son côté est un participe : « disant en commençant ». La formulation annonce une particularité dans la façon dont l'individu interpelle Jésus : « Maître ! Mon bon ! » Car l'emploi de *agathe* est ironique. « Heureux homme ! » dirions-nous en pensant à sa simplicité. Etant donné sa position, après le nom, *agathe* ne peut pas être traité comme une épithète. Traduire « Bon maître ! » est un contresens. L'absence de *legōn* dans D lève toute ambiguïté sur le statut d'*arkhōn*. C'est nécessairement un participe (« en commençant » / « pour commencer ») et non un nom (« un chef »).

⁷⁹ « Un lot de vie perpétuellement jaillissante », cela peut s'appeler un lopin de terre fertile, mais plus probablement la formule désigne la vie éternelle, celle des justes que Dieu ressuscite. La rencontre avec l'homme montre qu'il ne suffit pas de respecter les grands commandements de la loi pour être « juste » !

en marche avec moi. » Non ! Décidément, le règne de Dieu, ce n'est pas la promesse d'un pays de Cocagne. L'homme devient triste et s'éloigne. « Avec quelle difficulté les *ploutoi*, ceux qui manipulent les affaires et en détiennent les moyens pécuniaires⁸⁰, s'avancent vers le règne de Dieu ! »

Les riches s'acheminent vers le règne de Dieu à la façon d'un animal rétif, récalcitrant, résistant à la domestication⁸¹ ; ils regimbent. Les chameaux franchissent « un chas de l'aiguille », un passage très étroit, « avec moins d'effort » qu'il n'en faut aux riches pour s'acheminer vers le règne de Dieu. Cela veut simplement dire que les chameaux – les portefaix – se laissent plus facilement domestiquer que les riches. C'est tout à l'honneur des riches, peut-on penser. Admettons ! Si les riches se laissent si difficilement « domestiquer », glisser dans la faille par où l'on accède au règne de Dieu – ce suspens des automatismes de la trajectoire vitale, cet arrêt qui conditionne le retour sur soi et à soi – c'est que les biens dont ils disposent ont souvent pour effet de les *animaliser*, d'induire en eux un comportement animal, celui de n'obéir qu'à leurs pulsions puisque la richesse leur procure les moyens de les satisfaire. Leur existence menace d'être écrasée sous le poids des richesses qui gouvernent leurs actes. Ils veulent dans les limites de ce que leurs biens leur permettent d'obtenir. S'ils peuvent incliner le vouloir des autres à leur service grâce à leur argent, qui les en empêchera ? N'oublions pas que la richesse était un signe de bénédiction divine, que la maladie et les infirmités étaient une *disgrâce*, le signe d'un châtement divin. Encore une fois, Jésus proposait un renversement des jugements de valeur ; inviter un riche à distribuer ses richesses pécuniaires aux mendiants (à ceux qui n'ont pas les moyens de s'enrichir), c'était l'inviter à transformer les bases de son existence, à être un véritable expéditionnaire, qui va vers une autre organisation sociale, dépouillé de tout. Se comporte en riche qui n'a besoin que de ce qu'il possède et le rend autarcique.

Une première fable sur la richesse nous apprenait que la Loi d'alliance ne permettait pas à un riche d'ouvrir les yeux sur le monde qui l'entoure ; la rencontre, ensuite, avec un homme sur la route qui conduit vers le règne de Dieu nous apprend qu'un riche peut agir conformément aux commandements de la Loi ; il n'ignore donc ni l'amour de Dieu, ni l'amour du prochain, ni la règle d'or, de ne pas faire à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'autrui lui fasse ; autrui, c'est son double : il ne donnera donc pas ses richesses à des mendiants, puisque ceux-ci, estropiés, manchots, aveugles, etc., sont dans l'incapacité de travailler, de produire des richesses et donc d'en distribuer. Ou bien le riche, autarcique, ignore la règle de la réciprocité, il vit dans son palais, ou bien il n'agit que selon la règle de la réciprocité : il ne saurait donner à qui ne peut lui rendre.

Avec le groupe qui l'a suivi, des hommes et des femmes de Galilée, d'autres qui, sur son parcours, ont grossi les rangs, Jésus s'est déplacé le long du Jourdain, sur la rive gauche puisqu'il n'a pu traverser le territoire de Samarie. A la hauteur de Jéricho, il a pris la voie qui monte vers Jérusalem. Tout en progressant, il faut probablement qu'il résolve des problèmes d'intendance : le récit (19, 1-10) de la rencontre avec le collecteur « en chef » des taxes, Zachée, laisse entendre que toute la petite troupe était à court de provisions : on avait épuisé les ressources du domaine de Béthanie. A Jéricho, la foule, semble-t-il, se bouscule autour des marcheurs : on a entendu parler de Jésus, depuis longtemps probablement. Zachée lui aussi aimerait bien savoir à quoi il ressemble et le voir ; malheureusement sa petite taille ne lui permet pas de se pousser au premier rang de la cohue. En outre, la profession qu'il exerce, collecteur des taxes, collaborateur des Romains, lui a attiré la haine des habitants. Avec cela, il ne recule pas devant les mauvais procédés, il ne craint pas de faire de la délation des Juifs, sa famille ethnique. Dès lors ces derniers ne gênent pas, étant donné son handicap physique – était-il nain ? – de se moquer de lui et de lui

⁸⁰ Les *khrēmata*, (la richesse pécuniaire), ce qui vous permet de vous tirer d'embarras en toutes circonstances.

⁸¹ Les riches *duskolōs eisporuontai* : ils entrent difficilement traduit-on. *-kolōs* appartient à la même racine que *colo*, latin, « cultiver », par d'incessants allers et retours, résister au retour à la sauvagerie de la nature. La richesse est un obstacle à l'éducation du désir, à qui elle offre les moyens de satisfaire ses appétits *eukolōs* trop « aisément ».

faire subir toutes sortes de brimades, de le couvrir de quolibets : son nom, le « pur », l'exposait aux sarcasmes étant donné que selon la Loi son métier faisait de lui un « impur ». Qu'à cela ne tienne, Zachée est un obstiné, et, moqué pour moqué, il ne recule devant aucun ridicule pour voir le fameux Jésus, et en être vu ! Il monte sur un sycomore dont des branches basses s'étirent au-dessus ou le long du chemin par où passera le cortège et, supposons, il se tient debout sur l'une de ces branches bien visibles de la voie. Vraisemblablement, le riche vêtement qu'il porte le met aussi en évidence. Jésus vient à passer, lève les yeux vers lui ; au lieu de rire et de se moquer comme on le fait dans la foule Jésus sourit, peut-être, mais ne rit pas : « Zachée, dit-il sur un ton amical, dépêche-toi de descendre. Car aujourd'hui il me faut être dans ton domaine » (m'installer chez toi) (19, 5). Vite Zachée descend, court à l'avant de la troupe pour l'accueillir dans l'enceinte de sa maison et de ses dépendances. Il accueille ses hôtes « gracieusement » et, probablement, « généreusement⁸² ». A un moment donné, dans ses allées et venues pour contrôler que tout se passe bien et que chacun a de quoi manger, il s'arrête devant Jésus et lui dit : « Aujourd'hui je donne la moitié des biens à ma disposition⁸³ aux mendiants et, si j'ai lésé quelqu'un en le dénonçant⁸⁴, je le rembourserai au quadruple de ce qu'il a dû payer » (19, 8).

Commentaire de Jésus : « Aujourd'hui, nous avons trouvé de quoi nous tirer d'embarras grâce à cette maison, qui s'est vraiment comportée, elle aussi, en enfant d'Abraham⁸⁵. C'est bien vrai, le fils de l'homme est arrivé (est là désormais) pour aller à la recherche de ce qui s'est égaré⁸⁶ et pour assurer son salut. »

Outre sa libéralité, par quoi Zachée se distingue-t-il des deux riches précédents ? Il est fils d'Abraham et non de Moïse ou de la Loi. Son éthique relève de la confiance qu'il met dans la parole de quelqu'un, comme Abraham a fait confiance à la parole du Dieu qui s'est adressé à lui, lui promettant une nombreuse descendance sans lui demander rien d'autre que de se fier à sa parole. Il n'a pas soumis l'accomplissement de la promesse à quelque condition que ce soit. Zachée appartient à la lignée de ces quelques personnages que nous avons rencontrés sur le parcours du Nazaréen, le paralytique, la courtisane, le fils prodigue, l'intendant ne craignant pas la malversation des biens de son maître par espoir que ceux en faveur de qui il détournait ces biens l'aideraient, sans qu'ils y soient contraints, en cas de besoin. Tous ceux-là sont « enfants d'Abraham » et non de Moïse, à qui a été conféré le titre de « fils de Dieu » comme est « fils de Dieu » le peuple de l'alliance. Ils ne sont donc pas « fils de Dieu », mais « fils de l'homme ». Dans un premier moment l'alliance de YHWH avec, en dernier lieu, le roi Josias, a été transformée en alliance avec son peuple (après l'exil de l'aristocratie sacerdotale à Babylone), en réalité, entre les mains des Sadducéens, a été l'instrument qui leur permettait de trafiquer les ressources du peuple à leur profit. Désormais, Jésus propose à tout être humain de s'affranchir de la tutelle d'un roi (nous ne tarderons pas à le voir) et de toute alliance avec un dieu – ce qui a pour effet d'affranchir Dieu de ses liens ethniques : il rétablit l'homme, par-delà toute appartenance ethnique, dans son humanité pleine et entière, capable de *répondre d'elle-même*.

Zachée donne la moitié de l'argent dont il dispose pour les mendiants, c'est-à-dire pour les estropiés, les manchots, les boiteux, les aveugles, les lépreux, la masse, comme lui, des réprouvés, dont le mal atteste, pensait-on, un châtement divin pour quelque manquement aux commandements de Dieu.

⁸² *Khairōn* « lui faisant une faveur ».

⁸³ Des biens dont on peut disposer, ce sont des *khrēmata*, des pièces (argent ou bronze). La richesse de Zachée n'est pas foncière, elle est un produit des échanges.

⁸⁴ *Esukophantēsa* : « si j'ai fait le sycophante », « le dénonciateur » : Zachée n'a pas augmenté arbitrairement le produit des taxes, il a fait de la délation, il a dénoncé ceux de ses compatriotes dont il savait qu'ils « trichaient » sur la déclaration de leurs biens taxables.

⁸⁵ Mot à mot : « Un moyen de salut nous a été donné par cet *oikos* (domaine), conformément au fait que lui aussi est un fils d'Abraham ».

⁸⁶ « Ce qui s'est égaré » l'a été du fait de la Loi d'Alliance.

En l'occurrence, l'important, pour nous, est de comprendre la raison pour laquelle Zachée a modifié son attitude, a renoncé à faire usage de tous les moyens à sa disposition pour accumuler de la richesse pécuniaire. Dans la situation, la conduite décisive a été celle de Jésus de Nazareth : il l'a regardé et, à travers sa posture ridicule et au-delà d'elle, au-delà du burlesque, du bouffon et du grotesque, il a compris quel était son désir, que soit reconnue son appartenance à l'humanité commune, se moquant bien, comme Jésus s'en moquait, de faire partie d'un groupe d'élus. Que signifiait pour Zachée son besoin d'accumuler toujours plus de richesses monnayables, par tous les moyens, légaux au regard de l'occupant mais en infraction avec la Loi de Moïse du fait qu'il se moquait de ses obligations envers son *prochain* ? Ce qui lui était refusé, la reconnaissance, par ses « proches », de son humanité, il lui fallait se donner les moyens de l'acheter, si possible en faisant sentir le poids de sa puissance exactement inversement proportionnelle au mépris dans lequel il était tenu.

Comment instaurer des rapports sociaux en en bannissant toute relation de domination (négatrice, d'une manière ou d'une autre, de l'humanité ou de l'égale humanité des dominés) ? Comment bannir de toute relation sociale le mépris ? Nous ne pouvons le savoir avant de tenter de le faire (je crois que cela a été tenté à Athènes au temps de Pisistrate, entre 546 et 526 de l'ère antique). Mais nous pouvons savoir à l'avance à quelle condition ce sera possible, celle du respect absolu de l'altérité : c'est son humanité que Jésus a vue dans le regard pitoyable de Zachée, son humanité méprisée, ridiculisée qu'il a vu dans son comportement qui lui faisait imiter celui d'un singe, c'est son humanité reconnue que Zachée a vue dans un regard qui, enfin, venait pleinement à sa rencontre : « Aujourd'hui, c'est toi qui nous accueilles. » Jésus s'est rendu proche de Zachée, qui a ainsi pris conscience de sa parenté avec les exclus, découvrant en même temps de quelle façon, lui aussi, fabriquait de l'exclusion. Non, personne n'est mendiant en raison d'un châtement divin ou en raison d'une nécessité économique gouvernée selon la loi du meilleur des mondes possibles, de la meilleure distribution possible des richesses ou encore en vertu de transformations dans les rapports sociaux attendant le triomphe des ouvriers de la dernière heure, celle après laquelle il n'y aura plus sur la terre que des rentiers, on est mendiant, se nourrissant des miettes du travail, du son de la mouture des céréales, parce que les surplus de la production, qui devraient être destinés à faire vivre les exclus de la production, sont détournés au profit de l'entretien du personnel des pouvoirs – ses partisans ou ses opposants – et, d'abord, au profit de ceux qui les détournent pour entretenir une institution parasitaire.

Chapitre 6

A Jérusalem : controverses avec les prêtres

1 – Avant d’entrer dans Jérusalem : disqualification de la prétention messianique, même à dos d’âne ; parabole du prétendant à la royauté ou La fable des grenouilles qui voulaient un roi

Nous savons désormais que, étant donné sa langue, grecque dépouillée de tout sémitisme, la parabole du « Prétendant au trône » remonte très vraisemblablement à Jésus lui-même et que nous en prenons connaissance à travers la traduction de Silas. Le texte que nous lisons dans « Luc » est donc bien antérieur à la réécriture de la parabole par « Matthieu » et à sa transformation en allégorie invitant les « chrétiens » à « cultiver leurs talents », dons de Dieu pour lesquels il leur sera demandé des comptes aux temps eschatologiques, alors que pour Jésus, Dieu donne « purement et simplement », ne réclame donc rien en retour.

Dans la bouche de Jésus, la parabole, dite aussi « des mines », n’est pas une allégorie, elle est une fable pour mettre en garde devant le désir d’un roi. Il est important de se défaire d’un présupposé qui conduit à ne pas prendre au sérieux la mise en place de la situation d’énonciation de la parabole. L’hypothèse commune est que sa composition est contemporaine de la mise en forme du troisième évangile par un rédacteur réalisant sa fonction à l’intérieur d’une communauté chrétienne pour laquelle il interprète le message de celui que la foi reconnaît comme le Christ. On considère que ce texte a été élaboré dans un contexte historique à l’intérieur duquel l’essentiel de la christologie était acquis. On rendra la parole à Silas, traducteur du recueil des « Paroles », par son intermédiaire, à Jésus de Nazareth et à ses auditeurs, des Juifs de Galilée et de Judée de l’an 30, quelques jours avant une condamnation à mort par de dignes émules du « Prétendant à la royauté ».

Contexte d’énonciation

Jésus est donc le conteur ; il s’adresse à un auditoire relativement défini : en font partie Zachée et sa maisonnée, les hommes et les femmes qui le suivent depuis la Galilée dans son mouvement vers Jérusalem et, probablement, des éléments de la population locale et environnante (parmi eux, Silas, peut-être). Le contexte immédiat en est un repas. Sur le plan spatial, le récit est fait à Jéricho, ultime étape avant Jérusalem. Sur le plan de l’énonciation, il est donné comme la conclusion (19, 11) d’un échange verbal : « Comme les gens écoutaient, ‘ajoutant’ une parabole, (Jésus) dit... ». Le récit de la parabole enchaîne donc avec un propos que Jésus vient de tenir et qui a retenu l’attention de ceux qui étaient présents. Jésus non seulement, « ajoute » une parabole, mais il « la met en rapport » avec ce qui vient d’être dit et avec la situation présente. Jésus éprouve le besoin de s’expliquer en parabole « parce qu’il était près de Jérusalem » et que les gens autour de lui « s’attendaient que le royaume de Dieu leur apparût de manière imminente » : ce qui se passait chez Zachée en était un indice probant. Et donc, pensaient certains, puisque le royaume est proche, il nous faut penser à en couronner le roi.

La parabole a quelque chose à dire sur l’entrée à Jérusalem du Jésus historique ; on verra qu’il est probable qu’elle disqualifie *purement et simplement* l’attente messianique plutôt qu’elle n’en projette, dans l’au-delà, un contenu idéalisé, selon l’interprétation qui en est faite traditionnellement.

Le récit

Un homme bien né⁸⁷ fit les préparatifs d’un voyage en contrée lointaine, afin d’y recueillir la royauté pour lui et en prévision de son retour. Ayant convoqué dix hommes

⁸⁷ Pour devenir « roi », il fallait appartenir non seulement à l’aristocratie, mais à un lignage dont les

à son service, il leur donna dix mines et il leur dit : « Ne restez pas oisifs dans l'intervalle de mon absence » (19, 12-13).

Dans ses préparatifs, l'homme inclut le moment de son retour en tant que roi. Ce que décrit le verset suivant fait justement partie des dispositions prises pour le retour : notre aristocrate convoque dix hommes à son service, leur remet dix mines (une mine chacun) en leur disant : « Occupez-vous dans l'intervalle de mon absence. » Rien n'est dit explicitement de l'usage qu'ils doivent faire des mines⁸⁸ ; il leur est simplement demandé de ne pas rester désœuvrés. Pourquoi l'homme prend-il cette disposition ? « C'est que les citoyens le haïssaient : c'est ainsi qu'ils envoyèrent une ambassade après son départ, chargée de dire : « Nous ne voulons pas que cet homme règne sur nous. » Dans un contexte hostile, le prétendant à la royauté invite des hommes qu'il traite comme « ses » serviteurs à s'activer pendant son absence et *dans la perspective de son retour*. Il veut tester leur fidélité ; il ne paraît pas douter qu'il obtiendra la royauté. Vue du point de vue de l'aristocrate et des fins qu'il poursuit, la première séquence laisse entendre que son entreprise n'est qu'une formalité.

La seconde séquence, la plus longue, repose presque entièrement sur un échange verbal :

Et vint le moment de son retour après qu'il eut recueilli la royauté et il demanda que soient appelés vers lui *ces* serviteurs à qui *il avait purement et simplement donné l'argent*⁸⁹, afin de connaître à quelles activités ils s'étaient consacrés. Le premier (des trois) qui se présenta dit : « Sire, la mine qui vient de toi en a œuvré dix. » Et il lui dit : « Bravo, noble esclave ! Parce que tu es fiable dans ce qui est infime, que tous le voient bien : tu disposeras d'une autorité sur dix villes. » Et vint le second qui dit : « La mine qui vient de toi, Sire, a produit cinq mines. » Il dit à celui-ci également : « Toi aussi, sois établi au-dessus de cinq villes ».

Le premier serviteur a fait fructifier la mine au point qu'il en a gagné dix. Il est félicité et récompensé : il administrera dix cités ; le second en administrera cinq. Le roi approuve, certes, le second serviteur ; il lui donne une charge moins importante qu'au premier, sans le complimenter, non pas tant parce qu'il n'a pas obtenu le même gain, que parce qu'il ne s'y est pas pris de la même façon (la différence du produit en est une simple conséquence). Le premier a fait « travailler » la mine, supposons en la prêtant à un taux usuraire, le second en l'investissant dans la fabrication d'objets. Le premier est habile à produire de l'argent (c'est un financier digne des temps modernes), le second des biens (un entrepreneur). Le roi est intéressé au premier chef par la multiplication des richesses pécuniaires. La finance est le premier objet de préoccupation royale. Voilà un quatrième exemple d'homme riche, un potentat, un despote, un roi, intéressé à faire produire des richesses, principalement pour un usage personnel et pour renforcer son propre pouvoir. Ici, l'argent transforme les « citoyens » en marchandises.

Quel est le contenu informatif de ce premier moment de l'audience ? L'aristocrate voulait connaître les talents en affaires de « serviteurs » potentiels, de « ministres » qu'il avait élus pour savoir dans quelle mesure il pourrait compter sur eux pour se procurer des richesses. Il a donné,

membres pouvaient légitimement prétendre à la royauté. Si les autorités du temple ont pu accuser Jésus de prétendre à la royauté, c'est que l'on savait que, quoique bâtard, il était d'ascendance royale.

⁸⁸ La mine vaut 100 deniers ; elle représente une dépense quotidienne correspondant à trois mois d'absence, à peu près, le temps nécessaire pour aller de Jérusalem à Rome et en revenir.

⁸⁹ Le verbe employé est au temps passé du parfait (*dedōkei*) ; sa valeur, ici, est celle de l'achèvement : l'argent avait été *entièrement* donné, « purement et simplement » donné, « définitivement » donné, ce qui s'appelle vraiment « donné ». Cet emploi doit attirer l'attention du lecteur sur le statut de l'argent remis par l'ex-aristocrate à *des* « serviteurs », *ceux à qui il avait purement et simplement donné* une mine... Car le seigneur n'avait pas procédé pour tous les serviteurs de la même façon ; il ne fait appeler à lui que *ceux à qui il avait donné purement et simplement* la mine. Il savait à quoi les sept autres avaient consacré leurs deniers : à exécuter les tâches auxquelles ils étaient préposés. Ceux à qui la mine avait été remise sans obligation (« purement donnée ») étaient *trois* ; d'où, ensuite, l'emploi de *ho heteros* (« l'autre » = le troisième, *opposé aux deux premiers* par son comportement) est absolument rigoureux. Pour cette valeur du parfait, voir mon ouvrage *Les degrés du verbe*, Lang, Berne, 2000.

ce qui s'appelle « donner » ! pour tenir des hommes à sa solde et s'en faire des serviteurs qui lui rapportent tout en s'engraissant eux-mêmes. Il est l'analogie d'un Dieu qui fait grâce selon son bon plaisir.

Et vint l'autre, expliquant : « Sire, *voici ta mine*, que j'ai laissée reposer à l'écart enveloppée dans un *suaire*⁹⁰. C'est que je craignais de ta part que, parce que tu es un homme âpre, tu prélèves sur ce que tu n'as pas déposé et tu moissonnes ce que tu n'as pas semé. » (Le roi) lui dit : « Je te juge à ce qui sort de ta bouche, vil serviteur. Tu te représentais que je suis un homme âpre, prélevant sur ce qu'il n'a pas déposé et moissonnant ce qu'il n'a pas semé. Et pourquoi n'as-tu pas *donné* mon argent à une banque, et moi, en arrivant, *je l'aurais réalisé avec un intérêt* ?

Les « serviteurs » convoqués n'avaient pas de compte à rendre sur l'usage de la mine qu'ils avaient reçue « gratuitement ». Le roi ne veut-il que satisfaire sa curiosité (« connaître ce qu'ils ont fait ») ? Non, il avait remis de l'argent, sans en rien dire, *pour un test*, pour savoir *quel* usage ils en feraient et *quels profits* ils en retireraient *pour lui-même* ; il saurait ainsi à qui il confierait l'exploitation de ses « cités ». Les cadeaux d'un roi ne sont pas gratuits ! Telle est la grâce despotique : elle se paie d'une dépendance totale au principe du bon plaisir. Mais notre homme, à l'abri de ses titres désormais, n'est pas entièrement sur ses gardes : il ne s'aperçoit pas que « l'autre » de ses serviteurs est en train de lui arracher son secret. Ce qui se dégage de l'échange entre le « mauvais serviteur » et le personnage royal, ce n'est pas la dignité de juge et encore moins la droiture de ce dernier – comme on peut le lire dans certaines interprétations de la parabole ! – mais le recours à des procédés arbitraires et pervers. Que l'on me pardonne d'insister encore une fois : « on » n'a pas craint d'attribuer ces *procédés arbitraires et pervers* au Messie, Juge des temps eschatologiques.

La crainte que le roi « prenne là où il n'a pas fait de dépôt et récolte là où il n'a pas semé » (puisqu'il a *donné*) a conduit le serviteur à « faire travailler » sa mine toute seule, en la plaçant, par moquerie, dans un « suaire ». Le serviteur répond à la demande implicite de faire fructifier la mine par un échange symbolique ; il a bien compris que le futur roi donnait pour s'acheter des services. Il a compris qu'il était soumis à une injonction paradoxale (« *faire rendre un don* ») à laquelle il ne pouvait échapper qu'en « *faisant travailler symboliquement* ce qu'il avait reçu en pur don » : la mine *dans un suaire* signifie au roi, trop cupide pour comprendre une leçon qui ne lui rapporte rien, que celui qui la lui « rend » est en train de *produire* quelque chose. Il tend au roi le panneau d'un piège, dans lequel ce dernier tombe puisqu'il *avoue* les intentions véritables de son don : « Pourquoi n'as-tu pas *donné* l'argent à la banque, dit-il, - et non pas « déposé » - puisque tu te représentais bien que, quand je donne, j'évalue des capacités. Et ensuite, de *l'activité de l'argent, c'est moi qui en aurais tiré le bénéfice*, tandis que toi, tu te serais dépensé de ton côté à ne rien faire, à travailler gratuitement ». C'est précisément ce que son serviteur lui faisait entendre. Ce que l'échange verbal fait apparaître, ce n'est pas le mystère de l'identité royale de Jésus à laquelle le lecteur, après les auditeurs, serait confronté, mais l'intimité des pensées royales auxquelles le masque est nécessaire ; elles sont gouvernées par le principe du bon plaisir : tu dois me rendre, en le décuplant, le plaisir que je te fais. La grâce royale se paie de la servitude volontaire. Soyons logiques : un « mauvais serviteur » est un être humain qui refuse d'être serviteur. Cette leçon-là me paraît plus conforme à l'esprit de l'enseignement de Jésus de Nazareth que celle qui voudrait en déduire l'idée que le chrétien est un « serviteur ».

Conclusion : « Et à ceux qui l'assistaient (ses gardes ?), (le roi) dit : Arrachez-lui la mine et donnez-la à celui qui en détient dix. Car je vous l'affirme : A celui qui tient, on

⁹⁰ Je traduis le mot dans son sens étymologique : « linge pour essuyer la sueur du visage ». Son emploi, dans la bouche du serviteur, est délibéré : il signifie, par métonymie, *qu'il a fait travailler la mine elle-même, dōrean*, disait-on, « par pur don », pour mettre en garde le roi « gratuitement » ! Si la mine n'a rien produit, lui-même n'y est pour rien ! D'où pouvons-nous déduire cette intention ? De ce que, selon le droit rabbinique, il lui aurait fallu cacher en terre la mine pour qu'on ne lui impute pas la responsabilité de sa perte en cas de vol. Le roi n'a rien compris à l'ironie, et il se démasque : si le serviteur avait déposé la mine à la banque, il l'aurait récupérée avec des intérêts. La logique économique du roi est aristocratique, elle est celle du « don » et du « contre-don ».

ajoute. A celui qui ne tient pas sera enlevé ce qu'il a. Mais pour mes adversaires, ceux qui refusent absolument que je règne sur eux, amenez-les ici et égorguez-les en ma présence. »

Que le roi fasse arracher des mains du serviteur la mine que ce dernier lui a apportée *pour la lui rendre* étale en plein jour la perte de maîtrise de ses impulsions (il lui manque une qualité royale essentielle, la maîtrise de soi) et son arbitraire puisque cette mine avait été remise *sans condition* (il lui manque une compétence royale essentielle, tenir parole). Il fait donner la mine à celui qui a le plus (il use de son vouloir de manière inique). Il justifie son geste par une sentence qui élève cette iniquité en maxime de sa conduite : « Je vous l'affirme : à celui qui tient, il sera donné, sera enlevé à celui qui ne tient pas même ce qu'il a ». La sentence, formulée comme un paradoxe pervers, nous révèle sur quoi repose l'efficacité du pouvoir arbitraire, l'usage retors des ambiguïtés du langage (jeu sur le sens du verbe *ekhei*, sens fort, « tenir », sens atténué « avoir »). La fable est une extraordinaire illustration de l'usage politique de la parole royale lorsque le bon plaisir est la règle de conduite du souverain : le roi détient toutes les richesses parce qu'il « tient » tous les détenteurs de richesse en jouant des ambiguïtés de la langue et des usages de la langue ; quand un roi donne, ce qui s'appelle « donner », c'est alors qu'il asservit le mieux les consciences.

Quant à ceux qui ne voulaient pas d'un tel pouvoir, ils seront égorgés. On les soustraira au bon plaisir du roi en conformité à la règle d'un plaisir que les exécutés ne pourront que trouver bon puisqu'il est conforme à leur vouloir : ils ne le voulaient pas pour roi !

Et l'on voulait qu'un tel récit ait illustré le contenu de la messianité de Jésus-Christ !

Au moment d'exposer cette parabole, Jésus était près de Jérusalem et « les gens » présents pensaient que le règne de Dieu se manifesterait progressivement dans les instants à venir. La « parabole » avait quelque chose à dire sur cette attente immédiate. Elle met donc en scène un personnage qui cherche une investiture royale. Mais le « royaume » ou « règne de Dieu » que Jésus voulait instaurer était-il bien celui où l'on confie son administration à ceux qui sont capables d'en extorquer le maximum de richesses ? A ceux qui attendaient la manifestation du « règne de Dieu », Jésus n'a-t-il pas voulu adresser une mise en garde, dont il a pu puiser le modèle dans sa propre tradition (*Samuel I*, 8). Question indirecte de Jésus à son auditoire : est-ce le règne de Dieu que vous attendez ou est-ce un roi que vous voulez ? Si vous voulez un roi, il lui faudra l'investiture de Rome ; il aura des opposants ; il saura comment s'y prendre pour se faire des alliés (des serviteurs à sa solde). Ce sera un royaume où vous ne serez, simple citoyen ou « ministre », que des serviteurs à qui l'on confiera du pouvoir dans les limites où vous saurez l'utiliser pour extorquer le maximum de richesses. Prenez garde que votre attente du règne de Dieu ne soit celle du plus grand despotisme !

Il me paraît exclu que l'on puisse interpréter la fable autrement que comme le déploiement d'un anti-modèle de l'organisation sociale que Jésus voulait mettre en place et une déclaration indirecte qu'il faisait aux siens : je ne serai pas votre roi ; ne cherchez pas à vous placer sous l'autorité d'un roi.

Une telle conclusion n'est pas sans conséquences sur la lecture de la fin de l'Evangile de « Luc », et notamment sur le récit de la passion : un Jésus de Nazareth dénonciateur des attentes messianiques ne peut avoir été condamné à mort par les Romains parce qu'il aurait été un fauteur de troubles politiques, collaborant avec des zélotes, par exemple, pour chasser l'occupant de Palestine et aspirant à la royauté. C'est du côté des autorités sacerdotales du temple qu'il faut chercher les 'raisons' de sa condamnation à mort. C'est ce que nous examinerons dans le chapitre suivant.

2 – Jésus affronte ouvertement les autorités du temple

Mon examen de cette semaine cruciale repose entièrement sur le texte que nous pouvons lire dans l'Evangile de « Luc », chapitre 20 dans son ensemble, auquel il faut ajouter l'épisode de la « femme adultère » (Jean, 8, 1-11).

Premier acte de Jésus à Jérusalem (19, 45-48) : il entre sur le parvis du temple, dans la cour des « Nations », et sème la confusion parmi les changeurs de monnaie et les marchands de colombes, probablement en ouvrant les nichoirs pour délivrer les oiseaux. Ce faisant, il dénonce le trafic des opérations sacrificielles sous le contrôle des prêtres et laisse entendre la raison de sa venue dans Jérusalem avec un groupe de compagnons quelques jours avant Pâques. Son arrestation dans la nuit du jeudi au vendredi, sa citation devant le Sanhédrin à l'aube du vendredi, sa condamnation à mort nous permettront de comprendre ce qui était en jeu.

Pour l'heure nous apprenons que les autorités de Jérusalem cherchaient à le perdre, mais ne savaient comment s'y prendre : le peuple⁹¹ « était suspendu à son écoute ». Cela peut signifier deux choses : le peuple faisait masse autour de lui pendant qu'il parlait ; il lui faisait un rempart. Il prenait parti pour lui dans ses attaques contre les prêtres ou dans ses controverses avec eux.

Deuxième acte de Jésus à Jérusalem, le matin du second jour de sa présence dans la cour des Nations : il est établi juge en lieu et place des « *grammateis* », des spécialistes de la Loi qui se sont disqualifiés eux-mêmes. C'est du moins ce que nous pouvons établir à l'appui de la lecture de l'épisode de « La femme adultère » à condition que nous lui restituions sa place primitive, parmi les notes de Matthieu, traduites par Silas.

Voici la traduction du texte grec reconstitué principalement sur la copie des *Evangiles* (dans l'ordre « Matthieu », Jean, « Luc », Marc) et des *Actes des Apôtres*, copie que nous pouvons lire dans le Codex Bezae (D) (pour le texte grec, voir mon *Etablissement du texte en grec de la koinè de l'Enseignement de Jésus*, début du chapitre 20, in www.histor.ch rubrique La fabrique des textes sacrés.

« Jésus se mit en marche (*eporeuthē*⁹²) vers le mont des Oliviers. Au lever du jour, il se présenta à nouveau dans le temple tandis que tout le peuple (*le laos*) venait vers lui. Voici que les légistes poussent (sur les lieux) une femme surprise en situation d'adultère et, l'ayant placée debout au milieu (de l'assemblée⁹³), ils la mettent en rapport avec (Jésus) (*legousin autōi*) : « Rabbi (*didascalē*), cette femme est sous le coup d'un flagrant délit, avéré, d'adultère. Moïse, dans la loi, a incité à lapider de telles femmes. Et toi donc, quelle sentence leur appliques-tu ? (*ti legeis* : avec quoi les mets-tu en rapport ?) ». Jésus, s'étant penché vers le sol, écrivait avec le doigt dans la poussière. Ils continuèrent à lui poser leur question avec insistance ; il se releva et leur dit : « Celui qui, parmi vous, n'a commis aucune faute, qu'il la frappe le premier d'une pierre. » S'étant à nouveau penché vers le sol, il écrivait avec le doigt dans la poussière. Ils l'entendirent (et bien le comprirent) : un à un ils s'en allèrent, en commençant par les plus âgés, si bien que tous quittèrent les lieux et qu'il fut laissé seul⁹⁴, et la femme était (toujours) debout au milieu (de l'assemblée⁹⁵). Jésus se redressa et dit à la femme : « Femme ! Où sont-ils ? Personne ne t'a condamnée ? » Elle

⁹¹ Le *laos* : l'ensemble des hommes libres habitants de Jérusalem et de la Judée. Dans un contexte athénien, cela se serait dit « les *politai* », « les citoyens ». Dans les *Evangiles* de « Matthieu » et de Marc, ce *laos* est devenu « cohue » (*okhlos*), populace. C'est que ces deux *Evangiles* sont contemporains de la rupture radicale des « chrétiens », encore en majorité « juifs », des juifs adeptes de la loi de Moïse, devenus populace ayant réclamé la mort du Nazaréen. Or le *laos* de Jérusalem s'est comporté en allié de Jésus, il n'a rien eu à voir dans sa condamnation. Les lettrés sadocides à l'origine de l'écriture de l'*Evangile* quadriparti sous la direction d'Ignace d'Antioche étaient eux-mêmes des membres de la caste sacerdotale, adversaires des Sadducéens, certes, mais sur un plan d'égalité avec eux, puisque membres de la même caste. De leur point de vue d'aristocrates, ce ne pouvait être que les membres de la populace qui ont réclamé à cors et à cris la mort de l'infame.

⁹² L'emploi de ce verbe à l'aoriste laisse entendre que c'est le premier soir, après son arrivée sur l'esplanade du temple, que Jésus « s'est frayé un passage jusqu'au mont des Oliviers » avec la petite troupe qui le suivait.

⁹³ En position d'accusée devant un tribunal, ici le tribunal des habitants de Jérusalem.

⁹⁴ Jésus est laissé seul *juge* !

⁹⁵ Attendant encore son jugement. Les légistes ne l'avaient pas emmenée avec eux pour la lapider.

dit : « Personne, Monsieur⁹⁶. » Il lui dit : « Eh bien, je ne te condamne pas, moi non plus. A l'avenir, esquive-toi discrètement ; veille à ne plus commettre d'erreur⁹⁷ ! (Ne te laisse plus prendre !) ».

Selon ce qu'atteste D et ce que C.B. Amphoux a mis en évidence, l'épisode de la femme adultère a été inséré dans l'Évangile de Jean à un emplacement éminemment significatif, au milieu de l'ensemble que formaient les quatre textes de l'édition ignatienne des Évangiles, dans l'ordre « Matthieu », Jean, « Luc », et « Marc ». L'époque (entre 100 et 110) était à la rivalité entre Phariséens, fondateurs du judaïsme sur le socle de la Loi de Moïse et Sadocides, d'inspiration essénienne, inventeurs du Christ (Évangile de Jean) et du christianisme.

En réalité, la façon dont Jésus donne congé à la femme selon la version de D qu'aucune des éditions autorisées ne reprend⁹⁸ exclut que l'épisode ait primitivement fait partie de l'Évangile de Jean. Il n'est d'ailleurs pas attesté dans les manuscrits les plus anciens comme le *Sinaiticus* ou le *Vaticanus*. Certains manuscrits l'ont inséré dans l'Évangile de « Luc ».

Seul D porte donc « *hupage apo tou nun mēketi hamartane* », ce que l'on traduira : « Désormais retire-toi discrètement, ne commets plus d'erreur » = « ne te laisse plus prendre ! » Car l'emploi de l'impératif *duratif* « *hupage* » laisse entendre que Jésus invite la femme à se retirer discrètement non pas dans la situation d'énonciation présente – c'est l'impératif aoriste « *hupagage* » qui aurait été attesté – mais, à l'avenir, habituellement. Et donc il ne l'invite pas « à ne plus pécher », mais à ne plus commettre d'erreur, à ne plus se laisser prendre, « à filer en douce » à chaque fois, comme les spécialistes de la loi ont filé en douce ! Selon une telle formulation, où se reconnaît la signature de Jésus de Nazareth, l'épisode se rattache nécessairement à un moment de sa vie et à la prise de notes de Matthieu⁹⁹. Étant donné les deux phrases introductives (Jésus se dirigea vers le Mont des Oliviers. Au lever du jour, il se présenta à nouveau dans le temple et tout le peuple venait vers lui. »), l'événement a eu lieu la semaine où Jésus a bivouaqué sur le mont des Oliviers d'où il se rendait tous les jours dans le temple. Dans la narration en grec de la *koinè* (Luc, 20), il s'insère le mieux au début du chapitre, au début du deuxième jour de sa présence sur l'esplanade du temple. Il avait pris possession des lieux la veille, en arrivant de Jéricho, et le soir « il s'était dirigé », avec sa petite troupe, vers le mont des Oliviers.

Premier acte, Jésus a nettoyé la cour du temple des marchands ; deuxième acte, il l'a nettoyé de la présence des spécialistes de la loi, des légistes, qui, nous allons le voir, se sont ridiculisés eux-mêmes dans le moment même où ils pensaient le mettre en accusation.

La loi condamnait à mort l'homme et la femme surpris en flagrant délit d'adultère¹⁰⁰, en toute logique : pour commettre un adultère, il faut être deux. Or les légistes n'ont conduit à Jésus que la femme. Ce faisant, ils se sont mis en infraction avec la loi ; il est probable que le geste d'écrire sur le sol était une invitation faite aux accusateurs de réfléchir à ce qui est écrit. Ils n'y ont d'abord

⁹⁶ Ou bien « Personne, Rabbi ! », mais certainement pas : « Personne, Seigneur ! »

⁹⁷ Seul D atteste que Jésus a prononcé la sentence « *hupage apo tou nun / mēketi hamartane* », que je propose de traduire : « A l'avenir, esquive-toi discrètement ; veille à ne plus commettre d'erreur ».

⁹⁸ Toutes considèrent la forme *hupage* comme une variante de *poreuou* et, quoi qu'il en soit, lisent « *hupage kai apo tou nun mēketi hamartane* », ce qui se traduit : « retire-toi et à partir de maintenant ne pèche plus ». Or *kai* n'est pas attesté dans D.

⁹⁹ Il est vraisemblable que la formule a été modifiée dans un sens qui travestit christiquement le propos, il est invraisemblable qu'elle ait été transformée dans le sens d'une dénonciation de l'hypocrisie à laquelle incite la Loi. C'est là une des traces dans le *Codex Bezae* qui montrent à l'évidence qu'il est une copie d'un texte antérieur à toute la tradition orientale, qu'il est contemporain, en effet, d'une première édition qui n'avait pas été suffisamment expurgée des indices dénonçant sa fabrication à partir d'un noyau dont l'idéologie n'était pas chrétienne. La venue à Vienne d'Irénée, le disciple de Polycarpe, avait une raison : il fallait rattraper ce qu'on avait laissé échapper. Heureusement, Irénée n'était pas un Polycarpe.

¹⁰⁰ *Deutéronome* 22, 23 sq. : « Si un homme est surpris à partager la couche d'une femme cohabitante avec un mari, vous les tuerez tous les deux, l'homme surpris à partager la couche de la femme et la femme » (traduction d'après le texte de la *Septante*).

rien compris, leurrés peut-être par ce qui était devenu une pratique courante, la seule lapidation de la femme en cas d'adultère. Jésus alors a invité celui qui n'avait commis aucune infraction contre la loi à jeter la première pierre. Or tous étaient manifestement en infraction avec la loi, et cela en présence du *laos* (le peuple de Jérusalem) puisqu'ils ne demandaient la lapidation que de la femme. A ce moment, ils ont bien entendu, et compris ce que leur signifiait Jésus en écrivant dans la poussière ; les premiers, les plus âgés, parce que, sans doute, leur est revenu *ce qui est écrit*, se sont éloignés ; il ne restait plus aux *grammateis*, aux spécialistes de la lettre, qu'à se retirer tous silencieusement, en se faisant discrets (*hupagein*) : autour d'eux, « ça » grondait.

La loi tombe en poussière. La preuve ? Même ses spécialistes sont capables de « commettre une erreur » / « une faute » au moment de l'appliquer, par oubli, involontaire *ou volontaire*.

Jésus pouvait ensuite inviter la femme à agir comme les légistes, « à se retirer en douce » et à ne plus commettre d'erreur (à ne plus se faire prendre). Il ne l'invitait pas nécessairement à continuer à prendre des risques : le moyen le plus sûr, pour ne pas se laisser prendre, était de ne plus commettre d'adultère. Mais il laissait la possibilité ouverte. En même temps, après avoir ridiculisé les légistes avec leur propre complicité, il ridiculisait la loi : le respect de la loi ne contribue en rien à la moralité d'une action, juste à la sécurité des personnes ! Devant elle, mieux vaut se défilier. Mieux vaut ruser !

La femme était au milieu du *laos* (du peuple de Jérusalem) comme au milieu d'une Assemblée ; en s'adressant à elle, Jésus s'adresse à tous ceux qui sont présents. Que veut-il leur faire entendre ? Que l'adultère n'est pas condamnable ? Je pense plutôt : il est difficile, voire impossible de ne pas être en infraction avec la loi de Moïse ; le mieux est de ne pas se laisser surprendre à commettre une infraction. Nul n'échappe au regard de Dieu, rétorquera-t-on. Certes, mais les commandements de la Loi ne sont pas des commandements de Dieu, lequel donc se moque de savoir s'ils sont respectés ou non.

Voici enfin le roi, les maîtres de la loi, « nu », destitué et ridiculisé.

D'autres conclusions, bien sûr, sont possibles. Chaque auditeur est laissé à lui-même d'y réfléchir. Mais il est certain qu'aux yeux de Jésus, le scandale n'était pas l'adultère, mais l'affirmation implicite que l'interdit de l'adultère est un commandement divin ; sa transgression impliquait donc une condamnation à mort. Voilà qui condamne à respecter hypocritement une loi que même ses défenseurs sont incapables de respecter toujours et partout.

La scène s'est donc déroulée sur l'esplanade du temple, dans le parvis des « Gentils » (ouvert aux étrangers). Les légistes – je le rappelle, des *cohanim*, des prêtres – ont mis en scène un procès ; ils ont explicitement invité Jésus à agir en juge, comme l'y autorisait son titre de « rabbi » (*kurios*). Ils pensaient faire une démonstration publique de son incompétence ou de son usurpation d'un titre. Ils se sont publiquement discrédités et ridiculisés. Entériné dans sa fonction de juge (il reste seul), Jésus avait autorité pour prononcer devant les habitants de Jérusalem la sentence : le meilleur usage que l'on puisse faire de la Loi de Moïse, et donc de ses défenseurs, c'est leur escamotage. Le premier jour, Jésus a nettoyé le parvis des « Nations » de son occupation par les trafiquants travaillant pour les sacrificateurs (*les cohanim*) ; sur la place laissée vide, le deuxième jour lui a été donnée l'occasion d'établir un tribunal du *laos* de Jérusalem, un tribunal authentiquement civique où celui qui prononce la sentence est un simple « fils de l'homme », et non « fils de Dieu » comme on le prétendait de Moïse. La sentence de Jésus de Nazareth a été exactement l'analogue de celle de Solon faisant arracher des terres de labour les pierres portant l'empreinte d'un seigneur autorisé à asservir un homme libre : l'affranchissement de tout un peuple de son asservissement, à *une loi*, à la loi d'Alliance.

Nous pourrions dire que l'échec était inévitable si, aujourd'hui, nous nous montrons incapables d'accomplir le même geste sur le plan économique (nous affranchir de la compétition et de la concurrence) et sur le plan civique (nous défaire des rapports de domination, quelles qu'en soient les formes, religieuses *ou laïques*, nous défaire du règne de la rivalité et de la compétition, pour les femmes, se défaire du statut d'objet du désir).

Premier jour de son arrivée à Jérusalem : Jésus disqualifie les sacrifices et donc les sacrificateurs.

Second jour : Jésus disqualifie la loi et ses serviteurs.

Clairement, il a engagé la lutte avec les autorités du temple, sous le regard du *laos*, qui lui offre son appui et sa protection. Mais il lui reste le plus difficile à réaliser, faire sortir les loups de leur repaire.

Les vigneron prévaricateurs (les autorités du Temple)

Troisième moment, exposé dans une parabole (20, 9-17) : un homme plante une vigne dont il confie le soin à des vigneron ; il s'absente ; à son retour, il envoie un serviteur réclamer la part qui lui est due des fruits de la vigne. Les vigneron renvoient le serviteur les mains vides, après l'avoir « étrillé ». Un deuxième serviteur subit le même sort, avec le troisième, les vigneron vont jusqu'aux blessures¹⁰¹. Que fera le maître ? Il se défera des vigneron et « confiera la vigne à d'autres ». Dans la foule, des prêtres ont bien entendu qu'ils étaient visés et accueillent la conclusion avec scepticisme : il n'y a pas de risque que cela ne se produise (que le maître confie la vigne à d'autres). A quoi Jésus répond en citant la formule d'un psaume : « La pierre que les bâtisseurs ont dédaignée, c'est elle qui est devenue la pierre d'angle ».

Nous présumons que la parabole a été développée à Jérusalem par Jésus, devant un grand nombre d'auditeurs, en présence des autorités du temple, dont le contexte confirme qu'elles suivent Jésus dans ses déplacements afin de trouver un motif pour l'arrêter. En l'occurrence, les prêtres ont reconnu qu'ils étaient la cible de la parabole¹⁰² ; ils sont, métaphoriquement, les « vigneron » ayant cherché à s'emparer d'un héritage, que le maître « donnera à d'autres », désignés sous la métaphore d'une pierre réputée impropre, mais destinée à devenir une « pierre d'angle », d'un édifice, donc, encore à bâtir. Les éléments du contexte invitent expressément à imputer la parabole à Jésus de Nazareth ; elle n'a donc rien à voir avec « Jésus-Christ » « Fils de Dieu ».

La parabole primitive prenait donc en considération trois générations de vigneron. Aucune des générations n'a accepté de rendre au maître le fruit qui lui revenait. Supposons sous la parabole une allégorie, et sous le maître, le Dieu qui a confié les habitants d'un territoire dont il est le maître (« la vigne ») à des hommes capables d'en prendre soin et qui auraient dû lui attribuer le « fruit » de leur « culture ». A trois reprises, ils ont refusé de le faire : le maître décide de confier le soin de sa « vigne » à d'autres ; en réponse à une protestation de représentants de la troisième génération des vigneron, qui ont entendu la parabole exposée, Jésus précise que ce soin sera confié à ceux qui, jusqu'alors, avaient été « dédaignés », parce que « réputés impropres » à cette fonction. Jésus est venu à Jérusalem, suivi d'un groupe de compagnes (ne les oublions pas) et de compagnons, précisément pour établir de nouveaux « vigneron », des simples « fils de l'homme », des gens du commun. Supposons que la troisième génération correspond aux autorités du temple, régnant sur la Judée et la Galilée annexée depuis *que le temple existe*, c'est-à-dire depuis un peu plus d'un siècle après le retour d'exil (~ 420-415, au temps de Darius II et non au temps de Darius Ier, comme on le déduit d'un récit d'*Esdras* diversement trafiqué entre les versions grecques et hébraïques) ; la seconde génération correspondrait à l'époque des rois et la première génération serait donc celle des Juges. Un trait commun unifie ces trois générations : elles ont détourné au profit de rois dont elles étaient les serviteurs, puis à leur propre profit le culte de Dieu, masque de YHWH, notamment les fruits des sacrifices. Nous sommes conduits à

¹⁰¹ Ensuite, l'envoi du fils est clairement une adjonction « chrétienne » au moment de l'écriture et de l'édition de l'Évangile quadriparti (entre 100 et 110).

¹⁰² 19, 47 : « Les chefs des prêtres et les scribes (*grammateis*) et aussi les notables du peuple cherchaient à le perdre / à le faire périr... ». 20, 21 : « Et les scribes et les chefs des prêtres cherchaient à s'emparer de lui à ce moment-là, mais ils eurent peur du peuple. Car ils avaient reconnu qu'ils étaient l'unique cible de la parabole. » Dans le cadre de la dispute avec les Sadducéens – *l'establishment* sacerdotal – nous apprendrons qu'il « y en eut, parmi les scribes » qui le félicitèrent pour sa réponse. Ces *grammateis*, ces scribes ou spécialistes de la loi sont des pharisiens, qui ne traitaient pas Jésus en ennemi ; lui-même ne leur était pas hostile. Il est donc probable que, dans le récit traduit par Silas, les prêtres, les autorités du temple, étaient *les seuls adversaires* de Jésus délibérément hostiles et acharnés à sa perte.

comprendre que les chefs des prêtres ont détourné le plus gravement le culte de Dieu précisément par le moyen de l'institution sacrificielle restauratrice quotidiennement des commandements de Dieu.

S'il faut rendre à César ce qui est à César, à qui rendre ce qui est à Dieu ?

Les prêtres, clairement dénoncés devant le peuple, se retirent de la scène, pour agir désormais dans l'ombre. Pour prendre en défaut Jésus, on embusque des émissaires, réputés pour leur justice, en les chargeant de relever tout propos qui permettrait de le remettre entre les mains de l'autorité civile (20, 19). Les prêtres tentent donc d'introduire un nouvel agent dans le conflit. La force romaine sera leur auxiliaire le plus efficace. Il s'agit donc simplement de s'en faire un bouclier. On pose à Jésus la question de l'impôt, puisqu'elle relève, en dernière instance, de la compétence de l'occupant. On connaît la réponse qui retourne le piège : « Montrez-moi une monnaie légale. De qui porte-t-elle l'image et l'inscription ? » Ils lui dirent : 'De l'empereur'. Il leur dit : Eh bien donc ! Rendez les choses de l'empereur à l'empereur, ...et les choses de Dieu..., à Dieu' » (20, 25).

La réponse est apparemment claire : si l'on use des deniers, on rendra à César, sous forme de deniers, les taxes qui lui reviennent. Il importe de remarquer que la réplique de Jésus comporte une figure particulière, que l'on appelle une hyperbate (dans une phrase, l'adjonction d'une proposition apparemment superflue). Jésus aurait dû limiter sa réponse à la question posée : faut-il payer la taxe à César ? Oui, du moment que l'on accepte de recourir à sa monnaie. La seconde partie de sa réponse (« et (rendez) les choses de Dieu à Dieu ») est une remarque qu'il ajoute et que *le contexte d'énonciation ne requérait pas*. Le statut formel de la sentence, être une hyperbate, participe de la construction de son sens. En ajoutant cette remarque, Jésus insinue à l'esprit de ses auditeurs quelque chose qu'ils sont invités à comprendre d'eux-mêmes. Qu'ils paient la taxe à César. Mais ils feraient bien aussi de « rendre » « ce qui appartient à Dieu »..., à Dieu !

Quelles sont donc « les choses de Dieu » que les émissaires des prêtres sont invités à lui « rendre » ? Ce qui en porte l'image et l'inscription ? L'homme ? Porterait-il donc sur son front le sceau de Dieu, en l'un de ses organes sa signature ? Une interprétation aussi étroite – qui invite à reconnaître que Dieu est le « vrai » souverain des hommes – revient à établir une équivalence entre « les choses de César » (celles qui portent une effigie et une inscription qui l'identifient) et celles de Dieu. Or rien n'oblige à considérer que « les choses de Dieu » sont celles qui portent « son image et sa signature » et que les hommes, en quelque sorte, sont la « monnaie » dont il se paie. Qu'on aille jusqu'au bout de la logique de la thèse : elle signifierait que Dieu s'est fait une créature « à son image » pour s'autoriser à prélever sur elle une taxe qui lui permettrait d'entretenir en lui la conscience de sa majesté ! Comble de raffinement despotique : Dieu savait bien que sa créature se comporterait en mauvaise image, et qu'elle lui donnerait donc l'occasion d'éprouver des jouissances sadomasochistes infinies en la châtiant et en s'autoflagellant.

Un thème récurrent de la parole de Jésus dans le texte en grec de la *koinè*, c'est que la vie est « donnée gracieusement » et que, là-dessus, les hommes n'ont rien à rendre, n'ont aucune taxe à payer, tout simplement, déjà, parce qu'ils sont dans l'incapacité de le faire. En revanche, l'organisation du temple est liée à un système de taxes en connexion étroite avec l'institution des rites sacrificiels selon l'ordre du temps. Sur toute victime du sacrifice achetée est prélevée une taxe que les marchands autorisés et les gestionnaires du temple (les prêtres) détournent à leur profit. Voilà « les choses de Dieu » que le personnel du temple doit « rendre » à Dieu ! Si l'on perpétue des sacrifices pour Dieu, que ce soit *gracieusement* ou que ce soit au profit du peuple avec qui Dieu a fait alliance, comme cela est écrit dans la loi de Moïse.

Second argument : le personnel sacerdotal détourne à son profit des *biens que Dieu a mis à part pour les pauvres*. Ils ne font pas que s'approprier les fruits d'un héritage, ils en privent ceux qui en ont besoin *pour vivre*. Nous apprendrons bientôt qu'ils dévorent les biens des veuves.

Les envoyés « ne furent pas dans la capacité (*ouk iskhusan* : « n'eurent pas la force ») de s'emparer de lui à cause de sa formule (lapidaire) (*rhēmatos* : *génitif de cause*) en présence du peuple ». Ils ont bien compris l'insinuation et la mise en accusation du personnel du temple. Mais

le peuple présent a lui aussi compris l'allusion *en sa faveur* : il aurait nécessairement pris le parti de Jésus si, alors, on avait tenté de l'arrêter. Dès lors, les envoyés « frappés de stupeur », n'en doutons pas, par l'audace et l'insolence de la réponse, « se tinrent tranquilles », et se turent, attendant l'heure propice d'une revanche. Mais on détient un motif d'accusation : Jésus remet effectivement en cause les taxes qui permettent à l'institution sacerdotale, à *l'existence de laquelle le pouvoir romain est intéressé*, de se perpétuer. Le piège qu'on voulait tendre est momentanément inopérant. Il s'est retourné en contestation de la légitimité de l'institution du temple. On verra qu'au moment de conduire Jésus devant Pilate, les prêtres utiliseront de manière retorse la réponse dont ils ont bien entendu le sens, en la détournant. Jésus invitait à ne pas payer une taxe, la taxe sacrificielle ; ils feront comme s'il avait invité à ne pas payer une taxe à César, à qui est rendu un culte analogue à celui d'une divinité. Car la taxe du temple est légitimée, de manière tacite, par le pouvoir romain (la stabilité de la théocratie de Jérusalem dépend du bon plaisir du prince) ; la contester, c'est contester l'impôt dû à « César », de manière concrète d'ailleurs ; la Judée est un bien de l'empereur. Devant Pilate, ses accusateurs auront l'aplomb d'affirmer qu'il « empêche de donner des impôts à César » (23, 2). Les prêtres se garderont bien d'expliquer comment.

Sur le plan du contenu, il importe de noter la rigueur de la construction du récit, qui reflète la rigueur d'une démarche : le débat de Jésus avec les autorités de Jérusalem *en présence du peuple* prépare le procès qui, lui, sera fait *en l'absence du peuple* (toute allusion à la présence du peuple durant le procès est une falsification du texte primitif du récit traduit par Silas). Les prêtres attendent l'occasion propice qui leur permettra de retourner contre Jésus ce qu'il a dit. Leur stratégie consistera à faire admettre par Pilate que la contestation de leur autorité est également une contestation de l'autorité romaine. Ils feront eux-mêmes le raccourci en taisant ce que Jésus a dit exactement. En suivant précisément le déroulement des événements, à Jérusalem, la stratégie de Silas est de faire entendre à son destinataire (« très puissant *Théophile* ») que Jésus ne s'en prenait qu'aux autorités judéennes, dont la richesse était fondée sur une malversation de biens qu'elles devaient « rendre » à Dieu, sous le nom de qui il faut entendre YHWH. Que les autorités juives rendent à YHWH ce qui lui revient n'empêcherait pas de rendre à César ce qui lui revient. La stratégie de l'auteur de la défense de Jésus de Nazareth est de mettre en évidence, aux yeux de son destinataire, la mauvaise foi des autorités judéennes qui ont fait condamner Jésus.

Mais le narrateur de l'épisode a-t-il lui-même utilisé de mauvaise foi pour atteindre ses fins, la mise en accusation des gestionnaires du temple ? Ce n'est du moins pas une conclusion que nous pouvons tirer au vu de ce que nous lisons. La scène est racontée par les trois Synoptiques. Le mot de Jésus n'est pas une invention des disciples ; étant donné l'usage qu'il en sera fait pour l'accuser, il est bien un mot de Jésus, tenu publiquement, mettant publiquement en cause l'administration sacerdotale de Jérusalem. Ce n'est que dans le récit de Silas que le peuple est un acteur de la scène ; Silas est *le seul à attirer l'attention du lecteur sur la portée de la réponse* de Jésus et sur la raison pour laquelle les envoyés des prêtres n'ont pas pu l'arrêter « à cause de sa formule ». Autrement dit, Silas est le seul de nos témoins à avoir compris la fonction de l'hyperbate dans la formule. Il est le seul à saisir vraiment la portée des paroles de Jésus. Il a fait œuvre d'intelligence et non d'édification des âmes pieuses qui édulcorent tout ce qu'elles entendent en l'enrobant de sucreries. Jésus, toutefois, dans son audace, n'a pas calculé jusqu'à quel point ses adversaires pouvaient être retors. La formule qui les condamne, ils sauront la retourner en formule qui le condamne lui-même !

Paradoxe sacerdotal portant sur la vie éternelle

A des Sadducéens (20, 27-40), qui ne croyaient pas à la survie après la mort – à la différence des pharisiens, par exemple – posant la question de savoir de qui une femme ayant épousé sept frères, tous stériles, au cours de sa vie, serait l'épouse dans la vie éternelle, il était aisé de répondre : l'homme qui détient une vie éternelle n'a nul besoin de se reproduire, la femme d'enfanter ; dans la vie éternelle, on « n'épouse pas », autrement dit, « on n'engrosse pas ». On est comme des anges. Auront la vie éternelle « ceux et celles qui ont été jugés dignes d'obtenir un

jaillissement vital au-delà de celui-ci et de se relever de la mort... » ; autrement dit, pour avoir une vie éternelle, il faut engendrer la vie et non la mort. Or en se perpétuant, on n'engendre pas la vie, mais le retour perpétuel de la mort. Les Sadducéens, qui ne croient pas à une *anastasis* d'entre les cadavres, à un « relèvement d'entre les cadavres », en se perpétuant, font œuvre de mort et non de vie.

Que les cadavres « se réveillent », poursuit Jésus (20, 37), « Moïse l'a indiqué dans le rouleau *Sur le buisson*, à la façon dont il appelle YHWH 'Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob'. Dieu, il ne l'est pas des morts, mais des vivants, car tous les vivants vivent par lui. »

Alors il y en eut parmi les scribes pour lui dire : « Maître (rabbi), tu as bien parlé ». « Ils n'osaient plus désormais lui poser une question sur rien » (20, 40). Ce commentaire du narrateur met un point final au récit des controverses avec les prêtres. Or le texte, dans son état actuel, comporte au moins deux éléments de controverse, notamment une question en forme d'aporie sur le Messie, fils de David.

Une comparaison de ce que nous lisons dans « Matthieu », « Marc » et « Luc » nous éclairera sur le statut textuel de cette question.

Dans « Matthieu » (22, 34 sqq.) la réponse qui est censée réduire les Sadducéens au silence (« Dieu est Dieu des vivants ») est suivie de la remarque que « cette sentence avait frappé de stupeur la foule¹⁰³ », puis « des Pharisiens ayant entendu qu'il avait cloué le bec des Sadducéens se rassemblèrent au même endroit, et l'un d'entre eux, un spécialiste de la loi, l'interrogea pour le sonder ». Question : « Quel est le plus grand commandement ? » Jésus-(Christ)¹⁰⁴ répond en citant le premier des grands commandements de la Loi de Moïse (*Deutéronome*, 6, 5) : « Tu chériras YHWH, ton Dieu, etc. ». Puis Jésus, de son côté, « interrogea les Pharisiens rassemblés (formant une Assemblée) » : « Que vous paraît-il du Messie. De qui est-il le fils ? » « De David », répondent-ils. Dans ce cas, comment se fait-il que David l'appelle *kurios*, c'est-à-dire lui donne un titre équivalent à YHWH ? « Personne ne put lui donner une explication, et à partir de ce jour, personne n'osa poser une question de plus » (22, 46). La formule qui, dans « Luc » met un point final aux controverses a été déplacée après la question sur le premier des commandements et celle sur le Messie. Ces deux questions sont une expansion d'un texte préexistant.

La construction de cet épisode dans « Marc » (12, 28-37), est analogue à celle de « Matthieu », avec cette nuance que la réponse à la question sur le plus grand commandement est d'abord donnée par Jésus, qui lui associe le second commandement, « tu chériras ton prochain comme toi-même ». Le scribe (*grammateus*) félicite Jésus, et, à la façon d'un maître confirmant la réponse d'un disciple à sa question, reformule, par un procédé d'insistance, toute la réponse. « Tu n'es pas loin du royaume de Dieu » lui dit Jésus. Le narrateur met un point final à tout l'épisode en usant de la formule qui, dans « Luc », signifiait que Jésus avait cloué le bec aux Sadducéens : « Personne n'osait plus l'interroger ».

De notre côté, nous pouvons déduire de « Matthieu » et de « Marc » que, dans « Luc », la question sur le messie est une interpolation probable.

Dans « Matthieu » et dans « Marc », nous est donc rapportée une question des Pharisiens sur le premier commandement, précédant la question sur le messie « fils de David », c'est-à-dire « Fils de Dieu », invitant à conclure implicitement que l'obligation d'aimer (le Christ-)Jésus relève du premier commandement, celui d'aimer Dieu (puisque David place son fils, le Messie, sur le même plan que YHWH). Cette question était absente, dans le grec de la *koinè*, du récit des événements qui se sont déroulés à Jérusalem la dernière semaine de la vie de Jésus tout simplement parce qu'elle a été posée ailleurs, par un spécialiste de la loi, au moment où Jésus, encore en Galilée, se mettait en route vers Jérusalem. Nous nous souvenons que la parabole du « Samaritain » infléchissait la réponse à la question du plus grand commandement dans un sens qui

¹⁰³ En grec « okhlos » ; or Silas désigne toujours la foule présente à Jérusalem sous le nom de *laos*, « le peuple ».

¹⁰⁴ Je rappelle que le personnage principal du récit de Silas, c'est Jésus de Nazareth, le personnage principal des Évangiles de « Matthieu », de « Marc » et de Jean, c'est Jésus-Christ, Fils de Dieu incarné.

revenait à mettre entre parenthèses l'amour pour Dieu et à poser autrement qu'en termes d'amour la relation à un prochain que ne définit pas son appartenance à un groupe de connivence. Quelle a été la tâche des auteurs des Evangiles (« Matthieu », « Marc » et « Luc ») au moment de l'élaboration d'une doctrine qui faisait de Jésus de Nazareth le « Christ », « Fils de Dieu » ? Il était impensable que cette figure de l'incarnation divine n'ait pas répondu clairement à la question du plus grand commandement, confirmant la réponse de la Loi mosaïque : Dieu, qui s'est incarné en Jésus, son Messie, doit être le premier objet de tes soins et de ton affection ; et, comme pour les adeptes de la Loi de Moïse, qui est également la Loi du Messie, Fils de Dieu, de ce premier commandement découle le second : tu accorderas à ton prochain, *c'est-à-dire* aux frères du Christ, potentiellement tous les hommes, concrètement tous ceux qui le confessent, tous les *chrétiens*, tes soins et ton affection autant qu'à toi-même. Tes obligations seront celles des chrétiens.

Le présent épisode a un intérêt textuel : il permet d'affirmer clairement que « Marc » et « Matthieu » se sont appuyés sur un noyau narratif préexistant (pour nous, la traduction de Silas) qu'ils ont complété dans un sens « chrétien », lequel, cela apparaît ici à l'évidence, était absent des « Paroles de Jésus de Nazareth ». L'auteur de l'Evangile de « Luc », dont la tâche était d'enrober d'un contenu chrétien les « actes et paroles de Jésus de Nazareth », traduits en grec de la *koinè* par Silas, le redisons-nous jamais assez, ne pouvait pas procéder comme « Matthieu » et « Marc » en insérant dans le contexte des controverses avec les Sadducéens à Jérusalem la question sur le premier commandement, puisqu'il savait *évidemment* que la question était déjà dans son texte, posée ailleurs et à un autre moment du parcours de Jésus de Nazareth. Et il importait qu'il ne la pose pas à nouveau, dans les termes de « Matthieu » et de « Marc », dans son propre dispositif textuel ; il aurait facilité le rapprochement avec le contexte de la parabole du Samaritain et, du coup, la perception d'une contradiction idéologique à l'intérieur de son propre texte. Il reste qu'à l'intérieur des Evangiles, cette contradiction idéologique est clairement constatable ; elle aurait dû alerter l'esprit des spécialistes depuis longtemps. En vérité, on ne peut être au service d'une institution qui s'est approprié des textes en les sacralisant et prétendre disposer, en même temps, de la capacité d'en faire une lecture critique.

Oublier le temple (21, 1-6)

Il avait observé à plusieurs reprises (ce qui se passait autour du tronc des offrandes) : il avait constaté que ceux qui y déposaient leur don, c'étaient les riches. Or il vit aussi une veuve, pauvre, y déposant deux *leptes*¹⁰⁵ et il dit : « Je vous le dis, vraiment cette veuve mendicante a déposé plus que tous. Car tous ceux-là ont déposé en puisant dans leur superflu destiné aux cadeaux, celle-ci a déposé toutes ses ressources pour vivre, puisées sur son indigence. » Et comme certains disaient que (les murs du) temple étaient bellement appareillés, rehaussés de beaux objets votifs, il dit : « Admirez cela ! Des jours viendront où il ne sera pas laissé pierre sur pierre en ces murs que vous voyez : (de leur agencement actuel), rien n'échappera à la destruction. »

Le don de la veuve, « qui puise sur son indigence » ce qu'elle donne, vaut plus que ce que les riches donnent, puisé sur leur superflu, qui plus est « destiné aux cadeaux » selon la leçon du *Codex*. Ceux qui « dévorent les maisons des veuves », ne font que « rendre » parcimonieusement ce qu'ils ont détourné, modérément ou abondamment, peu importe. Les riches donnent une petite part d'une richesse détournée (ils donnent une part qui vient de l'autre), la veuve donne une offrande puisée « sur son besoin » : les biens dont on la prive, sur lesquels les riches puisent leur offrande, l'obligent à donner en se privant de ressources vitales : elle donne du superflu de sa faim.

¹⁰⁵ Un *lepton* fait à peu près (voir X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, entrée monnaie) 1/ 768 000^e de talent argent, soit pas tout à fait 4 mg. Il semble que l'esprit humain – l'esprit humain ? Disons, l'intelligence des techniciens des savoirs au service des potentats – a su depuis longtemps développer des trésors de subtilité pour peser le minimum vital que l'on pouvait concéder aux pauvres pour leur permettre de souffrir la faim.

Dans la remarque est d'abord en cause l'institution qui parasite la circulation des biens, le temple lui-même.

Explicitons encore une fois la contradiction qu'il recèle, le paradoxe qu'il contient, conduisant à déplacer du côté de Dieu la résolution du paradoxe et donc à faire de celui qui donne la vie la source de toutes les aliénations.

Les richesses d'une société antique reposent sur l'élevage, l'agriculture, l'artisanat, le commerce (les échanges marchands), les conquêtes guerrières dans un Etat souverain (le pillage, pudiquement dit, le butin de guerre), les luttes pour la suprématie sur un territoire entre familles aristocratiques (l'étendue des impôts et la portion qu'il est possible de s'approprier)¹⁰⁶. Tout pouvoir vit de la ponction des richesses produites, des « fruits », sous la modalité de la perception de taxes. L'économie fonctionne dans le cadre d'une organisation politique à laquelle un système idéologique donne sa solidité (idéologie, en l'occurrence, qui légitime la théocratie de Jérusalem et qui met les spécialistes de la Loi à son service). Le politique n'est pas un simple reflet des forces économiques, il est un mode d'exploitation et de répartition des richesses produites, par création d'un lien de solidarité entre tous les membres libres d'une société donnée, création telle que les ponctionnés trouvent bon de l'être. Quelle est l'incidence de l'idéologie judéenne, celle précisément que Jésus a dénoncée au prix de sa vie, sur l'organisation du pouvoir et en conséquence sur la *production et l'exploitation* des richesses ? L'idéologie, ce qui structure la vision judéenne du monde et la compréhension que les Judéens, adeptes de la Loi de Moïse, ont de leur place dans le monde, à la suite des échecs dans leur tentative de mettre en place une ethnie autonome sous l'autorité d'un roi, repose sur deux axiomes (on pourrait dire deux dogmes, au sens de deux « idées » fondamentales, dont on s'attend à ce que les faits vérifient leur pertinence) : Dieu a noué, par l'intermédiaire de « Moïse », à qui l'on impute également la rédaction des lois, une alliance avec *son peuple* (et non plus un roi), dont la fonction est, du coup, d'être son témoin parmi les Nations. Si le peuple respecte les termes de l'alliance, c'est-à-dire, s'il respecte les commandements inscrits dans la loi, Dieu exécutera sa promesse : il donnera au peuple d'habiter une terre pacifiée, regorgeant de richesses et il lui permettra de triompher de l'oppression des nations étrangères. Selon la légende mise en place par ceux qui se sont approprié le pouvoir après l'échec de la royauté, c'est-à-dire par des familles sacerdotales, un condensé des articles de la loi supportant l'alliance a été inscrit sur une table de pierre, placée, au moment de sa première fabrication, dans un espace sacré à l'intérieur du temple. Les aléas de l'histoire ont conduit à enlever les tables de la loi du Saint des Saints, qui a été maintenu et a préservé sa fonction de sanctuaire de l'alliance et de gardien de la loi, rendue d'autant plus redoutable, désormais, que l'absence de toute représentation la rendait absolue. Toute la vie d'un Judéen est donc subordonnée au respect des articles de la loi. Les manquements sont inévitables, ne serait-ce que pour des raisons pratiques (respect de la loi et travaux quotidiens des besogneux ne se concilient pas). Constamment le peuple est sous la menace de la colère de son Souverain, qu'il s'agit d'implorer et de se rendre propice, par des prières, des offrandes et *des sacrifices*, dont la fonction est de restaurer le lien vital de Dieu avec son peuple et de maintenir sauve l'alliance quotidiennement mise à mal. Ce second dogme a transformé Jérusalem en abattoir propitiatoire et expiatoire.

Les deux institutions, de la loi et du temple, ont développé leur personnel, qui occupe, dans la hiérarchie sociale, le premier rang puisque la réussite finale d'Israël repose sur leur administration des deux biens fondamentaux qui peuvent incliner, en la faveur de tout le peuple, la bienveillance et la puissance divines. La puissance du peuple judéen est trop limitée pour espérer étendre les limites du territoire par la guerre ; l'armée judéenne est sacerdotale, Dieu est le chef des armées : il n'est pas possible qu'il ne se manifeste pas un jour dans le fracas des armes¹⁰⁷.

¹⁰⁶ J'use librement de la description que donne R. A. Horsley, (*Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea*. Louisville, K, 2007, pp. 62-70) de la société judéenne à l'époque de Ben Sira (début du 2^e siècle), juste avant la révolte des Macchabées. Cette dernière n'a pas transformé les relations politiques et économiques en Judée.

¹⁰⁷ On tend de plus en plus à considérer que l'idéologie politique, qui a eu pour résultat de donner une place centrale aux familles sacerdotales en Judée, et l'écriture des textes fondamentaux (les rouleaux

L'entretien du personnel « politique » l'a induit à se procurer des ressources dignes de son rang et de son importance ; la richesse des prêtres s'appuie sur les troupeaux dont ils sont les propriétaires, sur le circuit sacrificiel, dépendant de l'élevage et qui lui apporte de la valeur ajoutée (sous forme de taxes), sur la gestion du temple, « palais de Dieu », que le peuple est invité à embellir par des offrandes (des dons) ayant pour fonction de se concilier sa puissance et pour laquelle il paie une taxe annuelle, dont le flot est canalisé pour irriguer les cours des grands. Un succès peut être ambigu ; il peut être le signe d'une faveur divine pour mettre à l'épreuve. Le plus sûr, c'est que l'échec, lui, s'il est également une mise à l'épreuve, est lié à une faute, que les pauvres paient cash. On est veuve et pauvre pour expier quelque faute. Comme la veuve sera plus sûrement dépouillée par les experts en droit qu'elle n'en sera aidée (il y a toutefois quelques justes), Dieu sera, à ses propres yeux, son recours le plus sûr. Comme elle est démunie, elle ne peut se concilier la bienveillance divine qu'en puisant sur son indigence. Les riches qui contribuent à la splendeur du temple ne le font que pour rehausser l'emblème de leur puissance et, par fétichisme, en conjurer la ruine. Quant à la veuve, elle contribue à perpétuer le système de son aliénation, en se privant de ses propres *ressources pour vivre*, qui elles sont un don de Dieu ! Peut-on dénoncer de manière plus radicale la contradiction interne au fonctionnement du système, qui transforme le Dieu qui donne la vie en Dieu qui se nourrit de la faim des pauvres, dépouillés par des idéologues qui ont transformé le Donateur de la vie en Donateur de la mort au nom d'un rêve de toute-puissance ou de toute jouissance, peu importe ?

Derrière l'offrande de la pauvre veuve, Jésus lit les exactions d'un système : elle fait de Dieu lui-même celui qui légitime l'extorsion d'un nécessaire par ceux qui intercèdent pour le tenir à l'abri de la colère de Dieu à condition qu'il entretienne sa faim.

La remarque sur la pauvre veuve conduit des auditeurs à attirer l'attention sur les splendeurs du temple : « Admirez cela ! Des jours viendront où il ne sera pas laissé pierre sur pierre en ces murs que vous voyez : (de leur agencement actuel), rien n'échappera à la destruction. » Viendront les jours où il ne restera du temple aucune trace. Non seulement il n'est pas destiné à perdurer, il est destiné à être oublié.

S'il fallait traiter, en l'occurrence, Jésus de prophète, il faudrait dire qu'il s'est trompé dans sa prédiction. Le désir, sanguinaire, d'un Temple hante encore l'humanité.

Le propos de Jésus n'a rien à voir avec une prophétie qui annoncerait la destruction prochaine du temple. Il exprime une conviction du Nazaréen : le temple est voué à disparaître le jour où le peuple juif (le peuple notamment de Judée) aura reconnu qu'il s'y perpétue une forme d'idolâtrie analogue, si elle est de contenu différent, à toutes les idolâtries qui se perpétuent dans tous les temples de la terre habitée. Il n'y a dans le temple de Jérusalem aucune effigie, même les tables de la loi en ont été enlevées comme si elles étaient une ultime trace d'idolâtrie. Cette absence de toute image, qui le distingue de tous les temples, *rend aveugle à l'obscénité de l'idolâtrie en quoi consiste l'existence même du temple* et ce que cette existence sans idole recèle : la malversation, par un personnel politique sacralisé, de la grâce de la vie en l'obligation d'en expier la faveur.

Etant donné le sens de la formule – elle n'annonce pas la destruction du temple, mais son effacement de la mémoire des vivants – les prophéties et proclamations apocalyptiques qui suivent (le reste du chapitre 21) appartiennent à un autre registre : aucune d'entre elles n'a rien à voir avec Jésus de Nazareth. Elles nous transportent dans un autre contexte historique, celui de l'attente du retour du Christ.

Epilogue de l'épisode (21, 37-38) :

de la Torah et l'écriture de l'histoire, les *Chroniques*) a été élaborée au retour de l'exil de Babylone, par des prêtres, selon une opinion que je fais mienne, inspirés du zoroastrisme. Moïse, et donc la source égyptienne de la tradition religieuse et juridique, David, Salomon sont des « fictions » historiques. Un moment décisif a été le passage d'une monolâtrie (royale) au monothéisme (sacerdotal) efficace grâce à un code de lois et un système de circulations des richesses, l'un et l'autre faisant de YHWH l'origine et la fin innommables de toutes choses, en ayant confié la gestion à ses représentants. « Loi de Moïse » et « pouvoir sacerdotal » sont solidaires : la stabilité du pouvoir sacerdotal repose sur la Loi. Seuls les Sadducéens considéraient que la Loi écrite était immuable.

« De jour, il se tenait dans le temple et y enseignait, de nuit, il sortait de la ville en direction du mont dit « des Oliviers » et il y dormait à la belle étoile (et il y bivouaquait). Et tout le peuple, dès l'aube, s'approchait de lui dans le temple pour l'entendre. »

Pourra-t-on jamais imaginer ce qu'ont été les espoirs et les attentes de toute la population d'une ville en ces quelques jours-là où un homme, enfin, passait ?

Chapitre 7

La condamnation à mort

1- Le dernier repas (22, 24-28 ; 35-38)

Il est difficile, dans l'état actuel des récits évangéliques, de savoir ce qui s'est passé avant l'arrestation, s'il y a eu un repas – j'en admettrai la réalité – quel a été son déroulement. Dans tous les récits synoptiques, même si cela a été fait avec des nuances non négligeables, a été introduite l'institution de l'eucharistie, dont le témoignage extra-testamentaire le plus ancien se trouve dans les *Lettres d'Ignace d'Antioche*. L'Évangile de Jean, contemporain de la rupture des communautés juives chrétiennes d'avec le judaïsme des Sages (après la guerre de Judée), ne mentionne pas l'institution de l'eucharistie lors du dernier repas quoiqu'il fasse dire à Jésus, en plein débat avec les Pharisiens (les réformateurs Tannaïtes), que « qui ne manger(a) la chair du fils de l'homme, qui ne boir(a) son sang, n'aur(a) pas la vie éternelle en lui » (*Jean*, 6. 53).

Pour le premier auteur d'un Évangile, nous le verrons (voir plus loin *La genèse de l'Évangile de Jean*), le dernier repas n'a pas été un repas « eucharistique ».

Les récits du chapitre 22 de l'Évangile de « Luc » jusqu'au moment de l'arrestation ne sont vraisemblablement pas, dans leur intégralité, une adjonction tardive au texte primitif traduit par Silas. Quelle reconstruction de ce qui s'est passé le texte permet-il ?

Une phrase liminaire (22.1) laisse entendre qu'à l'approche de la fête des pains azymes (pâque), « chefs des prêtres et spécialistes de la loi (*grammateis*¹⁰⁸) se demandaient comment ils enlèveraient / feraient disparaître / feraient exécuter (*anelōsin*) Jésus, à l'insu du peuple¹⁰⁹ ». Comment s'emparer de lui à l'insu du peuple qui le protège ? Pourquoi ce désir de soustraire Jésus au peuple de Jérusalem dans la période qui précède la fête de pâque ? Les prêtres avaient-ils été informés qu'il s'apprêtait à exécuter une action d'éclat la veille de la fête¹¹⁰ ? Fallait-il paralyser sa capacité d'agir avant l'après-midi, veille de pâque, où dans toute la ville de Jérusalem, on procédait à l'égorgement des agneaux pascals ? Les débats dont le chapitre 20 est pour nous le reflet suffisent à nous éclairer : Jésus n'est pas venu de Galilée avec un groupe de disciples pour simplement participer au rite pascal dans l'espace sacré du temple et de toute la ville. Il avait en tête un projet concret qui visait la mise à mal de l'institution sacrificielle, peut-être celle de l'immolation des agneaux la veille de pâque. Il aspirait à un nouveau « passage » de l'esclavage (du temple et de la Loi) vers le règne de Dieu. Ses adversaires étaient sur leur garde ; sur le plan idéologique, celui que Flavius Josèphe aurait traité, dans cette circonstance, de « sophiste », avait montré jusqu'où allait sa remise en cause des institutions *du temple*. Une intervention s'avérait nécessaire.

¹⁰⁸ Qualifiés de cette façon (*grammateus / grammateis*), ces spécialistes de la « lettre » ne peuvent être des Pharisiens, attachés à la tradition orale. Ce sont des prêtres ou de simples lévites, scrutant la lettre, ou des juristes que l'on consulte. Ils travaillent de concert avec les autorités du temple.

¹⁰⁹ *Laos*, soit l'ensemble des habitants de Jérusalem, et non la « cohue », la « foule » inorganisée (*okhlos*), la « populace », qualifiée ainsi dans « Matthieu » et dans « Marc ».

¹¹⁰ Voici ce que « Pierre » est censé dire dans l'*Évangile de Pierre* (sources chrétiennes, Paris, 1973, in *TLG*.) Il a raconté le procès, l'exécution, la mise au tombeau, la crainte des autorités que les disciples n'enlèvent le corps et que le peuple ne croie qu'il est ressuscité. Il poursuit (26.3) : « Moi, avec mes compagnons, j'étais abattu par le chagrin et, nos intentions totalement mises à mal, nous nous tenions cachés. Nous étions en effet recherchés par (les autorités) en tant que malfaiteurs et parce que nous voulions mettre le feu au temple. » L'évangile de Pierre est daté du second siècle ; il aurait été rédigé un siècle, à peu près, après la crucifixion (vers 130). Sur l'époque de sa composition, voir l'introduction du texte aux éditions du Cerf. Je retiendrai simplement l'idée que l'on s'apprêtait à commettre une action contre le temple, que les disciples se sont tenus cois lorsqu'ils ont découvert que leur maître était emmené par des soldats romains pour être crucifié.

Nous mettons entre parenthèses les préliminaires, l'accord entre les autorités de Jérusalem et Judas, venu leur proposer de leur « livrer » Jésus (22, 3-6) : ce qui est dit à cet endroit ne s'accorde que très partiellement avec l'annonce de la « livraison¹¹¹ » au cours du repas (22, 21-23). On peut douter que Judas ait été un personnage de la tradition la plus ancienne, celle qui remonte aux témoins des événements : il n'était pas évoqué dans le texte primitif de l'Évangile de Jean.

« Vint le jour où il fallait sacrifier la pâque¹¹² » (22, 7). Selon « Marc » (14, 13) Jésus envoie en avant deux disciples avec une consigne : suivre un homme portant une cruche d'eau jusque dans la maison de son maître ; ils trouveront là une salle qu'ils devront préparer pour le repas du soir. Le détail (« un homme » et non une servante) est assez caractéristique pour ne désigner qu'un seul individu et la consigne singulière d'un maître de maison : ce ne sont pas ses servantes qui iront chercher l'eau à la fontaine ce jour-là, mais un serviteur. Supposons le détail « réaliste » ; il n'y aurait là ni divination, ni prophétie, mais connivence entre Jésus et le maître de maison, qu'il connaissait. « Matthieu », qui n'hésite pourtant pas devant un récit de prodiges (voir son récit de la résurrection), est, en l'occurrence, le plus sobre : Jésus envoie des disciples auprès « d'un tel¹¹³ » (26, 18). « Luc » donne un nom aux deux disciples, ceux de Pierre et de Jean, les deux larrons en foire de la fondation de l'Église dans les *Actes des Apôtres*. L'emploi du nom de « Pierre » suffit à choisir la version matthéenne en l'occurrence : la tradition primitive ignorait le nombre des disciples envoyés et leur nom, et cela était, en effet, sans importance. Le récit « lucanien » des préparatifs a été remanié, éventuellement sur le modèle de celui de Marc, également un remaniement d'un récit primitif dans lequel il n'était pas fait un portrait de Jésus en prophète. Il apparaîtra clairement, en revanche que, pour le récit suivant, du repas, « Luc » ne dépend ni de « Matthieu », ni de « Marc », que le récit, ancien, a été traduit par Silas.

Retenons le plus probable : Jésus s'est entendu avec un habitant de Jérusalem pour manger l'agneau « du passage » avec le groupe qui l'accompagne (des hommes *et des femmes*) la veille de la préparation (de la pâque). Les deux hommes ont convenu d'un signe de reconnaissance : Jésus enverrait un ou deux disciples pour préparer le repas ; ils sauraient dans quelle maison aller en suivant un homme portant une cruche à tel moment de la journée.

Des disciples partent donc faire les préparatifs. Pour le repas pascal, les agneaux sont immolés l'après-midi, entre 15 heures et 17 heures, semble-t-il, primitivement dans l'enceinte du temple, puis sur tout le territoire de la ville de Jérusalem. Étant donné le nombre des agneaux égorgés, le

¹¹¹ Jamais les évangélistes ne parlent de « trahir » ; jamais ils n'emploient, pour décrire ce qui s'est passé, le verbe signifiant proprement trahir, *prodidonai* ; ils emploient le verbe *paradidonai*, qui signifie « transmettre, livrer, remettre ». Les évangélistes proprement dits (« Matthieu », Jean, Marc) tireront profit de la singularité de cette action pour voir en elle une analogie avec le changement dans la *tradition* des Écritures. Par le sacrifice de son Fils sur la Croix, Dieu s'est réapproprié « sa » *tradition*, qui avait été *trahie*, pour la confier (la remettre et la *transmettre*) à ceux qui croiront que Jésus de Nazareth est son héritier véritable en tant que son Fils.

¹¹² L'agneau pascal était sacrifié l'après-midi du 14 Nizan, veille de la fête de pâque (15 Nizan). Le jour où il fallait sacrifier « arrivait », selon le décompte juif des jours, non le 14, mais la veille, après le coucher du soleil, le 13 au soir pour nous. « Marc » laisse clairement entendre que le repas a été pris « le jour où l'on sacrifiait » et que c'était un repas pascal (14, 12). « Luc » laisse entendre que ce que l'on mangera, c'est « la pâque » (un agneau, symbole du « passage ») ; mais, de l'indication temporelle que nous lisons, on peut déduire que le repas a eu lieu non le soir, veille de pâque, mais le jour qui a précédé, c'est-à-dire, selon les indications de Jean, le *jeudi soir*. La comparution de Jésus a donc eu lieu, conformément à la loi, à l'aube de la veille de pâque, pour nous, le vendredi matin.

¹¹³ Il y a, dans « Matthieu », un autre élément remarquable ; Jésus fait dire, par l'intermédiaire des disciples, à l'homme à qui il demande de les accueillir : « Voici proche le moment qui m'est favorable ». La formule laisse entendre de la connivence entre les deux hommes, que l'un est dans la confiance de l'autre. L'atmosphère est celle d'une conspiration ; on doit prendre des précautions pour organiser une rencontre à l'abri des oreilles indiscrettes et des regards. L'homme à la cruche faisait probablement partie d'un signal convenu entre Jésus et l'homme qui mettait une salle à sa disposition. Jésus avait compétence pour lire et interpréter la Loi dans une synagogue ; il avait donc étudié auprès d'un maître, et cela à Jérusalem, d'où sa mère était originaire selon ce que l'on peut déduire des « récits de l'enfance » dans « Matthieu » et dans « Luc ». Il avait à Jérusalem des alliés.

personnel du temple ne pouvait plus se charger de la tâche ; en revanche le sang versé devait être porté au temple. Jésus charge des disciples de « préparer la pâque », « afin que nous la mangions » (22, 8), précise-t-il dans « Luc ». A entendre ce qu'il écrit, alors que, chez « Matthieu » et « Marc », les disciples sont chargés des préparatifs « qui permettront de manger la pâque », le narrateur fait allusion aux préparatifs d'un repas singulier, avant le jour prescrit, parce que, ce jour-là, il ne sera pas possible de « manger la pâque ». Revenons en arrière, à la formule indiquant le repère temporel : « Vint le jour où il *fallait* sacrifier la pâque ». La forme grecque du verbe, *edei*, invite à traduire de préférence : « Vint le jour où *il aurait dû* sacrifier la pâque ». « Marc » et « Matthieu » parlent du « premier jour des pains azymes », soit celui où l'on immolait les agneaux. Dès l'introduction du récit, « Luc », dont le texte porte pourtant les traces d'un remaniement, laisse entendre que Jésus, avec ses disciples, n'a pas mangé la pâque « le jour où il aurait dû » le faire, mais la veille.

Je pense que le repas, dès la tombée de la nuit, avait été conçu comme une veillée d'armes, permettant une ultime mise au point avant un coup d'éclat dont le rite pascal était la cible. En même temps, il était conçu comme une prise de congé..., des rites sacrificiels ! On célébrerait bien un passage, vers un nouvel ordre humain, en vérité une nouvelle pâque.

Débarassée de son anachronisme (*les apôtres*, une invention du début du 2^e siècle), la formule qui introduit le repas nous informe que « Jésus et ceux qui l'accompagnaient » « se sont laissé tomber sur le sol », « se sont accroupis » pour manger. Rien, dans ce qui précède, ne nous laisse supposer que n'aient pas été présents, au dernier repas, *tous les disciples* venus de Galilée¹¹⁴, cantonnant sur le mont des Oliviers, et donc des femmes (on peut supposer que les femmes avaient été accueillies par des parents ou des connaissances. Il n'y a, en revanche, aucune raison de les exclure du repas). Il y avait en outre probablement quelques sympathisants habitant Jérusalem, Silas, pourquoi pas ? Comme Jésus avait établi ses quartiers en plein air, il lui a fallu chercher une salle assez vaste, vraisemblablement dans la ville.

Pour la signification de ce repas, je ferai, ici, étant donné ce que nous ont appris les débats avec les autorités de Jérusalem, plus confiance à la formule de l'Évangile des Ebionites (« des pauvres » !) qu'à celle des évangiles canoniques. Jésus aurait introduit le repas en disant (Stéphane, *Haer* 1.363.6 ; *Panarion*, XXX, 22) : « *Ce n'est pas par désir de viande* que j'ai souhaité manger cette pâque avec vous... ». Le présupposé du propos de l'Évangile des Ebionites laisse entendre que l'on a préparé de l'agneau, qui a constitué la nourriture du repas, *pascal par ce contenu-là* (« manger la pâque » = manger de l'agneau). Jésus explique ensuite : « Pas de risque à l'avenir que je (la) mange avant qu'elle (la pâque) ne soit pleinement accomplie sous le règne de Dieu. » Qu'est-ce que la plénitude de la pâque ? Un repas partagé *de l'autre côté du passage, sous le règne de Dieu*, dans la perspective du Nazaréen, non au ciel, mais sur terre, *dans un espace civique* où les sacrifices auront été abolis, le temple nettoyé du sang que l'on y a répandu, les prêtres devenus sans raison d'être, où, en ce qui concerne les relations entre les êtres humains, nul ne pourra s'arroger la fonction de roi et où, enfin, la confiance dans les relations entre individus l'emportera sur l'obéissance à une loi.

Les participants au repas mangent donc un ou plusieurs agneaux égorgés. L'agneau pascal n'est pas objet à proprement parler d'un sacrifice. Dans le rite primitif, le sang ne s'écoulait pas dans le sol ; il était recueilli pour servir de marque (une écriture) qui promettait une délivrance d'un asservissement (dans le récit du rite primitif, les Hébreux étaient invités à tracer une marque, avec le sang de l'agneau, sur les portes de leur demeure). Si Jésus a demandé que l'on prépare un repas « pascal », c'est qu'il voulait répéter la scène de la délivrance de l'esclavage égyptien en lui donnant un contenu nouveau : il visait un affranchissement de l'asservissement *au temple et à la Loi d'alliance*. Sacrifier la veille du jour où *il aurait dû* sacrifier excluait que le sang des agneaux

¹¹⁴ Contrairement à ce que laissent entendre « Marc » et « Matthieu » : Jésus aurait partagé le repas pascal « avec les Douze ». Le lecteur voudra bien patienter jusqu'au terme de l'enquête pour détenir les éléments qui permettent d'affirmer que les Douze ne sont pas apparus avant les apôtres et donc pas avant le début du 2^e siècle. Leur apparition est liée à l'institution de l'eucharistie à ce moment-là, au temps d'Ignace d'Antioche.

soit apporté aux prêtres dans le temple. L'acte était déjà en lui-même une façon de s'affranchir du rituel sacerdotal.

On procède ensuite à un second rite, celui du banquet, *après avoir mangé* (alors que la bénédiction du vin est le premier acte du *séder*) : double transgression du rite pascal ; il est déplacé au jour qui précède ; lors du rite, ce qui précède (la bénédiction de la coupe) vient après.

Au moment de faire circuler le vin, le Nazaréen confirme son propos sur la pâque : « pas de risque à l'avenir que je boive du produit de la grappe avant que le règne de Dieu ne soit mis en place (ne soit venu). » Une telle formule précédant l'acte de boire a valeur de serment, qui laisse entendre que celui qui la prononce compte avec le concours divin pour la réussite de son action. L'usage du mot *genēma* pour désigner le « produit de la grappe », mot à mot, « ce que l'on en fait devenir », « naître » n'est pas anodin. Il est une allusion au moment précis de la *naissance* du « jus de raisin » que l'on presse et renvoie à la naissance prochaine du royaume, où le vin, symbole de vie *qui se donne*, se substituera au sang du sacrifice, symbole de vie *qui se paie*. « Faire gicler » du jus de raisin à l'avenir se substituera au jaillissement (*thusia*) du sang de l'animal. Dans l'esprit du Nazaréen, « pressage du raisin » (vin) et « sang de l'alliance » comportaient des significations symboliques divergentes.

Le repas est en lui-même le moment du *passage*, par une inversion de l'ordre rituel, dans une organisation nouvelle sous le règne de Dieu. Si l'on suit précisément le début du récit de Silas, Jésus, en inversant l'ordre des actes rituels, a amalgamé le rite oriental où tous les participants sont tous au même niveau et le rite gréco-romain du banquet, qui intègre jusqu'aux « propos de table » au moment où l'on consomme le vin¹¹⁵. Je fais l'hypothèse que ce repas était en même temps une veillée « d'armes », de mise au point des ultimes préparatifs d'une lutte à venir (mais sans armes, justement), celle qui aurait dû aboutir, sinon à la destruction du temple, du moins au renversement du pouvoir sacerdotal sur les Judéens. Jésus ne pouvait pas faire les préparatifs de la pâque le jour prescrit, parce que, ce jour-là, pendant que les prêtres seraient affairés à immoler des agneaux, il avait conçu un plan qui aurait dû passablement perturber leur occupation.

Comment le *symposium* (terme technique qui désigne le moment de la consommation du vin après le repas, moment de la circulation des coupes *et de la parole*) s'est-il déroulé ? Force nous est, pour répondre à la question, de suivre le récit que nous lisons dans « Luc » et de le soumettre encore à notre regard critique pour en expurger ce qui n'est pas primitif.

Nous supprimons, une nouvelle fois, un élément anachronique, la fraction du pain métaphore du sacrifice de Jésus-Christ, et nous supposons que le texte primitif enchaînait ce que Jésus disait du royaume (« pas de risque à l'avenir que je boive du produit de la grappe avant que le règne de Dieu ne soit mis en place ») avec une suite, formulée au verset 21 :

« Eh bien ! Voilà la main de celui qui me livre prête à agir¹¹⁶ (à ma suite).

Car le fils de l'homme s'avance (progressé dans son expédition) conformément à ce qui a été fixé.

Et ils se mirent à discuter, se demandant : « Qui pourrait bien être celui qui était tout près de faire cela (de le livrer) ? » (22, 21-23)

Le contexte confirme le soupçon de l'existence d'un plan : Jésus s'est entendu avec l'une de ses connaissances pour conduire jusqu'à lui des représentants des autorités de Jérusalem qui viendront l'arrêter. Quel processus imaginait-on pouvoir déclencher à la suite de cette arrestation, nous ne pouvons en avoir une idée claire ou certaine. Ce qui apparaît le plus sûr, c'est qu'on visait une action symbolique contre le temple (voir plus haut la citation de l'*Évangile de Pierre*).

Jésus n'a pas été trahi – il ne l'a pas été, du moins, à la façon dont cela nous sera ensuite raconté – il a été *livré* ; seul celui qui devait le faire était dans le secret. D'où la discussion entre

¹¹⁵ Propos de table : 22, 24, dispute pour la première place (dans le royaume justement) et la réponse (jusqu'à 22, 28) ; 22, 35 sqq., « lorsque je vous ai envoyés sans bourse, est-ce que vous avez manqué de qq. chose ? »

¹¹⁶ « Voilà que la main de celui qui me livre est *sur la table* ». Je fais l'hypothèse d'un emploi figuré de « sur la table » au sens de « prête à agir » (prête à prendre de la nourriture). Pourquoi l'emploi du participe duratif, indiquant la simultanéité, « celui qui est en train de me livrer » ? Jésus ferait allusion à quelqu'un qui est déjà en train de le livrer, qui ne participe pas au repas.

les participants au repas. Or les récits de « Matthieu » et de « Marc » sont élaborés de telle sorte qu'il ne peut y avoir aucun doute sur l'identité de celui qui « livrera » le maître : « c'est celui qui plonge la main dans le plat après moi » ! « Matthieu » va jusqu'à désigner Judas par son nom (voir 26, 23-25). Les deux récits sont donc des élaborations secondaires, contemporaines du moment où l'on considérait que les Juifs (*Ioudaioi / Ioudas*) sous la conduite des rabbins, en refusant de reconnaître la messianité de Jésus, « trahissaient » le fils de Dieu.

Parmi les disciples, témoins des événements, il était clair que l'homme qui a « livré » Jésus n'était pas un traître. En revanche, il n'est pas impossible qu'il y ait eu un traître, c'est-à-dire quelqu'un qui ait averti les prêtres que l'arrestation était une manœuvre pour provoquer un mouvement populaire contre l'institution du temple. Et ce traître aurait bien pu être l'homme avec qui Jésus s'était entendu. Mais on peut également supposer que les prêtres et légistes étaient assez fins politiques pour ne pas se laisser surprendre par le subterfuge. D'où la promptitude de la réaction des autorités de Jérusalem, décidées à éliminer Jésus de Nazareth avant toute réaction populaire et leur obstination auprès de Pilate pour obtenir son exécution. Au moment où, dans les rues de Jérusalem, on a découvert que Jésus était emmené sur le Golgotha pour y être crucifié, cela a été la stupeur et, parmi les disciples, la débandade. Seules quelques femmes ne se sont pas terrées.

« Car le fils de l'homme s'avance (progressé dans son expédition) conformément à ce qui a été fixé ». L'usage de la notion, « le fils de l'homme » confirme la continuité d'un fil conducteur interne à notre texte : sa première mention, de la bouche même de Jésus (5, 24), apparaît dans la formule qu'il prononce avant de s'adresser à un paralytique. Lorsque l'on rattache les uns aux autres ses divers emplois, on aperçoit que la notion « du fils de l'homme » comporte en elle-même un programme, celui de l'affranchissement de la dette de la Loi et celui de la révélation, concomitante, d'un Dieu attentif aux besoins des hommes avant que de l'être à leur obéissance. L'achèvement du programme aura lieu quand « le fils de l'homme sera remis aux mains – au pouvoir – d'êtres humains », lorsque le pouvoir exercé par *des hommes* sera celui « du fils de l'homme » et non celui des rois, des prêtres ou des légistes par exemple. Au moment du dernier repas, le programme n'a pas encore été réalisé : Jésus (qui, dès la première occurrence, se revêt du titre) doit encore « être livré », « car le fils de l'homme – Jésus lui-même, donc – s'avance (progressé dans son expédition) conformément à ce qui est fermement fixé (emploi du parfait). » Sa « livraison » conditionnera une transmission, le passage, la pâque, vers le moment où « le fils de l'homme sera remis aux mains – au pouvoir – d'êtres humains », où d'autres êtres humains s'associeront à sa tâche de juge et de médecin libérant les endettés de leur asservissement. Jésus avait en tête un dessein politique ; il se proposait ce que nous pourrions appeler la « prise d'une Bastille » antique ; il s'en est pris à la forme de pouvoir qui lui paraissait aliéner le plus profondément le peuple judéen, celle du temple. S'il réussissait à faire sauter la forteresse du temple, le verrou de la Loi sauterait définitivement. L'histoire nous a appris que le verrou de la Loi est plus difficile à ouvrir que les murailles d'une forteresse : si Dieu ne contraint l'autre au respect, qui me protégera ? (Or tenir l'autre en respect par des commandements divins, c'est lui dérober ce qui fait de lui – et de tout sujet humain, voire de tout sujet de la vie – une source de respect, son altérité et donc son autonomie.)

S'éleva également une dispute pour savoir lequel d'entre eux était visiblement le plus grand.

Il leur dit : « Les rois des Nations prennent soin d'elles en exerçant leur Seigneurie sur elles et ceux qui parmi eux l'emportent par leur richesse en reçoivent le titre de bienfaiteurs.

Quant à vous, il n'en sera pas de même, mais que le plus grand parmi vous se fasse comme s'il était le plus petit (*Codex Bezae*), et le guide comme celui qui sert d'intermédiaire (celui qui répartit : *diakonōn*) .

Car quel est le plus grand, celui qui préside à la table ou celui qui répartit les nourritures ? N'est-ce pas celui qui préside à la table ? Or moi, au milieu de vous, je me comporte comme celui qui répartit les nourritures (22, 24-27).

La première formule de sagesse est un énoncé paradoxal, appelé par une dispute pour savoir à qui pouvait être légitimement reconnue la première place. Notons d'abord que le contexte de la dispute n'est pas sans importance. Si l'on a discuté pour savoir qui est le plus grand lors de ce repas, c'est que la question de l'organisation du pouvoir allait bientôt se poser. Jésus ne répond pas qu'il n'y aura pas de fonction à exercer. Il dit comment cela devra être fait en usant d'abord d'un contre-exemple, la façon dont le pouvoir s'exerce parmi les Nations : plus les souverains font des faveurs en distribuant des richesses, plus, donc, ils disposent de richesses *en surabondance*, plus ils s'attirent le nom de « bienfaiteurs ». Est-il bien utile d'attirer l'attention sur l'ironie ? Pour redistribuer des richesses à titre de faveurs, il faut d'abord les avoir accumulées à l'excès, en les détournant des circuits de la production. « Vous n'agirez pas de même », mais, d'abord, que celui que l'on reconnaîtra comme « plus grand », « plus important », l'emportant sur les autres, « se fasse comme le plus petit » (D) : qu'il écoute ! par exemple. Que le « guide » (*hēgoumenos* : « celui qui, dans une circonstance donnée, guide » et non celui qui a statut de guide, de dirigeant) « devienne comme celui répartit les nourritures ». A table « le plus important », c'est celui qui « préside » au festin (*ho anakeimenos*¹¹⁷) et non « celui qui met en commun et répartit¹¹⁸ », le sommelier. Et pourtant lui, Jésus, n'est-il pas parmi eux « en tant que celui qui met en œuvre les partages » ? N'oublions pas l'anti-modèle du souverain des Nations, qui répand ses faveurs à condition d'avoir attiré à lui les plus grandes richesses. Dans le royaume, « celui qui guide » ou « dirige » sera celui qui répartit, non le superflu, non une richesse préalablement accumulée par détournement et accaparement du flux de la production, mais les biens nécessaires à l'entretien de la vie (et, d'abord, la nourriture). Comme le servant dans un festin, le guide redistribue *toute la nourriture* ; il n'en garde pour lui que ce qui est nécessaire à son propre entretien. Nourrir était, semble-t-il, une préoccupation fondamentale du Nazaréen ; il avait bien conscience que l'humanité de l'homme s'exprime d'abord et peut-être par excellence dans la façon dont sont satisfaits, socialement, les besoins fondamentaux. Le scandale ? Que l'humanité soit un luxe qui condamne le plus grand nombre à vivre comme des bêtes.

Le programme « du fils de l'homme » n'a pas encore atteint le terme fixé : il faut entrer dans la tanière du renard pour l'en déloger.

Il leur dit aussi : « Lorsque je vous ai envoyés sans bourse, ni besace, ni sandales, avez-vous manqué de quoi que ce soit ? » Ils lui dirent : « De rien. »

Il leur dit : « Eh bien ! Maintenant, celui qui a une bourse la prendra, celui qui a une besace fera de même ; celui qui n'a rien vendra son manteau et il s'achètera une épée.

[...]

Et en effet, pour ce qui me concerne, me voici au moment de tirer l'épée (= cela arrive à son terme). »

Ils lui dirent : « Maître, voici deux épées. » Il leur dit : « Ça suffit ! » (22, 35-38)

Il semble que nous ayons à faire avec l'un des passages les plus énigmatiques du texte lucanien.

¹¹⁷ J'interprète le préverbe **ana-* au sens de « celui qui remonte le plus haut », celui qui « est étendu » (*keimenos*) « en haut », à la tête de la tablée. « Se mettre à table » (s'étendre sur un lit) se dit *kataklinesthai* et non *ana-keisthai*.

¹¹⁸ *Dia-koneō* : tout en ayant conscience du caractère hypothétique d'une proposition jugée douteuse de la part des spécialistes de l'étymologie, je suppose une formation de ce verbe, que l'on traduit par servir, sur **kon-*, dont le grec κοινός serait dérivé, et qui appartiendrait à la même racine que *cum* latin. *Diakonos* serait formé sur **di-hm-kon-* > *di-ā-kon-* (d'où en ionien *diēkoneō*) et signifierait : « celui qui organise une communauté / met en rapport des individus en faisant circuler (*dia*) » de la nourriture, par exemple. Le « diacre » est l'opérateur d'une mise en commun. Jésus signifierait que son rôle est de favoriser les partages, de servir d'intermédiaire dans les partages, et non d'en avoir l'initiative (tel est le rôle qu'il a joué, peut-on imaginer, lors de la « multiplication » des pains). Il refuse le modèle despotique selon lequel tout appartient au souverain qui redistribue les biens selon son bon plaisir. Dans un repas, « le plus petit », c'est celui qui fait circuler la nourriture. Dans une confrérie, c'est le dernier arrivé, « le plus jeune », au Moyen Âge, dans l'aristocratie, « le valet », celui qui doit faire la preuve de sa valeur.

Le verset 35 est une claire allusion à l'envoi des éclaireurs (les disciples et non les apôtres) lorsque Jésus a décidé son « expédition » contre Jérusalem (*Luc*, 10. 1-12). Voici donc que l'on arrive au terme du parcours. En ce qui me concerne, dit Jésus, « cela arrive à son terme » ou, semble-t-il, si l'on entend le mot araméen derrière l'expression grecque¹¹⁹, « voici venu le moment de l'épée ». Jésus parle par figure, et il semble que ses disciples ne le comprennent pas : ils entendent à la lettre ce qu'il leur dit (puisque voici venue l'heure de tirer les épées, « voici deux épées » !) ; il leur répond par une ironie : « Avec ça, c'est sûr que nous n'avons rien à craindre ! » (« Cela devrait suffire pour nous protéger ! »).

Pour celui qui voyage, le manteau est un équipement indispensable, il sert notamment de couverture la nuit. Ceux qui n'ont rien vendront leur manteau, parce qu'ils n'en auront plus besoin. C'est une autre façon de dire, par métonymie, que l'on arrive au terme du parcours. S'acheter une épée équivaut alors à s'équiper pour l'engagement final, dans l'esprit de Jésus, à s'armer de courage. Que signifie donc la remarque : « celui qui a une bourse la prendra, de même que celui qui a une besace... ! » L'inverse de ce que signifie la vente de son manteau : s'il y en a qui ont les moyens de fuir, il est temps pour eux de déguerpir ! Jésus parle en figures : ce qu'il dit ne peut être entendu que de gens qui sont dans la confiance. L'atmosphère semble bien être celle de la fable politique (du discours à double entente), autrement dit, de la conspiration.

Dans le premier moment de l'engagement pour l'instauration du royaume, les disciples n'ont manqué de rien (ils ont été généralement bien accueillis sur le parcours de Galilée à Jérusalem). Or voici venu le moment de la lutte finale. A chacun d'évaluer ses forces et que ceux qui le peuvent s'arment de courage pour conduire jusqu'à son terme le projet qui les a menés jusqu'à Jérusalem : si avant même l'instauration du royaume, ils n'ont manqué de rien, ce sera *a fortiori* le cas lorsque le royaume sera mis en place. Selon cette interprétation, la dernière sentence est à sa place à la fin du symposium ; elle donne le signal du départ pour la réalisation d'un projet, qui a échoué, probablement parce que les disciples ont été pris de court lorsqu'ils ont vu ce qui se passait et, pouvons-nous également supposer, parce qu'ils n'ont pas su s'armer suffisamment de courage. La présence d'esprit leur a fait défaut. Ceux qui, plus haut, se disputaient pour la première place, se sont débinés. Si Simon a trahi, c'est de cette façon-là : il n'a pas su redonner confiance à ses compagnons à temps.

Les versets 17 à 21 racontent la fraction du pain, un récit interpolé (le rite, je le rappelle, n'a pas été institué avant la fin du 1^{er} siècle).

Sur le récit de l'arrestation et de la station dans la maison du grand prêtre, on voudra bien se reporter à mon commentaire in Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ I – La condamnation à mort. Allons à l'essentiel,

1- La comparution devant le Sanhédrin (22, 66-71)

Lorsqu'il fit jour, le Conseil des Anciens du peuple, grands prêtres et scribes, fut convoqué et ils en référèrent au sanhédrin de la décision sur son cas à l'appui des arguments suivants (*legontes*) : « Le Messie, est-ce toi ? » Il leur dit : « Si je vous parle, en aucun cas vous ne ferez confiance (à ma parole). Si moi de mon côté je vous soumetts à un interrogatoire, en aucun cas vous ne me répondrez ou ne me relâcherez. Or, à partir de maintenant, c'est le fils de l'homme qui sera assis à la droite de la puissance de Dieu (qui jugera). » Tous (grands prêtres et scribes) s'écrièrent : « Le fils de Dieu, c'est donc toi ! » Voici ce qu'il leur répliqua : « C'est vous qui expliquez (tirez la conclusion de :

¹¹⁹ Schwarz, G (1979) *Biblische Notizen* 8, p. 22, cité par F. Bovon (2009), p. 227, note 113 (voir F. Bovon, *L'évangile selon saint Luc* T. 1, 1-9, 50 ; T. 2, 9, 51- 14, 25 ; T. 3, 14, 35 -19, 27 ; T. 4, 19, 28 – 24, 53 (1991 à 2010). Le même mot araméen, traduit par *maghaira*, signifie « épée courte » (poignard) et « fin ».

legete) ce que je suis. / C'est vous qui expliquez que je le suis / C'est vous qui l'expliquez : Je Suis¹²⁰. »

Ils (grands prêtres et scribes) s'écrièrent : « Avons-nous encore besoin de recourir à des témoins¹²¹ ? Car nous l'avons entendu nous-mêmes de sa propre bouche¹²²... ».

Puis (23, 1) « s'étant levés, ils le conduisirent vers Pilate ».

Je ne reviendrai pas sur mon commentaire détaillé de ce passage crucial, le seul des quatre Évangiles, qui permet de comprendre que Jésus a été condamné à mort, pour un motif, le blasphème du Nom, laissé informulé, sans que la sentence soit prononcée autrement que par le fait que le Conseil du Sanhédrin, ayant coupé court à toute discussion, l'a conduit devant le prétoire de Pilate.

Considérant que le récit marcieen est le plus ancien, l'exégèse s'appuie majoritairement sur ce récit pour tenter d'évaluer ce qui s'est passé la nuit du jeudi au vendredi. Or « Marc » a introduit un interrogatoire et une accusation de blasphème dans la cour du palais du grand prêtre, la nuit : rien de cela n'est compatible avec un procès en bonne et due forme, qui doit avoir lieu devant le Sanhédrin, de jour. Seul un tel tribunal était habilité à juger et à condamner pour blasphème du Nom un adepte de la Loi de Moïse.

Pour quelle raison « Marc » a-t-il fait subir un interrogatoire dans le palais du grand prêtre là où, juridiquement, il était impossible ? Lisons ce qu'il raconte : le grand prêtre a demandé à Jésus (14, 61) : « Le Christ, le fils du Béni, est-ce toi ? » Jésus aurait répondu : « Egō eimi », c'est-à-dire soit « Je le suis » (le Christ) soit « Je Suis ». Le grand prêtre entend la réponse dans le sens du blasphème, puisque, déchirant sa tunique, il s'écrie : « Qu'avons-nous besoin de témoins ! Vous avez entendu le blasphème ! »

Ce récit marcieen a au moins un mérite : il atteste l'accusation de blasphème, pour appropriation du Nom qu'il est interdit de prononcer. Il atteste également que l'accusation repose sur un *malentendu* et donc sur une imputation de blasphème. Il fait entendre ce qui, dans « Luc », reste sous-entendu. Il est donc, d'une certaine façon, une explicitation du récit par « Luc » de l'interrogatoire devant le Sanhédrin. Mais pour cela, « Marc » n'avait pas besoin de déplacer la scène dans le palais du grand prêtre. Pourquoi l'a-t-il donc fait ? Parce que, faisant le montage d'un récit « chrétien » devant attester la « divinité » de Jésus, il lui fallait introduire un disciple comme témoin de l'interrogatoire. D'où la présence, dans la cour du palais, de Simon, *devenu* Pierre, qui lui a *bien entendu* la réponse de Jésus (« Oui, je *le suis*, c'est-à-dire le Christ »), mais ce faisant l'a *mal entendue*, à la différence du grand prêtre qui, lui, d'un point de vue chrétien, l'a bien entendue. A cause de ce « mal entendu » de ce gros balourd de Pierre, qui a entendu la réponse de Jésus dans le sens où il confirmait qu'il était le Christ, toute une génération de disciples a manqué la chance de comprendre que Jésus était bien, en réalité, sans blasphème, « Fils de Dieu ».

¹²⁰ Je donne ici toutes les interprétations de ce que Jésus a dit (ἔφη : a proféré) ; j'aurais l'occasion de revenir avec insistance sur ce qu'une partie du sanhédrin a « compris ».

¹²¹ Formule identique à celle de « Marc » selon le *Codex Bezae*. Quelqu'un vient de prononcer un blasphème qui le condamne. « Qu'avons-nous encore besoin de témoins » s'exclame le juge ! Il n'y a aucune incohérence dans le texte de « Luc ». L'idée principale n'est pas exprimée ? Elle est impliquée dans l'exclamation : « Qu'avons-nous encore besoin de témoins ! Nous l'avons entendu nous-mêmes de sa bouche ! » (il est donc notre témoin). Quoi ? ... le blasphème qui suffit à le condamner à mort. Il s'est approprié le Nom (« Je Suis » = YHWH)

¹²² Ellipse, par euphémisme, du mot le plus chargé de puissance redoutable. Les grands prêtres et les scribes se gardent de prononcer le mot de « blasphème », de peur qu'il ne soit entendu par Dieu et pour interdire à Jésus toute possibilité de répondre et de se défendre. Cela même est un aveu du cynisme de la sentence. La figure de style est une aposiopèse : « achèvement de ce qui est dit sur un silence ». L'aposiopèse a fonction d'euphémisme ; l'euphémisme fait entendre le grief, en taisant la locution qui le désigne en hébreu : « nommer le nom » (« Vous l'avez tous entendu... nommer le nom ! »). La procédure de la majorité du sanhédrin est si retorse qu'elle ne peut qu'échapper à la perception de spécialistes qui ne croient qu'à ce qu'ils lisent, écrit en toutes lettres.

Reprenons donc la question en en formulant la donnée élémentaire : Jésus a été condamné à mort et crucifié (Flavius Josèphe lui-même l'affirme) ; comment cela s'est-il donc passé ?

Ce sont non des bouts de phrase, mais l'ensemble du récit de la comparution devant le Sanhédrin, dans « Luc », qui nous permet de comprendre que Jésus de Nazareth a bien été condamné par *des* membres du sanhédrin (le Grand Conseil) pour blasphème et *pour quel blasphème* il l'a été, blasphème que le texte de « Marc » laisse ingénument percevoir dans la façon dont il transcrit la réponse de Jésus : (egō eimi ou ēmi) « Je Suis ». Même la lecture de « Marc » suggère que ce que le grand prêtre a interprété comme blasphème, ce n'est pas ce que laisse entendre l'interprétation conventionnelle de la tradition exégétique (« Je suis le Messie, Fils du Béni »), mais l'appropriation du nom divin, « Je Suis ». Affirmer, « Je suis le Christ » n'est pas un blasphème. De Theudas (seconde moitié du dernier siècle de l'ère ancienne) à Simon bar Kokhba, des prétendants à la royauté en Israël l'ont fait. Ceux-là, ce sont les Romains qui ont mis un terme à leur prétention et exterminé leurs troupes. Si Jésus s'était prétendu Messie, Roi, Pilate aurait envoyé ses troupes pour éliminer ceux qui le suivaient.

Le récit dans « Luc »

Certes, les « témoignages » discordants des Evangiles obscurcissent l'événement de la mort de Jésus et ce qu'ont fait ou dit ceux qui en ont été les agents. Ils sont en même temps des points de vue et des interprétations. La divergence des points de vue et des interprétations est l'indice d'un réel, qui résistait à sa manipulation discursive. Un Simon Legasse [*Procès de Jésus* (1994)], lorsqu'il s'agit d'évaluer l'historicité de la séance du sanhédrin, dit à propos de « Luc » (p. 72) : « Quant à Luc (22, 66-71), qu'il dépende ou non du seul « Marc » [...], son récit n'a aucune vraisemblance historique, car ce qu'il décrit n'a rien d'une séance du tribunal et tout concourt ici à instruire le lecteur, par la « bouche » même de Jésus, des titres et qualités de celui qui subit la Passion. » Je montrerai, dans l'analyse qui suit, que l'auteur de ce propos – il est en nombreuse compagnie – *n'a tout simplement pas compris ce qu'il lisait*. Il ne l'a pas compris parce que, comme tous les lecteurs croyants, il considère que Jésus a été condamné à mort parce qu'il s'est affirmé le Messie, Fils de Dieu, c'est-à-dire parce qu'il a fait l'usage d'une notion dans un sens « chrétien », qu'aucun de ses juges ne pouvait entendre. Il nous faut donc examiner avec soin ce que « Luc » a écrit pour comprendre quel point de vue il médiatise sur l'événement « condamnation à mort de Jésus de Nazareth¹²³ » et non sur la fiction « condamnation à mort de Jésus-Christ ».

Reprenons le déroulement de l'interrogatoire (22.66- 67) : « Lorsqu'il fit jour, le Conseil du peuple, grands prêtres et scribes, fut convoqué, et on déféra au sanhédrin la décision sur son cas en enchaînant (questions et réponses) : Es-tu le Messie ? ». Jésus, par sa réponse, enchaîne trois propositions (voir plus haut). « Tous s'écrièrent », soit « tous les membres du Conseil » et non tous les membres du sanhédrin) : « c'est qu'en effet, le fils de Dieu, c'est toi (qui l'es) ! ». « C'est vous qui tirez la conclusion (*legete*) de ce que je suis » (suite du *logos*, désigné explicitement comme tel par l'emploi de *legete* ou, si l'on préfère, conclusion de l'argumentation du point de vue de Jésus). Ou bien : « C'est vous qui expliquez que je le suis » (le fils de Dieu). Telle est la première interprétation ; mais la formule grecque peut également s'entendre dans le sens où Jésus aurait répondu : « Vous (l')expliquez : Je Suis ». Il se serait dans ce cas approprié le nom divin.

D'où la conclusion que tirent les prêtres et les scribes : « Ils dirent : En quoi avons-nous encore besoin de témoins ? Nous-mêmes avons entendu de sa bouche... ». Quoi, nous demandons-nous ?

¹²³ L'exégèse tend, le plus souvent, à disqualifier le récit de « Luc » (il est une transformation rédactionnelle du récit de « Marc » ou il dépend d'une source dont il est impossible d'évaluer la qualité). Ceux qui cherchent à le privilégier (Catchpole, par exemple ou Winter) le font parce que, « Luc » n'ayant pas écrit les mots de « blasphème » et de « il est passible de la mort », ils en déduisent que le Sanhédrin n'a pas condamné Jésus. Ils ont partiellement raison : tout le sanhédrin, en effet, n'a pas prononcé une sentence de mort, mais une majorité, il faudrait sans doute ajouter, des membres *présents*. Allons jusqu'au bout des hypothèses : il n'est pas impossible que le Grand Conseil, en se levant comme un seul homme pour emmener le « condamné », se soit moqué de savoir quel était l'avis des membres présents dans le tribunal.

Ce qui dispense les meneurs de la séance d'en entendre plus, ce qui suffit pour une condamnation à mort, qu'il n'est même pas nécessaire de prononcer : le blasphème du nom (« Je Suis »).

Le mot le plus significatif, « blasphème » n'est pas prononcé, mais il est suggéré par une métonymie, elle-même formulée de manière elliptique : « En quoi avons-nous encore besoin de témoins¹²⁴... », pour le condamner à mort ! Ou l'on peut penser à une aposiopèse : « Nous-mêmes avons entendu de sa bouche », ...ce qui nous dispense d'entendre tout autre témoin, le blasphème, ...qui justifie sa condamnation à mort ! Qui fait l'ellipse du mot, Silas ou les prêtres et les scribes ? Je pense que Silas a traduit ce qui a été raconté par un témoin, a été noté et transcrit (un membre du tribunal, sympathisant de Jésus, un pharisien, Joseph d'Arimatee par exemple). L'indignation est telle, l'indignation *jouée* est telle qu'on n'ose pas prononcer le mot « blasphème », de peur, soi-même, de blasphémer. Mais on ne le prononce pas non plus, non pas par scrupule, mais pour que Dieu n'entende pas le mot porteur d'une accusation inique. Enfin, comme le mot n'est pas prononcé, Jésus ne peut pas se défendre d'avoir blasphémé. On ne lui en laisse pas la possibilité d'une autre manière : ceux qui veulent sa mort se lèvent d'un bloc, comme soulevés par l'indignation, pour le conduire devant Pilate. Ce faisant ils coupent court à toute intervention éventuelle d'un membre du Sanhédrin. Le comportement des juges de Jésus est d'un machiavélisme achevé.

Il est vraisemblable que le récit de « Luc » s'appuie sur un témoignage, dont il a retenu l'essentiel. Silas ne nous raconte pas toute la séance ; il fait notamment l'économie du récit des interrogatoires autour de la question du temple. Il focalise immédiatement l'attention sur l'échange qui a conduit au verdict, parce qu'il se peut qu'il s'appuie sur un document écrit où seul cet échange a été noté.

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

¹²⁴ En « Marc », le grand prêtre fait la même remarque, à l'issue d'un interrogatoire, vain, de témoins. L'exclamation n'implique pas l'existence d'appel à témoins. Elle signifie tout simplement : « Nous tenons notre grief justifiant la condamnation à mort. Nous n'avons plus besoin de témoins ! Et c'est bien mieux : c'est l'accusé lui-même qui, de sa propre bouche, vient de se condamner à mort ». Dans un dialogue notamment (un texte « conversationnel »), il faut soigneusement distinguer entre l'énoncé lui-même (ce qui est « dit ») et l'acte de parole. L'énoncé des membres du Conseil est une simple question : « Est-ce que nous avons encore le moindre besoin de témoins ? » La question n'est qu'apparente ; celui qui pose la question n'attend pas des membres présents une réponse, positive ou négative, peu importe. Elle est en vérité une affirmation hyperbolique : « Il est clair que nous n'avons pas besoin d'un autre témoignage. » La suite du propos implique ce sens : « Nous avons entendu de sa propre bouche... » Quoi ? Cela n'est pas dit, mais chacun peut le sous-entendre : « Ce qui rend inutile de recourir à un autre témoignage pour le condamner à mort ». Autre sous-entendu : quel propos, devant un tribunal comme le sanhédrin, rend inutile l'appel à un nouveau témoignage ? Un propos qui entraîne sans ambiguïté la condamnation à mort, soit *le* blasphème. Comment sait-on que les meneurs du sanhédrin ont considéré que le propos tenu par Jésus entraînait sa condamnation à mort ? Par métonymie : ils ont conduit Jésus devant Pilate pour lui demander d'exécuter une sentence *qu'ils n'ont pas prononcée*. Mais de cela, Pilate n'en saura rien. L'essentiel du texte de « Luc » est dans les sous-entendus, il est dans un euphémisme qui fait entendre en un formidable silence son contraire, le motif de la condamnation, un blasphème, oui, mais *inventé*.

Luc ne désigne, parmi les membres du sanhédrin, que les grands prêtres (les membres de l'aristocratie sacerdotale de Jérusalem) et les scribes (« légistes ») ; à la fin de la séance, écrit « Luc », « la majorité d'entre eux se levant d'une seule masse, le conduisit jusqu'à Pilate... » Le syntagme *to plēthos autōn* laisse entendre que ce ne sont pas tous les membres présents à la séance qui sont allés dans le palais du préteur, mais *tous les membres dont le vote majoritaire, par ce mouvement même*, reconnaît Jésus coupable d'un crime méritant la mort. Dans le contexte décrit, celui d'une réunion du sanhédrin, le sens d'un mot doit être interprété selon les valeurs que ce contexte lui confère ; le *plēthos* d'une Assemblée ou d'une troupe qui vote, ce n'est pas « la masse », « la multitude », « la foule », mais *la majorité*. Sous la plume de Silas, l'emploi de ce mot laisse supposer qu'il y a eu, à l'occasion de la séance du sanhédrin, un vote – prononcé en un geste symbolique – et que Jésus n'a pas été condamné à l'unanimité. S'il ne cite que les grands prêtres et les légistes, c'est que, soit selon les témoignages sur lesquels il s'appuie, soit selon son interprétation des événements, seuls Sadducéens ont « voté » la condamnation à mort. Jésus a été traduit devant le tribunal du Sanhédrin, composé de 23 membres, partagés à égalité entre Sadducéens et Pharisiens (22) + le grand prêtre (dans la circonstance de la comparution de Jésus). A la façon dont les choses nous sont racontées, nous sommes invités à comprendre que le grand prêtre a conduit l'interrogatoire à l'appui des Sadducéens faisant bloc derrière lui, et que ce sont eux, grand prêtre et Sadducéens, qui se sont levés d'un seul ensemble pour emmener Jésus vers Pilate, se moquant bien de la réaction des Pharisiens.

Là, sur quelques sièges, des hommes frappés de stupeur, restent assis, effondrés. La suite du récit nous apprendra qu'il y avait probablement, parmi eux, Joseph d'Arimatee.

Les autorités de Jérusalem *voulaient* se débarrasser de Jésus et le mieux ce serait en le condamnant à mort tout en préservant les apparences de la légalité. Pour cela, il leur fallait une raison fondée sur la loi mosaïque elle-même. Cependant, ils auraient dû faire conduire Jésus hors des limites de la ville pour y être lapidé. Ils se sont bien gardés de le faire ; ils connaissaient les sympathies du peuple de la ville pour Jésus (voir plus haut). Il leur fallait donc recourir à l'autorité romaine pour rendre le verdict exécutoire. Cela présentait un avantage politique considérable : aux yeux du peuple, c'est Pilate qui exécutera Jésus, ce ne sont pas les autorités du temple elles-mêmes. Le machiavélisme des grands prêtres et des légistes à leur solde, a été total : il a été dans les considérants du verdict et dans son exécution. Pour obtenir de Pilate l'exécution, on recourait à d'autres arguments. Cela était secondaire. L'essentiel était de sauvegarder les apparences et d'empêcher que la condamnation, aux yeux du peuple, n'apparaisse inique.

A la différence de « Marc » et de Jean, le récit de Silas permet de comprendre par quelle procédure retorse les chefs des prêtres ont obtenu ce qu'ils cherchaient. Il leur a suffi d'une réponse ambiguë, appelée par une assertion qui était pure insinuation, pour conclure à un blasphème. Celui qui était sans doute un grand maître du verbe a été pris au piège du verbe.

Il est probable que l'on a cherché à le condamner pour un autre grief (traître à la Loi de Moïse, par exemple) ; ses propos sur le Temple ne permettaient pas de le faire passer pour un adepte du Maître de Justice. C'est seulement un hasard qui a conduit les meneurs du tribunal, à la façon des hommes dont le pouvoir est menacé, à se montrer prompts à saisir une opportunité et à en user sans scrupule. Or cette condamnation pour un grief fondé sur l'interprétation d'une ambiguïté involontaire dans la réponse de Jésus et sur imputation d'un blasphème purement spécieux entraînera des conséquences que les prêtres de Jérusalem ne pouvaient pas calculer. D'abord ils n'ont pas compté sur la capacité de réaction des disciples après la condamnation à une mort infamante et sur le retournement de valeur que comportait potentiellement une telle « infamie », pouvant rejaillir sur les juges iniques ; ensuite, la réponse de Jésus recelait une potentialité que n'ont pas manqué d'exploiter les disciples de la seconde génération, qui voyaient dans le maître, devenu Seigneur (n'oublions pas que *Kurios*, dans la *Septante*, est mis pour YHWH), le « Messie », le Juge céleste des derniers temps dont les premiers disciples avaient attendu le proche avènement jusqu'à l'époque de la guerre de Judée. L'interprétation des juges de Jésus de Nazareth, qui l'ont condamné pour blasphème, parce qu'il s'était prétendument attribué le Nom divin, a été prise à la lettre : non seulement Jésus, ressuscité, était le Messie destiné à revenir pour instaurer le royaume ; il était lui-même Dieu, Fils de Dieu. Ce qui deviendra le noyau doctrinal dur du

christianisme de la troisième génération, est la cristallisation d'une bévée verbale, que seule la malveillance pouvait entendre dans ce que le Nazaréen a répondu à des prêtres dont il contestait la qualité de Juges. Telle est l'opération que permet de lire la confrontation du récit dans « Luc » à ceux de « Marc » et de « Matthieu ». Dans l'Évangile de Jean, la même opération est élaborée de manière plus complexe (voir, plus loin, la *Genèse de l'Évangile de Jean*).

Chapitre 8

La comparution devant Pilate – La crucifixion – L'ensevelissement

I- La comparution devant Pilate (« Luc », 23, 1-25)

Récit

Premier acte

La majorité du Conseil se leva d'un seul mouvement et conduisit [Jésus] vers Pilate. Ils commencèrent l'accusation en expliquant : « Nous avons établi que cet individu sème le trouble dans notre peuple (*ethnos* = « nation ») (de deux façons) : en suscitant des complications pour le paiement du tribut à l'empereur et en affirmant qu'il est Christ (Messie), c'est-à-dire roi (*basileus*). » Pilate l'interrogea en s'exclamant : « Quoi ! Toi ! Le roi des Juifs ? » Il lui répondit : « Toi, tu ne peux pas t'empêcher de dire en te récriant ce que je suis. » Pilate dit aux chefs des prêtres [...] : « Je ne parviens pas à établir un grief contre le bonhomme. » Eux insistèrent en expliquant : « Il sème le trouble par toute la terre (de Palestine) en enseignant le peuple ; après avoir commencé en Galilée, il est venu jusqu'ici. » En entendant cela, Pilate demanda si l'individu était Galiléen. Et ayant reconnu qu'il relevait de l'autorité d'Hérode (Antipas), il le lui envoya : il était, lui aussi, à Jérusalem ces jours-là.

Hérode, lorsqu'il vit *le* Jésus, tint cela pour une grande faveur, car il y avait suffisamment longtemps qu'il voulait le voir à cause de ce qu'il entendait dire à son propos, et il espérait qu'il verrait quelque prodige. Il le soumit à force questions. Jésus ne lui fit aucune réponse. Les chefs des prêtres et les scribes étaient à la barre et persistaient à l'accuser sans relâche. Hérode avec sa garnison répondit à son dédain par le dédain, il se moqua de lui, il lui fit revêtir un habit d'apparat, puis le renvoya à Pilate. Ce jour-là Pilate et Hérode devinrent alliés alors qu'ils ne s'aimaient guère jusque-là.

Deuxième acte

Pilate ayant convoqué les chefs des prêtres avec les chefs du peuple leur dit : « Vous m'avez déféré cet individu sous prétexte qu'il soulève le peuple ; or voici : en votre présence, je n'ai établi, contre cet individu, aucun des griefs dont vous l'accusez. Hérode pas plus que moi. Car il nous l'a renvoyé. C'est qu'il n'a rien commis qui mérite la mort. Je lui administrerai donc une correction et je le libérerai. »

D'un seul homme, ils crièrent alors : « Dans ton intérêt, mets en croix cet individu ! Pour nous, délivre Barabbas ! » (lequel avait été mis en prison à cause d'une sédition survenue dans la ville et à cause d'un meurtre).

A nouveau Pilate s'adressa à eux dans l'intention de libérer Jésus. Ils insistèrent : « Crucifie-le ! Crucifie-le ! » A une troisième reprise, il leur dit : « Quel mal cet homme a-t-il fait ? Je n'ai rien établi en lui qui mérite la mort. Je lui administrerai donc un châtiment et je le libérerai. » A voix fortes, ils persistent à réclamer que ce soit lui qui fût crucifié, et ce sont les voix des chefs du peuple eux-mêmes et des prêtres qui l'emportèrent. En conséquence Pilate, pour finir, décida d'accéder à leur réclamation.

Il libéra celui qu'ils réclamaient, mis en prison à cause d'un meurtre au cours d'une sédition ; quant à Jésus, il le céda à leur vouloir.

Commentaire

Les acteurs

Il importe d'abord de bien définir la situation décrite et les agents qui y sont impliqués.

Silas raconte ici, à l'appui sans doute d'un témoignage, qui n'est certainement pas celui d'un secrétaire de Pilate rédigeant un rapport pour l'empereur sur l'événement, mais un membre « laïc » du Sanhédrin – supposons, par exemple, Joseph d'Arimatee – ayant suivi ceux qui se

sont emparés de Jésus pour le conduire devant le prétoire, afin d'être témoin de ce qui se passera et de pouvoir ensuite raconter la seconde partie d'un procès selon les procédures romaines, l'établissement de la peine. Du point de vue de la loi mosaïque, la peine se déduisait de l'inculpation. Le blasphème du nom de Dieu entraîne la mort par lapidation. Or c'était l'heure où Jérusalem s'éveillait. Nous avons appris que le *laos*, les habitants de Jérusalem, s'était, dans les jours précédents, rassemblé autour de Jésus pour le protéger et que, dans ses controverses avec les représentants des autorités du temple, il avait pris fait et cause pour lui. Les chefs du Sanhédrin ne pouvaient donc prendre le risque de confier le condamné à leur garde pour lui faire traverser la ville et le conduire là où il pouvait être lapidé sans sacrilège. Ils ne pouvaient pas non plus compter sur la population pour exécuter la sentence. Avant même le procès, ils avaient décidé de déférer Jésus, s'ils trouvaient un motif pour le condamner à mort, devant le tribunal romain pour demander, en un second procès, l'exécution de la sentence selon le droit romain. Il s'agissait, pour les autorités du temple, de se blanchir.

Les agents sont donc, du côté romain, Pilate, le préfet revêtu de la fonction de juge chargé de l'application de la peine, l'accusé, Jésus, et ses poursuivants, dans un premier temps, les chefs du Sanhédrin, dans un second temps, les chefs du Sanhédrin, encore, et les notables de Jérusalem que Pilate a sans doute convoqués pendant que Jésus était conduit dans le palais d'Hérode-Antipas. Dans le récit de Silas, il n'y avait pas de foule, et il ne pouvait pas y en avoir, car toute la scène se déroule en quelque sorte à l'intérieur du tribunal, entre un condamné potentiel, un juge de l'application des peines et deux groupes de requérants, le Grand Conseil du Sanhédrin (des prêtres) et les notables de la ville. Que « Matthieu » et « Marc » mettent en scène l'*okhlos*, la *turba*, la *tourbe*, la populace de Jérusalem, et Jean « les Juifs » cela s'explique, nous le verrons, par le moment où ils construisent un récit *Évangélique* de la condamnation à mort et de la crucifixion de *Jésus-Christ*. Silas est le seul témoin – indirect, certes, mais ayant reçu son témoignage d'un témoin direct – en qui nous nous fierons pour savoir ce qui a pu se passer en 30 devant le prétoire de Pilate, puis au moment de la crucifixion.

Le déroulement de l'action

On notera en premier lieu qu'au cours des échanges, jamais Pilate ne nomme « Jésus » ; il le désigne d'un terme générique, *anthrōpos*, au sens premier, « l'être humain », mais également « l'individu », « la créature humaine », « le bonhomme ». Dans les échanges entre les grands prêtres et les notables d'un côté, Pilate de l'autre, l'homme, objet des tractations, n'avait pas de nom propre ; aux yeux de Pilate, il n'avait pas de statut civique ; pour le préfet de Judée, il ne pouvait pas y avoir de procès à proprement parler d'un homme sans nom et sans qualité sociale. Pour lui, le problème se ramenait à la question de savoir s'il devait accéder à la demande de l'exécuter ; quand Jésus comparait devant Pilate, il est déjà condamné à mort. Tout le problème des autorités juives est de faire en sorte que le préfet exécute leur sentence, tout le problème de Pilate est de savoir si leur demande est légitime. Contrairement à ce qu'affirme la majorité des interprètes, il n'y a pas eu de procès romain intenté contre Jésus de Nazareth. Pilate n'a pas condamné Jésus à mort ; il l'a remis « au vouloir » de ceux qui l'avaient condamné à mort pour que leur sentence soit exécutée. S'il l'a fait, c'est pour éviter le retour des troubles dans Jérusalem : il savait qu'il avait moins à craindre les « partisans » de Jésus que ceux de Barabbas.

Premier moment de la séquence : les chefs du Sanhédrin expliquent pour quelle raison ils conduisent Jésus devant le prétoire : il sème le trouble en ergotant sur le paiement de l'impôt dû à César, il s'affirme « roi » (messie). Or lors du déroulement de l'interrogatoire en séance de tribunal, c'est précisément ce qu'ils n'avaient pas réussi à établir – et nous savons, par ailleurs, qu'ils n'auraient jamais pu l'établir. Les accusateurs ne peuvent pas dire pour quel motif ils l'ont condamné à mort ; Pilate ne l'aurait pas compris ; il n'existe pas de condamnation pour blasphème d'un Nom divin dans la loi romaine. Ils tiennent cependant à ce que l'homme soit exécuté. Ils recourent donc au seul motif qui, du point de vue romain, entraîne une exécution. Qui se proclame roi se rebelle contre la République ; si, en outre, il n'est pas romain, sa rébellion est celle d'un esclave ; elle entraîne son exposition sur une croix jusqu'à ce que mort s'ensuive.

Pas de chance, en entendant l'accusation, Pilate est près d'éclater de rire ; c'est du moins ce que l'on peut déduire de la façon dont il s'adresse à Jésus, de la réponse que Jésus lui fait, puis de l'explication qu'il donne aux accusateurs : « Toi ? Le Roi des Juifs, c'est toi ? » A quoi Jésus répond : « Toi, tu ne peux pas t'empêcher de dire ce que je suis¹²⁵ », puis Pilate se tourne du côté des accusateurs pour leur dire : « Je ne découvre aucun motif d'accusation en cet homme ». Il l'affirme en conséquence de l'interrogatoire auquel il a soumis Jésus et dont Silas ne nous donne que deux répliques. Pilate a tiré sa conclusion de la réponse qu'il a reçue, *du personnage qu'il a sous ses yeux* et, probablement, ce qu'il en sait : il est impossible que « le bonhomme » prétende à la royauté ! En outre il était renseigné ; ses services ne lui avaient pas dénoncé le Nazaréen comme un personnage dangereux. Ni ce que lui a répondu Jésus, ni ce qu'il en sait, ni son apparence ne lui permettent de croire à sa prétention royale.

« *Su lelalēkas ho ti egō eimi* » ne peut donc pas simplement signifier « Toi, tu dis ce que je suis ». D'abord, ce ne peut être une réponse à la question : « Le roi des Juifs, est-ce toi ? » Ce ne peut être qu'une réponse à une exclamation incrédule : « Toi !? Tu es le roi des Juifs !? » La suite correspond exactement à la réponse que Jésus donnait à ses accusateurs dans le Sanhédrin : « (C'est vous qui dites) ce que je suis » / « que je suis ». Indirectement, devant le prétoire, Jésus s'adresse aux chefs du Sanhédrin pour leur faire entendre *ce qu'il avait dit, le sens exact de son propos* et, en même temps, leur remontrer l'arbitraire de leur interprétation. En outre, que cette correction de Jésus soit rapportée dans le cours même de l'action lève toute ambiguïté sur la réponse qu'il faisait devant le Sanhédrin pour tous ceux qui liront le récit de sa comparution devant Pilate¹²⁶.

Pilate ne voit donc aucune matière à poursuite. Les requérants, eux, reprennent le thème d'un dangereux personnage mais en le modulant différemment : il incite la population à se révolter « par son enseignement ». C'est ce qu'il faisait en Galilée (qui ne dépendait pas de l'administration de Pilate), d'où il est venu, continuant de répandre un enseignement subversif. Puisqu'il vient de Galilée, Pilate envoie Jésus à Hérode-Antipas, qui, lui non plus, ne trouvera pas matière à une poursuite et se contentera de ridiculiser les accusations des prêtres en affublant Jésus d'emblèmes royaux avant de le renvoyer à Pilate.

Pour l'heure, les autorités de Jérusalem n'ont réussi qu'à se ridiculiser elles-mêmes.

Deuxième acte

Pilate cherche une issue en convoquant les chefs des prêtres et les chefs du peuple¹²⁷ : il explique son intention de libérer Jésus puisqu'il n'a rien commis qui mérite la mort. Les accusateurs réclament en lieu et place de sa libération celle de celui « qui avait été mis en prison à cause d'une sédition survenue dans la ville et à cause d'un meurtre ». Selon la procédure rituelle, Pilate renouvelle deux fois sa proposition de libérer Jésus ; chefs des prêtres et chefs du peuple persistent dans

¹²⁵ J'adopte la leçon du manuscrit 28 (Paris), qui propose la lecture suivante pour la réponse de Jésus à la question incrédule de Pilate : « *Su lelalēkas ho ti egō eimi* ». Cette leçon complètement isolée est étrange ; la forme verbale employée, *lelalēkas* étonne par l'emploi de la base du verbe (*laleō*, « bavarder », « parler » de manière expressive) et par l'aspect (le parfait). Or le parfait peut avoir une valeur causative, correspondant au système *hif* 'il, actif ou passif, des langues sémitiques. Dans ce cas, il signifie « je fais parler » ou, à la forme passive **je suis fait parler par / quant à quelque chose*, « quelque chose fait que je parle » ; « je ne peux pas ne pas exprimer / dire quelque chose ». Ainsi, la forme du manuscrit 28 pourrait être originelle et signifier, dans la bouche de Jésus répondant à Pilate : « **Tu es fait parler en rapport à / quant à ce que je suis* », soit : « Toi, tu ne peux pas ne pas exprimer ce que je suis » (par ton étonnement incrédule).

¹²⁶ Les échanges dans le prétoire se sont tenus en grec : Jésus s'est adressé à Pilate en grec ; de l'emploi du parfait dans sa réponse, avec une valeur rare, on peut déduire qu'il savait fort bien le grec. S'il n'a pas directement formulé en grec son enseignement, c'est parce qu'il voulait s'adresser aux gens du peuple.

¹²⁷ Il est évident que Pilate n'a pas pu convoquer, au prétoire, « les chefs des prêtres, les chefs du peuple et le peuple » ! Il a convoqué les chefs des prêtres et les notables de la ville.

leur demande en vociférant « et ce sont les voix des chefs du peuple eux-mêmes et des prêtres qui l'emportèrent. » Pour finir, Pilate fait le choix de leur céder celui qu'ils réclamaient. Le procès s'est achevé en scène de tractation commerciale : Jésus a été vendu aux enchères.

Le motif d'accusation pour lequel les membres du sanhédrin réclamaient la crucifixion était la prétention messianique. Devant les refus de Pilate, les autorités sacerdotales, alors soutenues par les notables de Jérusalem que le préfet avait convoqués, prennent leur contradicteur au piège d'une procédure qu'il avait lui-même instituée, semble-t-il : à l'occasion d'une fête, on pouvait lui demander la grâce d'un condamné. Il n'est plus question de savoir s'il était vraisemblable que Jésus s'était prétendu messie ; les autorités de Jérusalem jouent sa vie contre celle d'un condamné à mort par les Romains. Dès lors, le choix, pour Pilate, était entre un émeutier et un rabbi. Pilate était plus intéressé à se débarrasser de l'émeutier, les autorités juives du colporteur d'une doctrine dangereuse pour elles, dont elles ont fait un blasphémateur. Ce ne sont plus deux parties dans un duel judiciaire qui s'affrontent (le demandeur et le juge, qui doit entériner la sentence), mais deux instances du pouvoir sur un territoire occupé. Comme dans un parlement ou une Assemblée populaire, ce sont finalement « les voix vociférantes » des forces politiques juives (prêtres et notables) qui l'emportent ; Pilate doit céder. Il répète avec insistance : « Cet individu n'a rien fait qui mérite la mort » ; s'il se rend, toutefois, à la demande des prêtres et des notables, c'est qu'il a besoin de la collaboration des autorités du temple et de la ville pour assurer la paix civile. Et il sait qu'il n'a pas à craindre des échauffourées de la part des sectateurs de Jésus.

L'action des autorités de Jérusalem a été parfaitement machiavélique : on connaissait les façons de faire de Pilate ; il y aurait, à Pâques, une libération et *des exécutions* ; le moment était propice pour arrêter un rabbi dangereux et pour marchander sa liquidation. L'exécution de Jésus de Nazareth a été une opération purement politique orchestrée par les autorités du temple. Elle n'a rien à voir avec l'aveuglement du « peuple de Dieu » n'ayant pas su reconnaître en lui Dieu lui-même venu parmi les siens pour les sauver. Les sauver ? Mais, à propos, de quoi ? De Rome ? De Jérusalem ? De la Loi ? Du diable ? Des parasites ? Faut-il donc excuser Pilate ? Il ne pouvait se priver de la collaboration des autorités du temple pour assurer la paix civile. Il leur a donc livré le personnage « à exécuter ». Certes, il est évident que le peuple de Jérusalem n'a rien eu à voir dans la crucifixion de Jésus de Nazareth ; toute la responsabilité de ce qui s'est passé repose sur le Conseil du Sanhédrin, soit sur des membres de la caste sacerdotale qui, n'en doutons pas, ont réussi à manipuler les notables de Jérusalem.

Christianisation de l'épisode (sa réécriture évangélique)

« Marc » et « Matthieu » nous feront comme toucher du doigt les transformations que l'écriture de l'Évangile, dont la référence est pour nous, je le rappelle, l'Évangile quadriparti orchestré par Ignace d'Antioche, a fait subir au récit de Silas. En ce qui concerne les péripéties de la citation devant le Sanhédrin, de la condamnation à mort et des modalités de l'exécution de la sentence, Silas a dû recueillir le témoignage d'un homme présent dans le Sanhédrin, ayant assisté aux tractations avec Pilate. (Le nom qui nous vient à l'esprit est celui de Joseph d'Arimatee).

Marc, 15, 2-3. Le sanhédrin fait Jésus prisonnier, le conduit à Pilate et le lui remet. « Et Pilate l'interrogea : « Toi ! (Mais) tu es le roi des Juifs !? » Lui, en guise de réponse, lui dit : « Toi, tu le dis. » (« Tu conclus bien ») Et les chefs des prêtres ajoutaient force accusations. »

« *Matthieu* », 27, 11-12 : « Jésus était debout devant le préfet (« guide », « chef »). Et le préfet l'interrogea aussitôt (en disant) : « Toi ! (Mais) tu es le roi des Juifs !? » Jésus dit : « Toi, tu le dis » (« Tu conclus bien »). Et tandis que les chefs des prêtres et les Anciens l'accusaient, il ne répondit rien. »

Les deux récits sont étrangement proches ; ils procèdent l'un de l'autre¹²⁸.

Mis en présence de Jésus, Pilate, immédiatement s'exclame ! En vérité, l'acte de parole de Pilate, sous forme interrogative, n'est pas une question, il est l'expression d'un étonnement ; il

¹²⁸ Le récit de Jean, plus détaillé, va dans le même sens. En fait, il a servi de modèle à tous les récits « Évangéliques » de la crucifixion de Jésus-Christ !

n'a pas eu besoin qu'on lui présente le personnage, il l'a immédiatement reconnu : « (Mais) toi ! Tu es le roi des Juifs !? » D'où la réponse de Jésus-Christ : « Tu conclus bien ». « Tu dis vrai. » Si Pilate n'avait pas manifesté qu'il « reconnaissait » le roi des Juifs, s'il avait posé une véritable question « Es-tu le roi des Juifs », la réponse « Tu dis vrai » « Tu conclus bien » n'aurait pas été pertinente. A une question, Jésus aurait dû répondre en affirmant lui-même sa royauté : « Je le suis » et non en imputant à Pilate la responsabilité de l'affirmation et en l'approuvant.

Pilate reconnaît avec étonnement – étonnement que ce soit ce personnage-là que les prêtres conduisent à lui pour le faire exécuter – en Jésus le roi des Juifs.

Opposée à celle du récit de Silas, une telle réaction tient du grand guignol. En raison de cette reconnaissance, Pilate n'aurait jamais dû hésiter à faire exécuter le « roi » des Juifs. Il n'en est rien. Les deux récits sont, d'un point de vue historique, tout simplement invraisemblables. Ils ont une fonction apologétique : ils opposent la « foi » d'un païen à l'incrédulité des prêtres de Jérusalem. L'invraisemblance d'une telle situation ne préoccupe guère les Evangélistes : le récit de la scène est de l'apologie chrétienne. Il s'agit de convaincre un potentiel destinataire romain que le « messianisme » des chrétiens évoque un royaume qui n'est pas de ce monde, ce que Pilate, lui le premier, avait bien compris !

Les récits de Marc, « Matthieu » et Jean sont faits d'un point de vue chrétien (pas de doute, Jésus est Christ), à destination de communautés chrétiennes, à un moment où l'on peut opposer la « foi » d'un païen à l'incrédulité des autorités juives. Il en est même un indice dans le texte de Jean, qui fait dire à Pilate en présence de Jésus : « *Ton peuple* et le chef des prêtres/ les chefs des prêtres t'ont livré à moi. » La mise en cause de tout le peuple (l'ethnie judaïque) ne se comprend que du point de vue d'un développement historique où les chrétiens et les Juifs existent désormais sous forme d'entités séparées. La mise en scène d'un Pilate reconnaissant la « royauté » de Jésus est nécessairement postérieure à la refondation du judaïsme autour du texte de la Loi de Moïse.

Les récits de Marc, « Matthieu » et Jean ont un autre mérite que celui de situer le contexte historique de leur élaboration : ils confirment que le ton de la question de Pilate en personne était particulier ; il était celui de l'étonnement. Or cet étonnement qui retentit à travers tous les Evangiles, explicité par la question de Jésus à Pilate dans l'Evangile de Jean (« Dis-tu cela par toi-même ? »), est comme la remontée, à travers les âges, d'une vibration du réel. La raison de cet étonnement, c'est Silas qui nous la laisse entendre : en présence de Jésus, Pilate ne pouvait pas croire à l'accusation de ses poursuivants. Lui ? Le roi des Juifs ? Vous voulez rire ! Cette vibration du réel, ce rire à peine audible de Pilate, les « fabricants » de l'Evangile quadriparti l'ont monstrueusement transformé en « acte de foi » en la messianité de Jésus par un procureur romain en personne !

C'est également d'un point de vue chrétien, anachronique, postérieur à la refondation du judaïsme sous la conduite des Tannaïm, que les trois Evangélistes débloquent une situation apparemment sans issue : il n'est pas possible que Pilate accède à la demande des chefs des prêtres puisque, pour lui, Jésus est authentiquement roi. Dans « Marc », une circonstance permet de sortir de l'impasse. L'évangéliste explique qu'à l'occasion d'une fête, Pilate faisait libérer le prisonnier que *la foule* (« la cohue », *turba*) lui réclamait. Or cette foule s'est entre-temps rassemblée¹²⁹ et elle réclame à Pilate la faveur qu'il lui fait habituellement. Il est possible de libérer deux hommes, Barabbas, un séditieux, ou Jésus, « le roi des Juifs ». Pilate propose « le roi », la foule, à l'instigation des prêtres, réclame Barabbas. L'échange se déroule en trois temps, selon la règle des enchères. Quand une foule s'est choisie l'objet de ses vociférations, elle n'en change pas. Pilate « fait le choix de (*boulomenos*) satisfaire à la demande de la foule ». Sur cette fiction, Girard pourra construire sa thèse d'un Jésus en bouc émissaire, victime d'une violence collective à un moment paroxystique d'une crise. Or dans les récits de « Marc » et « Matthieu » ainsi que dans celui de Jean, pourquoi est-ce la « populace » ou « la nation » des Juifs ou « les Juifs » qui obtiennent de Pilate la condamnation à mort ? Précisément parce que les récits sont faits à une

¹²⁹ Sauf erreur de lecture de ma part, il me semble que ni Bible de Jérusalem, ni TOB ne signalent dans une note qu'il était impossible à la foule (à la population de Jérusalem) de se rassembler devant le prétoire dans la forteresse Antonia, située dans un angle de l'esplanade du temple, inaccessible.

époque où les « Juifs » fidèles à la loi mosaïque refusent définitivement de « croire » en la résurrection de Jésus de Nazareth et donc de reconnaître qu'il était le Messie, devenu entre-temps également le Fils de Dieu. Cela suppose une époque où les rabbins ont réussi à imposer la référence unique à la Loi de Moïse « aux Judéens » et nous situe au tournant du premier et du deuxième siècle. Pourquoi, toutefois, avoir imputé la responsabilité de la crucifixion à la « foule » et non aux autorités du temple et à des « chefs » du peuple ? Ne serait-ce pas parce que les auteurs des textes des Évangiles étaient eux-mêmes des membres d'une caste qui gouverne, soucieux de préserver leur propre honneur en sauvant l'honneur de leurs pairs dans le camp adverse ? On sait la conséquence de la manipulation.

Dans le récit de Silas, la foule ne joue donc aucun rôle : seuls des notables sont en présence de Pilate ; à bout d'arguments, ils proposent un marchandage. Silas ne nous laisse pas entendre que Pilate avait l'habitude de libérer un homme à l'occasion d'une fête. Il s'agit plutôt d'une solution politique circonstancielle venue à l'esprit d'hommes craignant de manquer l'objectif qu'ils s'étaient fixé et pour qui la fin justifie les moyens. Pilate a tenté à nouveau de sauver « l'individu » qu'on lui a livré (même scansion de la scène que chez « Marc » dans le dialogue avec la foule). Finalement, je le rappelle, « ce sont les voix *des chefs du peuple eux-mêmes et des chefs des prêtres* qui l'emportèrent » et Pilate « décida d'accéder à leur demande ».

Pilate, par sarcasme, n'a pas manqué de faire écrire sur le *titulus* cloué sur la croix, le grief pour lequel le Conseil du Sanhédrin a réclamé l'exécution du pauvre hère : « Le roi des Juifs, c'est ce bougre ! » (« C'est ce type ! »). Messieurs les prêtres, contemplez donc le « roi » que vous vous méritez ! Un homme sans nom, un bâtard¹³⁰.

II- La crucifixion (23, 32 – 56)

Récit

Et lorsqu'ils l'emmenèrent, se saisissant d'un certain Simon de Cyrène, qui venait de la campagne, ils lui imposèrent la traverse à porter derrière Jésus. Deux autres, des brigands, étaient conduits avec lui pour être exécutés. Lorsqu'ils arrivèrent au lieu-dit « le Crâne », ils l'attachèrent à la croix ainsi que les brigands, l'un à sa droite, l'autre à sa gauche. Ils se partagèrent ses vêtements en les tirant au sort.

Le peuple immobile assistait à la scène, stupéfait. Et les notables ricanait et disaient : « il en a sauvé d'autres ; qu'il se sauve lui-même si c'est là le Messie », et les soldats s'amusaient de lui, s'approchant et lui présentant du vinaigre ; ils lui disaient : « C'est gratuit ! Bois sans te gêner, roi des Juifs ! » Ils l'avaient même couronné d'une couronne d'épines ! C'est qu'il y avait une inscription au-dessus de lui : « Le roi des Juifs, c'est ce quidam ! »

[C'était désormais à peu près la sixième heure ;

[et les ténèbres se répandirent sur toute la terre (jusqu'à la neuvième heure) ; (le soleil s'assombrit). Le rideau du temple se déchira par le milieu.]

(A la neuvième heure), se faisant entendre à haute voix, Jésus dit : « Père, je remets mon souffle (mon esprit) en ton pouvoir. » Ayant dit cela, il expira.

[Le centurion se fit entendre ; il fit reconnaître Dieu en disant : « Réellement, cet homme était juste / innocent. »]

Se tenaient debout au loin des connaissances et des femmes qui l'accompagnaient depuis la Galilée, observant ces choses.

¹³⁰ *Ho basileus tōn Ioudaiōn houtos*. *Houtos* est le déictique de la deuxième personne qui peut avoir une valeur dépréciative. Il est le mot dont on interpelle un esclave. Seul Silas rapporte de cette façon le motif d'accusation, sans donner le *nom* du condamné. « Marc » écrit : « Le roi des Juifs » (supprimant le déictique péjoratif), « Matthieu » : « Voici Jésus, le roi des Juifs » et Jean complète la formule par une qualification : « Jésus le Nazôréen, le roi des Juifs ». Jean se moque assez généralement des « faits » du temps de Jésus. Dans sa conception, Jésus-Christ ne peut pas être *de Nazareth*. Il est probablement l'inventeur de la qualification *Nazôraios*.

Et voici un homme du nom de Joseph, un membre du Conseil (un sanhédrin), un homme de bien et juste – celui-ci ne s'était associé par un vote ni à la décision ni à l'action (du sanhédrin) – du village d'Arimatee en Judée ; il avait accueilli le royaume de Dieu ; cet homme, allant auprès de Pilate, obtint de lui le droit de disposer du corps de Jésus, et, l'ayant descendu (de la croix), il empaqueta (le cadavre) dans une toile et il le déposa dans un sépulcre creusé dans la roche où personne encore n'avait été déposé¹³¹. C'était le jour de la Préparation.

Deux femmes, qui étaient venues de Galilée avec Jésus, l'accompagnèrent ; elles regardèrent attentivement le sépulcre et de quelle façon le cadavre avait été étendu. Elles s'en retournèrent et préparèrent aromates et parfums. Le jour du sabbat, elles restèrent tranquilles.

...

Et le jour suivant le sabbat, dès les premières lueurs de l'aube, elles allèrent vers le monument apportant les aromates qu'elles avaient préparés.

Elles trouvèrent la pierre restée à l'écart de l'ouverture du monument.

Elles entrèrent et ne trouvèrent pas le corps (le cadavre).

...

Et revenant sur leurs pas, loin du monument, elles rapportèrent tout cela.

C'était Marie de Magdala et Jeanne. »

Commentaire

Dans mon commentaire de cette scène, dans *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ I- La condamnation à mort*, une grande part de la discussion a porté sur la question de l'antériorité du récit de « Luc » sur celui de « Marc », « Matthieu » et Jean. Je peux considérer que la question désormais ne se pose plus ; il suffira ici de s'attacher à examiner la différence de contenus entre un compte rendu ancien, proche des événements, celui de Silas, et les récits évangéliques. Je le ferai dans l'ordre chronologique du texte de Silas.

1. La flagellation appartenait au rituel de la crucifixion ; Silas ne la mentionne pas. Serait-ce lui qui a raison ? Pilate l'aurait-il épargnée à Jésus, soit qu'il eût reconnu qu'il supporterait difficilement le supplice et qu'il pouvait mourir sous les coups, soit en considération de son innocence ? Les Romains ont moins tourné en dérision Jésus lui-même, que le titre dont prétendaient l'affubler ses accusateurs.

2. L'aide d'un dénommé Simon de Cyrène, arrivant de la campagne, est mentionnée également dans « Marc » et « Matthieu ». Le silence de Jean sur Simon serait motivé par le désir de taire toute allusion à quelque disgrâce physique ; pour Jean, Jésus porte des traits divins ; il est impensable qu'il n'ait pas eu la force de porter le bois de son supplice, puisqu'il s'est offert en sacrifice.

3. Après la montée vers le Golgotha, suivent des éléments communs à « Marc » et à « Luc » : la crucifixion entre deux malfaiteurs, le tirage au sort des vêtements ; les moqueries¹³².

Le contenu des moqueries chez Silas se distingue de celui de « Marc » (voir 23, 35-38). Les deux propositions qui mettent en scène les agents de la moquerie doivent être associées dans la lecture (elles forment une seule phrase) : « Et les chefs ricanèrent en disant..., et les soldats s'en amusaient en donnant de la piquette et en disant... ». « C'est qu'un écriteau portait l'inscription... ». Le contenu (explicite et implicite) de l'inscription motive les moqueries, qui portent sur la « royauté ». Du côté judéen, les agents, ce sont « les dirigeants », « les chefs » du peuple, les notables de la ville, convoqués par Pilate lorsque Jésus lui a été renvoyé par Hérode-Antipas ; les derniers agents judéens apparus occupent toute la place. Telle est l'une des autres singularités de

¹³¹ Tous les manuscrits ne mentionnent pas la pierre, « que vingt hommes avaient de la peine à déplacer » ! roulée devant l'ouverture.

¹³² En revanche, 23, 34 (« Pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font ») est une interpolation probable ; la formule est absente des manuscrits les plus anciens.

Silas, qui pourrait s'expliquer par une raison historique : les prêtres sont absents parce qu'ils préparent les sacrifices de la veillée pascale (l'indice confirmerait que la crucifixion a eu lieu la veille de la pâque). Le ricanement « des chefs » n'est pas pure moquerie : il est l'expression d'une demande de preuve : « Il en a sauvé d'autres ! Qu'il se sauve lui-même, si celui-là, c'est le Messie ». Il en est comme si les chefs, par leur ricanement, voulaient se confirmer qu'ils ont eu raison d'appuyer la demande des prêtres auprès de Pilate (libérer Barabbas) tout en craignant un démenti venu du ciel. Leur ricanement est également une réponse embarrassée aux demandes implicites d'explication du peuple.

Les soldats, eux, s'amusent du « roi » : pour calmer sa soif, ils lui offrent de leur piquette et l'invitent à s'en régaler. Si les notables manifestent leur incrédulité par un ricanement où se laisse entendre leur inquiétude d'avoir été lâchement complaisants, les soldats, eux, se comportent en soldats : ils s'amusent des prétentions de la victime. Ils la rabaissent à leur niveau : au lieu de vin, ils lui donnent de leur piquette. Les soldats ne sont pas censés savoir que l'accusation portée contre le condamné est mensongère.

Le récit marcieu évoque un autre breuvage que la « piquette ». « Ils tentaient de lui donner du vin mêlé de myrrhe, qu'il (Jésus) n'a pas accepté (de boire). C'était la troisième heure, et ils le mirent en croix (= C'était la troisième heure quand ils le mirent en croix). » Seul « Marc » fait allusion à la tentative de faire boire du vin mêlé de myrrhe et mentionne l'heure de la mise en croix (15, 29-32). Or il est peu vraisemblable que Jésus ait été mis en croix de si bonne heure (neuf heures du matin). Selon ce que suggèrent les spécialistes les indications horaires dans l'évangile de « Marc » correspondent à une ponctuation d'un temps liturgique de la prière. Le récit est donc contemporain de la mise en place d'un rituel « chrétien ». Quant au vin mêlé de myrrhe, il suggère que le corps de Jésus a été protégé contre les effets de la décomposition. Si la mention de la troisième heure et du vin mêlé de myrrhe peut être considérée comme une élaboration tardive, le récit des moqueries, dont les contenus sont identiques chez « Matthieu », peut également être considéré comme une reconstitution de la tradition (orale ou écrite), introduisant dans la scène de nouveaux agents (les promeneurs, devenus hostiles, ainsi que les prêtres et les scribes, ignorés de Silas) et de nouveaux contenus : le refus de croire à la prophétie de la résurrection (sous la métaphore de la destruction du 'temple' et de sa reconstruction en trois jours) est traité comme un blasphème (visant l'orthodoxie juive des Sages mise en place à partir des années 80) ; ce sont désormais les prêtres qui s'amusent entre eux et avec les scribes, réclamant un signe qui authentifierait la messianité de Jésus. Cette moquerie comporte une contradiction logique : ce sont *les prêtres eux-mêmes qui ont accusé Jésus de se prétendre roi / messie*. Il est vrai que la contradiction n'apparaît :

a – que si l'on confronte les récits de Marc, « Matthieu » et Jean à celui de Silas et que si l'on ne s'ingénie pas à vouloir faire entrer de force le récit lucanien dans le prétendu moule marcieu ;

b – que si l'on ne se résigne pas à traiter tous les textes du Nouveau Testament comme un discours « chrétien » élaboré dans le contexte d'une dispute avec les représentants d'une orthodoxie juive (les Sages).

La situation d'énonciation des récits de « Marc » et « Matthieu » (y compris Jean) et celle de Silas ne sont pas les mêmes : chez les premiers est en cause, implicitement, le refus de croire à la résurrection et donc à la messianité divine de Jésus, de la part des « promeneurs » et des autorités juives ; ceci nous renvoie à une époque où l'opposition entre Juifs orthodoxes et chrétiens devient tranchée. On ne peut, du second, déduire un tel arrière-plan : sur le Golgotha, ce sont, d'une part, des soldats romains, ignorant tout des circonstances de la condamnation, qui se moquent de la « royauté » de Jésus ; d'autre part, du côté juif, le peuple ni n'insulte ni ne se moque ; seuls le font des « notables » (les chefs du peuple) ; les agents de la condamnation, ceux qui connaissent le caractère mensonger de l'accusation qui l'a motivée, sont absents (les prêtres).

4. Récit de la mort.

(« Marc ») « A partir de midi, les ténèbres couvrirent la terre ; le crucifié, vers trois heures, poussa un cri : « Dieu (*Elôï*) ! Dieu ! Pourquoi (Jusqu'où ?) m'as-tu abandonné ? » On crut qu'il appelait Elie. Un soldat lui donna à boire du vinaigre avec une éponge imbibée fixée à un roseau. Jésus expira dans un si grand cri que le voile du temple se déchira. Le centurion, qui se trouvait

debout en face de lui, ayant identifié avec quelle intensité il avait expiré, dit : « En vérité, cet homme était fils de (d'un) Dieu ! »

Comment « Luc » raconte-t-il la mort ?

« Et c'était désormais à peu près la sixième heure et les ténèbres se répandirent sur toute la terre jusqu'à la neuvième heure ;

le soleil s'assombrit.

Le rideau du temple se déchira par le milieu.

Le centurion, voyant ce qui s'était passé, y reconnut / y fit reconnaître Dieu en disant : « Réellement, cet homme était juste / innocent. »

Dans l'ouvrage cité plus haut, je retenais comme probablement authentiques toutes les séquences de ce récit. Je pense désormais qu'en réalité il doit être résumé à une seule séquence :

« (A la neuvième heure), se faisant entendre à haute voix, Jésus dit : 'Père, je remets entre tes mains mon souffle (mon esprit).' Ayant dit cela, il expira. »

L'invasissement de la terre par l'obscurité, la suggestion d'une éclipse de Soleil, le déchirement du voile du temple sont autant d'éléments d'une atmosphère apocalyptique : la lecture de « Marc » charge le personnage qui meurt de traits divins. Etant donné sa construction des séquences, l'emploi d'un adverbe intensif (« à ce point-là »), le lecteur est invité à comprendre que le voile du temple s'est déchiré sous l'effet du souffle du crucifié. Entendue ainsi, la signification de l'événement est claire : la mort du « Christ » met un terme à l'époque des sacrifices et à la raison d'être d'un temple. L'éponge fixée à un roseau pour donner à boire est une bizarrerie qui ne se comprend qu'en mettant en parallèle les récits de Marc, « Matthieu » et Jean : le récit de la mort du Christ est l'occasion, pour les Evangélistes, de prendre congé de l'écriture, ancienne, de la loi et d'attester leur propre écriture comme celle de l'Alliance nouvelle que Dieu scelle avec les hommes qui croiront que Jésus était son Fils incarné, s'étant sacrifié volontairement pour les réconcilier avec son Père.

Enfin il est fort peu probable qu'il y ait eu, près de la croix, un centurion qui ait entendu la dernière parole de Jésus, preuve qu'il a été condamné injustement (Silas), ou celle du Christ, preuve qu'il est Dieu (Marc).

Dans le récit de Silas, Jésus aurait dit : « Père, je dépose entre tes mains mon souffle », puis il aurait expiré. La notion de dépôt est véhiculée par le verbe *paratithēmi* (« je pose / dépose à côté de moi¹³³ ») ; elle est repérée par rapport à l'*agent* du dépôt. Jésus s'en remet à Dieu de la survie de son œuvre (*pneuma*, le souffle, est la métaphore de l'esprit) : Jésus n'a pas « remis son souffle » qui aurait été déposé en lui par Dieu invité à venir reprendre son bien. Il le remet aux bons soins du Père. Si le souffle est la métaphore de l'Esprit, sous lequel on peut évoquer, par métonymie, une œuvre (un ensemble de paroles émises à l'appui du souffle), le dépôt que faisait Jésus avant de mourir est celui de son œuvre orale, dont un disciple avait pris des notes ; il en confie le soin à Dieu « Père » !

III- Pas de myrrhe pour Jésus de Nazareth

Chez « Marc » : présence de Marie de Magdala, de Marie, la mère de Jacques et de Josès, et Salomé (venues de Galilée avec lui et qui le servaient) « et beaucoup d'autres qui l'avaient accompagné à Jérusalem ». Cela fait beaucoup de témoins, dont certaine (Marie ? Marie, mère de Jacques ? épouse ?) à l'identité confuse.

Silas : « Se tenaient au loin *tous ceux qui étaient connus de lui* et des femmes, celles qui l'avaient accompagné depuis la Galilée, observant ces choses. » Cela ne signifie pas qu'étaient sur le Golgotha tous ceux que Jésus connaissait – ses disciples n'y étaient pas. Il y avait là surtout,

¹³³ Le commentaire de la *TOB* traite la parole de Jésus comme une prière. Je la traite comme le simple énoncé d'un legs. Jésus ne « supplie » pas le Père de recueillir le dépôt de son « souffle » : il fait du Père purement et simplement son dépositaire. J'adopte la forme active du verbe et non sa forme moyenne, qui fait de la formule la citation d'un psaume.

sans doute, ses connaissances de Jérusalem ou de Judée. Toutes ? Peut-être. Est-ce une façon pour Silas de dire qu'il y était ?

Intervention de Joseph d'Arimatee : un « boulete » ; un conseiller ; un membre du sanhedrin dont Silas précise : « il ne s'était associé par un vote ni à leur décision, ni à leur action » ; il n'a pas « voté » la condamnation à mort¹³⁴ ; il n'a pas participé non plus aux tractations (*praxis*, à l'opération commerciale) du prétoire. Seul Silas donne cette information – « Matthieu » ne mentionne même pas son titre de « boulete », qui confirme d'abord qu'il y a eu une séance du sanhedrin où l'on a pris une décision (la condamnation à mort) et une action qui s'est ensuivie (la tractation avec Pilate). On en déduira que tous les membres du sanhedrin n'ont pas participé à la curée. Le vocabulaire de « Luc » est précisément descriptif : *sunkatatithemai* implique l'idée qu'il y a eu vote pour entériner un dessein (condamnation à mort), puis *praxis*, une « opération commerciale » qui avait débuté en « tractation politique ». Je maintiens l'hypothèse que le vote a, en la circonstance, été « déposé » de manière particulière ; il a été fait « à mains levées » « en se levant ». Dans sa conclusion, Silas confirme l'existence de tractations.

Marc fait allusion à l'étonnement de Pilate lorsque Joseph lui fait sa demande : Jésus serait-il déjà mort ? Pourquoi cet élément est-il absent de Silas ? Tout simplement, parce qu'il n'est probablement pas primitif ; il est du moins en contradiction avec le récit de ce qui s'est passé juste après la mort dans l'Evangile de Jean : Pilate accorde aux autorités juives ce qu'elles lui demandent ; il consent à ce que l'on brise les jambes des hommes mis en croix pour qu'ils ne restent pas exposés pendant le sabbat. Selon cette version, quand Joseph d'Arimatee demande à Pilate le cadavre de Jésus, il accompagne les autorités de Jérusalem ; au moment de la demande, nul ne sait que l'un des crucifiés est déjà mort. La question est donc de savoir pourquoi « Marc » fait allusion à un étonnement de Pilate. Ce dernier convoque le centurion qui a conduit les opérations : il lui confirme la mort. Pour Marc, il s'agissait de laisser entendre que Jésus ne vivait plus lorsqu'il a été mis au tombeau. Silas n'est pas intéressé de prouver la « facticité » de la résurrection.

Pour respecter la loi, Joseph d'Arimatee doit *improviser une solution* : il doit acheter ou se procurer un tissu pour envelopper un cadavre, trouver un tombeau ouvert pour le déposer en attendant de lui accorder des soins funèbres. Il ne roule pas la pierre devant le tombeau, puisqu'il faut encore réaliser les rites funèbres. Les femmes présentes sur les lieux se mettent en l'esprit l'image du tombeau et la position du corps, puis elles retournent au lieu de leur résidence pour préparer des parfums et de la myrrhe. Silas ne donne leur nom que lorsqu'il fait le récit de ce qui s'est passé le surlendemain à l'aube. Si nous nous en tenons aux leçons du *Codex Bezae*, il laisse entendre qu'elles étaient deux à assister à la mise au tombeau par Joseph d'Arimatee, Marie de Magdala et Jeanne (sans doute la femme de l'intendant d'Hérode-Antipas). Le surlendemain elles retournent donc sur les lieux pour entreprendre la toilette funèbre ; à aucun moment elles ne se posent la question de savoir comme elles rouleraient la pierre du tombeau. C'est qu'on ne l'avait pas roulée devant l'ouverture. Le cadavre n'était pas dans le sépulcre ; elles sont revenues sur leur pas pour annoncer tout cela. « Aux apôtres » ajoute le texte dans « Luc ». Certainement pas, puisqu'il n'y avait aucun apôtre à ce moment-là dans la communauté des disciples de Jésus, ni douze, ni même onze.

Un fil rouge traverse l'ensemble du récit silasien depuis l'entrée dans Jéricho : jamais Jésus de Nazareth n'a eu de prétentions messianiques. Ce grief est un prétexte pour justifier une demande d'exécution, forgé par les autorités de Jérusalem, ayant quelque apparence de vérité à cause d'aspirations populaires ou d'attentes de disciples. Il était si peu convaincant que Pilate ne s'en est pas laissé abuser.

Le dernier mot reviendra, espérons-le, à Silas : son récit de la mort de Jésus de Nazareth ne mélange pas les époques ; il est un drame dans lequel se sont opposés une institution despotique et un homme ayant aspiré à délivrer les Juifs de ce despotisme, et non deux communautés

¹³⁴ Emploi du verbe *sunkatatithemai* qui signifie : « déposer (dans son intérêt) un vote en s'associant à d'autres » ; emploi explicite dans ce sens chez Platon.

rivalisant pour faire reconnaître la légitimité de leur prétention à être les seuls vrais témoins du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

Après la découverte du tombeau vide, les femmes s'en sont retournées « vers les disciples », selon la formule la plus vraisemblable que nous lisons dans « Matthieu » ; tout le reste, les apparitions et l'ascension, est de la fiction de mauvais aloi.

II

Le temps des disciples

Les Assemblée des Chrestiens

De Jérusalem à Rome en passant par la Grèce

Chapitre 9

Les disciples de Jésus de Nazareth fondent une Assemblée

Lecture du texte en grec de la *koinè* dans les *Actes des Apôtres*. Ce texte en grec de la *koinè* sera désigné sous le titre *Mémoire (de l'Assemblée) des Chrétiens*, rédigé par Silas le Judéen.

1. Une Assemblée des disciples à Jérusalem pour assurer la survie d'un « recueil (logos) de paroles » du « maître »

Prologue : « Théophile, j'ai composé mon premier récit autour de tout ce que Jésus a commencé à faire et à enseigner, jusqu'au jour où [...] il a été enlevé. »

Le récit commence par une brève introduction qui en fait une suite des « actes et paroles » de Jésus. Une partie de l'Évangile de « Luc » – tout ce qui est écrit dans le grec de la *koinè* – et une partie des Actes – également tout ce qui est écrit en grec de la *koinè* – ont le même auteur. Pourquoi serait-ce ce qui est écrit en grec de la *koinè* ? Tout simplement parce que les introductions des deux textes sont en grec de la *koinè*. Nous savons désormais que Silas est le traducteur, en grec standard, du recueil des paroles de Jésus de Nazareth, issu d'une prise de notes en araméen d'un disciple, dont Matthieu était le nom probable.

Au lieu de *epoiēsamēn* (« j'ai pris soin de composer le recueil... » : emploi de l'aoriste moyen), nous pourrions lire *epoiēsamen* « c'est à plusieurs que nous avons composé le recueil de ce que Jésus a commencé à faire et à enseigner ». Silas aurait poursuivi, écrivant quelque chose comme : « ... et maintenant je vais raconter ce qui s'est passé après la disparition du maître »... Le « lettré » qui a été commandité pour écrire l'histoire de la fondation de l'« Église » et l'insérer dans le mémoire de Silas n'est même pas allé jusqu'à la fin de la première phrase pour mêler sa fiction, qui ne brille pas par ses qualités intellectuelles, à l'histoire des disciples du Nazaréen après sa mort.

Silas est le traducteur des « actes et paroles » de Jésus de Nazareth et il est l'auteur du mémoire qui rend compte, implicitement ou explicitement,

- de la fondation, par les disciples de Jésus, d'une Assemblée à Jérusalem, conduite par un Conseil de sept membres, rassemblant tous les disciples du « maître » (*kurios*), hommes et femmes (ce récit a été effacé, remplacé par un récit de la fondation de l'Église sous la conduite de « Pierre »),

- puis des premiers événements qui affectent cette Assemblée,

- enfin de l'action de Paul,

- de Jérusalem à Antioche, entre 36 et 50,

- associé à Silas, d'Antioche en Grèce, puis seul, de la Galatie à Ephèse,

- définitivement associé à Silas, de Philippiques de Macédoine à Rome où ils arrivent en 62 et où ils attendront, pendant deux ans, de comparaître devant le préfet du prétoire. (Pour cette date, voir les développements qui suivent).

A cette brève introduction succède immédiatement un récit en sabir sémitico-grec (composé au moment de la fondation du christianisme au tournant du 1^{er} et du 2^e siècle), « relatant »

- des apparitions du Christ après la crucifixion et des événements censés avoir suivi sa définitive prise de congé (Ascension) (la transformation de l'enlèvement de son cadavre en élévation vers le ciel) ;

- la désignation, sous la conduite de Simon, définitivement transformé en *Pierre*, d'un douzième apôtre en lieu et place de Judas (1^{er} chapitre) ; la première attestation datable du nom de Céphas – Pierre se trouve dans la *Lettre aux Corinthiens* de Clément de Rome (datation conventionnelle, 95-96) ;

- de la manifestation, dans toutes les langues, de l'Esprit Saint le jour de la Pentecôte (fête durant laquelle les juifs célèbrent la donation de la loi à Moïse sur le Sinaï) ;

Il est suivi

- du discours de Pierre devant une foule éberluée et du récit des premières conversions ; (la fin du chapitre 2, 43-47 mentionne la vie de la communauté ; cette mention est le doublet, agrémenté d'une allusion à la « fraction du pain », d'un passage de la fin du chapitre 4, auprès duquel nous ferons halte) ;

- du récit de la guérison, par Pierre, d'un adulte, infirme des jambes à sa naissance ! (Quel est ce Dieu qui aurait besoin d'épater la crédulité mômienne par d'aussi grossiers procédés de saltimbanque ?) ;

- d'un nouveau discours ;

- du récit de l'arrestation et de la citation de Pierre et de Jean devant le sanhédrin, où Pierre tient un nouveau discours (chapitre 4). (Au cours de ce récit de la fondation de l'Eglise, Jean est le compagnon habituel de Pierre. Le dernier chapitre de l'Evangile de Jean éclaire de façon sibylline ce mystère.)

Le début du chapitre 4 nous permet d'entrer en contact avec la matière de ce que pouvait contenir le mémoire rédigé par Silas.

Par hypothèse, il devait mentionner, parmi les premiers événements, l'acte de fondation d'une *Ekklēsia*, d'une *Assemblée* des disciples – sur le modèle politique de l'Assemblée d'une cité grecque et notamment de l'Assemblée d'Athènes ; la manifestation de l'Esprit Saint a pris la place du récit de cet acte de fondation. La création d'une Assemblée se déduit du titre de Conseillers / Anciens (*presbuteroi*) que Papias confère à sept individus dont les noms sont identiques à sept des « apôtres » du Christ. Dans le chapitre 15 des *Actes des Apôtres*, lequel raconte les péripéties d'une Assemblée à Jérusalem devant laquelle Paul et Barnabas ont été convoqués, le doublet « les apôtres et les Anciens » désigne les responsables de l'Assemblée. Les seuls apôtres présents lors de cette Assemblée, ce sont Paul et Barnabas ; ils ne font pas partie du Conseil, ils n'ont pas le titre d'Anciens (*presbuteroi*) ; le couple « Apôtres et Anciens » s'explique par une correction du texte au moment de la fabrication des « Actes des Apôtres » ; le seul titre qui désignait les responsables de l'Assemblée, en 49-50 encore, est celui d'Anciens ; parmi ces Anciens, seuls sont nommés Simon (Syméon dans la bouche de Jacques) et Jacques, le frère de Jésus. Le nom de celui qui, alors, est à la tête du Conseil, a probablement été effacé (voir le *Mémoire des Chrétiens*, au chapitre).

Au chapitre 21 des *Actes*, Philippe est mentionné comme « l'un des sept » ; à Jérusalem, les « Anciens » se rassemblent avec Paul chez Jacques. « On » a oublié de corriger ces mentions au moment de la rédaction des *Actes*. En 58, à Jérusalem, il n'y a pas trace d'Apôtres.

Enfin les fondateurs du christianisme (voir dernier chapitre) n'auraient jamais nommé *Ekklēsia*, d'où dérive, par le latin *Ecclesia*, italien *Chiesa*, français *Eglise*, etc., leur *confrérie*, s'il ne leur avait pas fallu masquer leur trahison des *Assemblées chrétiennes*.

S'il y a eu constitution d'une Assemblée, il y a également eu élection d'un Conseil de sept membres (*Presbuteroi* dans le domaine judéen), dont je rappelle ici les noms énumérés par Papias : André, Simon (Pierre), Philippe, Thomas, Jacques, Jean, Matthieu. Dans ce premier Conseil, Jacques et Jean sont les fils de Zébédée (selon ce que nous apprenons dans le texte des évangiles). Il semble que les disciples aient adopté la règle de Jésus de Nazareth : que le premier se fasse le *diakonōn*, qu'il se mette au service de tous (qu'il occupe la place de celui qui favorise les échanges). La préoccupation du recueil des paroles, dont Matthieu avait la charge, aurait été le motif principal de la création d'une Assemblée.

Puis d'autres attributions ont dû être réparties, la fonction de « prophète », de lecteur et d'interprète devant une Assemblée bilingue (en témoignent les noms grecs et araméens des Conseillers), le rôle des femmes, etc. Silas a-t-il mentionné ce rôle ? Son mémoire a été remanié par un auteur de la fondation, entièrement fictive, de l'Eglise. Un des effets de ce remaniement, rédigé d'un point de vue de *cohanim* de la mouvance essénienne a été le total effacement du rôle des femmes dans la vie de l'Assemblée nazaréenne. Mais, étant donné la composition exclusivement masculine du Conseil, on peut déjà déduire les effets de l'absence de Jésus lors de cette fondation : il n'était plus là pour donner l'audace de briser un partage social interdisant aux

femmes de jouer un rôle « public » dans une institution copiée même sur un modèle étatique démocratique (une Assemblée, de type athénien). Les fondateurs de l'Église effaceront toute trace d'organisation démocratique ; leur institution sera caractérisée par l'existence d'un chef – un roi, en l'occurrence l'évêque (le conducteur du troupeau, le berger) – assurant son pouvoir à l'appui d'une armée de serviteurs (les diacres) *et d'une équipe* de lettrés, sacrificateurs, légistes et idéologues, les clercs. Dans une telle organisation, qui aurait révolté Jésus de Nazareth, il n'y avait d'autre place pour les femmes que celle des brebis.

Dès l'origine sont apparues des tensions avec les autorités du temple (avec les prêtres de la tendance Sadducéenne). C'est justement ce qu'évoquent les chapitres 4 et 5 : les autorités du temple font arrêter les membres du Conseil, qui allait outre à l'interdit de répandre le recueil des paroles de Jésus et de propager son enseignement (5, 1 ; 3 ; 27-40).

« Tandis qu'ils s'adressaient au peuple (*laos*), le chef de la garde du temple et les prêtres les arrêtaient et les tinrent sous leur surveillance jusqu'au lendemain. Car c'était le soir. [...] (Le lendemain) (27) ils les emmenèrent et les firent comparaître devant le Sanhédrin. » L'archiprêtre leur rappelle qu'on *leur* avait interdit d'enseigner au nom de (Jésus) « et voilà que vous répandez de tous côtés votre enseignement dans Jérusalem et que vous avez pour objectif (*boulesthē*) de faire rejaillir sur nous le sang de cet individu (*anthrōpos*). » Ce sont alors *les Anciens*¹³⁵ (et non Pierre et les apôtres !) qui répondent (29) : « Il nous faut obéir aux consignes de Dieu plutôt qu'à celles des hommes. Le Dieu de nos pères a tenu Jésus éveillé¹³⁶ [...] (32) et nous *nous sommes les témoins de ses paroles (rhēmata)* [...]. (33) Entendant cela, ils grinçaient des dents et délibéraient de les exécuter. » Intervient alors un pharisien nommé Gamaliel¹³⁷, qui invite le Sanhédrin à relâcher les Anciens de l'Assemblée des Nazaréens : « si le Conseil (qu'ils forment) et leur œuvre (répandre la parole de Jésus, donc) viennent des hommes, tout cela sera dissous, si cela vient de Dieu, vous ne pourrez le défaire » (5, 38-39). On les fait donc relâcher.

On est contraint de reconstituer le texte original tant il a été lacéré et entrelardé de froissure ecclésiastique et de matière pétrinienne. De ce magma, il est possible d'extraire un texte qui a de la tenue : les Anciens (des Conseillers) répandent dans le peuple de Jérusalem *les paroles de Jésus (ta rhēmata)* ; ils sont arrêtés et traduits devant le Sanhédrin. Dans son intervention, Gamaliel, le maître de Paul de Tarse, évoque la *katalusis boulēs tautēs kai tou ergou toutou*. Ce qui peut être dissous, en grec comme en français, c'est une institution, un *Conseil* et son Assemblée, ainsi que ce qui est l'œuvre d'un Conseil et d'une Assemblée, d'un ensemble délibératif, la capacité de prendre verbalement des dispositions, l'autorité de leur parole. Dans la poursuite entamée contre les « Conseillers » de l'Assemblée des disciples de Jésus de Nazareth, l'individu qui a été exécuté, ce qui était en cause c'étaient les *rhēmata tou kuriou*, « les paroles » ou encore « l'enseignement du maître », *attesté par écrit*, « tenu en éveil ». Quels périls représentaient ces *rhēmata* ? Une contestation de l'intérieur de l'autorité de la Loi mosaïque, garante du pouvoir sacerdotal. Voilà ce contre quoi, pendant plus de trente ans, les Autorités du temple lutteront, cherchant à l'effacer de la surface de la terre. L'ironie amère de l'histoire, c'est que ce sont des prêtres, de la dissidence sadocide, fondateurs du christianisme, qui mèneront à chef l'opération, de faire disparaître tous

¹³⁵ Le texte porte « *apostoloi* », mis évidemment pour « *presbuteroi* » (pour l'équivalence, voir le chapitre 15). Evidemment parce que, à la mort de Jésus, parmi les disciples, la fonction d'apôtre n'existait pas et ne pouvait pas exister : Jésus n'avait pas organisé ses disciples en Assemblée. Il projetait peut-être de le faire, mais il en a été empêché. Un apôtre est l'envoyé d'une autorité instituée.

¹³⁶ *ēgeiren* peut être un imparfait (« réveillait » / « tenait éveillé ») aussi bien qu'un aoriste (aspect non duratif) : « a réveillé » / « a tenu éveillé ». Les Anciens emploient un vocabulaire délibérément ambigu : si Jésus n'est pas « mort », c'est qu'il avait fait en sorte – inspiré de Dieu – que quelque chose de lui, sa parole, ne meure pas. Notre devoir à nous, ses disciples, c'est de tenir cette parole éveillée. L'emploi de *rhēmata tou kuriou*, dans ce contexte, est important : il atteste que primitivement, on ne parlait pas des *logia tou kuriou*, « des paroles oraculaires du maître / Seigneur ». La christianisation de Jésus s'est faite par travestissements du vocabulaire.

¹³⁷ Une grande figure, et vénérable, du pharisaïsme de la première moitié du premier siècle de notre ère. Les Anciens ont été traduits devant le tribunal du Sanhédrin, comme Jésus ; l'intention était de les condamner pour apostasie du judaïsme et donc, eux aussi, de les exécuter.

les recueils des paroles de Jésus, il est vrai après leur avoir fait prendre une tenue de camouflage, avec l'intention probable de les sauver de la censure impériale.

L'expression *logos tou kuriou* revient plusieurs fois dans les *Actes*. « Paroles », dans le texte de Silas, se dit *rhēmata* (= *verba*) (5, 32). En grec standard, le sens premier de « logos » n'a jamais été « la parole » ; le mot désigne couramment un « récit », une suite d'arguments dans un récit, la récollection de sentences ou de récits dans un recueil, le recueil ou une plaidoirie. *Laleîn* ne signifie pas « dire », mais « parler », voire « bavarder » ; *laleîn ton logon* (4, 31) devrait se traduire : « faire du bavardage avec le recueil (de paroles) du maître ». « Dire les paroles du maître », cela s'exprimerait plus justement en grec par *ta tou kuriou rhēmata legein*, « rapporter les paroles du maître ». Dans le syntagme *laleîn ton logon*, l'accusatif, de relation, doit être entendu comme « ce qui fait » parler. L'expression signifie « inlassablement parler à l'appui de... ». La parole ? Soit ! Il faut bien qu'on la trouve quelque part cette parole ! Où, sinon dans un recueil ? L'expression signifie « *être fait parler par... », soit « parler à l'appui du – article défini : il y en a un seul à l'origine – recueil (des paroles) du maître. » Le mémoire (*logos*) des actes des Nazaréens, de Paul et de Silas comporte plusieurs allusions à l'existence de ce recueil des paroles du maître ou rabbi (*kurios*). Car « kurios » dans le grec de la *koinè* est un équivalent de « rabbi ». La fonction d'un maître est de *favoriser la croissance* (notion que comportent les deux mots) de ceux qui l'écoutent. Un maître vise la maturité intellectuelle et spirituelle de ses disciples, leur capacité ultime à se conduire de manière autonome, à devenir eux-mêmes *kurioi*, « Maîtres ».

Ainsi, le récit de la citation des membres d'un Conseil (*boulē* dans la bouche de Gamaliel) dans les *Actes des Apôtres* confirme la justesse de ce que nous a appris la citation de Papias par Eusèbe de Césarée : il a existé à Jérusalem, peu de temps après la mort de Jésus, une Assemblée des disciples, dont l'œuvre principale consistait à répandre « les paroles du maître » (*ta rhēmata tou kuriou*) à l'appui de l'existence d'un « recueil » (*logos*) où ces paroles étaient consignées.

Les disciples ont décidé de se constituer en Assemblée, certes, afin de concrétiser un « choix de vie », mais aussi pour perpétuer l'enseignement de Jésus, dont ils détenaient des traces écrites, et pour le diffuser sous forme la plus probable de *codices*, que l'on pouvait porter dissimulés dans les vêtements. Cela signifie que, dès l'origine, il y avait parmi les disciples des lettrés, recrutés dans le judaïsme hellénophone (André et Philippe, par exemple, mais également Silas), en plus des araméophones (Matthieu, Thomas probablement). Simon le pêcheur n'était pas un lettré, mais c'était un bon conteur. Les fils de Zébédée (Jean et Jacques), qui, probablement n'étaient pas lettrés non plus pouvaient agir, à l'intérieur du Conseil, en témoins de ce que Jésus avait fait et dit en Galilée ; peut-être étaient-ils chargés d'organiser la défense du groupe. Quant à Matthieu, il a continué à jouer son rôle de scribe.

Dans ce même contexte (chapitre 4, 32 suivants), Silas présente le genre de vie de ceux qui se nomment entre eux « les Frères » : pas de contestation entre eux, pas de rivalités, pas de bien privé, nourriture et possessions sont mises en commun, dès lors, il n'y a pas d'indigents parmi eux. Enfin, Gamaliel nous a appris incidemment que les membres de l'Assemblée s'appelaient entre eux « frères ».

Les persécutions contre les « frères » à Jérusalem continuent après l'intervention de Gamaliel ; elles laissent entendre que la haine des familles dirigeantes du temple était tenace. Il n'est pas impossible que le Sanhédrin ait tenté d'empêcher l'expansion du nazaréisme dans d'autres villes et que c'est la tâche qui a été confiée à Paul de Tarse lorsqu'il a été envoyé à Damas.

Les poursuites n'ont pas empêché les Anciens de rester à Jérusalem, à l'exception de Philippe, parti s'installer dans une ville de Samarie (la fin des Actes nous le découvre à Césarée). Ceux qui quittent Jérusalem (ou la Judée ?) vont *euaggelizomenoi ton logon* ; ils reviennent *diamarturamenoi kai lalēsantes ton logon tou kuriou* (8, 25). Je traduis : ils vont « annonçant la bonne nouvelle à l'appui du recueil » ; ils reviennent « ayant porté témoignage en faveur de et ayant parlé à l'appui du recueil (des paroles) du maître ». La bonne nouvelle n'est pas celle de la mort rédemptrice du « Fils de Dieu » (aucun disciple n'a cru en la filiation divine), mais celle de l'affranchissement de la Loi de Moïse. On peut également estimer que ce passage fait partie de la réfection du texte, et évoque un épisode du début du 2^e siècle, la diffusion du texte de l'Évangile.

Toutefois, jamais Ignace d'Antioche n'emploie l'expression *lalēsai ton logon tou kuriou*, « parler à l'appui du recueil du rabbi ».

Paul entre en scène

Des chapitres 6, 7 et 8, il est difficile d'extraire ce qui faisait partie du mémoire de Silas ; le personnage de Paul apparaît, sous le nom de Saül (u = ou), dans le contexte du récit de la lapidation de *Stephanos*, une fiction probable, inspirée peut-être par la lapidation de Jacques (début de l'année 64, comme nous le verrons). Le martyr d'Etienne est associé à la désignation de sept diacres pour assurer le service de la table tandis que « les apôtres » (substituts des Anciens) assureraient le service de la Parole ! La fonction de diacre est contemporaine de l'introduction de l'Évêque et donc de la fondation du christianisme. Le rédacteur des *Actes des Apôtres* a débité en morceaux le récit de la vie de l'Assemblée nazaréenne, insérant entre eux des épisodes de la fondation de l'Église du début du 2^e siècle dans un style légendaire se moquant de la vraisemblance et des oreilles grecques.

Par hypothèse, les membres du Conseil n'ont pas renoncé à répandre le recueil des paroles après qu'ils ont été relâchés. En conséquence, les autorités du temple ont décidé une chasse à l'homme pour nettoyer Jérusalem de la présence des Nazaréens.

« Or Saül faisait subir de mauvais traitement aux (membres de) l'Assemblée : il pénétrait dans leurs maisons, balayant sur son passage les hommes et les femmes qu'il remettait entre les mains de la garde » (8, 3). Puis, début du chapitre 9, nous apprenons qu'il a ses entrées auprès du grand prêtre, à qui il demande une lettre pour aller à Damas afin de conduire prisonniers à Jérusalem des « hommes et des femmes (maris et épouses) dont il aurait établi qu'ils sont des adeptes de la voie » (nazaréenne).

Si les femmes sont absentes du Conseil, elles jouent, à l'intérieur de l'Assemblée, un rôle équivalent à celui des hommes. Elles sont expulsées des maisons au même titre que les hommes. Ont-elles été les gardiennes des recueils. Fabriquaient-elles les *codices* ?

Excursus : les années de formation de Paul et la date de la fondation d'une Assemblée à Jérusalem

Nous avons besoin d'introduire un peu de clarté en ce qui concerne le personnage de Saül.

Celui qui deviendra « Paul » nous apprend lui-même quelles ont été ses années de formation, à deux occasions, lors d'une prise de parole à Jérusalem vers la fin de son parcours (*Actes* 22, 1-5) et dans une lettre « *aux Galates* ».

Actes 22, 1-5. Paul s'explique, selon le texte des *Actes*, sur l'esplanade du temple, en réalité, vraisemblablement devant le Sanhédrin à qui il s'adresse en « dialecte hébraïque » (en araméen) : « Je suis Judéen (Juif : *anēr ioudaios*), né à Tarse de Cilicie ; c'est dans cette ville-ci (à Jérusalem) que j'ai été instruit en tant qu'auditeur et disciple de Gamaliel. J'ai appris avec une grande exactitude la loi, dont j'étais un fervent défenseur. J'ai poursuivi les adeptes de la « voie » nazaréenne, les faisant conduire en prison. Ce dont témoigneront l'archiprêtre et tout le Sanhédrin, de qui j'ai reçu des lettres me chargeant d'aller à Damas pour arrêter les « Frères » (c'est-à-dire les Nazaréens) et les conduire à Jérusalem. »

Près de Damas, continue-t-il, il s'est vu enveloppé par une lumière éblouissante ...

Rationalisons la suite du récit, peu probablement de Paul lui-même : à s'en tenir à la vraisemblance, alors que, supposons, rongé par le doute, il se faisait des réflexions sur le bien-fondé de son action, sous l'effet d'un soleil de midi brûlant et éblouissant, il a été saisi de vertige et il est tombé de cheval ; les questions qu'il se posait (« Pourquoi donc est-ce que je poursuis les disciples de Jésus de Nazareth *afin de les empêcher de diffuser son enseignement*¹³⁸ ») lui sont revenues en écho sous la forme d'une voix céleste, identifiée avec celle du « maître » lui-même, selon le titre

¹³⁸ Telle était vraisemblablement la mission que Paul avait reçue : détruire tous les recueils des paroles de Jésus de Nazareth.

que lui donnaient ses disciples. La suite du récit, aussi bien celle du chapitre 9 où est racontée la « conversion » de Paul, que celle du chapitre 22, a été fabriquée après coup. Elle diverge passablement de ce que Paul raconte dans la *Lettre aux Galates* (voir ci-dessous). Supposons simplement que ses compagnons l'ont relevé, l'ont conduit à Damas, supposons encore chez un dénommé Ananias, auprès de qui il est resté jusqu'à ce qu'il recouvre la vue, car la lumière éblouissante l'avait rendu momentanément aveugle.

Dans la *Lettre aux Galates* (1, 11 suivants), Paul évoque l'époque de sa jeunesse et sa conversion sur le chemin de Damas (11 – 12) : « Frères, je vous fais connaître que la bonne nouvelle (l'évangile) que je vous ai annoncée n'est pas une bonne nouvelle (un évangile) selon l'être humain (de source humaine). Et de fait, moi non plus je ne l'ai pas reçue de source humaine, ni je n'en ai été instruit (par voie humaine), mais (je l'ai reçue) par une révélation de Jésus, (Christ). »

Deux remarques sur ce début.

Si cette introduction est bien de Paul, ce qui est douteux, il est exclu que « *evangelion* » désigne ici « l'Évangile » en tant que texte (identification tardive). Paul parle donc de « la bonne nouvelle », pour lui, celle de l'affranchissement de la loi de Moïse. Or cette bonne nouvelle, Paul ne l'a pas entendue de Jésus lui-même, il est vrai. *Mais il a pu la lire et la relire* dans le recueil des paroles transcrites par Matthieu. Il n'a donc pas pu affirmer lui-même qu'il ne l'avait pas reçue de source humaine, mais par une révélation de Jésus, Christ. Et cela, d'autant moins que Paul n'a jamais considéré Jésus ressuscité comme le Christ (voir l'argumentation à ce sujet dans la suite du texte).

Ma familiarisation avec la lecture des *Actes* écrits dans le grec de la koinè m'a conduit peu à peu à admettre résolument que, dans les années 54-57 (époque de la lettre), Jésus n'était pas identifié avec le Messie ; il n'était pas dit « Christ ». Dans le texte de Silas, (« Évangile de Luc » en grec de la koinè) il est identifié en tant que « Nazaréen », du fait que sa mère habitait à Nazareth. Paul ne désignait le maître que par le nom de Jésus ; dans ce passage de la lettre aux Galates, la précision « Christ » a laissé la trace d'une adjonction à l'époque de l'édition ignatienne de l'Évangile quadriparti ; alors des « Lettres » ont massivement été attribuées à « Paul ».

Considérons *Actes* 24, 24, par exemple : il est exclu que le procureur Félix ait convoqué Paul pour lui demander des explications sur « le lien de confiance (*pistis*) qui le liait à un *Christ / Messie / Roi (du nom de) Jésus (eis khriston Iēsoun)* ». Si Paul avait proclamé un lien de fidélité à un « Messie » = Roi, Félix ne se serait pas embarrassé du voisinage d'un tel personnage pendant deux ans. Le procureur voulait savoir *qui était ce Jésus* que Paul considérait comme son maître. Alors on se rattachait à un maître par un lien de confiance, on engageait sa *foi (pistis)* envers lui. Paul a toujours engagé sa foi envers Jésus, mais pas envers le Christ.

Je reviens au texte de la lettre :

1, 13 – Vous avez entendu parler de quel renversement j'ai été un jour l'objet dans le judaïsme : (premier moment) *je poursuivais à l'excès (les membres) de l'Assemblée de Dieu*¹³⁹ (?) *et j'y faisais des dégâts* ; je faisais tous mes efforts pour progresser dans le judaïsme, plus que la plupart de mes compagnons d'âge dans ma famille spirituelle (dans le pharisaïsme) ; je débordais de zèle (pour la défense de) la tradition de nos pères.

1, 15 – (second moment) *Lorsque celui qui m'a séparé des entrailles de ma mère*¹⁴⁰ *se fut clairement fait reconnaître* et qu'il m'eut appelé par sa grâce, (troisième moment) *aussitôt* je suis allé en Arabie, puis (quatrième moment) *je suis revenu sur mes pas à Damas*. (Cinquième moment) *Ensuite, après trois années*, je suis allé à Jérusalem pour m'appuyer sur le témoignage de Simon ; je suis resté auprès de lui quinze jours ; 19 – [Je n'ai vu personne d'autre, si ce n'est Jacques, le frère de Jésus¹⁴¹].

¹³⁹ Paul a-t-il écrit « l'Assemblée *tou kuriou* », « du maître » ?

¹⁴⁰ La formule est métaphorique ; je pense qu'il faut entendre : « Celui qui m'a séparé du judaïsme ».

¹⁴¹ Ce retour de Paul à Jérusalem peut être situé vers 36 (l'accident sur la route de Damas se situerait donc en 33). La mention de Jacques a été insérée après coup dans la lettre. Il est impossible qu'en 36, Jacques, le (demi-)frère de Jésus ait été membre du Conseil de l'Assemblée de Jérusalem. Le

1, 21 – (sixième moment) Ensuite je suis allé dans les régions de la Syrie et de la Cilicie (à Tarse). On y avait simplement entendu dire que « celui qui autrefois nous persécutait annonce la bonne nouvelle de la foi (du contrat de confiance : de l’alliance fondée sur un engagement de confiance) qu’autrefois il combattait pour la détruire. »

[...]

(Septième moment) *Ensuite, après quatorze années*, je suis revenu à Jérusalem en compagnie de Barnabas. [J’y suis retourné conformément à une révélation¹⁴²]. Et je leur ai exposé l’évangile (= « la bonne nouvelle ») que j’annonce en héraut parmi les « nations », en privé, à ceux qui ont fait admettre leur autorité en matière de doctrine, ne voulant pas courir ou avoir couru pour rien, à cause de faux frères qui s’étaient introduits – (ou :) qui avaient été introduits – à la dérobée ; ils se sont introduits, à la dérobée, en inspecteurs de la liberté que nous détenions en Jésus [...¹⁴³], afin de nous asservir. Pas même en la circonstance nous n’avons cédé à leur volonté de nous soumettre, faisant en sorte que la vérité de l’évangile (= « de la bonne nouvelle ») ne le cède en rien, et cela pour vous. Car à moi ceux qui ont fait admettre leur autorité en matière de doctrine ne m’ont rien imposé de plus (que ce que je leur avais exposé). Ayant reconnu la grâce qui m’avait été donnée, Jacques, Simon et Jean¹⁴⁴, ceux qui avaient fait admettre qu’ils étaient des « colonnes », m’ont donné à moi et à Barnabas la main droite en signe d’accord sur une convention : nous irions vers les Nations, ils iraient vers les circoncis. »

Récapitulons.

Paul a été chargé par les autorités de Jérusalem de perquisitionner chez les disciples de Jésus (probablement, donc, pour y trouver le « recueil des paroles du maître » et le détruire) ; il a été envoyé à Damas (probablement, parce que l’on y connaissait l’existence de disciples disposant de recueils). Il fait l’expérience d’une illumination qui transforme radicalement son rapport à Jésus. Il se retire en Arabie (dans le désert) puis retourne à Damas. Trois ans plus tard il revient à Jérusalem rencontrer Simon (le témoin des années galiléennes), puis il va dans sa patrie. Quatorze ans plus tard il revient à Jérusalem, pour se défendre devant ceux qui sont devenus les « colonnes » de l’Assemblée.

Nous connaissons par Papias (cité par Eusèbe de Césarée) la composition du Conseil de l’Assemblée primitive. Lors de sa convocation à Jérusalem en 50, Paul rencontre « Simon¹⁴⁵, Jacques, Jean » « trois colonnes ». Or nous savons (par les *Actes*) que « Jacques », et probablement son frère « Jean », fils de Zébédée¹⁴⁶, ont été exécutés par Hérode-Agrrippa avant août 44. Donc en 50, « Jacques » et « Jean » ne sont pas les fils de Zébédée, compagnons de Jésus ; le premier est « le frère de Jésus », le fils aîné des enfants légitimes de l’épouse de Joseph ; le second est probablement le Jean que l’Évangile qui lui est attribué appelle « *agapētos* », « accueilli » / « hôte ».

membre du Conseil appelé Jacques était à ce moment-là le fils de Zébédée, qui sera exécuté entre 42 et 44 par Hérode-Agrrippa I.

¹⁴² Certes des moments décisifs de la vie de Paul sont liés à des « inspirations » : c’est un rêve *et l’interprétation qu’en donnent Silas et Timothée* qui le conduisent en Grèce. Alors qu’il se dirigeait vers Corinthe pour prendre un navire, *il se ravise sous le coup d’une inspiration, revient sur ses pas jusqu’à Philippes* qu’il quitte avec un compagnon (un seul possible : Silas). Dans ces deux événements, Silas joue un rôle décisif. Mais en 50, Paul est allé à Jérusalem en compagnie de Barnabas, parce que *l’un et l’autre y avaient été convoqués* pour s’expliquer sur la circoncision : qui devient adepte de l’enseignement de Jésus doit-il être circoncis ?

¹⁴³ « Christ » a été évidemment ajouté.

¹⁴⁴ Cette fois, en 50, il s’agit bien de Jacques, demi-frère de Jésus. Je pense que Jean est l’auteur (au moins partiel) du 4^e évangile.

¹⁴⁵ « Céphas » (= Pierre) dans la lettre aux Galates, « Pierre » dans les *Actes*, Syméon dans la bouche de Jacques. Le surnom de Céphas est probablement une invention de l’époque de la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens (vers 96).

¹⁴⁶ Voir sur ce point, Boismard M.-E. « Le martyr de Jean » in Taylor, J (1994) *Les Actes des deux apôtres*, V, Commentaire historique. Également in Papias, fragments, 11. Également, le fragment 11 de Papias in Papias, *Fragments*, TLG©UCI.

Je pense qu'il appartenait à une famille sacerdotale, comme la mère de Jésus, d'ailleurs. Il n'est pas interdit de penser que les deux familles étaient apparentées.

À l'appui de ces données, on peut retenir les étapes suivantes du parcours de Paul :

- Au temps de sa jeunesse, élève de Gamaliel ; il est un adepte et défenseur fervent de la Loi.

- An 32 : un indice puisé dans l'Évangile de Jean me conduit à soupçonner que cette année-là a été celle de l'acte de fondation de l'Assemblée des Nazaréens, à Jérusalem.

Le début du chapitre V de cet Évangile raconte la guérison d'un paralytique attendant depuis 38 ans d'être plongé dans la piscine de Bethesda. Cette guérison est située à l'occasion d'une fête, de Pâque, probablement, à un moment où le guérisseur est « monté » à Jérusalem, depuis la Galilée. Pâque de l'an 33 a coïncidé avec un jour de sabbat, comme en 30, année de la crucifixion, la veille de Pâque. 33 + 38, cela nous conduit en 71, c'est-à-dire au lendemain de la destruction du temple, à une époque de refondation nécessaire du côté judaïque, notamment du côté de la caste sacerdotale puisque venait de disparaître sa raison d'être, le temple et les sacrifices. Le paralytique a attendu 38 ans d'être plongé dans une piscine, d'être « baptisé » ; il l'a été allégoriquement par un miracle accompli par Jésus, dont les lecteurs de l'Évangile de Jean ont appris un peu plus tôt que Jean, le Baptiste, l'a désigné, notamment à André, comme « le Messie », c'est-à-dire Christ. Je montrerai bientôt que l'Évangile de Jean, c'est-à-dire un texte qui expose les paroles et les actes de Jésus, *Christ*, a été écrit le premier et cela, disons, pour prendre une fourchette large, entre 71 et 90-95. On intégrait l'Assemblée des Chrétiens par un rite d'imposition des mains, on intégrera l'Assemblée des Chrétiens, une Église, par le rite du baptême, dérivé d'un rite essénien. Je fais l'hypothèse qu'à partir de 70, ou plus vraisemblablement, de 71 (les troupes romaines ont investi le temple en septembre 70) s'est mise en place, probablement à Ephèse, une confrérie, autour de Jean et sans doute d'autres *cohanim* de l'*haireisis* essénienne, une confrérie dont on devenait membre par le rite du baptême. Ce serait à l'intérieur de cette confrérie que s'est élaboré, pendant une vingtaine d'années, un discours (*un logos*) sur Jésus-Christ sous la conduite du *hiereus* « Jean », autrefois Ancien de l'Assemblée des Chrétiens à Jérusalem.

Ne se pourrait-il pas que les disciples aient délibérément choisi cette fête de Pâque 33, jour anniversaire pour eux, de la disparition du cadavre de leur maître, pour célébrer un passage à leur façon, choisissant par transgression un jour de sabbat, afin de se rassembler pour un partage *et en même temps* fonder une Assemblée qui leur permettrait de prendre congé de la synagogue ? Ils auraient préparé ce moment en faisant copier quelques *codices* de l'enseignement de Jésus, pour ensuite le diffuser. Les autorités du temple sont très vite intervenues pour tenter de faire capoter le projet.

Dès cette année-là, Paul aurait été chargé de poursuivre les disciples de Jésus ; sur le chemin de Damas, il est l'objet d'une « illumination » ; il change sa disposition d'esprit, se retire pour réfléchir, revient à Damas et trois ans plus tard retourne à Jérusalem [trois éléments qu'ignore le récit du chapitre 9 des *Actes des apôtres* ainsi que celui attribué à Paul sur le parvis du temple (chap. 22 des *Actes*)]. Que Paul ait entièrement changé sa disposition d'esprit l'année même de la fondation de l'Assemblée s'explique aisément si, en effet, le staff sacerdotal du temple avait déclenché des poursuites contre les « Nazaréens » afin d'empêcher la diffusion de l'enseignement de Jésus de Nazareth par le moyen d'un recueil se présentant sous la forme d'un *codex*, que Paul n'avait pu s'empêcher de lire. Faut-il exclure que Gamaliel ait joué un rôle dans le revirement de Saül ?

- An 36 (trois ans plus tard) : Paul rencontre Simon à Jérusalem, pour faire de lui son informateur (son garant en matière de connaissance de Jésus de Nazareth). Simon jouait vraisemblablement le rôle de « mémoire » de la période galiléenne de la vie de Jésus. Marc a pris des notes et rassemblé dans un recueil une série d'anecdotes qu'il racontait.

Nous retrouverons donc Paul en 50 à Jérusalem.

2. Agrippa 1^{er} et les dissidents de la Loi de Moïse

Entre 42 et 44 (août)

Les disciples de Jésus se font identifier sous le nom de « chrestiens » (les serviables / les braves types) à Antioche. Dans l'empire romain, se proclamer « chrétien », « adepte d'un messie », soit « royaliste », c'était s'exposer à être poursuivi. Un « chrestien » n'est pas un « chrétien », n'est pas « royaliste ». Le texte du *Codex Bezae* et celui du *Sinaiticus* mentionnent les *khrestianoï* (et non les *khristianoï*), en deux occurrences décisives, la fin du chapitre 12 – *Codex Bezae* – et la fin de l'exposé de Paul devant Agrippa et Festus, chapitre 26, verset 28 – *Sinaiticus*¹⁴⁷ ; Agrippa (II) à Paul : « Encore un peu et tu me persuaderas de devenir *khrestianos*. » Il est évident qu'Agrippa II, qui a le titre de roi, n'a pu dire à Paul : « Encore un peu et tu feras de moi un royaliste ! » Le nom *khrestianos* est formé sur *khrestos*, « à qui l'on peut recourir », « bon à quelque chose », « serviable ». Par commodité, je désignerai désormais les « Nazaréens », les premiers disciples de Jésus, sous le nom de « Chrestiens ».

Or Hérode-Agrippa 1^{er}, le père d'Agrippa II, a fait exécuter Jacques (*Actes*, 12, 1), et probablement avec lui son frère Jean, au plus tôt en 41-42, année où, par la grâce de Claude, devenu empereur en 41, il a remplacé le procureur avec le titre de roi de Galilée. A l'avenir, la nomination du grand prêtre relèverait de sa compétence. L'exécution a eu lieu avant août 44, date de la mort du roi. A un moment proche de cette époque a été rédigé sur une stèle retrouvée à Nazareth un décret évoquant la disparition de cadavres des tombeaux. A l'avenir, quiconque serait pris en flagrant délit de profaner une tombe de cette façon – en faisant disparaître le cadavre – serait exécuté. Sous l'événement, je suppose ce que j'ai appelé une « épidémie de résurrections » : on faisait disparaître un cadavre pour faire croire à sa résurrection. Cela se passait du côté de Nazareth, puisque la stèle a été trouvée sur les lieux. Le texte de la stèle est intitulé « Décret de César » (*Diatagma Kaisaros*¹⁴⁸). Que ce soit Agrippa 1^{er} lui-même qui l'ait fait rédiger au nom de Claude, ce n'est pas impossible : il a grandi et a été éduqué à la cour de Rome ; il est probable qu'il maîtrisait mieux le grec que l'araméen. Il était un adepte de la Loi mosaïque et a travaillé en faveur de la reconnaissance de la voie judaïque dans l'empire. En faisant exécuter les fils de Zébédée, il assistait les autorités de Jérusalem dans leur lutte contre les disciples de Jésus de Nazareth et leur donnait l'assurance de son appui. Que ce soient ces deux disciples qui ont été exécutés, cela s'explique le mieux parce que, à l'intérieur du groupe des Nazaréens, ils étaient messianistes. Dans le même contexte, donc, est promulgué un décret contre les voleurs de cadavre pour faire croire à leur résurrection sans doute et à Antioche l'Assemblée des Nazaréens décide de se faire appeler « Assemblée des Chrestiens », supposons, encore, pour ne pas être assimilés à des adeptes d'un autre roi que le roi attitré. Le début des années quarante est donc une période de crise parmi les Nazaréens ; il en est parmi eux, plus particulièrement ceux qui appartiennent au monde de la besogne, parlant l'araméen, qui aimeraient bien avoir pour chef de file un « roi ».

Le nom de « chrétien » que l'Assemblée d'Antioche a choisi est vraisemblablement la trace d'un conflit entre « Nazaréens » messianistes, qui attendaient le retour de Jésus en Messie, en « roi et prêtre », et anti-messianistes, qui attendaient le retour de Jésus en « Fils de l'homme » et restaient fidèles à la pensée du Maître, hostile à toute relation de domination parmi les êtres humains. Les anti-messianistes, auxquels appartenaient les deux seuls apôtres des Nazaréens de cette époque, Barnabas et Paul, ne se sont pas simplement ralliés à l'opinion majoritaire, ils ont probablement contribué à la faire adopter. L'Assemblée d'Antioche où cela s'est décidé s'est déroulée en 45 ou en 46.

L'intégration de Jacques, « le frère de Jésus » et du *hiereus* « Jean » dans le Conseil de l'Assemblée de Jérusalem, en remplacement de « Jacques » et de « Jean », fils de Zébédée, date de ces années-là. Jean était un *cohen* ; je pense que c'est par l'Assemblée qu'il a été accueilli en tant que « *agapētos* », « hôte », cet « étranger » que l'on prend sous sa protection. Etre disciple de

¹⁴⁷ Le texte des *Actes* dans le *Codex Bezae* court jusqu'au chapitre XXII, 30.

¹⁴⁸ Voir <http://www.histor.ch/wp-content/uploads/2015/07/Edit-de-Nazareth-Andre-Sauge.pdf>.

Jésus, être « chrestien » et être *cohen*, avoir statut de sacrificateur, ce sont deux qualités peu compatibles, voire incompatibles. On a bien voulu faire une exception parce que Jésus lui-même, sans doute, l'avait admis en sa compagnie. Le ver était dans le fruit.

Quoi qu'il en fût, il importe de considérer que ce que les Autorités du Temple poursuivaient, ce ne sont ni des chrétiens, ni des chrétiens mais des adeptes d'un enseignement éminemment dangereux pour elles, dont il existait des traces écrites et qui se répandaient comme une infection.

3. Silas prophète, Paul apôtre de l'Assemblée des chrétiens

Désormais nous lisons les *Actes des Apôtres* en suivant le fil conducteur des pérégrinations de Paul de Tarse et du témoignage de Silas.

- Avant 49 :

Voyage à Chypre de Paul en compagnie de Barnabé (selon les *Actes des apôtres*) ; ils sont accompagnés de Marc (chargé sans doute de lire les « paroles du maître » et de les traduire en grec). Au retour de Chypre, Paul et Barnabas parcourent la Pisidie et fondent des Assemblées dans différentes villes (Antioche de Pisidie, Derbé, Iconium, Lystra). Ils invitent à accueillir dans les Assemblées des non-juifs ; par cela, ils provoquent une crise.

- An 50 (quatorze ans après avoir quitté Jérusalem, en 36 : dates probables).

Convocation de Paul et Barnabas devant le Conseil de Jérusalem, dans lequel Jacques, le frère de Jésus, exerce désormais une influence doctrinale importante. C'est Simon qui, dans une séance du Conseil, formule la sentence qui obtient l'accord du Conseil. Quel était le litige ? L'obligation de la circoncision pour les chrétiens qui n'étaient pas d'origine juive. La sentence de Simon s'est appuyée sur la règle d'or : « Ne faisons pas aux autres ce que nous ne voulons pas qu'ils nous fassent. » Si nous imposons la circoncision aux incirconcis, la règle de la réciprocité impliquera qu'ils pourront nous imposer le partage des viandes sacrifiées conformément à leurs traditions par exemple. Jacques s'est rallié à la décision (il a renoncé à imposer la circoncision), il a simplement rappelé quelles prescriptions de la Loi de Moïse devaient être respectées par les « païens ». La décision d'Antioche est le moment de rupture ouverte d'avec la Loi d'Alliance. Pour les chrétiens, la loi de Moïse peut rester une référence, mais elle ne comporte pas de commandements de Dieu.

Deux « prophètes » (« porte-parole ») sont chargés d'écrire une lettre et de la porter à Antioche pour la lire devant l'Assemblée. Silas est l'un des deux. Sa mission achevée, il décide de rester à Antioche : cherchait-il à s'émanciper concrètement de la loi de Moïse en s'éloignant de Jérusalem ?

- Ans 50 – 52 (Paul et Silas)

En raison d'un différend concernant Marc, Barnabé et Paul se séparent (il y a eu, semble-t-il une belle empoignade !). Silas, resté à Antioche, offre à Paul de l'accompagner (dans la fonction de « prophète », c'est-à-dire de celui qui est chargé de lire « les paroles du maître », ainsi que « le récit de Simon » dont l'existence est attestée par Papias, et de les traduire en grec, de les expliquer. Paul avait sans doute besoin d'un lecteur de l'araméen, puisque les deux recueils sont en araméen). Il a l'intention d'aller en Bithynie, une région bordant la mer Noire, entre Bosphore et Caucase. Pour s'y rendre, les deux hommes se dirigent vers Troade, un port situé en face de la Macédoine, pour y embarquer : ils rejoindraient la Bithynie par le Bosphore. Sur leur chemin, Paul accepte la compagnie d'un jeune homme, Timothée. A Troade, la nuit qui précède l'embarquement, Paul a un rêve, qui le réveille et *qu'il raconte* aussitôt à Silas et Timothée. Le rêve, lui disent *ces deux derniers*, est une invitation, adressée à tous trois, d'aller en Macédoine. Silas joue donc un rôle décisif dans l'infléchissement du parcours de Paul vers la Grèce. Paul ne s'est pas encore défait de tout ce qui le lie à la Loi de Moïse : avant de l'accepter en sa compagnie, il a fait circoncire Timothée, de mère juive, de père grec. Le rêve de Paul à Troas lui était une invitation à « couper » ses dernières attaches avec la Loi autrement qu'en pratiquant, comme un acte manqué, une coupure, celle d'une circoncision dans la chair à laquelle il pensait sans doute donner le

sens d'une prise de congé ; ce qui lui était demandé, c'était une circoncision en esprit, à laquelle Silas et Timothée l'invitent. Or, entre ces deux, la parole autorisée est celle de Silas, à qui Timothée, un jeune homme, donne son appui.

À Philippes, le ralliement d'une riche teinturière est une heureuse aubaine qui confirme l'intuition de Silas. Mais le trio est bientôt obligé de quitter les lieux ; il se dirige vers Thessalonique, qu'ils doivent très vite quitter (Paul n'a pas eu le temps d'y fonder une Assemblée), puis vers Béroé. On décide de soustraire Paul à ses poursuivants (les partisans des autorités de Jérusalem) en le faisant monter sur une barque qui le conduira jusqu'à Athènes, où l'on reproche bientôt à Paul de vouloir introduire un dieu nouveau ; il est traduit devant l'Aréopage. Il provoque une réaction d'incrédulité au moment où il expose l'essentiel de sa pensée.

Actes des apôtres, chapitre 17, 30-34 : « Passant outre à ces temps d'ignorance, dit-il à la fin de sa défense, Dieu fait présentement savoir à tous les hommes qu'il a mis en branle le jour où il se dispose à établir pleinement sa justice sur la terre habitée, par l'intermédiaire d'un juge (*andri*) du nom de Jésus¹⁴⁹ par qui il a défini (ce qu'était sa justice), et il en a offert à tous (les hommes) une garantie¹⁵⁰ en le relevant d'entre les cadavres. »

En entendant parler d'un relèvement d'entre les cadavres, (d'un cadavre remis debout) les uns en eurent un rire de gorge, les autres dirent :

– A ce sujet (*ou* : au sujet de cet homme), nous t'écouterons à nouveau (nous ferons une nouvelle audience).

C'est ainsi que Paul sortit du milieu d'entre eux.

Le tribunal d'Athènes le relaxe en considérant qu'il doit être un peu fou. Il se dirige vers Corinthe, où il restera près de deux années.

- Ans 51 - 52 :

Séjour à Corinthe au temps du proconsul Gallion (dont le proconsulat entre l'été 51 et le printemps 52 est attesté par une inscription, trouvée à Delphes). Vers la fin de son séjour, Paul est traduit devant le tribunal du proconsul, qui déclare la réclamation des responsables de la synagogue nulle et non avenue : les disputes théologiques sur des « noms » ne relèvent pas de la compétence du tribunal romain. On avait tenté de poursuivre Paul sous l'inculpation de « subversion » de la République. Loi de Jésus / Loi de Moïse : la querelle ne concerne pas les institutions de la République (Actes, 18, 12-17).

- Ans 52 – 54 ? : Retour de Paul sur le continent asiatique,

seul, avec Timothée peut-être, mais probablement sans Silas ; après un passage par Jérusalem, où il ne s'attarde pas – sans doute n'y a-t-il pas rencontré celui ou ceux qu'il désirait voir ; Jérusalem est dangereuse pour lui – il se rend à Antioche, où, selon ce qu'évoque la *Lettre aux Galates*, il rencontre Simon (en 53 ? 54 ?).

« Or lorsque Simon (Céphas dans le texte) est venu à Antioche, je me suis dressé debout contre lui, bien en face : il avait tombé le masque [il s'était laissé deviner jusqu'au fond (de son âme)]. Avant que ne viennent, en effet, des gens de la mouvance de Jacques, il prenait ses repas avec les non-juifs. Lorsqu'ils arrivèrent, il fit marche arrière et se mit lui-même à l'écart, par crainte des circoncis. Et le reste des juifs (= des circoncis) en vinrent à se retirer eux aussi en douce avec lui,

¹⁴⁹ « Jésus » attesté dans le seul *Codex Bezae* ! N'oublions pas la double culture hébraïque et hellénique dont relevait la pensée de Paul. Sous « juge », il entendait non seulement « celui qui gouverne », c'est-à-dire celui qui décide en dernière instance (en grec, le *kritēs*), mais également le *sofet*, celui que Dieu suscite pour « éveiller », sauver d'un esclavage. L'esclavage auquel Jésus, réveillé d'entre les cadavres par Dieu, arrache, c'est celui, au-delà de la Loi mosaïque, de toutes les formes d'aliénation sous la modalité d'un asservissement volontaire (ou d'un asservissement de la volonté).

¹⁵⁰ « Garantie » traduit *pistin*, « pacte de confiance » ; Dieu a offert une garantie de l'imminence de l'instauration du royaume selon la justice que Jésus a définie, en le ressuscitant des morts ; la résurrection est l'équivalent d'un pacte de confiance, qui engage ceux qui y croient en faveur des valeurs définies dans l'enseignement de Jésus de Nazareth.

si bien que Barnabas lui aussi fut conduit à les rejoindre en douce dans leur retrait. Eh bien, lorsque j'eus constaté qu'ils ne restaient pas inébranlablement debout dans leur relation à la vérité de la bonne nouvelle, j'ai dit à Simon, en présence de tous : « Si toi, un Juif, tu vis (il t'arrive de vivre) à la façon des non-juifs¹⁵¹ et non à la façon des Juifs, comment peux-tu contraindre les non-juifs à judaïser ? » (*Galates*, 2, 11-15). Paul se souvient de la sentence que Simon a prononcée à Jérusalem en 50.

L'enjeu est clair : les « chrestiens » participent aux repas des juifs et des polythéistes (la notion de « païen » remonte au IV^e siècle, semble-t-il). Ils ne sont pas soumis aux prescriptions mosaïques. Ne pas oublier que participer aux repas des non-juifs c'est accepter de manger des viandes sacrifiées aux dieux du polythéisme. (Il est probable que Paul ne respectait plus la demande de Jacques, de ne pas manger de viande sacrifiée).

- Ans 54-56 :

Paul parcourt la Galatie et les régions du nord jusqu'à la mer Noire. Ultime tentative pour s'adresser aux juifs dans les synagogues.

- Ans 56 / 57- 57 / 58 :

Il séjourne à Éphèse ; chassé de la synagogue, *il enseigne dans un gymnase.*

Conflit à Corinthe entre ses partisans et les partisans d'Apollos (*1 Corinthiens*). Pour Apollos, on trouve dans les Écritures la preuve que Jésus est le messie ; pour Paul, l'essentiel repose sur la crucifixion (un juste a été condamné à l'appui de la Loi de Moïse, qui, par-là, s'est disqualifiée) et la résurrection (par laquelle Dieu, en quelque sorte, a pris le parti de Jésus *et de son enseignement*). Il est inutile de disputer avec les docteurs de la loi sur le Messie.

On accueille un nouveau venu dans une communauté « chrestienne » par l'imposition des mains (baptême par l'Esprit) et non par le baptême de l'eau (rite pratiqué par les disciples de Jean-Baptiste, auquel Apollos s'est soumis). Ce qui importe, ce n'est pas une transformation d'un état de pécheur / de fautif en état de pureté par un rite de purification (la Loi crée le pécheur, or on ne vit plus sous la Loi), mais la capacité de prendre appui sur ses ressources intérieures, de se laisser inspirer, dans le sens de la générosité de la vie.

- Été – automne 58 (*Actes*, chapitre 19)

L'enseignement de Paul provoque à Éphèse, au bout de deux ans, des réactions hostiles des artisans, notamment, des fondateurs de statues de la Grande Déesse (appelée Artémis par les Grecs). Paul décide alors de quitter Éphèse avec un groupe de compagnons et de faire la traversée en direction de Philippiques de Macédoine. Il y reste trois mois, poursuivant son chemin jusqu'en Hellade (*ēlthen eis tēn hellada*, « il alla jusqu'en Hellade », et non « en Grèce » comme cela est traduit) ; l'Hellade est une contrée de la Thessalie. « Comme les Judéens complotaient contre lui qui se disposait à embarquer pour la Syrie » (*Actes*, 20, 3), c'est-à-dire, comme le parti des autorités juives de Jérusalem voulait éventuellement s'emparer de lui s'il était monté sur un navire qui l'aurait transporté à Césarée Maritime, soit « par une décision après réflexion et examen de la situation », soit « sous l'effet d'une inspiration » (*Codex Bezae*), « il revint en arrière pour traverser la Macédoine » ; il est entouré de compagnons à qui il demande de le précéder à Troade, tandis que lui-même va à Philippiques.

A partir de ce moment du récit reparait le narrateur, sous l'emploi du « nous » : « *hēmeis exeplesamen* » : « nous avons quitté Philippiques en navire pour aller à Troas ». Paul est allé seul à Philippiques ; quand il en est reparti, ils sont au moins deux (« nous ») ; celui qui l'accompagne, c'est *celui qui raconte* l'épisode et, au-delà, les « actes » de Paul, auquel il restera associé à partir de Philippiques jusqu'à Rome. L'arrivée à Philippiques (chapitre 16) nous a permis de comprendre que ce compagnon se nomme Silas, l'écrivain des actes de Paul et donc également traducteur des

¹⁵¹ Raisonnement implicite : un disciple de Jésus ne vit plus à la façon des Judéens ! Toi, Simon, si tu es un vrai disciple de Jésus, tu ne peux demander à des non-juifs d'adopter le mode de vie judéen. Si tu le fais, c'est que tu trahis l'enseignement de ton maître.

« actes et paroles de Jésus de Nazareth ». Paul est revenu en arrière parce qu'il avait besoin de Silas, resté en Grèce, à Philippiques probablement, depuis 52. Paul avait besoin de lui pour la traduction en grec de la *koinè* du recueil des paroles du maître et de celui des « actes », racontés par Simon. Son intention était d'aller à Rome, devant le tribunal du préfet, *pour obtenir la légitimation de l'haireisis chrestienne et de sa doctrine*. Silas serait également son avocat devant le préfet du prétoire à Rome. Pourquoi n'est-il pas allé directement à Rome depuis Ephèse par exemple ? Il lui fallait obtenir, sinon l'approbation du Conseil du Sanhédrin, l'assurance qu'il ne refuserait pas aux « chrestiens » un statut analogue à celui d'autres *haireseis* (pharisienne, par exemple). Il lui fallait, en outre, informer l'Assemblée des Chrestiens de Jérusalem et celui qui était à la tête du Conseil à ce moment-là, c'est-à-dire Jacques, le demi-frère de Jésus, de ses intentions.

Concluons : en 58, Paul n'est pas allé jusqu'à Corinthe ; il n'y a donc pas séjourné et ce n'est certainement pas depuis Corinthe qu'il a écrit la « lettre aux Romains » (comme l'affirme la tradition aussi bien que l'exégèse contemporaine). Paul n'a jamais été *chrestien*. Nous verrons bientôt confirmé le fait que sa foi – le pacte de confiance qui le liait aux « chrestiens » – ne reposait pas sur la croyance en l'incarnation (du Fils de Dieu en Jésus), ni, non plus, en la rédemption (Jésus n'est pas mort sur la croix, volontairement, pour réconcilier l'humanité avec son Père). La théologie qui s'exprime dans la *Lettre aux Romains* et ailleurs dans les « Épîtres » qui lui sont attribuées a été élaborée par des « sacrificateurs » (des « *cohanim* », les « dévoués », autrement dit les substituts symboliques des victimes qu'ils sacrifient).

Arrivés à Jérusalem, Paul et ses compagnons ont rencontré Jacques et les membres du Conseil (*presbuteroi* dans le texte, 21, 18) ; Paul leur a fait comprendre l'importance que prenait l'*haireisis* chrestienne parmi les juifs des Nations, il a décidé en conséquence de rencontrer le sanhédrin pour lui expliquer son intention. Les Anciens suggèrent à Paul un stratagème qui devrait lui permettre de franchir le portique du temple sans danger. Paul est reconnu avant la mise en œuvre du stratagème. Sa présence déclenche une émeute, il est soustrait sur ordre du tribun¹⁵², Lysias, aux furieux qui veulent l'écharper. Le tribun ménage devant le sanhédrin une séance, qui s'achève dans la confusion. Il soustrait Paul à la fureur de ses adversaires et le fait transporter à Césarée, pour le placer sous la protection du procureur, Félix.

Au terme de ce parcours, il nous reste à nous demander si, à un moment donné, Paul ne s'était pas convaincu de la messianité de Jésus selon ce que laissent supposer les nombreux emplois du mot *Khristos* même dans les deux seules lettres qui peuvent lui être attribuées avec certitude, *1 Corinthiens* et *Galates*. Pour répondre à la question, il nous faut anticiper la suite de la lecture des *Actes* et examiner ce que Paul, apparemment, a dit devant le procureur Festus et le roi Hérode Agrippa II (chapitre 26) avant qu'il embarque pour Rome.

Paul s'explique en présence de Festus, le procureur, et du roi Agrippa II

Festus a été nommé procureur pour succéder à Félix. Il a accepté la demande des autorités juives de mettre Paul en accusation devant son tribunal (grief : il subvertit les institutions juives, que la République protège). Au cours de la séance, Paul, pour échapper à ses poursuivants, en a appelé à l'empereur. Festus ne pouvait pas ne pas accéder à sa demande, mais il était embarrassé. Il a profité d'une visite de courtoisie du roi Agrippa II au début de sa procurature pour le consulter sur le cas de son prisonnier. Le roi était tout heureux d'entendre Paul.

Une audience a été organisée où Paul a été invité à prendre la parole (chapitre 26) : il a raconté devant ses juges sa vie pour expliquer la haine des autorités de Jérusalem contre lui et la raison de leur poursuite. L'essentiel, pour nous, est sa profession de foi à la fin de son récit ou de son argumentation. Il est poursuivi, dit-il, parce qu'il s'est fait le défenseur de la cause de Jésus de Nazareth. Il conclut apparemment (26, 22-23) : « Ayant donc obtenu l'aide qui vient de Dieu, jusqu'à ce jour je n'ai à aucun moment fléchi, que ce fût peu ou beaucoup, dans mon témoignage, ne rapportant rien, en dehors de ce dont les prophètes et Moïse parlaient avec insistance, que ce

¹⁵² Commandant de la cohorte qui assure la garde de la ville, résidant à l'angle de l'esplanade du temple, dans la forteresse Antonia.

qui doit arriver : « Posons (*ei*) que le Christ a souffert¹⁵³, posons qu'il est le premier à avoir été relevé d'entre les morts » (grâce à la puissance de Dieu), il est sur le point d'annoncer une lumière au peuple et aux Nations. »

L'interprétation de cette phrase nous demandera une longue explication.

Partons des traductions « reçues ».

TOB : (rien d'autre que ce que les prophètes ont dit) : « Le Christ a souffert et lui, le premier à ressusciter des morts, il doit annoncer la lumière au Peuple et aux nations païennes. »

Problèmes : le traducteur a purement et simplement supprimé *ei*, inscrivant, en grec, la phrase dans une corrélation hypothétique : si... et si ..., (alors) (alors) le Christ est sur le point de... ; « *phōs* ... katangellein », « proclamer une lumière » devient « annoncer la lumière ; « au peuple » devient « au Peuple ». Que veut dire « proclamer une lumière » ? Le traducteur est obligé de préciser en note qu'il s'agit de la lumière « du salut ». Les deux interlocuteurs principaux de Paul sont-ils à même de déduire ce sens ? Leur réaction obvie n'aurait-elle pas dû être de demander : « Quelle lumière » ? Enfin, on n'annonce pas une lumière, mais une victoire.

Bible de Jérusalem :

(rien d'autre que ce que les prophètes ont dit) « que le Christ souffrirait et que, ressuscité le premier d'entre les morts, il annoncerait la lumière au peuple et aux nations païennes. »

Nouvelle traduction Segond : (rien d'autre que ce que les prophètes ont dit) « à savoir que le Christ souffrirait et que, relevé le premier d'entre les morts, il annoncerait la lumière au peuple et aux non-Juifs. »

Les deux traductions soulèvent les mêmes problèmes que ceux de la *TOB*.

Ayons bien à l'esprit que la phrase est censée avoir été proférée en grec (en présence du procureur romain¹⁵⁴) ; dans le cas d'un échange oral, le locuteur fait en sorte que ceux qui l'écoutent entendent aussi distinctement que possible ce qu'il veut leur faire entendre, surtout quand il arrive à la pointe de son propos. La phrase est indubitablement frappée au coin du grec de la koinè, en revanche sa construction comporte un artifice inapproprié dans le cadre d'un échange verbal.

Transposé en français, Paul se serait exprimé de la manière suivante : « *si (effectivement) (a) souffert, le Christ, si (effectivement) premier du relèvement d'entre les cadavres une lumière est sur le point de proclamer au / à son peuple et aux nations* » ! Formulée de cette façon, oralement la phrase est inintelligible.

Le sujet de « est sur le point de proclamer » ne peut être que *ho khristos*. Selon la construction que nous lisons, il est abusif d'exclure « une lumière » de cette fonction, sous la forme d'une apposition. Soit « une lumière, le Christ » soit « le Christ, une lumière ». La seule façon obvie, pour Paul, de faire entendre que « le Christ » « était sur le point de proclamer... » était de le faire dans l'ordre suivant (en grec) : « *ei pathētos, ei prōtos ex anastaseōs nekrōn phōs, ho khristos mellei katangellein tōi te laōi kai tois ethnesin* ». La restitution de la construction la plus « naturelle » met aussitôt en évidence que *phōs* fait partie des deux groupes introduits par *ei* (« si... »), que *prōtos* s'accorde avec le nom *phōs* avec lequel il forme le groupe de l'attribut selon la construction grecque obvie (adjectif : *prōtos* – groupe complément du groupe nominal : *ex anastaseōs nekrōn* – nom : *phōs*). Dès lors, il apparaît que *phōs* est masculin, qu'il ne signifie pas « la lumière », nom neutre, *to phōs*, en grec, mais « l'homme » (*ho phōs*) (par opposition à « femme » en tant que génitrice).

¹⁵³ *Pathetos* : l'emploi de ce verbe peut être interprété comme un euphémisme pour signifier une mort ignominieuse.

¹⁵⁴ Elle fait partie d'un *compte-rendu*, celui des voyages de Paul, rédigé par un compagnon qui se tient constamment à ses côtés depuis environ quatre ans. Silas a entendu la phrase. Ce que nous lisons n'est pas un récit, inventé par un auteur fictif appelé « Luc » quelque trente à quarante ans après le déroulement de la scène.

Le choix de φῶς, « homme » s'impose sur le plan grammatical et du point de vue sémantique. Considérons en effet la traduction conventionnelle, en respectant, toutefois, l'usage de la condition (ei) (escamoté par nos trois traducteurs témoins !) : « *si effectivement il a souffert, si effectivement il est premier à s'être relevé d'entre les morts, le Christ est sur le point de proclamer une lumière pour son peuple et pour les nations* ».

« Le Christ » ne peut être « patient » ni de « il a souffert », ni de « il est le premier à s'être relevé d'entre les morts », puisque, selon le récit que nous lisons dans « Luc », (le récit de Silas) « celui qui a souffert » n'a en rien manifesté qu'il était le Christ ; il le pouvait d'autant moins que « souffrance » et « nature christique » s'excluent. Les Évangiles de « Matthieu » et de Jean, qui mettent en scène une crucifixion « du Christ » (de Jésus-Christ) prennent bien soin de laisser entendre que ce personnage s'est offert volontairement à l'exposition sur la croix. Et les deux récits évitent de suggérer explicitement que ce Christ crucifié est mort. Le récit de l'Évangile de « Luc », le récit de Silas, quant à lui, laisse clairement entendre que c'est l'homme « Jésus » qui a été condamné à mort par le Conseil du Sanhédrin, de manière inique. Les « péricopes » qui suggèrent, dans l'évangile de « Luc », une nature divine (la prétendue sueur de gouttes de sang au jardin des oliviers, la prière pour demander que « la coupe » soit écartée, les insultes adressées « au Christ ») ne sont pas de la main de Silas, qui, ensuite, ne parle pas de la pierre roulée devant l'ouverture du tombeau. Dans son récit « Jésus ex-pira » (ex-epneusen), dans celui de « Matthieu », le moment où le crucifié « laissa aller son souffle » (aph-ēken to pneuma : en quelque sorte, lui rendit sa liberté, prit congé de l'humanité !) est accompagné de prodiges. Dans Jean, le coup de lance empêche le crucifié de définitivement « sombrer dans le sommeil de la mort ».

En outre, dire qu'il est « le premier » implique qu'il l'est d'une série d'êtres appartenant à la même catégorie que lui. Le premier des Christs à avoir été relevé d'entre les cadavres ? Aberrant.

Or au lieu de faire l'hypothèse que ho khristos a été déplacé, nous pouvons tout aussi bien faire l'hypothèse que la notion a été ajoutée dans la phrase. Il n'aurait pas été très habile, de la part de Paul, de parler, devant un procureur romain et un roi, d'identifier l'homme qui a souffert et qui a été relevé d'entre les morts à un messie, soit à un roi ! Dans ce qui précède, nous avons vu que la mention de Jésus comme messie ne peut être imputée au rédacteur du Mémoire, à Silas lui-même. Il s'agit d'interpolations de l'époque de l'invention de Jésus en tant que Christ (fin du 1^{er} siècle).

Rappelons la figure de la phrase après suppression de ho khristos et emploi, en son lieu et place, d'un substitut du nom phōs, houtos (celui-ci) : « *ei pathētos, ei prōtos ex anastaseōs nekron phōs, houtos mellei katangellein tōi te laōi kai tois ethnesin* ».

On traduira donc : « *Si effectivement un homme a souffert, si effectivement il est le premier à avoir été relevé d'entre les morts* » (grâce à la puissance de Dieu), *celui-ci est sur le point de....* ».

Il est probable, je dirai personnellement, il est certain, que la formulation primitive de Paul divergeait de celle que nous lisons et qu'il avait dit : εἰ παθητός, εἰ πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν φῶς, (...) μέλλει ... » (cf. la traduction ci-dessus). Si le groupe du sujet de la proposition introduite par « ei », ὁ Χριστός a été inséré dans une position artificielle, c'est pour escamoter l'humanité de celui qui a souffert et qui a été ressuscité par Dieu. L'insertion de « le Christ » est une manipulation chrétienne d'une formulation chrestienne. Et cette manipulation a eu pour conséquence l'histoire que nous savons.

Mais cette lecture soustrait au verbe καταγγέλειν (katangellein) son complément. Au sens premier, ce verbe implique l'idée d'« annoncer contre (kata) » (intenter une procédure contre...), « déclarer la guerre », par exemple. Mais kata peut exprimer l'idée de « répandre de tous les côtés », « diffuser ». Dans les épîtres, il est employé au sens de « proclamer » le Christ, l'Évangile (le texte), la résurrection, le pardon des péchés, le contenu du recueil des paroles, pour le répandre (kata). Ici, le « quelque chose » nous manque. Si l'on énumère les compléments possibles du verbe dans le NT, que l'on pourrait traduire également par « faire connaître » (Christ, Évangile, résurrection, pardon des péchés, paroles), « lumière » ne se laisse pas inclure dans la série, sauf à compléter par « salut » comme le suggèrent les interprètes. Le problème, c'est que la phrase n'atteste que la présence de φῶς, que rien ne permet de considérer comme une métaphore du salut.

La construction absolue de *katangellein* peut s'expliquer tout simplement par le fait que celui qui a introduit ho khristos a, en même temps, supprimé le complément du verbe, supposons *basileian theou*, « un règne de Dieu ».

La référence à laquelle Paul fait allusion est sans doute purement prophétique, elle se réduit essentiellement au Deutéro-Isaïe (où la « souffrance » du serviteur de Yahvé est annonciatrice de l'instauration de son royaume à l'appui de sa « Loi ») et à Zacharie. Je pense que la mention de Moïse a également été ajoutée.

Pour moi, cela ne fait aucun doute : la foi de Paul et des chrestiens n'a jamais reposé sur la croyance en l'incarnation du Fils de Dieu en Jésus ni en sa mort volontaire sur la croix pour réparer la désobéissance des hommes et les réconcilier avec son père (thème des épîtres). Aucune des « lettres » (Épîtres) ou aucun passage des lettres où le Christ ou même Christ est décrit comme le Fils de Dieu, où il est question de péché, de rédemption et en conséquence de « salut », n'est de la main de Paul. Paul, comme les Nazaréens et autres « chrestiens », pensait imminent le retour de Jésus, qui instaurerait le « règne de Dieu », celui qu'il avait cherché à mettre en place. Les Assemblées « chrestiennes », depuis Jérusalem jusqu'aux différentes villes de Syrie, de Grèce et de Rome, mettaient en œuvre l'instauration du « règne de Dieu », une forme de relations sociales à l'intérieur desquelles on ne se soumettrait en rien à quelque pouvoir humain que ce soit.

Lorsqu'il entend cela, Festus dit à Paul : « Tu délirés ! », il ne lui dit pas : « Les autorités de Jérusalem ont raison de te poursuivre. Tu es un dangereux subversif. » Car ce que Paul annonce ne relève d'aucun pouvoir humain, *et il est certain* que le sujet du verbe « est sur le point de proclamer » n'est pas « le Christ ».

Il est donc exclu que Paul ait annoncé le pouvoir futur d'un *roi* (messie). A cela s'oppose apparemment ce qui est raconté des événements qui se sont déroulés à Thessalonique, après que Paul, Silas et Timothée ont quitté Philippes, au début de leur séjour en Grèce, au cours de l'année 50 ou 51. Voici ce que nous lisons dans l'état actuel du texte : Paul aurait expliqué à son auditoire dans la synagogue de Thessalonique (*Actes des Apôtres*, 17, 3) qu'il « fallait que le Christ souffre et se relève d'entre les cadavres », et que « celui-là est le Christ, Jésus, que je vous annonce (*hon egō katangellō humin*) ». Or la syntaxe de la phrase est perturbée par un grave solécisme. « Paul, à l'appui des Ecritures, discutait avec (les juifs présents), *ouvrant et exposant que ...* » L'usage aberrant de ces deux participes, et du point de vue de la syntaxe, et du point de vue du sens, dénonce l'action d'un interpolateur ; la suite, souffrance, résurrection, le Christ, « le Jésus que je vous annonce », ne faisait pas partie du récit de Silas ; elle a été rédigée sur le modèle de la fin du discours de Paul devant Festus et. Le roi Hérode Agrippa II.

Il reste qu'il est dit plus loin (*Actes des Apôtres*, 17, 5-7) que les juifs, furieux, ont traîné Jason, celui qui a introduit Paul dans la synagogue, avec « quelques frères » devant les politarques (les autorités civiles de Thessalonique) les accusant de tout bouleverser et « *apenantī tōn dogmatōn Kaisaros prassousi, basilea heteron legontes einai Iēsou* » « d'agir à l'encontre des décrets de César, expliquant qu'il y a un autre *basileus*, un deuxième roi, Jésus » ou « expliquant que Jésus est un autre roi » (un deuxième roi, après l'empereur) ». De la même façon que pour les membres du Conseil du Sanhédrin, il s'agissait de trouver un motif de condamnation à mort par des autorités romaines, pour les juifs de Salonique il s'agissait de trouver un motif, au moins d'expulsion des séditeux, c'est-à-dire des « royalistes » (l'acte d'accusation est emprunté au récit de la comparution de Jésus devant Pilate). Leur accusation est-elle purement mal intentionnée ou Paul a-t-il, en effet, dans la synagogue de Thessalonique, qualifié Jésus de « roi » (*basileus*) ? Quant à moi, je suis persuadé que jamais aucun *chrestien*, Paul pas plus que Silas, n'a qualifié Jésus de *basileus* devant un auditoire hellénophone. Il est possible que la tentation messianiste ait existé, chez certains disciples, dans la période des années quarante, époque à laquelle Agrippa Ier a fait exécuter Jacques et Jean, fils de Zébédée (voir plus haut). Mais c'est précisément à cette époque que les membres de l'Assemblée d'Antioche se sont désignés sous la qualification de « *khrestianoī* », « chrestiens ». Devant Festus et devant le roi Agrippa, qu'il prend à témoin, il est invraisemblable que Paul ait évoqué la manifestation future d'un Messie autrement dit d'un Roi. Il ne lui était pas difficile de dire : « Posons qu'un homme a souffert, posons qu'il a été le premier à être relevé d'entre les cadavres, alors *houtos*, « celui-là » se dispose à ... ».

De l'histoire de Paul à l'intérieur des Assemblées des Chrétiens, il est possible de dégager une constante : Paul a affirmé l'incompatibilité de l'enseignement de Jésus avec la Loi de Moïse *et avec l'aspiration messianique*, deux éléments d'une idéologie *sacerdotale* ; en conséquence, il a cherché à éloigner les chrétiens non-juifs *et les juifs eux-mêmes* de la synagogue ; de ce fait, il a été en butte constamment aux poursuites des Autorités du temple, qui voulaient sa mort en raison de son apostasie de loi de Moïse, c'est-à-dire du judaïsme.

Chapitre 10

Jacques, le frère de Jésus, Paul de Tarse et Flavius Josèphe

Fin de l'histoire des Assemblées nazaréennes ou chrétiennes ?

Je reprends le fil de l'examen où je l'ai laissé au moment de faire le point sur la doctrine de Paul.

Le voici donc avec Silas et leurs compagnons arrivés à Césarée Maritime (fin 58 ? début 59 ?), dans le palais du procurateur, où il est laissé libre de ses mouvements ; on le protège des risques d'être victime d'un guet-apens de la part des sbires des potentats de Jérusalem.

*Paul, prisonnier, a des conversations avec les autorités romaines à Césarée Maritime
Années 59 à 61 (Actes, chapitres 24 à 26)*

Les événements de Jérusalem, en 58-59, impliquant les Autorités du temple, Paul et le procurateur romain résidant à Césarée maritime constituent un tournant dans l'histoire des conflits entre les disciples de Jésus de Nazareth et les Autorités du temple. La protection que Félix, le procurateur jusqu'en 60, rappelé par Néron deux ans après l'arrivée de Paul dans son palais, puis celle que lui offrira Festus sont l'indice qu'en réalité les deux procurateurs de Judée avaient vu dans la diffusion du nazaréisme, alias christianisme, dans toutes les directions de l'espace méditerranéen, une opportunité pour faire pièce aux membres de la caste sacerdotale de Judée exerçant son pouvoir à l'appui de l'institution du temple et de la loi d'alliance (loi de Moïse) sur l'ensemble des juifs, de quelque provenance qu'ils soient, judéens, galiléens, alexandrins, romains, etc., à quelque groupe qu'ils appartiennent (forgerons, laboureurs, marchands, lettrés, etc.).

Nous le confirmera une analyse précise des événements qui vont nous conduire jusqu'à la lapidation de Jacques à Jérusalem et jusqu'à la comparution de Paul devant le prétoire du préfet, à Rome, quelque temps (un mois au plus) avant l'incendie qui a ravagé la ville (juillet 64).

Notre première tâche est de fixer la suite des événements à un repère-origine indubitable.

Félix et les juifs à Césarée maritime

Festus a été nommé procurateur au moment où Félix a été démis. Ce dernier l'a été à l'époque des affaires de Césarée. Flavius Josèphe est, sur ces événements, notre seul informateur. Voici ce qu'il en a écrit :

Lorsque Félix admira de quelle façon la rivalité (entre Juifs et Syriens, à Césarée) se transformait en guerre, bondissant entre les deux camps, il invitait les Juifs à cesser (la querelle) ; contre ceux qui n'obéiraient pas, ayant armé ses soldats, il les lance contre eux. Il tua nombre d'entre eux, il en prit vivants de plus nombreux encore, il incita (ses soldats) à piller les maisons des citadins regorgeant de richesses. [*Félix accepte de mettre un terme à ses exactions*] (179) C'est à cette époque que le roi Agrippa remet l'archiprêtrise à Ismaël – c'était le fils de Phavei. [*Guerre entre les classes sacerdotales ; les grands prêtres ne sont pas de reste pour commettre des exactions. Ils affament les prêtres pauvres, jusqu'à les laisser mourir d'inanition*] 182 Porcius Festus ayant été envoyé par Néron pour succéder à Félix, les notables parmi les Juifs habitant Césarée s'embarquent pour aller à Rome mettre Félix en accusation, et ce dernier n'aurait absolument pas manqué de payer l'amende pour ses méfaits commis contre les Juifs, si Néron n'avait pas fait de nombreuses concessions à Pallas qui avait intercédé pour son frère, d'autant plus qu'à cette époque ce dernier pesait lourd dans son estime (*AJ*, XX, 177-183).

Cette intercession de Pallas pour son frère Félix a conduit plus d'un historien à considérer qu'il était impossible qu'elle soit intervenue au début des années 60, puisque Pallas était tombé en disgrâce dès 55. Il suffisait de nuancer : Pallas était tombé en disgrâce, mais pas son immense

fortune. Néron aura la patience d'attendre la fatidique année 62 pour empoisonner Pallas (*in Tacite, Annales, XIV, 65*), qui, donc, en 60, pouvait encore intervenir pour protéger son frère.

Autre difficulté, plus délicate : « C'est à cette époque que le roi Agrippa remet l'archiprêtrise à Ismaël – c'était le fils de Phavei », nous dit Flavius, c'est-à-dire vers 58-59. Si l'information était correcte, cela signifierait qu'Ismaël aura été grand-prêtre deux ou trois ans ; or nous allons bientôt apprendre par un document appartenant au Talmud, que la grande prêtrise d'Ismaël a duré dix (10) ans, et qu'elle a pu correspondre à la durée de la procurature de Félix en Judée. Nous découvrirons aussi que Flavius Josèphe était un grand Seigneur qui, pour ne pas dire la vérité, savait ne pas mentir. Le roi Agrippa II a remis à Ismaël la grande prêtrise à cette époque, c'est-à-dire à l'époque où Félix sévissait contre les juifs. C'est ce qu'il a fait pendant toute la période de sa procurature, de 51 ou 52 jusqu'en 61. Car

Festus a succédé à Félix comme procurateur de Judée au printemps 61

Quand Paul a-t-il été retenu prisonnier à Césarée maritime par le procurateur Félix ? « Une pleine durée de deux années s'étant écoulée, Félix eut pour successeur Porcius Festus » (*Actes, 24, 27*). La difficulté est de préciser l'année à laquelle Festus est entré en fonction après que Félix a été démis de sa procurature par Néron. Je n'entrerai pas dans le détail de la discussion. Un seul argument, puisqu'il est décisif, nous suffira. Alexis Bunine¹⁵⁵ nous informe qu'une source rabbinique (*Yoma 9a*¹⁵⁶) attribue à Ismaël ben Phabhi une prêtrise de 10 années (10 Pâques, dont la 1^{re} commence, nous dit Bunine, en 50¹⁵⁷). Sur cette base, ce dernier conclut qu'il est resté archiprêtre jusqu'en 59 et que c'est donc en 59 qu'il est parti en ambassade à Rome pour demander à Néron de statuer sur le différend qui opposait les autorités du temple au procurateur Festus et au roi Agrippa II (je reviendrai sur cet épisode qu'il faut situer, en réalité en 62-63). Or si l'on compte dix années d'exercice de la prêtrise à partir de pâque 50, date origine de la prêtrise d'Ismaël selon ce que Bunine suppose, la première année s'achève à Pâque 51 et donc la dixième à Pâque 60. Selon ce choix, Festus a succédé à Félix en 60. Or c'est Festus qui a envoyé Paul à Rome : il a souhaité traiter le différend qui opposait les autorités de Jérusalem à Paul dès son arrivée en Judée. C'est au moment de sa confrontation avec ces dernières, en présence de Festus, que Paul a fait appel au tribunal de l'empereur, cela avant qu'un mois ne se soit écoulé depuis la prise de fonction du procurateur (voir *Actes 25, 1-12*). Quelque temps plus tard Festus profite d'une visite du roi Agrippa II pour lui soumettre la demande de Paul, étant donné qu'il ne sait pas sous quel chef d'accusation l'envoyer vers le préfet du prétoire à Rome. Agrippa II désire entendre Paul ; une audience est organisée en présence d'une nombreuse assistance ; Paul expose ce qui l'a conduit à faire appel à l'empereur. Si le bonhomme (*anthrōpos*) n'avait pas fait appel à César, on pourrait

¹⁵⁵ Voir p. 544, *in* « Paul, Jacques, Félix, Festus et les autres : Pour une révision de la chronologie des derniers procurateurs de Palestine » (suite et fin), *Revue Biblique*, Vol. 111, No. 4, Octobre 2004, p 531-562. Pour la référence au Talmud, voir, le même, *Revue Biblique* (1946) Vol. 111, N° 3, (juillet 2004) p. 387-408, p. 403.

¹⁵⁶ Voici le texte en traduction anglaise : « But the years of the wicked will be shortened; that is a reference to the Second Temple, which stood for four hundred and twenty years and in which over three hundred High Priests served. In calculating the tenures of the High Priests, deduct from the figure of four hundred and twenty years forty years that Shimon HaTzaddik served, and eighty years that Yohanan the High Priest served, ten years that Yishmael ben Pavi served, and some say eleven years that Rabbi Elazar ben Harsum served. These men were high righteous and were privileged to serve extended terms. » (<https://www.sefaria.org/Yoma.9a.5?lang=bi>)

¹⁵⁷ Cette date de Pâques 50 se déduit d'une information donnée par Flavius Josèphe, *BJ* III, 320 (référence donnée par Bunine) : « [...] alors que Claude était empereur des Romains et que, chez nous, Ismaël était archiprêtre, après l'emprise de la famine sur notre contrée (*limou tēn khōran hēmōn katalabontos* : l'emploi de l'aoriste indique l'antériorité de l'événement). Il s'agit d'une famine aggravée par l'année sabbatique (47-48). En 49, le grand prêtre se nommait Ananias (voir Flavius Josèphe, *AJ* XX, 131-133). Les deux informations permettent de déduire que la fonction d'Ananias n'a pas été reconduite en 50 ou en 51, qu'il n'a pas été grand-prêtre jusqu'en 52 comme on peut le lire.

le libérer, concluent les deux juges. Il est implicite qu'alors Festus a rédigé pour le préfet une lettre où, vraisemblablement, il l'invitait à relaxer Paul de toute inculpation de subversion. La décision d'accéder à la demande de Paul et de l'envoyer à Rome a été prise après la confrontation avec Agrippa II ; elle a été appliquée, admettons, au plus tard, à l'automne (il a fallu trouver un navire). A l'appui des informations rapportées par Silas (récit en grec de la *koinè* dans les *Actes*), il est indubitable que Paul s'est embarqué pour Rome l'année où Festus est entré en fonction.

Notre question, maintenant : est-ce bien en 60 selon l'hypothèse, corrigée, de Bunine ?

Complétons nos repères : après avoir subi une violente tempête, le navire qui transportait le prisonnier et deux compagnons (le narrateur, Silas, et un dénommé Aristarque) a échoué sur la côte maltaise, où l'on a dû attendre trois mois avant de reprendre la mer, soit la durée hivernale (décembre à mars) pendant laquelle l'espace de la Méditerranée est fermé à la navigation. Paul est donc arrivé en Sicile, puis à Pouzzoles, en navire, en avril mai, à Rome, où il est allé à pied, au début de l'été. Est-ce bien en 61 dans l'hypothèse où Ismaël est entré en fonction en 50, Festus en 60 ? Il y est arrivé *au début de l'été 62* dans l'hypothèse où Ismaël est entré en fonction en 51.

Posons qu'il y est arrivé au début de l'été 62 : sa comparution devant le prétoire aura eu lieu en 64, en juin probablement, juste avant l'incendie de Rome (en juillet), puisqu'à Rome, il a attendu deux ans avant de comparaître devant le prétoire (*Actes*, 28, 36 : « Il a attendu deux années entières dans un logement locatif privé¹⁵⁸. ») Or la comparution a nécessairement eu lieu avant l'incendie de Rome dont la conséquence a été une tentative d'extermination des chrétiens à laquelle ni Paul ni ses compagnons ne pouvaient échapper. Et il est probable qu'elle a eu lieu peu de temps avant un incendie, dont on peut faire l'hypothèse qu'il a été provoqué précisément pour entreprendre une poursuite contre les chrétiens. Juin 62 est la date la plus plausible de l'arrivée de Paul à Rome ; cela signifie qu'il a quitté Césarée Maritime en automne 61, et que *Festus est entré en fonction au printemps 61*.

Bunine a retenu l'année 50 comme celle de la première année de la nomination d'Ismaël ben Phabhi à la grande prêtrise par Agrippa II (voir ci-dessus). Il ne lui fallait pas exclure l'année 51.

Si Ismaël n'a pu être nommé en 49, puisque, selon un témoignage de Flavius Josèphe, Ananias était grand prêtre cette année-là, il a pu l'être entre 50 et 52. Or l'année 52 est exclue. En effet, si Ismaël avait été nommé grand prêtre par Agrippa II en 52, cela signifierait que Festus est entré en fonction en 62, que Paul est arrivé à Rome à l'été 63, où il a attendu deux ans avant de comparaître devant le préfet, soit, dans ce cas de figure, en 65, après l'incendie de Rome et donc après la tentative de faire disparaître les *chrétiens* de Rome. En revanche, si nous supposons l'année 51, cela signifie qu'en 61, dix ans plus tard, à Pâques, Ismaël perdait la grande prêtrise, à un moment où Festus entrait en fonction ; à la fin de l'année, Paul et Silas ont embarqué pour aller à Rome ; ils y arrivent au début de l'année suivante, en 62 ; cela repousse la comparution de Paul en 64, fin du printemps, début de l'été (juin par exemple) c'est-à-dire à l'époque de l'incendie de Rome (autour du 15 juillet). Rappelons qu'en 64, à Rome, il y a des juifs et des *chrétiens*, mais aucun *chrétien*, aucun adepte d'un Christ.

Si Festus est entré en fonction au plus tard vers le mois d'avril¹⁵⁹ 61 – éventualité à laquelle rien ne s'oppose, et non en 60, Félix a été démissionné par Néron fin 60. Les échauffourées entre Syriens et Juifs à Césarée maritime, qui ont donné prétexte à Félix de maltraiter les juifs, ce qui a conduit à sa démission, se sont déroulées au cours de l'année 60 (les troubles dans la ville ont commencé bien avant l'année 60). Paul a donc été son prisonnier en 59 et 60.

Tout cela nous sera confirmé lorsque nous apprendrons, avec la date, la raison du voyage de Flavius Josèphe à Rome.

Tensions entre Rome et Jérusalem - L'affaire du mur (62 – 63)

¹⁵⁸ Le lecteur se souvient que la partie des *Actes* écrite en grec de la *koinè* est un mémoire rédigé par Silas, compagnon de Paul, témoin oculaire des événements à Rome ; que Paul ait attendu deux années pleines sa comparution devant le préfet du prétoire, est une *information*, l'information d'un fait, que nous donne Silas.

¹⁵⁹ Un décret de Tibère obligeait les procureurs à être en poste au mois d'avril.

Est-ce au cours de cette année 61 ou au début de l'année 62 que les chefs de la caste sacerdotale administrant le temple font construire un mur,

« là où les Romains organisaient leur garde à travers le temple durant les fêtes. Le roi Agrippa s'en indigna – mais encore plus que lui, Festus le procureur – et il leur ordonna de le faire abattre. (Les prêtres) sollicitèrent l'autorisation d'envoyer à Néron une ambassade à ce sujet. Car ils ne pouvaient supporter de vivre après qu'eût été abattue quelque partie que ce soit du temple¹⁶⁰. Festus le leur accorda ; ils envoient donc à Néron dix des personnages occupant le premier rang parmi eux *et* Ismaël l'archiprêtre *et* Helcias le gardien du trésor. Lorsqu'il les eut tous bien entendus (*diakousas*), Néron non seulement leur reconnut (la justesse) de ce qui avait été fait, mais consentit à ce qu'ils laissent la construction en l'état, par complaisance pour Poppée sa femme, qui avait intercédé en faveur des Judéens car elle était craignant Dieu (*theosebēs*). Cette dernière ordonna aux dix de quitter (Rome), mais elle retint auprès d'elle, comme otages, Helcias et Ismaël. Lorsqu'il apprit cela, le roi donna l'archiprêtrise à Joseph, fils de l'archiprêtre Simon, appelé Kabhi » (*AJ*, 20, 193-196).

A la façon dont Flavius s'exprime, nous devons comprendre que « le roi » a nommé grand prêtre Joseph ben Kabhi lorsque Ismaël a accompagné l'ambassade envoyée à Néron, c'est-à-dire pas avant 62, année où, par mariage, Poppée est devenue reine. Or nous avons établi qu'Ismaël a été grand prêtre de 51 à 61. Joseph ben Kabhi lui a succédé à pâques 61 ; lorsque Ismaël est parti à Rome avec l'ambassade, il n'était déjà plus grand prêtre. Dans le récit de sa *Vie*, à propos de ce même épisode de l'envoi de l'ambassade, Joseph commet une autre « erreur », manifeste celle-là : lui-même est allé à Rome, écrit-il, « à un moment où Félix était procureur de Judée » (*Vita*, 13). Or Félix n'était plus procureur depuis la fin de l'année 60.

L'historien est visiblement embarrassé de raconter ce qui s'est passé, depuis le printemps 61, le moment où Ismaël a, vraisemblablement, dû abandonner la grande prêtrise à Joseph ben Kabhi ; il se garde de nommer le roi Agrippa II au moment où il évoque la nomination de ben Kabhi, il se « trompe » dans le nom du procureur. Il se garde de trop en dire sur la façon dont l'ambassade s'est déroulée : Néron en a écouté tous les membres (*diakousas*) ; il a été favorable à la demande des prêtres « par complaisance pour Poppée sa femme, qui avait intercédé en faveur des Judéens car elle était craignant Dieu. Cette dernière ordonna aux dix de quitter (Rome), mais elle retint auprès d'elle, comme otages, Helcias et Ismaël. » Plus loin, il écrit que, arrivé à Rome, par l'intermédiaire du mime de Néron, un juif, « ayant été présenté à Poppée, la femme de César, je devine que, l'ayant très vite inclinée (à agir) en ma faveur, les prêtres seraient libérés. Ayant obtenu de la part de Poppée des cadeaux importants, en rapport à ce bienfait, je retournai chez moi. » En la circonstance, l'auteur d'un bienfait pour lequel elle a reçu de grands cadeaux (une forte rançon), c'est Poppée, et non Flavius Josèphe. Qu'est-ce qui, aussi bien dans sa *Vie* que dans les *Antiquités juives*, quand il parle de l'ambassade de 63, a détraqué la mécanique verbale du grand seigneur ? Que lui faut-il ne pas dire et qu'il ne dit pas en effet en trompant le lecteur et lui donnant des informations « erronées » ?

Pour répondre à la question, il nous faut faire le point, examiner l'état des forces en présence en 62.

Le procureur, le roi, les prêtres et les chrétiens

Nous sommes au terme d'une période où, pendant dix ans, le roi Agrippa II a fait confiance à Ismaël ben Phabhi et l'a confirmé dans son statut de grand-prêtre. Si Félix a été démissionné fin 60, Festus, qui lui succédait est arrivé à Césarée Maritime en avril 61 ; pendant les mois d'hiver et durant la période de pâques, le siège du procureur était vacant ; la rencontre entre Festus, Agrippa II et Paul laisse supposer une alliance ou, au moins, une solidarité du procureur et du roi contre les familles sacerdotales se partageant le pouvoir sur le temple et la population de Judée.

¹⁶⁰ C'est évidemment Flavius Josèphe qui parle ainsi ; il avoue en réalité un chantage de la part des chefs des prêtres.

Il est donc probable qu'en mars avril 61, le roi Agrippa II a dû céder devant une coalition des familles sacerdotales se partageant le pouvoir, coalition menée le plus probablement par les Hanan et dont faisait partie Ananias de Nébédée ; il s'est vu imposer le choix d'un nouveau grand-prêtre, dont nous verrons bientôt qu'il ne donnait pas satisfaction lui non plus et qu'il leur a fallu remplacer. « Le roi a nommé Joseph ben kabhi » dit Flavius, se gardant de le désigner par son nom propre.

A condition de ne pas tenir compte des récits, contradictoires par ailleurs, de Flavius Josèphe, nous disposons d'un repère qui rend le mieux compte de la chronologie des événements – Paul est arrivé à Rome en 62, le plus probablement au moins de juin – et des enjeux que Flavius Josèphe se garde de mentionner, *la reconnaissance par les autorités romaines de la légitimité des Assemblées chrétiennes*.

La nomination, en 51 dans notre hypothèse, d'Ismaël a manifesté la volonté du roi de se rendre indépendant des familles sacerdotales qui se partageaient habituellement le pouvoir, et cela, supposons, depuis Hanan ben Seth, désigné en 6 grand-prêtre par Quirinus, premier préfet de Judée après la destitution d'Archélaos, fils d'Hérode-le-Grand. En nommant un préfet en Judée, l'empereur supposait sans doute qu'il réussirait à mettre au pas la caste sacerdotale de Judée mieux qu'un roi ayant, d'une manière ou d'une autre, des alliances avec elle. Au moment où Tibère devenait empereur, il a rappelé Quirinus et nommé préfet Valerius Gratus « lequel, ayant mis un terme à la grande prêtrise d'Ananos (Hanan) met en lumière (*apophainei*) Ismaël ben Phabhi en tant que grand-prêtre (*en 15*), puis, l'ayant écarté peu de temps après, déclare officiellement (*apodeiknusin*) grand-prêtre Eléazar le fils d'Hanan, le grand-prêtre ; après l'écoulement d'une année, il met un terme à la fonction de ce dernier et remet l'archiprêtrise à Simon ben Kamith. La fonction ne lui resta pas attaché plus d'une année et voici que Joseph, dit aussi Caïphe devenait son successeur. Et Gratus retourna à Rome après avoir réalisé cela ; il avait passé onze années en Judée ; Ponce Pilate vint (en Judée) pour lui succéder » (*Antiquités juives*, 18, 33-36 in TLG©UCI).

Entre les trois premiers préfets de Judée, Quirinus de 6 à 15, Valerius Gratus, de 15 à 26, Pilate de 26 à 36, et les Hanan qui tenait la corde ? Les préfets ? Cela me paraît improbable. Supposons que la nomination de Valerius Gratus en 15 a eu pour fonction de se débarrasser de Hanan ben Seth, qui s'était maintenu à la fonction de grand-prêtre pendant toute la mandature de Quirinus. Gratus, donc, ne maintient pas Hanan à la grande prêtrise, « il met en lumière » un Phabhi¹⁶¹, autrement dit il sort de l'ombre une famille – dont on supposera qu'elle était tenue à l'écart de la grande prêtrise – et teste les réactions des familles revendiquant la fonction ; *au bout de peu de temps*, il nomme officiellement grand-prêtre Eléazar, *le fils de Hanan* ben Seth ! Gratus a dû se soumettre à plus fort que lui. Après une année, il tente une nouvelle diversion du côté des Kamith : « La fonction ne [leur] resta pas attachée plus d'une année. » Il a fallu se résigner à revenir du côté Hanan ; supposons que Gratus a sauvé la face en n'acceptant de nommer qu'un gendre, Joseph dit *Kaïaphas*. De qui était-il le fils ? Nul ne le sait. Seul son mariage avec une fille de Hanan lui a conféré un statut, et droit de paraître publiquement. Les récits du procès de Jésus sont au moins d'accord sur un point : Hanan se tenait derrière Caïphe. Pour Jean l'Évangéliste, c'est Hanan qui a conduit l'interrogatoire dans la cour du palais du grand-prêtre, ce n'est pas Caïphe. Pendant de nombreuses années encore, le patriarche ou le parrain, tirera les ficelles dans l'ombre. Rappelons-nous encore une fois le procès de Jésus : en dépit de lui-même, Pilate est manipulé par les prêtres (les Sadducéens du tribunal du Sanhédrin) ; il sait l'homme qu'il a sous les yeux innocent ; la clique des grands prêtres a manœuvré de telle sorte qu'il soit contraint de remettre cet homme entre leurs mains pour qu'il soit exécuté comme s'il avait été condamné en vertu des lois de Rome. Pilate n'a eu d'autre ressource que de tirer une petite vengeance en faisant clouer sur la croix un *titulus* humiliant pour les prêtres : « Le roi des Judéens, c'est celui-là ! C'est cet esclave ! »

Une faction sacerdotale

¹⁶¹ En admettant qu'ait été nommé un Phabhi, il est peu probable qu'il se soit agi de l'Ismaël nommé grand-prêtre par Agrippa II.

sous la conduite de Hanan père décidait de la politique à conduire en Judée, avait barre sur le préfet, et cela jusqu'en 51, moment où le jeune roi Agrippa II prend au sérieux sa fonction de roi et ses prérogatives, dont la nomination du grand-prêtre. Il a alors l'appui de Félix, devenu procureur de Judée, bien décidé à mener la vie dure à la meute sacerdotale¹⁶².

L'empereur Claude a restauré la royauté en Judée et chargée un petit-fils d'Hérode le grand, Hérode Agrippa Ier, de gérer le temple, ce qui veut dire, de trouver des accommodements avec les Hanan et leurs alliés. Hérode Agrippa Ier meurt en 44 ; son fils est alors trop jeune pour lui succéder ; la tutelle est exercée par son oncle, Hérode, fils d'Aristobule, petit-fils d'Hérode le grand, roi de Calchis. Ce dernier a nommé archiprêtre Ananias de Nébédée, le grand-prêtre qui sera à la tête de la délégation venue auprès de Félix demander qu'il remette Paul pour être jugé devant le Sanhédrin à Jérusalem. Voici ce que Flavius en dit, dans le contexte où Albinus a succédé à Festus, au printemps 64, et où il débarrassait la Judée des sicaires (*AJ* 20, 205-207). « L'archiprêtre Ananias, quant à lui, chaque jour gagnait en réputation et s'attirait la bienveillance des citoyens ; il jouissait d'une estime magnifique. Car il était généreux de son argent. Il soignait ses relations avec Albinus et le grand-prêtre par des dons quotidiens. Or il avait des serviteurs d'une bassesse absolue : ils s'adjoignaient aux plus audacieux de ceux qui s'adonnaient au pillage et prenaient de force les dîmes des prêtres ; ceux qui ne les cédaient pas, ils n'hésitaient pas à les frapper ; et les prêtres s'adonnaient aux mêmes sévices que les serviteurs d'Ananias, personne ne pouvant les en empêcher. Et il arrivait que les prêtres qui autrefois étaient nourris grâce aux dîmes, mouraient alors d'inanition (faute de nourriture). » Tel était l'homme qu'Hérode de Calchis avait désigné, avant sa mort, pour remplir la charge de grand-prêtre à une époque où Galiléens et Samaritains sont en conflit et où le préfet, impuissant, perd le contrôle de la situation et réprime sauvagement. A la mort de son oncle, Hérode de Calchis en 48, au moment où il est revêtu de la royauté avec la responsabilité de la nomination des grands prêtres, Agrippa II, d'abord, semble s'être fait observateur de ce qui se passe. A un moment donné, en 51, donc, il prend la décision de nommer Ismaël ben Phabhi dans la fonction de grand-prêtre. Ce que le Talmud laisse entendre d'Ismaël et ce qu'il laisse entendre du clan Hanan ne permet aucun doute : Agrippa II a nommé Ismaël à la fonction de grand-prêtre pour faire pièce au pouvoir d'une famille qui avait transformé l'exercice de la fonction en moyen d'accroître le pouvoir et la richesse d'une minorité parmi le personnel susceptible d'exercer le pouvoir sur le temple. Etant donné ce qui se passera entre 61 et 64, il est probable que le le même roi, Agrippa II a pu maintenir Ismaël dans la fonction aussi longtemps qu'il a eu pour allié le procureur Félix, devenu préfet de Judée au plus tard en 52. Dès l'arrivée de son successeur, il a cherché son alliance. Festus s'est montré non moins favorable à Paul et donc aux chrétiens que Félix.

Ce soutien accordé à Paul, par-delà Paul, aux chrétiens, par deux préfets romains qui se sont succédé et par le roi détenteur de l'autorité sur les gestionnaires du temple ne se comprend bien que si nous en déduisons que les chrétiens, à ce moment-là, représentaient pour les Romains et l'autorité civile juive la possibilité de recourir à un contre-pouvoir capable de contrebalancer le despotisme sacerdotal et de contenir ses excès. Malheureusement, dès le milieu de l'année 62, leur cause était perdue. Comme à Jérusalem, à Rome, les individus au pouvoir, exerçant le droit, étaient devenus d'infâmes coquins.

Voilà ce dont Flavius Josèphe ne pouvait pas faire l'histoire et la raison pour laquelle, dans les *Antiquités juives* ou dans sa *Vie*, il ne mentionne jamais les chrétiens. Non qu'à ses yeux, ils n'aient pas existé : ils n'avaient pas droit à l'existence¹⁶³. Nous verrons plus loin qu'il est certain qu'il a lu l'enseignement de Jésus et cela, sans doute, en araméen. Rien ne lui était plus exécrable

¹⁶² Je sais que Tacite a un jugement très sévère sur Félix (« une âme d'esclave »), mais Tacite ne s'est jamais penché précisément sur les affaires de Judée, qui devaient lui paraître sans intérêt ; en revanche, il n'est pas impossible que ce qu'il sait dépende de Flavius Josèphe ; ce qu'il dit des chrétiens / chrétiens dans le contexte de l'incendie de Rome (« per *flagitia* invisos ») correspond exactement au point de vue de Josèphe sur les messianistes : des déchets qui *sèment le trouble* parmi la population et la provoquent à commettre des massacres.

¹⁶³ Pour la façon dont Flavius a écrit l'histoire, je renvoie à un ouvrage à paraître, Flavius Josèphe, historien, faussaire de l'histoire des Judéens, dénégationniste de l'histoire des Chrétiens.

que les discours et les propos de cet agitateur des revendications populacières (je précise : ce que n'étaient pas les discours de Jésus de Nazareth, mais ils étaient si insupportables au membre de la caste sacerdotale qu'il ne pouvait en entendre qu'une caricature). N'en a-t-il pourtant pas fait l'éloge dans son histoire judaïque ? Oui, pour qui n'entend pas l'ironie sarcastique de ce qu'il est convenu de désigner sous le nom de *Testimonium Flavianum*. (Je sais bien que nous ne sommes pas très nombreux à l'entendre. C'est bien dommage pour Flavius Josèphe lui-même : c'est peut-être le seul morceau de sa littérature où la haine d'un homme d'une grandeur à laquelle il lui était impossible d'atteindre l'a obligé à forcer son talent d'historien et à faire preuve d'un peu de style. Le *Testimonium* est d'une si parfaite mauvaise foi qu'il en est littérairement presque admirable.)

Par ailleurs, il était proche, sur le plan idéologique, des potentats du temple et il n'avait guère la ressource de critiquer leur politique. Enfin, il lui était difficile de faire entendre, à son destinataire romain, l'existence d'un désaccord entre les préfets de Judée et l'empereur dans la conduite des affaires de Judée.

Premier épilogue en mode de catastrophe : lapidation de Jacques et de ses compagnons

Laissons, pour le moment, Flavius Josèphe s'embarlificoter. Analysons d'abord ce qui s'est passé à Jérusalem entre 62 et le début de l'année 64. Il nous faut préciser l'époque de la lapidation de Jacques, « le frère de Jésus dit Christ¹⁶⁴ » selon la formule de Flavius Josèphe (*Antiquités judaïques*, XX, 200) et montrer que sa mort n'est pas sans rapport avec la comparution de Paul à Rome. Si c'est bien le cas, l'événement ne peut avoir eu lieu l'hiver 62-63 ; il a précédé de peu la comparution de Paul, il a eu lieu au cours de l'hiver 63-64.

Flavius Josèphe est le seul historien qui rapporte l'événement (*AJ* XX, 197-205), historien évidemment à la mode antique, s'autorisant de « légères » distorsions des faits, tout en respectant la vraisemblance, précisément en la respectant. Voici en substance ce qu'il raconte : lorsqu'il est informé de la « fin » (*teleutē*) de Festus, Néron nomme Albinus procurateur de la Judée. *Le roi* (qui n'est donc pas désigné par son nom propre) démet Joseph ben Kabhi de sa fonction de grand prêtre, il remet le titre à Hanan, fils de Hanan. Ce Hanan était un homme plein d'audace, et entreprenant comme peu le sont. Il était adepte de l'*hairesis* des Sadducéens, très sévères, voire cruels dans leur jugement. Etant donné cette manière d'être qui était la sienne, étant donné la mort de Festus et l'absence du nouveau procurateur, encore en chemin, Hanan considère que le moment est favorable pour convoquer le Sanhédrin en séance de tribunal, y citer Jacques, le frère de Jésus, celui qui est appelé « Christ », ainsi qu'un certain nombre de ses compagnons (le plus souvent oubliés des historiens) sous l'inculpation de transgresseurs de la loi ; « il les livra pour qu'ils soient lapidés » (XX, 202). Les habitants de Jérusalem d'excellente réputation, excellents connaisseurs des lois, s'en scandalisent. Ils envoient en secret une délégation *au roi*, l'invitant à enjoindre à Hanan de ne plus faire ce genre de choses. Déjà cette première fois, il avait agi à tort. Certains d'entre eux vont à la rencontre d'Albinus en chemin depuis Alexandrie, pour l'instruire : Hanan n'est pas autorisé à convoquer le Sanhédrin sans le consentement du procurateur. Persuadé par les explications qu'on lui donne, Albinus écrit à Hanan une lettre pleine de colère, le menaçant de l'obliger à s'expliquer devant un tribunal. Et *le roi Agrippa*, à cause de cela, lui enlève la prêtrise, qu'il avait exercée pendant trois mois. Il nomme à sa place un dénommé Jésus, fils de Damnaïos. « Lorsqu'il fut arrivé à Jérusalem, Albinus n'eut d'autre empressement et d'autre pensée que de pacifier la contrée après qu'il en aurait fait disparaître tous les sicaires ».

Il ne semble pas que le sort de Hanan l'ait beaucoup occupé.

Nous admettons la pertinence du fait principal : Jacques a été lapidé avec quelques compagnons – tous les membres du Conseil de l'Assemblée de Jérusalem ? – pendant une vacance du pouvoir romain, entre la disparition de Festus et l'arrivée du nouveau procurateur, Albinus, et il l'a été à l'initiative de Hanan, qui vient d'être désigné grand prêtre, par « le roi », nous dit Flavius Josèphe. Il est notre seul témoin de l'événement (il va de soi que les témoignages ultérieurs,

¹⁶⁴ Cette précision est l'indice de l'époque à laquelle Flavius écrit (années 90) et non l'indication du titre dont on affublait le frère de Jacques au début des années 60.

chrétiens, sur la mort de Jacques sont, du point de vue d'un historien, nuls et non avendus). Nous aurions simplement tort de le croire sur parole, surtout là où il respecte la vraisemblance.

Pour ce qui est de la nomination de Hanan par « le roi », par exemple. Pourquoi, à ce propos, l'escamotage, encore une fois, du nom propre (Agrippa) ?

Hanan fait partie de l'une des quatre familles sacerdotales régnant sur la Judée. Il est le fils de Hanan ben Seth, beau-père de Caïphe, l'agent de la condamnation de Jésus de Nazareth. En tant que tel et en tant que Sadducéen parmi les plus stricts, il est peu vraisemblable qu'il ait joui de la sympathie d'Agrippa II, le roi, qui a entendu Paul et qui a conclu de ses explications qu'il était innocent des accusations que portaient contre lui les autorités de Jérusalem – en la personne d'un ex-grand prêtre, Ananias –, de trahir le judaïsme en se désolidarisant de la Loi de Moïse. Car telle est la question : faut-il être de stricte obédience mosaïque pour être Juif (*Ioudaïkos*) ? Jacques représentait, certes, à l'intérieur du mouvement chrétien, une mouvance que l'on peut dire *légaliste*, mais il appartenait au mouvement des Nazaréens (on se souvient qu'à son retour à Jérusalem en 58, Paul lui rend visite) : son obédience n'allait pas à la Loi d'Alliance, autrement dite Loi de Moïse, mais à l'enseignement de Jésus de Nazareth, son demi-frère. Il est invraisemblable qu'Agrippa II ait délibérément démis un grand prêtre pour lui désigner un successeur dont il devait savoir qu'il était franchement hostile aux disciples de Jésus de Nazareth. Nous pouvons légitimement soupçonner Flavius Josèphe de mentir lorsqu'il nous dit (XX, 197) que « le roi arracha la grande prêtrise des mains de Joseph (ben Kabhi) pour la remettre à Hanan », comme nous pouvons douter que (plus haut, XX, 196) « c'est le roi » (sic !) qui avait nommé Joseph ben Kabhi grand prêtre, en remplacement d'Ismaël ben Phabhi, à qui Agrippa II, lui-même, avait remis la grande prêtrise en 51 et lui avait renouvelé sa confiance pendant dix ans. Il est étrange que, par deux fois, Flavius ne désigne pas le roi par son nom propre¹⁶⁵ (ce qu'il aurait dû faire pour la clarté de la narration). Le verbe employé en grec laisse entendre que Joseph a été destitué sans ménagement ; or Agrippa II ne recourait guère à la manière forte.

C'est l'historien ici qui s'ingénie à passer sous silence un comportement des dirigeants de la caste sacerdotale, qu'il dénonce vigoureusement chez les meneurs de la « populace », une rébellion contre l'autorité romaine et ses deux représentants, le roi Agrippa II et le procurateur.

Autre distorsion des faits par l'historien : le roi Agrippa II n'a pas désigné, pour remplacer Ismaël ben Phabhi, un grand prêtre seulement au moment où il a appris que son prédécesseur était retenu en otage par Poppée, à coup sûr plusieurs mois après qu'il a quitté Jérusalem, en réalité, plus d'un an après la fin de l'exercice d'une grande prêtrise qui, fait exceptionnel, avait duré dix ans. Nous nous souvenons que, selon le talmud, Ismaël aurait été grand prêtre pendant 10 ans, soit jusqu'à Pâques 61. A cette époque les maîtres du temple étaient en conflit avec le procurateur Félix et ils avaient obtenu son rappel par Néron. A la fin de l'hiver 60-61, pendant la vacance du pouvoir romain en Judée, il est peu probable qu'Agrippa II, qui l'avait nommé une première fois et lui faisait confiance depuis dix ans, ait pris l'initiative de le remplacer dans sa fonction de grand prêtre. Tout simplement, « on » a démissionné Joseph ben Kabhi, et cela à la fin de l'année 63. Joseph ben Kabhi avait été nommé grand prêtre en 61, au moment, à peu près, de l'arrivée de Festus en Judée : les grands prêtres sont nommés à pâque, les procurateurs doivent revêtir leur fonction au plus tard au mois d'avril.

Ce n'est donc pas faire une hypothèse abusive que de supposer que depuis de nombreuses années (voir plus haut) la gestion du temple est exclusivement entre les mains de quelques grandes familles, farouches défenderesses de l'identité et de l'intégrité judaïques dans les limites de la *Loi de Moïse*, ne reconnaissant l'autorité de Rome que dans la mesure où elle protège leurs privilèges. A l'intérieur de ce groupe restreint, le clan Hanan dirige la manœuvre, tenant à l'écart du pouvoir notamment les ben Phabhi. Depuis le début des années cinquante, peut-être, un procurateur ne cache pas sa sympathie pour un renégat, propagateur de l'enseignement d'un maître qui s'était

¹⁶⁵ Il en est comme si l'écrivain, au moment d'imputer nommément à Hérode-Agrippa II une action qui *aurait dû être la sienne*, mais qui, en l'occurrence, *ne l'avait pas été* (nommer le grand prêtre) avait été retenu par un scrupule d'insulter à sa personne et n'avait osé le désigner que sous la métonymie de sa fonction, préservant le nom propre de la souillure d'une calomnie. Car, pour l'aristocrate, le mensonge n'est pas chose aisée.

proposé de mettre fin au pouvoir sacerdotal sur les Judéens et de relativiser l'autorité de la Loi de Moïse. Son successeur, qui devait leur remettre Paul pour qu'ils le jugent selon la loi judaïque, le place sous la protection de Rome. Quand les dirigeants de ces familles ont appris la « fin » de Festus, ce sont eux sans doute qui ont « arraché » la grande prêtrise à Joseph ben Kabhi, trop mou à leurs yeux, supposera-t-on, et qui ont nommé Hanan ben Hanan, lequel appartenait à une famille qui s'était montrée hostile dès l'origine à Jésus de Nazareth. La condamnation de Jacques par Hanan est en continuité avec celle de Jésus de Nazareth par Caïphe, le gendre de Hanan père. Elle est l'indice d'une politique délibérément poursuivie par les autorités du temple, éliminer les Nazaréens, dont nous savons qu'ils sont devenus les chrétiens, de l'espace judéen (un indice de cette politique apparaît dès la naissance du mouvement ; voir *Actes*, 5, 30-40 le récit de la comparution des *Presbuteroi*¹⁶⁶, des membres du Conseil de l'Assemblée devant le sanhédrin). On y parviendra le mieux si l'on obtient de Rome la condamnation du mouvement. Or il y a urgence. Paul bénéficie déjà de l'appui de Festus plus encore que de Félix ; le roi Agrippa s'est laissé séduire par son idéologie ; si le tribunal de l'empereur, probablement prévenu en sa faveur par la lettre de Festus, reconnaît la légitimité de l'*hairesis* chrétienne, fondée sur l'enseignement de Jésus de Nazareth noté par un disciple, cela aura pour conséquence, en Judée, l'instauration d'un contre-pouvoir idéologique capable de contester l'hégémonie du temple sur la population, et dans tout le Moyen-Orient ainsi que sur l'espace méditerranéen, parmi les communautés juives, l'expansion à coup sûr d'une doctrine facilitant les relations avec le reste de la population. Dans le récit après coup de cette histoire, c'est-à-dire après la décimation des chrétiens de Rome (voir plus loin), Flavius Joseph se devait de masquer la grave menace qu'ils avaient fait peser sur le pouvoir sacerdotal à Jérusalem autant que le rôle qu'il avait joué lui-même dans l'affaire. Il devait notamment se distancier de ses accointances avec les Sadducéens et, nommément, avec Hanan ben Hanan, Bon-Plaisir fils de Bon-Plaisir. Au moment d'écrire les *Antiquités juives* et sa *Vie*, ne s'est-il pas ingénié à se faire passer pour un adepte de l'*hairesis* des Pharisiens¹⁶⁷, afin de se ménager la sympathie des rabbins s'étant proposé de refonder le judaïsme à l'appui de la seule Loi de Moïse ? En vérité, il ne se ménageait par la sympathie des rabbins, il était leur protecteur auprès des Flaviens ; il l'est resté jusqu'à la mort de Domitien.

L'exécution de Jacques a été un signal qu'on émettait en direction de Rome, où se trouvaient, à ce moment-là deux prêtres, mystérieusement retenus en otage, ainsi que Paul et son avocat Silas, attendant de comparaître devant le préfet du prétoire. Ces deux derniers étaient autrement plus dangereux que Jacques ; il fallait à tout prix obtenir leur élimination comme il avait fallu à tout prix se débarrasser de Jésus de Nazareth.

Date de la lapidation de Jacques et de ses compagnons

Jacques, le frère de Jésus, nous dit Flavius Josèphe, a été lapidé dans l'intervalle de l'absence du procureur Albinus après la mort de Festus.

De ce que Jacques a été lapidé après la mort de Festus, les historiens en déduisent communément qu'il l'a été en 62 (et même, certains, en 61/62). Situera-t-on la vacance du pouvoir romain au cours de l'hiver 62-63 ou celui de l'hiver 63-64 ? Autrement dit, Festus est-il mort fin 62 ou fin 63 ? A-t-il été procureur deux ou trois ans ?

Jacques et ses compagnons ont été lapidés juste avant l'arrivée d'Albinus à Jérusalem. Une anecdote, racontée par Flavius Josèphe dans la *Guerre des Juifs* (*BJ*, 6, 300-309), nous fournit un indice de la date de sa présence à Jérusalem. Un certain Jésus ben Ananias s'est mis un jour, lors de la fête des Tentés (fin septembre / octobre), à crier dans Jérusalem : « Voix venant du Levant, voix venant du Couchant... Voix (criant) contre Jérusalem et contre le temple... ». Il criait de jour

¹⁶⁶ Les « Apôtres » lit-on dans le texte ; or les apôtres sont contemporains de la rédaction de l'Évangile quadriparti, postérieure à l'œuvre de Papias, à l'Évangile attribué à Jean, à la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens (~ 95).

¹⁶⁷ Voir Etienne Nodet, *Flavius Josèphe : Création et histoire*, in *Revue Biblique* n° 100 (1993), p. 5-40, à l'occasion de l'édition commentée des *Antiquités Juives*.

comme de nuit, parcourant les ruelles. Des notables s'en sont irrités ; on s'est emparé de l'homme, on lui a fait subir des mauvais traitements, il n'en criait que de plus belle. Il est fou a-t-on pensé ; on l'a conduit devant le procureur, alors Albinus, qui l'a fait fouetter jusqu'au sang ; il n'en continuait pas moins ses appels, comme indifférent à la douleur. Il est fou, a jugé Albinus, lui aussi, et il l'a relâché. Il continuera à pousser un cri de deuil « Hélas, Jérusalem ! » Il a été frappé à mort par un boulet de catapulte, sur les remparts de la ville assiégée (en 70) au moment où il criait : « Hélas, Jérusalem ! Hélas de moi ! »

Les cris de deuil ont duré *sept ans et cinq mois* précise Flavius Joseph. Cela situe la présence d'Albinus à Jérusalem en 62, nous dit Bunine, qui cite cette anecdote. C'est encore commettre une imprécision dans le calcul. Le siège de Jérusalem a commencé à Pâque 70, il a duré jusqu'au mois de septembre. Comptons un écoulement de sept années depuis Pâque 70 : sept ans se sont écoulés à partir de 63 (64 = 1 année écoulée ; 65 = 2 ; 66 = 3 ; 67 = 4 ; 68 = 5 ; 69 = 6 ; 70 = 7. Pardon pour le procédé enfantin, mais il s'agit de corriger une erreur.) Plus cinq mois : cela nous permet de remonter jusqu'au mois de novembre 62. Or Flavius Josèphe raconte que ben Ananias a fait entendre pour la première fois ses lamentations sur Jérusalem lors de la fête des Tentes, soit en septembre – octobre. Si l'on compte depuis septembre – octobre cinq mois, cela nous conduit jusqu'au mois de février, mais en aucun cas jusqu'à pâque. Maintenant, si nous inversons les chiffres, *sept mois, cinq années* et si nous remontons cinq années depuis Pâques 70, nous sommes conduits à l'année 65, + sept mois : que l'on parte de la date de la fête des Tentes en 64, et l'on saura quel mois Jésus ben Ananias a été tué par un projectile sur les remparts de Jérusalem en 70. Et on en déduira qu'Albinus était en Judée en 64. Flavius, encore une fois, a tenté de brouiller les cartes ; il a interverti les chiffres des mois et des années. Décidément, cette année 64 lui fait commettre bien des « maladroites » !

Heureusement, ce n'est pas le seul indice dont nous disposons. C'est Festus lui-même qui a mis en place l'ambassade à Rome pour régler le différend concernant le mur bâti dans la cour du temple (*AJ*, XX, 194). L'ambassade a eu lieu l'année qui a précédé celle de la présence de Flavius à Rome, puisque l'une des raisons de son voyage était le paiement d'une rançon pour libérer Ismaël ; l'ambassade a donc eu lieu en 63, Festus était donc encore procureur en 63, ce que nous confirmera bientôt la date du voyage de Josèphe à Rome.

Hanan a exercé la prêtrise trois mois. Soit. Mais à quel moment de l'année 63 le groupe des prêtres qui se sont concertés pour prendre les affaires en main, parce qu'il y avait urgence, ont-ils démis Joseph ben Kabhi ? Immédiatement après la mort de Festus¹⁶⁸ ? A quel moment Festus est-il donc mort ? Après le départ de l'ambassade. A Rome, Néron donne satisfaction à la revendication sacerdotale (il ne doit être touché à aucun mur du temple), mais Poppée retient deux prêtres en otages, nous dit encore Josèphe, et réclame une forte rançon. Pourquoi otages ?

Une seule raison, en l'occurrence judiciaire puisque la Judée n'est pas en guerre avec Rome, explique que les deux prêtres aient été retenus comme otages ; la seule affaire judiciaire dans laquelle les autorités de Jérusalem sont encore impliquées, après que Néron a tranché en leur faveur la querelle du mur, est celle qui les oppose à Paul, qui a fait appel au tribunal de César pour juger son différend avec elles. En retenant des otages¹⁶⁹, Poppée a nécessairement instruit les

¹⁶⁸ On pourrait le supposer si la mort de Festus avait été provoquée. Je pense que l'hypothèse n'est pas à exclure. Flavius Josèphe emploie encore une métonymie pour parler de cette mort (*teleutē*, « la fin »). Il est le seul historien de l'Antiquité à en faire mention, de façon fort elliptique. N'y avait-il rien à en dire ou valait-il mieux ne rien en dire ? Aucune mention de Festus dans les Annales de Tacite. Combien l'histoire des gouvernants comporte-t-elle de morts naturelles grâce aux poisons ou à la pénétration silencieuse d'une lame de poignard ?

¹⁶⁹ Autrement dit, les deux prêtres étaient retenus jusqu'au règlement définitif d'une affaire judiciaire dans laquelle les autorités de Jérusalem, que représentaient *l'ex-grand prêtre et le trésorier* du Conseil du grand Sanhédrin, étaient partie. Or, à cette époque, était également à Rome un dénommé Paul, lui aussi demandeur dans une cause qui l'opposait aux autorités de Jérusalem, cause par laquelle il prétendait justement se *soustraire* à cette autorité. Supposer que le procès de Paul n'a peut-être pas eu lieu « du fait qu'aucun plaignant juif ne s'était présenté » (*sic* ! Commentaire de la *TOB*, chap. 28, verset 30, note u), c'est en rester au premier degré d'une lecture de Flavius Josèphe, *AJ*,

membres de l'ambassade qui retournaient à Jérusalem. Il n'est pas difficile de deviner la mission dont elle les a chargés : je veux bien m'entremettre en faveur de votre cause, mais il faudra payer. Le groupe a repris la mer au plus tard en septembre de l'année 63 ; estimons qu'en septembre octobre, il était de retour à Jérusalem, où l'on se concerta. Il faut absolument que l'on se donne les moyens de l'emporter devant le tribunal du préfet contre Paul. Il faut donc accepter les conditions de Poppée, s'assurer son appui, c'est-à-dire faire en sorte que le procès ait lieu *devant Tigellin, de connivence avec l'impératrice*, et non devant Rufus. Car, à ce moment-là, les grenouillages autour de Néron étaient devenus intenses ; Burrhus est mort au début de l'année 62, d'une maladie dont l'issue mortelle a peut-être été favorisée par un poison. « Cette grande perte excita des regrets, que nourrissent longtemps le souvenir des vertus de Burrhus et le choix de ses successeurs, l'un d'une probité molle et nonchalante, l'autre ardent pour le crime et tout souillé d'adultères ; car le prince avait donné deux chefs aux cohortes prétoriennes, Fænius Rufus, désigné par la faveur populaire à cause de son désintéressement dans l'administration des vivres, et Ofonius Tigellinus, qui avait pour titres l'impureté de ses mœurs et une longue infamie. Leur destinée répondit à leur caractère : Tigellin fut tout-puissant sur l'esprit de Néron, et confident de ses débauches les plus secrètes ; Rufus, estimé du peuple et des soldats, en eut moins de droits aux bonnes grâces du maître¹⁷⁰ ».

Poppée a suggéré, n'en doutons pas, qu'elle était assez puissante pour que Tigellin juge la cause de Paul, et que le préfet le ferait dans le sens qu'il lui plairait. Il restait que le staff sacerdotal, à Jérusalem, ne pouvait pas compter fermement sur la complicité d'Ismaël, le juste et l'intègre. Avec la rançon demandée, il fallait envoyer un avocat, solide et sûr défenseur de la cause sacerdotale. On *se mit d'accord (sunepese moi)* pour envoyer Flavius Josèphe.

Ainsi, à nous en tenir aux informations dont nous disposons, il est légitime de faire l'hypothèse que les autorités de Jérusalem ont envoyé, pour défendre leur cause, en lieu et place du grand prêtre et du trésorier, Flavius Josèphe, « le meilleur connaisseur de la Loi de Moïse » à son époque, nous dit-il lui-même. Après avoir reçu la rançon des mains de Flavius, Poppée « lui a fait des dons magnifiques » (voir sa *Vie*, chapitre 16). Un pluriel peut valoir pour la formulation hyperbolique d'un singulier. Le don le plus magnifique de Poppée, c'est son intervention pour que la cause de Paul soit à coup sûr jugée, dans le prétoire, par Tigellin. Il suffirait ensuite que Flavius range les « chrestiens » parmi les « chrétiens », parmi les messianistes, pour les faire condamner en la personne du principal de leurs meneurs et de son avocat. De toute façon, pour lui, ils faisaient partie de la populace des agitateurs, *per flagitia invisos*, qu'aucun pouvoir en place n'a intérêt à épargner.

Si l'envoyé des maîtres du temple n'est allé à Rome qu'en 64, n'a donc pris la mer qu'au début du printemps, c'est que l'ambassade était revenue trop tard pour entreprendre un voyage en mer de plus d'un mois l'automne précédent. Or, que Flavius Josèphe soit allé à Rome en 64, nous en avons un indice certain, celui qu'il nous donne dans le récit de sa vie.

Il nous explique en effet (*Vie*, § 13) : « *Met' eikoston de kai hekton eniauton*, il m'est échu d'aller à Rome pour la raison que je vais dire... ». La préposition *meta* (*met'*) est construite avec l'accusatif – Flavius distingue fort bien l'accusatif du génitif après *meta* – elle signifie donc « après » (aussitôt après). Nous devons traduire, non pas, « à vingt-six ans » comme cela arrive qu'on le fasse, mais « après mes vingt-six ans¹⁷¹... ». Il est né, nous dit-il dans le même texte, la

XX, 195-196. Dès 63, il y avait deux personnes compétentes pour représenter les autorités de Jérusalem, retenues comme otages ; ce n'est pas un hasard si l'on a envoyé, en porteur de la rançon, l'un des meilleurs connaisseurs de la Loi de son temps.

¹⁷⁰ Tacite, *Annales*, XIV, 51, traduction en ligne de la Bibliotheca Classica Selecta, université de Louvain, dernière mise à jour, juillet 2020.

¹⁷¹ L'affirmation, que Flavius Josèphe a entrepris son voyage à Rome « à 26 ans » est fondée sur une erreur de traduction. Dans *Le judaïsme ancien du VI^e siècle avant notre ère au III^e siècle de notre ère. Des prêtres aux rabbins*. PUF, 2012, p. 133, voici ce que S. C. Mimouni affirme : « En 63/64, à l'âge de vingt-six ans, (c'est moi qui souligne) il est envoyé en mission à Rome afin de solliciter la bienveillance de Poppée, l'épouse de Néron, pour des prêtres mis en accusation par le procureur

première année du règne de Caligula, soit après le mois de mars 37. Il est allé à Rome « après la vingt-sixième année » ; il n'y a pas à tergiverser, à 27 ans, ... pas avant le printemps 64 (37 + 27). La manière contournée de s'exprimer, qui a été efficace puisque des lecteurs s'y sont laissé prendre, est conforme à celle de Flavius quand il voudrait ne pas dire ce qu'il ne peut pas ne pas dire. Nous en avons vu d'autres exemples.

Ainsi Festus est-il mort à la fin de l'année 63 ; sa mort a déclenché une activité fébrile parmi les dirigeants du temple ; on a démissionné Joseph ben Kabhi, on a nommé Hanan ; son règne de trois mois a pu se dérouler entre décembre 62 et février 63, ou, plus probablement, entre janvier et mars ; la lapidation de Jacques et de ses compagnons a eu lieu, peu probablement en décembre, en janvier – février, voire mars 64, l'année de la comparution de Paul. Il est compréhensible que Silas n'en dise rien dans son mémoire, à ce moment entre les mains de l'appariteur du prétoire.

Après la lapidation, des notables sont allés au-devant d'Albinus, en chemin vers Jérusalem depuis Alexandrie, pour lui expliquer qu'Hanan n'avait pas le droit de prendre l'initiative d'une séance de tribunal sans l'accord du procureur. C'est du moins ce qu'explique Flavius Josèphe (*AJ*, XX, 202). Etrange explication. Un procureur, fût-il tout neuf dans la fonction, n'apprenait pas ses droits et ses prérogatives de ceux sur qui il exerçait l'autorité de Rome. Si des notables judéens sont allés au-devant d'Albinus, ils sont allés jusqu'à Alexandrie, où ils savaient qu'il était, pour lui demander de venir sans tarder à Jérusalem contrôler l'activité des autorités du temple. Albinus attendait vraisemblablement à Alexandrie le retour de l'époque des navigations. Après avoir été informé des événements de Jérusalem, il a pu choisir la voie terrestre et s'être mis en chemin en compagnie de légionnaires. Il n'est pas impossible qu'il ait, lui-même, nommé un nouveau grand prêtre après avoir démissionné Hanan ben Hanan (*AJ* XX, 203). Selon la tradition, probablement à Pâques 64. Cela nous confirme que Jacques et ses compagnons ont été lapidés entre janvier et mars 64.

4- Où sera-t-il enfin permis de surprendre Flavius Josèphe dans ses turpitudes ?

Etant donné ce qui va se passer à Rome, je pense qu'il est certain que les prêtres, au moment où un accord a été conclu avec Festus pour l'envoi d'une ambassade à Néron, ont imposé la composition d'une majorité des membres de l'ambassade en leur faveur.

Etant donné que Flavius Josèphe est allé à Rome en 64 pour, selon ce qu'il affirme, apporter la « rançon » qui soustraira Ismaël ben Phabhi et Helcias des mains de Poppée, l'ambassade a eu

Félix : il s'acquitte avec succès de sa mission et rentre en Judée... ».

En allemand, le groupe prépositionnel (*meta* + *accusatif*) est traduit correctement : « Nach Vollendung des sechs-und-zwanzigsten Jahres » = « Après 26 ans accomplis » = « A vingt-sept ans ! ». En revanche, la précision donnée en note : « entre printemps 63 et printemps 64 » est erronée. 37 + 27 = 64 ! En outre, le traducteur, pas plus que Mimouni ci-dessus, ne remet en question l'information que Félix était alors procureur, *ce qui est faux* ; il a été rappelé par Néron à la fin de l'année 60. (Pour la traduction allemande, voir Flavius Joseph, *Aus meinem Leben*, édition et traduction Folker Siegert, Heinz Schreckenber, Manuel Vogel, Mohr-Siebeck éd., 2001, p. 22.)

André Pelletier, S. J., in Flavius Josèphe *Autobiographie*, les Belles Lettres, 1959 / 2^e édition 1983, une date bien antérieure à l'histoire écrite par Mimouni, § 13, traduit lui aussi correctement : « A vingt-six ans passés... », non sans procéder de manière précautionneuse, toutefois. Dire « Après vingt-six ans », c'est formuler les choses de manière plus précise que de traduire « à vingt-six ans passés ». Que le traducteur ait voulu préserver une ambiguïté se décèle au fait qu'il intitule le passage : « Voyage à Rome (c. 64 ap. J.-C.) », c. signifiant « circa », « environ ». Flavius Josèphe lui-même nous dit qu'il est né la première année du règne de Caligula, soit après le mois de mars 37. Il est donc allé évidemment à Rome en 64 et non « environ en 64 ». E. Nodet, dernier traducteur de la *Vie* pour les éditions du Cerf, s'en tient à la même approximation et le même à peu près qui permet de dire que Flavius est allé à Rome en 63 environ (il traduit « autour de... », in traduction et commentaire du livre XX des *Antiquités juives*, suivi de la *Vie*, 2022). Quel besoin pousse les historiens à cultiver les mêmes tremblements d'incertitude que le prêtre de Jérusalem, et à se taire sur ses efforts pour ne pas dire la vérité en ne faisant qu'effleurer le mensonge ? Quel rôle de Flavius à Rome faut-il à ce point masquer ?

lieu en 63, au moment le plus propice pour les grenouillages dans le marigot néronien. En effet, au printemps 62, je le rappelle, Burrhus meurt (peut-être empoisonné) ; il n'est plus personne auprès de Néron pour contenir les dérèglements de son bon plaisir : il épouse enfin Poppée (deuxième partie de l'année 62), mais il a fallu quelque temps pour que son statut d'épouse légitime soit reconnu ; Poppée, dit-on, était favorable aux juifs (il y a du moins auprès de Néron un mime juif) ; elle a déjà pu exercer son influence sur l'empereur pour qu'il formule un jugement en faveur des autocrates de Jérusalem. Essentiellement, Poppée est d'une cupidité sans limite. Certainement Néron a prononcé un arrêt en faveur des autorités du temple à la stupeur de Festus et d'Agrippa. Pourquoi à Rome, alors qu'il y avait sur place deux représentants des autorités de Jérusalem *pour un procès*, la comparution de Paul et de Silas, son avocat, devant le prétoire a-t-elle été retardée ? Car, dans la cause qui l'opposait aux gardiens du temple et de la loi, Paul en avait appelé à César. L'examen de sa cause par le préfet du prétoire ne pouvait pas avoir lieu en l'absence de ses poursuivants : nécessairement un avocat devait être présent au procès de Paul pour représenter le grand conseil du Sanhédrin. Il était parmi les prêtres envoyés en ambassade pour régler le litige du mur. Il s'agissait probablement d'Ismaël ben Phabhi, assisté d'Helcias, le trésorier du temple : à la manière dont Josèphe s'exprime, on peut déduire que les deux hommes accompagnaient les dix (ambassadeurs), mais ne faisaient pas partie de l'ambassade à proprement parler. Or Poppée ordonne aux dix de retourner à Jérusalem, mais retient Ismaël et le trésorier du temple « en tant qu'otages », nous dit Flavius Josèphe. Etrange. Même un tyran sans scrupule hésitera à faire d'un hôte – ce qu'était Ismaël – un otage, qu'on libère contre rançon. Il est beaucoup plus vraisemblable qu'Ismaël et Helcias ont été retenus en vue du procès de Paul, mais qu'ils ont servi en même temps de caution. Poppée a vu là l'occasion de satisfaire sa cupidité : elle a fait transmettre un message à Jérusalem ; elle agirait en faveur de la cause du temple à condition que l'on paye grassement son aide. Le procès attendra donc la venue du porteur d'une belle rançon. Dans l'attente de l'arrivée de l'homme porteur de la somme, elle pouvait garder auprès d'elle, comme « ses hôtes » en même temps qu'otages, Ismaël ben Phabhi et le trésorier du temple.

Nous savons déjà que Poppée a offert un grand cadeau à Flavius Josèphe pour un bienfait, euh ! pardon ! que Flavius Josèphe a apporté à Poppée un immense cadeau pour l'aide qu'elle promettait. Le cadeau, c'est la somme, qu'il transportait, versée par les autorités du temple, le bienfait, c'est celui dont il ne parle pas, dont il ne pouvait pas ne pas parler, et qui donc lui a échappé sous la forme d'un aveu renversé cul par-dessus tête.

On rapporte communément que l'incendie de Rome s'est déclaré dans la seconde partie du mois de juillet 64¹⁷². Paul est donc arrivé à Rome en 62, probablement au début de l'été (voir plus haut) ; sa comparution, en 64 (deux ans plus tard), a donc eu lieu quelques jours, au plus trois ou quatre semaines avant l'incendie (au mois de juin, par exemple). Dans ce cas de figure, le lien entre la condamnation de Paul et l'incendie de Rome dont on a imputé l'origine aux *christiens ou chrestiens* (Tacite, *Annales*, XV, 44) est difficilement récusable. Je montre (voir ci-dessus) qu'avant la guerre de Judée, il n'y avait pas de « chrétiens », d'adeptes de « Jésus-Christ », du moins pas de « chrétiens » déclarés, ni en Asie Mineure, ni en Grèce, ni à Rome, ni même en Galilée, que ceux que Tacite désignait sous le nom de *christiani* étaient en réalité des *chrestiani*¹⁷³, autre nom pour désigner les *Nazaréens*, s'étant regroupés en Assemblées. On ne peut, à Rome, avoir accusé les *chrestiens*, membres d'une *hairesis*, d'une école de pensée juive, et non les Juifs, adeptes de la Loi de Moïse eux-mêmes, sans avoir une connaissance précise de la différence entre ces deux groupes ; cela implique la présence auprès de Néron et de son préfet d'un

¹⁷² Tacite, *Annales*, XV, 38-44. Pour une mise au point des problèmes que soulève ce passage, voir Ludovic Wankenne, « Néron et la persécution des Chrétiens d'après Tacite, *Annales*, XV, 44. » in *Folia Electronica Classica* (Louvain la Neuve), Numéro 2, juin-décembre 2001. « La première remarque qui s'impose à son sujet (i. e., celui du récit de Tacite), c'est que ce chapitre fait partie d'un tout qui nous décrit l'incendie survenu à Rome pendant l'été de l'année 64 ap. J.-C. ».

¹⁷³ E. Koestermann (in « Ein folgenschwerer Irrtum des Tacitus » dans *Historia*, Wiesbaden, 16, 1967, p. 456-469, cité par L. Wankenne) a fait l'hypothèse que Tacite a confondu « Christus » avec un certain « Chrestos », agitateur juif dans Rome. Il appuie son hypothèse sur la lecture *chrestiani* et non *christiani* que propose le *Mediceus*.

dénonciateur précisément informé. Cet informateur, ce ne peut être, il me semble, que Flavius Josèphe, venu à Rome aussi, je pense principalement, pour régler le sort de Nazaréens, alias *chrestiens*¹⁷⁴.

Arrivé à Rome début de l'été 62, Paul n'y a pas séjourné dans une prison, mais dans un logement locatif, sous la garde d'un soldat romain. Il a d'abord pris contact avec les responsables *de la synagogue*, et non avec des Nazaréens, qui lui ont affirmé n'avoir reçu de Jérusalem aucune instruction le concernant, mais « qu'en ce qui concerne cette *hairesis* dont tu nous parles, nous savons qu'il y est partout contredit » (*antilegetai*). Elle n'est pas combattue partout, mais soit « on lui fait des objections partout », soit « il n'est aucun des points (de la doctrine) auxquels on ne fasse des objections ». Paul propose alors aux principaux membres de la synagogue un rendez-vous, qu'ils acceptent. Il leur a alors exposé la doctrine du « règne de Dieu » et de tout ce qui concerne Jésus « à l'appui [de la Loi de Moïse (les cinq rouleaux) et¹⁷⁵] des prophètes » (28, 23). L'exposé a duré une journée entière. L'assemblée des auditeurs était divisée ; certains se sont laissés convaincre, les autres sont restés incrédules. Au moment où ils prennent congé, Paul s'adresse à tous pour leur dire la même chose. Il leur cite une parole du prophète Isaïe (6, 9-10), celle par laquelle il est invité à aller vers « ce peuple, le tien » pour lui dire : « Vous prêterez l'oreille, mais pas de risque que vous n'y compreniez rien, etc. » [...], « mais moi, (ce peuple) je le guérirai, en dépit de son aveuglement, de sa surdité et de son inintelligence ». Et Paul d'ajouter : « Qu'il vous soit connu que cette guérison de Dieu (« ce moyen de salut de Dieu) est envoyée aux Nations. Elles écouteront et entendront *elles aussi*¹⁷⁶ » (28, 28).

Le Mémoire de Silas s'achève sur une information : Paul est resté, en liberté surveillée, dans la maison – ou le local – qu'il louait, pendant la durée des deux années légales d'attente de son procès ; « il accueillait tous ceux qui cheminaient jusqu'à lui, proclamant (la venue du) règne de Dieu – une organisation sociale sans « roi » – et enseignant¹⁷⁷ l'enseignement de Jésus¹⁷⁸ en toute franchise, sans qu'il en fût empêché » (*Actes*, 28, 30-31).

Cette conclusion attire deux remarques.

Première remarque : Paul et Silas ont été les fondateurs de l'Assemblée des chrestiens à Rome, une Assemblée qui a crû rapidement, composée de juifs (d'adepte de la loi de Moïse, parlant l'araméen) et d'une population, sans doute mêlée, parlant le grec.

Seconde remarque : celui qui a écrit la conclusion laisse entendre que le procès aura lieu, puisqu'il mentionne la durée légale de son attente. Mais dans ce cas, pourquoi ne parle-t-il pas de son issue ? Pour conjurer, par son silence, l'échec ? Ou parce que cette conclusion a été écrite par Silas, la veille d'un procès perdu, à l'issue duquel non seulement Paul mais également son avocat ont été exécutés ? L'absence d'information sur l'issue d'un procès qui aurait dû offrir à l'enseignement de Jésus toute liberté de se répandre dans l'empire romain invite à conclure à la condamnation de Paul *et de Silas*, défenseur de la cause de Jésus de Nazareth, grâce à la traduction de qui nous avons encore la possibilité de l'entendre.

¹⁷⁴ J'en donnerai la preuve dans *Flavius Josèphe, historien*.

¹⁷⁵ Comme en d'autres passages des *Actes des Apôtres*, la mention de la Loi de Moïse est une interpolation probable.

¹⁷⁶ *Autoi kai akousontai* ; la phrase est habituellement traduite dans les versions des Eglises : « Elles (les nations), Eux (les païens), elles / ils écouteront ! » Or il est implicite, dans le contexte, que des juifs *aussi* écouteront. Etant donné la position de *kai* dans la phrase grecque, l'emploi du mot est adverbial ; comme tout adverbe, il détermine le mot qui précède. Il n'est donc d'autre traduction possible que « Eux aussi écouteront » ; « ils écouteront eux aussi ». Paul ne discrimine absolument pas les juifs des païens, à la différence de ce que les traductions convenues laissent croire. La formulation grecque ne comporte aucune ambiguïté, et tout exégète qui prétend le contraire fait la preuve de son incompétence dans l'interprétation de la syntaxe grecque.

¹⁷⁷ Certains manuscrits portent « enseignant, aux Juifs et aux Grecs... ». Les derniers chapitres des *Actes*, dans le *Codex Bezae*, ont malheureusement été perdus.

¹⁷⁸ Le texte porte « les choses du seigneur Jésus-Christ ». La conclusion de l'auteur du Mémoire des *Actes des chrestiens* et de Paul exclut qu'il ait qualifié Jésus de Christ.

L'exécution de Paul et du narrateur de ses « actes » est l'hypothèse qui explique le mieux que son compte rendu s'achève à l'annonce du procès et reste muet sur ce qui a pu ensuite advenir. Les allusions faites, dans les Epîtres, à un Paul ayant poursuivi jusque vers 67 ses voyages valent ce que valent des informations que nous tirerions d'une fiction. Comme, à un moment donné, on a fabriqué un *martyre de Pierre* à Rome, en 67, on ne pouvait mieux faire que de lui associer le martyre du véritable fondateur de l'Assemblée romaine, de Paul, en le reportant à l'année 67 également. On ne peut s'appuyer, pour tirer des informations factuelles, sur aucune lettre attribuée à Paul avant d'avoir évalué dans quelles limites, intégrales ou partielles, elle est authentique.

Mais, n'y avait-il pas à Rome, un compagnon de Paul et de Silas qui aurait pu raconter le procès, la suite, puis le massacre des chrétiens après l'incendie de Rome ? Supposons que, s'il a existé, cet épilogue, écrit par Aristarque, par exemple, le compagnon du voyage en mer de Césarée Maritime à Rome, a été supprimé au moment de la transformation des *Actes des Chrétiens et de Paul* en *Actes des Apôtres*. Le récit des débuts de l'histoire de l'Eglise chrétienne ne pouvait conclure sur un échec ; tout simplement, il ne pouvait pas être fondé sur ce qui s'est passé à Rome à l'été 64. Il y avait, dans la tradition des lettrés judéens, une étrange façon d'écrire l'histoire.

5- Après Paul et Silas, les chrétiens de Rome (fin de l'été 64)

Le rôle de Flavius ne se limite pas à celui de représentant des autorités du temple dans le procès de Paul ; en 65, il était encore à Rome, malgré ce qu'il écrit dans sa *Vie*, chapitre 16 : « Ayant obtenu en rapport à ce bienfait / en plus de ce bienfait (*la libération des otages*) un cadeau magnifique (*exprimé sous l'hyperbole d'un pluriel*), je retournai vers l'*oikeian*. » Le raccourci narratif pourrait faire croire qu'il y est retourné l'année même, en 64 ; en réalité, comme il le précise aussitôt (*Vie*, chapitre 17), ce qui s'offre à lui à son retour en Judée, ce sont « les commencements déjà des bouleversements révolutionnaires : nombreux étaient ceux qui songeaient (alors) à se séparer de Rome ». Il renonce bien vite à tenter de raisonner ses coreligionnaires ; déjà la forteresse Antonia est prise, bientôt Menahem est assassiné (*Vie*, 17-21). Or ce dernier a été assassiné en septembre 66. Flavius est revenu dans sa patrie au printemps de cette année-là. Il était donc à Rome en 64 au moment de l'incendie et au moment où l'on a imputé l'origine de l'incendie aux *Chrétiens*, comme les appelle Tacite¹⁷⁹.

Avant de traiter de ces « Christiani » / Chrétiens, il nous faut relever une singularité dans le langage de Flavius Josèphe. Il ne dit pas qu'il est « retourné à la maison », mais qu'il est retourné « vers celle qui lui était familière / appropriée / intime », la terre. Voudrait-il nous laisser entendre que durant son séjour à Rome, en 64 et 65, en compagnie de Néron, Poppée, Tigellin, il a été rendu étranger à lui-même, qu'il lui est arrivé de commettre des actes qu'il n'aurait jamais commis « chez lui », dans un état normal ? De quoi ce nouveau raccourci est-il l'aveu refoulé ?

Ceux qui ont été accusés faussement, poursuivis, torturés, enduits de poix, enflammés comme des torches pour éclairer les sarabandes nocturnes dans les jardins de Néron, ce ne sont pas les « Christiani », comme l'a peut-être supposé Tacite en fonction de ce qu'il connaissait et parce que, en effet, dans les années 110-115, en Asie Mineure plus particulièrement, se répandaient les communautés *Christianorum*, des *Chrétiens*¹⁸⁰, mais les *Chrétiens* ou *Khrēstianoī*, c'est-à-dire des *Juifs* qui ont accepté de se familiariser avec l'enseignement de Jésus de Nazareth et des *non-juifs* de tous horizons ethniques.

Que l'on ait poursuivi des *chrēstianoī*, cela signifie qu'ils ont été dénoncés et poursuivis en tant que tels ; c'est donc un groupe particulier à l'intérieur de la communauté *judaique* que l'on a tenté d'exterminer à Rome. Cette poursuite des *chrēstianoī* n'a pu être décidée que dans la logique de la

¹⁷⁹ Tacite, *Annales*, XV, 44. Tacite a écrit les derniers livres des *Annales* alors qu'il était gouverneur d'Asie Mineure (jusqu'à 110). Il apparaît qu'il avait affaire alors, comme Pline, à des « Christiani » sur qui on lui rapporte les mêmes racontars que sur les juifs. Si la leçon correcte est celle de *chrēstianoī* (voir note ci-dessus), quoi qu'il en soit, l'idée qu'il se faisait de ces *chrēstianoī* n'avait rien à voir avec les compagnons de Paul et de Silas.

¹⁸⁰ Appelées *Ekklesiāi Khrēstianōn*, d'un nom qu'elles ont usurpé, celui des *Assemblées chrétiennes*. L'essentiel des Assemblées, leur statut délibératif, a disparu des Eglises.

condamnation de Paul et de Silas, peu de temps auparavant. Ou disons, réciproquement, que la persécution des *chrestiens en 64* confirme la condamnation de Paul et de Silas¹⁸¹. Cela signifie également que la tentative d'exterminer les chrestiens a été délibérée et qu'elle a été instiguée par Flavius Josèphe, de connivence avec Tigellin. Et cela peut signifier, enfin, que l'incendie s'est peut-être déclaré accidentellement, mais qu'au moment de s'éteindre après six jours, le feu dans la maison de Tigellin (voir Tacite) a été provoqué pour légitimer ensuite la poursuite de coupables. Comment les a-t-on identifiés en tant que « chrestiens » ? Probablement par le rite qui les distinguait, les repas pris en commun les lendemains du sabbat. Ce qui veut dire que le coup de filet avait été préparé soigneusement. Pour Flavius Josèphe, les surprendre au cours du repas dominical, c'était le moyen le plus sûr d'éviter ses coreligionnaires. Ce sont trois seigneurs, Romain (Néron), Grec (Tigellin), Judéen (Flavius Josèphe), qui ont donné le signal d'une extermination, dont il faut avouer qu'elle n'a pas été la première shoah de l'histoire : depuis longtemps, déjà, aucun despote, aucun groupe humain exerçant son despotisme ne pouvait supporter que vivent ceux qui prétendaient se soustraire ou tout simplement échappaient à leur despotisme.

Récapitulation

Je propose, dans ce qui suit, une chronologie de l'épilogue *chrestien* :

- 59-60, Félix retient Paul « prisonnier » à Césarée maritime dans l'attente d'un procès avec les autorités de Jérusalem ; au moment où il est démis de sa fonction, Félix est arrivé au terme du délai autorisé ; il n'aurait pas pu ne pas le citer à comparaître en présence de ses accusateurs (les maîtres du temple).

- 61, printemps : Festus succède à Félix ; il instruit aussitôt le procès de Paul, qui fait appel au tribunal de César.

Un nouveau prêtre (Joseph ben Kabhi) succède à Ismaël ben Phabhi ; du côté du Sanhédrin, on fait de la résistance à l'autorité du roi Agrippa, allié du procureur. Il est invraisemblable que ce soit le roi lui-même qui ait démissionné Ismaël.

Automne : Paul, Silas, Aristarque embarquent à Césarée pour Rome.

- 62, printemps ; voyage de Paul, Silas et Aristarque de Malte à Reggio puis jusqu'à Pouzoles (navigation) ; étape auprès de chrestiens ? ; marche vers Rome (de mars à juin ?).

Turbulences en Judée ; conflit entre Festus et Agrippa, d'une part, les autorités du temple d'autre part.

A Rome : début de l'année, mort de Burrhus. Néron désigne Rufus et Tigellin préfets du prétoire.

Seconde moitié : Néron épouse Poppée.

Paul ni Silas ne se sont jamais doutés qu'ils étaient tombés dans un traquenard.

- 63, printemps : Festus autorise une ambassade de dix membres auprès de Néron pour le faire juge du conflit des prêtres avec lui-même et avec le roi Agrippa.

Ismaël ben Phabhi et Helcias le trésorier du temple accompagnent l'ambassade. Néron prononce un jugement en faveur des prêtres.

Fin 63, en Judée : retour de l'ambassade moins les otages. Poppée demande une « forte rançon ».

Aubaine : Festus meurt (assassiné, peut-être). Pas de procureur en Judée jusqu'à l'arrivée de son successeur. La saison n'est pas propice à la navigation. D'où, l'on s'est concerté à l'abri du

¹⁸¹ Voir la conclusion de L. Wankenne (article cité note 10) : « Il semble qu'on admet plus volontiers aujourd'hui que le christianisme a été inquiété parce qu'il se présentait comme un culte étranger, qui n'était pas autorisé par le sénat et reconnu officiellement. » Modulons la formulation en fonction de ce que nous savons désormais : l'*hairesis* chrestienne venait d'être déclarée *religio illicita*, « superstition » illicite, en tant qu'*hairesis judaïque* dont un représentant des autorités de Jérusalem venait de faire admettre qu'elle cherchait, en vérité, à subvertir la loi de Moïse, reconnue par Rome comme la loi des juifs.

mur du temple : « on » a démissionné Joseph ben Kabhi, « on » a nommé Hanan ben Hanan, bien décidé, lui, à poursuivre la politique des prêtres qui ont fait exécuter Jésus de Nazareth.

Premier acte, entre décembre et mars : Hanan cite Jacques, le frère de Jésus (son demi-frère) et quelques-uns de ses compagnons (les membres du Conseil de l'Assemblée, probablement) devant le Sanhédrin réuni en tribunal ; ils sont accusés d'apostasier la loi de Moïse ; ils sont condamnés à la lapidation, que Hanan fait aussitôt exécuter.

Deuxième acte : on enverra un homme sûr et capable pour apporter la « rançon » à Poppée. Ce sera Josèphe ben Mattathias, « un des meilleurs connaisseurs de la Loi de son temps ».

- 64, printemps : Albinus arrive enfin à Jérusalem, probablement à la tête d'une légion.

Flavius Josèphe embarque pour Rome. Il est introduit auprès de Néron et de Poppée, il verse la « rançon » ; Poppée lui offre « des cadeaux magnifiques ».

Courant juin : Paul, en compagnie de son avocat, Silas, comparaît devant Tigellin, juge du prétoire (Poppée a fait en sorte qu'il soit désigné pour ce procès plutôt que Rufus).

Hypothèse la plus probable : Flavius Josèphe est l'avocat de la cause des autorités du Temple. Le silence de Flavius Josèphe sur le procès est un indice fiable de sa participation. Avec la complicité de Tigellin, il lui est très facile de faire triompher la cause de la Loi de Moïse : Paul et Silas sont condamnés pour subversion de la loi romaine dont la loi mosaïque est une composante ; ils sont exécutés, en tant que citoyens romains, passés au fil de l'épée.

Calendes d'août (mi-juillet) : début de l'incendie de Rome, entre le mont Palatin et le mont Caelius (Tacite, *Annales*, XV, 38). Après six jours, un second incendie démarre (Tacite, *Annales*, XV, 40). « Ce dernier embrasement excita d'autant plus de soupçons, qu'il était parti d'une maison de Tigellin au quartier Æmilien. »

L'incendie offre un « heureux » prétexte à l'extermination des adeptes de l'enseignement de Jésus de Nazareth.

Epilogue : Flavius Josèphe défenseur du temple et de la Loi mosaïque contre Paul et Silas défenseurs de l'enseignement de Jésus de Nazareth. La lutte des Ecritures.

J'ai évoqué dans *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ – Tome II – La fabrique du Nouveau Testament*, p. 271 et suivantes, les récits où Flavius Josèphe traite de son voyage et de son séjour à Rome. Nous avons un autre indice de son intervention dans le procès de Paul par la parodie qu'il a faite du récit, par Silas, du dernier voyage en mer de Paul. La parodie du récit de Silas par Flavius n'était pas une moquerie ; elle devait offrir en quelque sorte un contre-exemple, contestant les conclusions qu'autorisait le récit source de Silas, lequel laissait entendre que Dieu avait montré qu'il était du côté de la voie nazaréenne en permettant à Paul d'échapper à une tempête en mer d'une durée de quinze jours. Le sauvetage de Flavius Josèphe, lors de son voyage en mer (*Vie*, chapitre 13) rétablit au contraire l'antique alliance de Dieu avec l'institution du temple de Jérusalem. Il importe aussi aux truands que Dieu légitime leur cause.

Les deux récits ont un arrière-plan littéraire, celui du sauvetage du poète Arion raconté par Hérodote (*Historiè* I, 23-24) : le poète de Lesbos, obligé de se jeter à la mer, loin de toute côte, par l'équipage qui le reconduisait, avec ses richesses, à Corinthe, a accepté de le faire à condition que les marins l'autorisent à chanter une dernière fois en habit d'apparat. Son chant était en vérité un appel adressé au dieu Apollon, qui l'a entendu et s'est manifesté sous l'apparence d'un dauphin qui a pris le poète sur son dos et l'a conduit au cap Ténare, d'où Arion serait allé à pied jusqu'à Corinthe, à la cour de Périandre. L'essentiel du récit d'Hérodote n'est pas dans un sauvetage pour le moins merveilleux, il est dans la façon dont le « tyran » (roi) de Corinthe, incrédule, s'y est pris pour faire attester la véracité d'Arion, en frottant, en quelque sorte, sa parole à celle des marins qui l'avaient obligé à se jeter à la mer, amenant ces derniers à en dire trop et leur interdisant, par là, de se rétracter. Au début de l'*historiè* d'Hérodote, ce récit est le premier qui expose en quelque sorte la règle selon laquelle il fera attester lui-même la véracité de ses propres récits et la règle de lecture que ses lecteurs devront adopter. J'en déduis que si Hérodote a mis en exergue le sauvetage du poète Arion et la procédure adoptée par un « roi », juge et arbitre, pour tester (*historein*) la fiabilité du récit de son sauvetage, dont il n'existait, au moment où il faisait ce récit, aucun tiers,

témoin du fait, c'est parce que celui qui a placé l'ensemble de son œuvre sous le titre *historié* (procédure d'attestation) était convaincu de l'action invisible du monde divin à l'arrière-plan des *werga megala*, des actions extraordinaires qui se manifestent dans le monde des hommes : il s'agissait, pour lui, de les *attester* et donc d'attester l'action du divin dans l'histoire des relations entre ethnies. C'est ce complexe idéologique que Silas évoquait à l'arrière-plan de son propre récit pour laisser entendre une action divine dans le sauvetage des marins et des voyageurs, dont Paul et lui-même Silas, au terme d'une tempête de quinze jours. Le récit devait servir d'argument en faveur de l'*haireisis* chrestienne devant le roi juge (le préfet du prétoire) de Rome. Dans sa *Vie*, que Flavius écrivait quelque trente ans après son voyage à Rome, le récit d'un sauvetage extraordinaire en mer devait servir de contre-argument à celui de Silas et apposer un sceau divin sur la cause de la Loi mosaïque, désormais défendue par les Tannaïtes.

Si Flavius Josèphe a parodié le récit de Silas, c'est qu'il le connaissait, qu'il l'avait donc lu, à l'occasion du procès de Paul. Car si l'enseignement de Jésus de Nazareth existait en plusieurs exemplaires, en au moins autant d'exemplaires qu'il existait d'Assemblées chrestiennes (nazaréennes), si les autorités de Jérusalem ne pouvaient pas ne pas le détenir, les « actes de Paul », le *Mémoire des chrestiens* et de Paul, des débats de Paul avec les autorités de Judée, écrit par Silas, achevé à Rome, avant le procès, n'existait probablement qu'à Rome, déposé entre les mains de l'appariteur du prétoire (un exemplaire au moins a dû rester entre les mains des chrestiens de Rome avant le procès, et, mis à l'abri en 64, il a pu être sauvegardé et recopié jusqu'au moment de la fondation des Eglises, puisqu'il a servi de noyau pour la composition des *Actes des apôtres*). Flavius Josèphe, lui, a pu le lire dès 64, n'a pu le lire qu'à ce moment-là.

Rappelons ce qu'écrivent Flavius Josèphe et Silas (*je souligne les recouvrements entre les deux textes*) dans le récit de leur arrivée à Rome.

Flavius Josèphe, *Vie*, 16 : « Sauvé (du naufrage) et mis à l'abri à Dicéarchie, que les Italiotes appellent Pouzzoles, je m'alliai à Halityros – c'était un mime au plus haut point agréable à Néron et il était juif – et, grâce à lui, ayant fait la connaissance de Poppée, la femme de César, je suppute que, l'ayant invitée à m'assister, les prêtres seraient très vite libérés. »

Silas : « Et une fois que nous avons été sauvés nous avons reconnu que l'île s'appelle Melité. Nous sommes allés à Pouzzoles, où nous avons trouvé des Frères qui nous ont invités à rester sept jours. Et c'est ainsi que nous sommes arrivés à Rome. »

Deux phrases ont été intercalées, probablement ajoutées plus tard au récit de Silas, à l'endroit mentionnant Pouzzoles :

« Et de là-bas, des Frères qui avaient entendu parler de notre situation, vinrent à notre rencontre jusqu'au Forum d'Appius et aux Trois-Tavernes ; lorsque Paul les vit, rendant grâce à Dieu, il prit courage¹⁸². »

La langue, grecque en l'occurrence, capte des réseaux de sens qui, dans une représentation traditionnelle, organisent le monde visible dans sa relation au monde invisible ; les réseaux de sens du monde visible interceptent des indices renvoyant à de l'invisible, que peut exprimer le mieux le langage silencieux des gestes d'un « mime » : encore faut-il savoir les capter, ces indices, et les inscrire correctement dans la langue que parlent les hommes. Josèphe n'a eu qu'à opérer des transformations sur la résille des significations tissée par Silas : il y a trois nœuds communs ['sauvés' / 'sauvé' (d'un naufrage) ; 'Potioloï' = Pouzzoles ; Rome / Néron] ; sur ces trois nœuds, Josèphe extrait des significations qui lui donnent un bel avantage sur Silas. Il sait que 'Potiolus' est appelée, en grec, 'Dikai-archie', 'le commencement du droit / du procès' ; par ce 'juste commencement' ou encore 'ce début de procès' il entre en contact amical, il noue une alliance avec un dénommé Hali-tur-os, soit 'porte de la mer', soit 'protection contre la mer' ; celui qui assure le salut, mieux que le navire alexandrin ayant conduit Paul en Sicile, à l'*enseigne des Dioscures*, c'est un « mime », un « conteur d'histoires par gestes – sans mots – par figures »

¹⁸² Dans son récit, Silas n'a pas laissé entendre que Paul était découragé. La rencontre de Trois-Tavernes présuppose une expérience antérieure douloureuse laissant croire à un échec.

visibles qui font voir l'invisible (un mime est un histrion, à sa façon, un *historien*¹⁸³) ; ce « mime », dans ce qu'il fait, est accordé à l'humeur de Néron, le divin empereur ; il permet à Josèphe de faire la connaissance de Poppée, dont l'aide sera décisive en ce que, « pop(p)ia », elle appartient à la catégorie « des prêtres inférieurs, chargés de conduire la victime à l'autel et de l'abattre avec le côté non tranchant de la hache¹⁸⁴ », la préparant ainsi pour l'action d'une lame (coutelas ou épée). Le parcours de Josèphe, le prêtre, ne pouvait pas se conclure autrement que par l'exécution d'un sacrifice agréable au Dieu que l'on ne peut interpeller que par mime.

Opposée à une résille de significations aussi riche, celle de Silas était pauvre : la médiatrice féminine, l'île de 'Melitè' n'a guère que les douceurs de son miel, celles du sauvetage, à offrir, et des « fils de Zeus » et non de Dieu ; à Pouzzoles se trouvent aussi des alliés, des « Frères » même, dont l'invitation n'offre aucun des avantages d'une assistance judiciaire (à la différence de Poppée), mais s'arrête à la satisfaction des besoins communs. A Rome même, Paul doit payer un logement et le soldat qui le garde (au lieu de recevoir des gratifications), enfin les Judéens qu'il rencontre n'ont aucun lien avec le monde de l'aristocratie, judéenne ou romaine. En démarquant le récit de Silas, Josèphe accumulait tous les signes favorables à sa propre cause, autant ou plus que la loi de Moïse, la défense d'un style de vie, celui des grands seigneurs. L'enjeu n'était pas seulement la « loi de Moïse » contre la « parole de Jésus », il était la sauvegarde de l'institution aristocratique en Judée. *A priori*, un sénat à Jérusalem (ou une Assemblée avec un Conseil) n'aurait pas nécessairement déplu à des Romains. Mais, hélas ! la République romaine avait une taie dans l'œil. Un empereur si divin que son Bon Plaisir était sa seule règle, une impératrice cupide, un préfet sans scrupule, un aristocrate méprisant, paré de la fonction de prêtre : même un fils de Dieu n'aurait pu dissoudre tant de glu.

Manifestement, les signes inclinaient en faveur du grand seigneur et de la Loi, dont ce dernier était le meilleur spécialiste. A un tel point qu'après la catastrophe de la destruction du temple, c'est un héritier de la dynastie royale, un descendant de David qui, prenant sur les prêtres une revanche, a assuré le salut de la loi de Moïse avec l'appui du pouvoir impérial.

Le lieu du retour

Or une main a éprouvé le besoin de compléter le récit de Silas, en lui ajoutant des signes si favorables que cela fut agréable à Paul et que ce dernier « reprit courage ». L'auteur de l'interpolation a réinterprété ce qui s'est passé entre 62 et 64, au moment de l'arrivée de Paul à Rome, de son point de vue à lui, à l'époque de la mise en place de l'institution de l'Eglise. Qu'est-ce qui a pu « rendre courage » à « Paul » (à son analogue en Eglise), qu'est-ce qui a pu nier l'échec de sa tentative et, avec sa condamnation à mort, celle du nazaréisme ? Quels signes positifs faut-il lire dans la rencontre de Frères venus de Rome et rencontrés au « Forum d'Appius » et à « Trois Tavernes » ?

Les Trois Tavernes sont devenues le siège d'un évêque. Furent-elles le lieu de la fondation de la première ou de l'une des premières « Eglises », Assemblées chrétiennes présidées par un 'évêque' à Rome ?

Sur la via Appia, dans les catacombes de Saint Sébastien, un *graffito* porte la mention « la maison de Pierre » (= sa tombe ; la métonymie tombe = maison est répandue dans l'Antiquité) ; non loin de là se trouve l'Eglise « Quo vadis Domine ? », évoquant la légende de la rencontre du Christ avec Pierre à un moment où ce dernier tentait d'échapper au martyre¹⁸⁵. Or cette église a été bâtie sur les lieux d'un sanctuaire antique consacré à un « dieu du retour », un dieu à qui l'on faisait des offrandes pour lui demander de favoriser le retour d'un voyage loin de Rome. Simon, qui deviendra Pierre, a-t-il effectivement suivi la même voie que Paul jusqu'à Rome, son arrivée

¹⁸³ Voir Elodie Paillard, « Note sur l'étymologie d'*histrion* », in *Mélanges de linguistique, de philologie et d'histoire ancienne offerts à Rudolf Wachter*, Cahiers de l'ILSL, N° 60, 2020, p. 103-109.

¹⁸⁴ Voir Popa, in *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*, Ernout – Meillet.

¹⁸⁵ Pour la tombe de Pierre, voir Guarducci M., *Pietro e Paolo sulla via Appia e la tomba di Pietro in Vaticano*, Cité du Vatican (1983).

à Rome aurait-elle été interprétée comme un « retour de Paul » ? Quelqu'un serait-il allé le chercher en Galilée ou à Antioche au moment où éclatait la révolte de Judée ? Lui et son compagnon se seraient-ils arrêtés à l'emplacement du sanctuaire « du dieu du retour » en geste symbolique d'appropriation à Dieu du lieu, interprétant un signe du monde visible en leur faveur ?

Il nous faut aller au rendez-vous des *Acta Petri* (voir TLG©UCI, chap. 33 sqq.) pour y relever le contexte dans lequel est racontée la rencontre de Pierre avec le « Seigneur » à qui il demande où il va. A Rome, pour y être crucifié, lui répond-il. Pierre, qui fuyait, comprend la demande qui lui est adressée et retourne sur ses pas. Ces récits fantaisistes des « martyres » des « apôtres » sont intéressants lorsqu'ils laissent apparaître dans leur soupe un aliment mal assimilé par la légende, un morceau de réel résistant. Selon ce récit, Pierre est persécuté à Rome par un roi qui se nomme Agrippa, censé être celui dont les *Actes des apôtres* racontent qu'il a fait exécuter Jacques (et sans doute Jean), fils de Zébédée ; ensuite, il a fait arrêter Pierre. Or l'Agrippa du « retour de Pierre » est mis en rapport avec un 'ami' de César, appelé Albinus, le successeur de Festus comme procurateur de Judée en 64. Albinus a probablement été en contact avec l'Agrippa historique c'est-à-dire Agrippa II, cette année-là, dans un contexte proche de la lapidation de Jacques. Il a été procurateur en 64, année de l'incendie de Rome et de la tentative d'en faire disparaître les chrétiens.

Un trio, Agrippa – Albinus – Pierre, est réuni à Rome (!) à l'occasion d'une persécution, que Pierre aurait tenté de fuir. Or *il a existé une tradition* qui établissait un lien temporel entre Albinus, Agrippa et un martyr (celui de Jacques, le demi-frère de Jésus), lien que Flavius Josèphe s'est ingénié à effacer ; cette tradition, dont les traces ont subsisté à Rome, laissait entendre une conjonction de ces trois personnages. Agrippa II (et non Agrippa 1^{er}, le roi qui a fait exécuter « Jacques », le fils de Zébédée), Albinus, un martyr sont compossibles à une seule date, en 64, en un seul lieu, à Jérusalem. Et le martyr, ce n'est pas « Pierre », mais Jacques, masque, en l'occurrence, de Paul.

« Pierre » à Rome n'est-il donc que le substitut de Jacques à Jérusalem ou le martyr de Jacques à Jérusalem a-t-il été une aubaine pour fabriquer le martyr de Pierre à Rome ? Car la présence de Simon à Rome n'est pas nécessairement pure invention. Une tradition existait qui laissait entendre que celui qui s'appellera plus tard Pierre est allé à Rome. Nous revenons donc au second de nos puzzles, au récit de l'arrivée de Paul à Rome et à l'interpolation, qui, elle, nous donne pour repère géographique le « lieu du retour » ; « Pierre » a dû / pu se trouver à Rome juste après la mort de Paul ; mais il était dangereux, en ce temps-là, d'habiter dans Rome ; il est resté aux portes de la ville, là où il y a, semble-t-il, son tombeau. Là où il s'est installé (aux Trois Tavernes ?) aurait été fondée une première Assemblée « chrétienne », avec, à sa tête, un 'évêque'. Il aurait été enterré près du sanctuaire du dieu du retour pour des raisons symboliques : ce lieu a vu le « retour » de Jésus, *sous la figure du Christ*, en conséquence de la révolte de Judée entraînant la disqualification des autorités sacerdotales à Jérusalem. Avec raison, les chrétiens de Rome pouvaient le baptiser Pierre pour en faire la pierre de soutènement du premier pilier de la tête de pont de l'Eglise naissante (à partir de 71). La mémoire permettait d'associer deux noms de gouvernants, Albinus et Agrippa, à un moment donné (64) à un martyr réel dédoublé (« Jacques »). Il fallait conférer à un autre personnage, venu lui aussi de Judée, peut-être à la suite de la lapidation de Jacques, à Simon, un titre de martyr, qui permettrait d'en faire le compagnon d'un autre martyr (Paul), lequel avait eu effectivement un compagnon martyr (Silas). Au jour de la transformation de Jésus de Nazareth en Jésus-Christ, fils de Dieu, au jour du retour, il n'a été permis ni à Jacques, ni à Paul, ni à Silas, ni même à Simon de conserver leur identité. Sur leur commune pétrification reposerait désormais l'unique colonne d'une Eglise, dès l'origine pétrifiée. Comment les *hiereis*, les sacrificateurs (prêtres) peuvent-ils à ce point-là aimer ce qui broie ! ?

Le lieu du retour a été celui d'un détournement aux conséquences incommensurables.

Epilogue en mode de catastrophe ?

Comme celle de Jésus, la condamnation de Paul et de Silas non moins que celle de Jacques, a été obtenue de manière inique. Ni la mort de Jésus, ni celle de son demi-frère, Jacques, ni celle

de Paul n'ont entraîné la mort du nazaréisme, et cela grâce à un seul homme, avant « Pierre » et ses créateurs, Jean, Clément de Rome et Ignace d'Antioche, plus essentiellement qu'eux, Silas, le traducteur du « recueil des paroles » en grec de la *koinè* et le rédacteur du mémoire du christianisme.

Il est probable que Silas a été exécuté avec Paul : à la fin du deuxième siècle, on a déterré, selon ce que dit la tradition, sur l'emplacement actuel de la basilique Saint Pierre, deux squelettes, plus probablement ceux de Paul et de son compagnon, que ceux de Paul et de Pierre, dont la tombe serait dans les catacombes de Saint Sébastien, comme nous l'avons appris plus haut. Dans ce cas, l'auteur de la conclusion des Actes, dans l'esprit de Silas, en points de suspension, serait un proche des deux hommes, celui qui les a accompagnés à Rome, Aristarque. Est-ce lui qui aurait accueilli Simon aux Trois-Tavernes ou près du sanctuaire du dieu du Retour et qui lui a remis le *Mémoire* ?

Poppée, Tigellin, Flavius Josèphe se sont acoquinés pour tenter d'assassiner la voie nazaréenne ; ils n'ont réussi leur coup que partiellement parce que la révolte de Judée a totalement changé la donne des relations entre Rome et l'aristocratie de Jérusalem, après que la caste sacerdotale selon la voie sadducéenne se fut totalement déconsidérée. Il nous reste à voir de quelle façon c'est un membre d'une autre aristocratie sacerdotale, dissidente, qui a réussi l'exécution jusqu'à son terme de ce premier assassinat manqué, *un prêtre* « chrestien » qui, après la chute du temple, a trouvé l'appui d'autres prêtres, emmenés en esclavage par quelques grandes familles romaines, affranchis pour en devenir les spécialistes ès lettres.

Deux fois dans l'histoire, l'aristocratie sacerdotale de Judée, alors qu'elle était menacée de disparaître, parce que devenue inutile, a réussi son sauvetage en s'adonnant à une entreprise scripturaire, la première fois celle du « premier » Testament, la seconde fois celle du « nouveau » Testament, dont il reste encore à nous affranchir.

Pour que l'enseignement de Jésus de Nazareth ait fait l'objet de telles tentatives d'étouffement, auxquelles participeront aussi les rabbins, refondateurs du judaïsme, il fallait qu'il comporte en lui quelque chose d'éminemment dangereux, du moins pour tous ceux dont l'ambition est d'asservir les consciences.

Réussirons-nous à arracher le bâillon de l'Évangile de Jésus-Christ, et avec lui, celui de la loi mosaïque en tant que loi d'alliance de YHWH (*Kurios*) avec son peuple ? Avant de répondre, il nous faut examiner comment ce bâillon a été apposé.

Chapitre 11

Genèse de l'Évangile – I – Époque de sa fabrication

Dans ce qui précède, j'ai montré qu'il est possible de remonter jusqu'à un enseignement de Jésus de Nazareth, ayant statut de rabbi (d'enseignant) ; ce dernier avait récusé tout titre messianique (de Christ) non seulement pour lui-même, mais pour quiconque prétendait gouverner. Or les textes des quatre Évangiles canoniques exposent la vie, les œuvres, les messages (les prédications) de Jésus-Christ, c'est-à-dire d'un Jésus « roi¹⁸⁶ », et prêtre. S'il a existé un enseignement de Jésus de Nazareth noté par un disciple, enseignement d'où il ressort que Jésus aspirait à une organisation sociale sans « roi », les récits évangéliques ne se rattachent pas à des témoignages de l'entourage de Jésus de Nazareth lui-même. Comment est-il devenu « Christ » ? Autrement dit : quelle est l'origine des récits évangéliques ? Telle est la question que l'on peut légitimement me poser à l'issue d'une enquête qui m'a conduit à restaurer l'humanité d'un homme à qui elle a été volée.

Je montrerai dans ce qui suit que les quatre Évangiles des traditions chrétiennes ne remontent ni à une tradition orale, ni à une tradition écrite se rattachant à des témoignages des Apôtres, mais à l'*écriture* d'un premier texte ayant statut d'Évangile, celui qui est attribué à Jean.

Pour ce faire, je rappellerai d'abord les arguments qui me permettent de récuser la validité de la tradition apostolique, chère aux Églises, puis je montrerai que l'*écriture* de l'Évangile de Jean a précédé celle des trois autres. Ceci acquis, à l'appui de la lecture de cet Évangile, je montrerai de quelle façon son auteur l'a construit à partir du texte préexistant de *l'Enseignement de Jésus de Nazareth* et du *Mémoire de l'Assemblée* des Chrétiens, pour les démarquer. Ce sera l'un de mes *leitmotive* de montrer que les figures de Jésus de Nazareth, un personnage historique, et de Jésus-Christ, un personnage de fiction, sont étrangères l'une à l'autre.

1 - La tradition apostolique est une fiction

Pour définir l'ordre dans lequel les Évangiles (les quatre Évangiles canoniques) ont été écrits, nous avons besoin d'un repère-origine extérieur à eux. Il nous faut donc procéder autrement que ne le font les exégètes – les spécialistes du Nouveau Testament – qui s'appuient sur des éléments de la Tradition, dite apostolique, construite à partir d'une analyse textuelle *interne* des Évangiles eux-mêmes et du reste du Nouveau Testament.

À l'appui de cette analyse, on extrait ce que l'on appelle un *kérygme*, le noyau d'une *proclamation*, puisée dans une épître attribuée à « Paul, apôtre du Christ » (1 *Corinthiens*, 15, 3 sqq.) : « Je vous ai transmis ce que j'ai reçu : « Christ mourut pour nos péchés selon les Écritures, il a été enseveli conformément aux rites funéraires (*etaphē*), il est fait se réveiller (*egegertai*) le troisième jour selon les Écritures, il a été vu et observé (*ophthē*) par Céphas, puis par les Douze... ».

Procéder ainsi, c'est introduire dans la recherche un biais qui la disqualifie dès le début : la simple affirmation qu'il y a au principe de tout le Nouveau Testament un *kérygme*, une proclamation, oriente la recherche du côté d'une prédication et laisse entendre que le personnage central de l'ensemble était porteur d'un message divin, voire d'une révélation. Adopter d'emblée une telle attitude, c'est s'exposer à une forme d'aveuglement intellectuel. Il ne viendra pas à la pensée d'un chercheur prévenu de cette façon que, dans cette brève « proclamation » il y a plusieurs erreurs possibles. Par exemple : est-il possible que Paul ait recueilli un tel témoignage, qu'il ait été informé que « Christ » (et non pas Jésus) avait reçu les honneurs funèbres ? Les informations que donne Paul lui-même laissent entendre qu'il était à Jérusalem au moment de la crucifixion d'un dénommé « Jésus ». Comment ceux qui lui ont transmis le témoignage pouvaient-ils affirmer que celui qui a été enseveli était « Christ » ? Qu'il était mort « pour nos péchés » ? Est-il bien vrai

¹⁸⁶ Voir les débuts des Évangiles de « Marc » : « Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ » ; de « Matthieu » : « Livre de la Genèse de Jésus-Christ » ; pour Jean, voir 1, 17 : « La loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité par Jésus-Christ ». Il suffira ici de rappeler que le prologue du texte attribué à « Luc » n'est justement pas celui d'un Évangile (voir le premier chapitre et plus loin).

qu'il a été enseveli conformément aux rites funéraires ? Or l'un des textes parmi les Evangiles laisse entendre que cela n'a pas été le cas. Je laisse au lecteur de s'interroger sur les affirmations qui suivent, en se demandant comment il se fait que, dans ce court passage, Paul nomme Simon Céphas. Est-il sûr que dans les années 50, le surnom existait déjà ?

Or de ce kérygme dont on admet la vérité avant de l'avoir examiné, on déduit que ce qui a été décisif dans la production des quatre Evangiles, c'est la foi :

- en la résurrection d'un crucifié,
- ayant statut de Christ,
- après le constat que son cadavre avait disparu du tombeau où il avait été déposé.

De ces trois affirmations de foi seule la troisième a été attestable. Du constat qu'un cadavre a disparu de la cavité où il avait été déposé *dans l'attente de sa toilette funèbre* à l'affirmation qu'il a été ressuscité, il y a effectivement un saut, celui qu'accomplit peut-être la foi, qui, à en rester là, n'atteste rien d'autre qu'elle ne repose sur rien.

Il reste qu'à la suite de cette foi communautairement partagée, ceux qui avaient connu Jésus et l'avaient suivi se seraient remémorés ses paroles et ses actes. Étant donné qu'ils avaient été en contact avec lui sans avoir compris qui il était vraiment, ils les auraient réinterprétés dans le sens de la découverte progressive qu'en réalité l'homme qu'ils avaient connu était le Messie. Ils auraient également compris peu à peu qu'il était le Fils de Dieu au sens propre et non seulement au sens où l'on disait que Moïse avait été un fils de Dieu, c'est-à-dire un prophète par qui Dieu s'était fait reconnaître dans son essence la plus vraie. Jésus, Messie, Jésus-Christ, était « fils de Dieu » en ce qu'il participait de la nature de Dieu.

Cette reconnaissance progressive aurait été médiatisée, selon les explications dominantes de l'exégèse moderne, par une tradition orale de paroles à l'intérieur de communautés, majoritairement de tradition judaïque d'un côté, de tradition hellénique de l'autre. En outre, elle aurait fait l'objet, dans un grec fortement sémitisant, de la rédaction d'un écrit, l'Evangile de Marc, disciple de « Pierre », dont l'accent principal portait non sur la doctrine mais sur les actes de Jésus. Selon cette théorie, Marc aurait été l'auteur du premier Evangile, écrit avant la destruction de Jérusalem en 70 par les armées romaines, étant donné qu'il ne fait aucune allusion à cette catastrophe¹⁸⁷. La mise en forme de la tradition orale et son insertion dans un récit des actes sont attribuées à deux auteurs : « Matthieu », l'apôtre, et Luc, le disciple de Paul de Tarse. Rappelons que ce dernier jouissait du statut d'apôtre dans les premières communautés et que plusieurs voient aujourd'hui en lui le véritable inventeur du christianisme. Dans le cadre de cette représentation des choses, on a fait l'hypothèse que l'Evangile de Jean, dont la tradition a fait aussi un apôtre, aurait été écrit en dernier, et cela en s'appuyant sur le témoignage d'Irénée (vers 180). C'est ainsi que la matière des Evangiles a pu être rattachée à une tradition des Apôtres, remontant jusqu'au Christ.

Nous trouvons une première mention externe du terme Evangile, au sens de texte où sont consignés les Paroles et les Actes du Christ, dans les *Lettres* d'Ignace d'Antioche (date probable : entre 100-115). Un peu plus tard, au milieu du 2^e siècle de notre ère, un apologiste des « chrétiens », Justin, dans une des deux *Apologies des Chrétiens* et dans un *Dialogue* avec un Judéen qu'il a nommé « Tryphon », a donné aux Evangiles le titre de « Mémoires des Apôtres ». Les citations qu'il en donne sont puisées dans les quatre Evangiles qui nous ont été transmis. Enfin, à la fin du même 2^e siècle, Irénée de Lyon, venu d'Asie Mineure, est le premier à rattacher formellement les quatre textes aux noms de « Matthieu », « Marc », « Luc » (compagnon de Paul) et Jean.

Toute cette construction a eu pour effet de reléguer Jésus de Nazareth dans les limbes des personnages de légende, au point qu'au début de notre siècle le réputé exégète Daniel Marguerat affirmait qu'il serait vain de tenter de remonter jusqu'au Jésus historique. Or le même spécialiste a produit récemment un ouvrage, *Vie et destin de Jésus de Nazareth* en s'appuyant sur la méthode *historico-critique*, chère aux exégètes. Nous ignorons ce qui l'a conduit à réviser son affirmation

¹⁸⁷ En écrivant après 70, « Marc » pouvait tout aussi bien se dire : « Attention, je ne vais pas mentionner la chute de Jérusalem ; ainsi, on pourra croire que j'ai écrit mon « Evangile de Jésus-Christ » à l'époque où ses disciples vivaient et enseignaient. »

au point d'écrire une *vie de Jésus de Nazareth*, mais nous pouvons observer encore une fois que les usagers de ladite méthode négligent de commencer la critique là où elle importe au premier chef, par l'examen du *statut* des textes [les *Evangelies*, les *Actes des Apôtres*, les *Epîtres (lettres)*], qui livrent non « la vie et le destin de Jésus de Nazareth », mais ceux de « Jésus-Christ ». Sans un examen préalable de la *fabrique des Evangelies*, il est impossible de reconstituer une *vie de Jésus de Nazareth*. Ceux qui tentent de le faire, et ils sont nombreux, au mieux sont des bricoleurs, au pire, des truqueurs.

A partir du jour où j'ai été capable de raisonner sur ces textes à l'appui de leur lecture dans leur langue originelle, à partir du moment où j'ai pu clairement détacher de leur ensemble la partie écrite en grec de la *koinè* de la partie écrite en grec sémitisant, j'ai pu constater que le personnage intéressant de cet ensemble, ce n'était pas celui, central, des *Evangelies*, Jésus-Christ, mais celui que révélait – comme par l'usage du révélateur d'une encre sympathique – le texte en grec de la *koinè*, Jésus (de Nazareth). J'ai découvert qu'il y avait dans « Luc » des traces de l'enseignement d'un rabbi et non seulement la prédication d'un messie de la bouche de qui se serait écoulee la Parole de Dieu (quoi qu'il en soit, une fiction, en quelque langue que ce soit, et en quelque tradition d'écriture que ce soit).

Tel a été le point de départ de ma démarche : par des procédures d'analyse langagière (le code de la langue) et linguistique (narrativité ; discursivité), repérer à l'intérieur d'un ensemble qui se donne comme unitaire des fractures, révélant deux sous-ensembles aux contours nettement dessinés. Il y a dans les écrits du Nouveau Testament deux ensembles *textuels* distincts, immiscibles non moins que l'eau et que l'huile. Et j'en ai conclu qu'il y a deux figures que l'on ne peut pas superposer, Jésus-Christ et Jésus de Nazareth, et que le Christ n'est pas une élévation en dignité, messianique et divine d'une belle figure humaine, mais son brouillage. Jésus a été filouté par floutage.

Le contenu des Evangelies ne relève pas d'une tradition apostolique

A l'époque où j'aboutissais à cette conclusion, vers 2007, à un moment où la retraite me permettait d'investir plus longuement dans la recherche, je me suis intégré, à Genève, à un groupe d'étude du christianisme primitif travaillant sous la conduite du professeur Enrico Norelli, qui venait de publier sa thèse, sur Papias de Hiérapolis [*Papia di Gerapoli, Esposizione degli oracoli del signore. I Frammenti*. a cura di Enrico Norelli. (Lecture Chrétienne du premier Millénaire, 36), Milan, Paoline, 2005]. Et j'y ai trouvé le chaînon qui me permettait de rattacher le texte en grec de la *koinè* directement à Jésus de Nazareth, que l'historien de l'Eglise primitive – ainsi que tous ses prédécesseurs – aurait pu trouver si lui et les autres n'avaient pas été victimes du caractère vénérable de la tradition, pour laquelle ils travaillaient. Comment ne l'auraient-ils pas été puisque même des spécialistes du grec ancien, auteurs d'un dictionnaire de langue, se sont fourvoyés en affirmant que *presbuteros* (Ancien) « se dit des » Apôtres (dictionnaire de langue grec – anglais, Liddel – Scott – Jones).

Pour la clarté de l'exposé qui va suivre, je me contenterai de rappeler quelles conclusions j'ai précédemment tirées d'une citation de Papias par Eusèbe de Césarée (voir ci-dessus p. 6 à 13).

Papias¹⁸⁸ dit qu'il a recueilli des témoignages sur Jésus de la part de compagnons des *Anciens*, disciples du « maître » (les Anciens ont été disciples du maître, de Jésus). De ce titre d'Anciens (*Presbuteroi*), je déduis, et j'affirme qu'il n'y a pas d'autre déduction possible, que les disciples de Jésus de Nazareth, après la crucifixion, ont *institué une Assemblée* selon le mode athénien (il s'agit d'une *Ekklesia*), à la tête de laquelle ils ont élu un *Conseil*, appelé *Presbuterion* en Judée, composé de sept membres, dont Papias énumère les noms : André, Simon (Pierre), Philippe, Thomas, Jacques, Jean, Matthieu. Papias ignore encore que ces noms deviendront ceux d'Apôtres dans les *Evangelies* de « Matthieu », « Marc » et « Luc ». Il leur donne le titre d'Anciens (*Presbuteroi*) : tel est le titre des membres d'un *Conseil* en Judée, celui donné, par exemple, aux

¹⁸⁸ Tout ce que l'on sait de ce personnage, c'est ce qu'Eusèbe en rapporte dans *Histoire ecclésiastique*, livre III, chapitre 39.

membres du Sanhédrin. L'existence des Anciens est attestée à plusieurs reprises dans les *Actes des Apôtres*, qui comprennent une partie écrite en grec de la *koinè*.

De la citation de Papias, on peut extraire en outre deux informations : un disciple, que Papias nomme Matthieu, a pris *des notes en araméen de l'enseignement du maître* ; de ces notes on a fait un recueil (un *logos*) ; un autre, que Papias nomme Marc, a pris *des notes, en araméen, d'anecdotes de la vie du maître dans lesquelles sont insérées des formules remarquables, rapportées par un disciple nommé Simon* (renommé « Pierre » dans la citation d'Eusèbe). Ces anecdotes sont élaborées dans la forme des *chries* mettant en scène les sages de la tradition cynique grecque et rapportant des propos remarquables¹⁸⁹.

Le préambule à l'Évangile de « Luc » permet de déduire que l'on a fait une synthèse de ces deux recueils et que le tout a été traduit en grec de la *koinè*. C'est un contresens de déduire de ce préambule que son auteur explique qu'il entreprend son récit à la suite de beaucoup d'autres. Il se propose de rendre compte de *pragmata*, *kathōs paredosan hēmin hoi ap' arkhēs autoptai kai hupēretai genomenoi tou logou*, « d'une affaire conformément à la transmission qui en a été faite ceux qui en ont été dès le début les témoins visuels et qui sont devenus les « rameurs » / les secrétaires de son récit / de sa plaidoirie. »

Ce que les témoins visuels (*autoptai*, les témoins en première personne) et les *hupēretai* ont transmis, ce sont donc des *pragmata*, des affaires, des tracas, des actions publiques entre lesquels il a fallu mettre de l'ordre. Qui sont les *hupēretai genomenoi tou logou* ? Certainement pas « ceux qui sont devenus les serviteurs de la Parole ». Ce prologue est écrit en grec de la *koinè* ; *logos* a pris le sens de « Parole » en vertu de la traduction en grec du mot hébreu « dabhar » (le fait ; la parole qui fait être) ; en grec standard, le champ sémantique de *logos* est certes étendu, mais il s'organise à partir d'un sens générique l'unifiant tout entier, « action de mettre en relation » / « en rapport », d'où « rassemblement », « recueil », « compte », « conte », « fable », « plaidoirie » = « discours judiciaire » (où l'on juxtapose des arguments). Dans le contexte de notre prologue, on peut hésiter entre le sens de « recueil » ou celui de « discours de la défense », « plaidoirie ». Qui sont les « serviteurs » (au sens propre, les « rameurs ») d'un recueil ? Tout un équipage, ceux qui l'écrivent, le copient, en rassemblent les feuillets, en composent un *codex*, en assurent la diffusion. Qui sont les serviteurs de la défense ? Des avocats. C'est, quoi qu'il en soit, se faire l'avocat d'un maître que de recueillir ses propos par écrit, de les rassembler dans des *codices*, de les diffuser.

A partir de là, l'auteur, qui affirme ensuite, non pas qu'il se serait informé, mais qu'il a *suivi de loin* (*para-* = à côté) l'affaire *de bout en bout* (*emoi parēkolouthēkoti* : 'moi ayant suivi à côté de façon achevée, de bout en bout' : emploi du parfait), l'auteur donc a jugé bon, voire, a reconnu légitime la demande qui lui a été adressée (*edokei moi* : 'il s'était fait admettre à moi') de mettre par écrit, *scrupuleusement* et *en une suite solidement agencée*, tout ce qu'il savait et de l'adresser à un destinataire de telle sorte que ce dernier *epignōi[s] peri hōn katēkhēthē[s] logōn tēn asphaleian* « acquière, (même) après coup (*epi*), une connaissance certaine de ce dont les récits étaient venus jusqu'à (*kata*) jusqu'à [ses] oreilles », et non « mesure pleinement la validité de l'enseignement qu'[il] a reçu. » Car si *katēkhō* peut, en effet, signifier « répéter inlassablement des formules » afin que l'élève les apprenne, ou bien seriner (une doctrine), le sens premier du verbe est celui de « propager, comme en écho, un *logos* », un récit, ce que l'on recueille et rapporte en le colportant de bouche en bouche.

Étant donné le champ lexical de ce préambule, en affinité avec le monde judiciaire, son destinataire ne peut être qu'un dignitaire, un haut dignitaire peut-être, exerçant une fonction dans l'institution judiciaire romaine ; il est dit « théophile » (allié d'un dieu / des dieux / de Dieu) ; il ne s'appelle pas nécessairement Théophile. En vérité, le contenu du récit qui suivra, de la plaidoirie (*logos*), ne peut pas être celui d'une propagande en faveur d'un personnage dont le texte affirmerait qu'il est « Christ », « Messie », « Roi » ! Ce préambule n'a certainement pas été écrit en guise d'introduction à un Évangile de Jésus-Christ.

¹⁸⁹ Voir Sauge A., « Jésus de Nazareth, un rabbin cynique. Retour sur la 'Cynic hypothesis' », in *Diálogos* (108) septembre 2021 : 114-147.

Car l'Évangile attribué à « Luc » et les *Actes des Apôtres* ont été écrits après coup, au début du 2^e siècle, pour recouvrir d'une gangue de grec sémitisant le noyau primitif écrit en grec de la *koinè*, celui des *Actes et Paroles de Jésus de Nazareth*, d'une part, d'un *Mémoire de l'Assemblée des Nazaréens ou Chrétiens*, d'autre part. L'immersion d'un texte primitif à l'intérieur d'un autre texte a été la méthode employée par les lettrés de la tradition judaïque pour adapter la révélation à de nouveaux contextes historiques. Cela est déjà un indice que le Nouveau Testament a été fabriqué de la même manière que la Bible hébraïque, par des lettrés appartenant à la caste sacerdotale, ayant, en l'occurrence, peu de sympathie pour leurs confrères de l'*hairesis* sadducéenne, maîtres du temple jusqu'en 70.

Il découle donc des citations rapportées par Eusèbe, que l'appellation des Douze, dits également Apôtres, n'existait pas encore à l'époque de Papias : élus, paraît-il par Jésus-Christ, ils ne l'ont certainement pas été par Jésus de Nazareth puisque Papias, contemporain des compagnons des premiers disciples, ne les a pas connus. Il découle également que Matthieu a pris des notes en araméen de l'enseignement du Maître, que Marc a pris des notes, en araméen, d'anecdotes rapportées par Simon.

Au moment où je reformule cette conclusion, le lecteur se demandera peut-être : « Est-il quelque chose qui m'autorise à accorder une telle confiance à ce qu'a écrit Papias, un auteur que l'on ne connaît que de seconde main, essentiellement par l'intermédiaire d'Eusèbe de Césarée, un historien *partisan* de l'institution dont il a écrit l'histoire sans démêler le légendaire du factuel ? »

Eusèbe a eu, pour nous, le mérite de *citer des passages des œuvres des auteurs* qu'il a mentionnés. En ce qui concerne Papias, je me suis appuyé exclusivement sur *des citations* de son œuvre par Eusèbe. Qu'est-ce qui me permet de considérer que ces citations sont fiables ? La fiabilité d'Eusèbe en tant que citateur, fiabilité qui nous dispense de nous interroger sur sa fiabilité en tant qu'historien. Est-elle vérifiable ?

Juste avant Papias, à la fin du livre III de son *Histoire ecclésiastique*, Eusèbe a mentionné les *Lettres* d'Ignace d'Antioche, dont il a également cité des passages. Or il existe des lettres d'Ignace trois recensions dont seule celle, dite moyenne, est considérée comme authentique. Nous disposons aujourd'hui d'un moteur de recherche puissant, avec le TLG (*Thesaurus Linguae Graecae* ©UCI). Livre III, chapitre 36, section 7 et 8, Eusèbe cite un passage de la *Lettre aux Romains* dans laquelle Ignace dit sa détermination d'aller à Rome afin d'y subir le martyre. Voici en transcription le début de la citation du passage par Eusèbe (je souligne déjà les divergences d'avec le texte de la Lettre) :

« *apo Surias mekhri Rhōmēs thēriomakhō dia gēs kai thalassēs, nuktos kai hēmeras, endedemenos deka leopardois, ho estin stratiōtikon tagma, hoi kai evergetoumenoi kheirones ginontai, en de tois adikēmasin autōn mallon mathēteuomai ; all' ou para touto dedikaiōmai. Onaimēn tōn thēriōn tōn emoi hetoimōn, ha kai eukhomai suntoma moi heurethēnai ; ha kai kolakeusō suntomōs me kataphagein, oukh hōsper tinōn deilainomena oukh hēpsanto... »*

Voici maintenant le texte dans la recension moyenne des *Lettres* d'Ignace :

« *apo Surias mekhri Rhōmēs thēriomakhō dia gēs kai thalassēs, nuktos kai hēmeras, [...]dedemenos deka leopardois, ho estin stratiōtikon tagma, hoi kai evergetoumenoi kheirous ginontai, en de tois adikēmasin autōn mallon mathēteuomai ; all' ou para touto dedikaiōmai. Onaimēn tōn thēriōn tōn emoi hētoimasmēnōn, [...] kai eukhomai suntoma moi heurethēnai ; ha kai kolakeusō suntomōs me kataphagein, oukh hōsper tinōn deilainomena oukh hēpsanto...¹⁹⁰ ».*

Les divergences sont celles de détails qui n'affectent en rien le contenu.

Eusèbe emploie une forme renforcée par un préverbe, comme pour dire « enlié » au lieu du simple « lié » ; il ne contracte pas la forme du comparatif *kheirones* > *kheirous* (la contraction

¹⁹⁰ « Depuis la Syrie jusqu'à Rome, je combats contre les bêtes, sur terre et sur mer, nuit et jour, enchaîné à dix léopards, c'est-à-dire à un détachement de soldats ; quand on leur fait du bien, ils en deviennent pires. Mais par leur mauvais traitement, je deviens davantage un disciple, mais je n'en suis pas pour autant justifié. Puissé-je jouir des bêtes qui me sont préparées. Je souhaite qu'elles soient promptes pour moi. Et je les flatterai, pour qu'elles me devorent promptement, non comme certains dont elles ont eu peur, et qu'elles n'ont pas touchés. » (Traduction Pierre Thomas Camelot, in *Lettres*, Ignace d'Antioche, éditions du Cerf, Paris, 2007).

était à bien plaire) ; il emploie un adjectif (*hetoimōn* = « prêtres / prêtres ») au lieu du participe parfait passif (*ētoimasmēnōn* : « qui ont été préparés pour moi ») mais c'est probablement pour éviter l'ambiguïté du sens de *tōn emoi ētoimasmēnōn* (qui signifie plutôt, en grec courant, « que j'ai préparés ») ; enfin il ajoute un relatif de liaison (*ha*), une construction recherchée par les écrivains grecs. Aucune de ces modifications n'affecte le sens. Les modifications montrent simplement qu'Eusèbe maîtrisait mieux les conventions du grec écrit qu'Ignace d'Antioche, dont le grec n'était pas la langue maternelle.

Là où Eusèbe nous laisse entendre qu'il cite Papias, nous pouvons considérer que le texte qu'il nous donne à lire reflète précisément *le contenu* de l'original. En ce qui concerne Papias, il est probable qu'il n'a rien modifié formellement étant donné que la langue de Papias est littérairement soutenue. Ce lettré était très probablement hellénophone. Membre de la classe sacerdotale ju-déenne, il a été emmené comme esclave, puis affranchi par un Papianus pour exercer la fonction de lecteur et de secrétaire, comme cela a été le cas de *Flavius* Josèphe, *Clément* (de Rome), *Ignace* d'Antioche.

Par ailleurs, la *citation* de Papias n'a pu être inventée par Eusèbe : les contenus de la citation démentent les contenus de la tradition apostolique dont Eusèbe, en tant qu'évêque, occupant dans l'Eglise une position hiérarchique de premier rang, était, de ce fait, nécessairement le garant. Si Eusèbe avait inventé la citation, il aurait parlé d'apôtres et non d'Anciens à propos des sept noms qu'il cite et qui correspondent en effet à sept noms des Apôtres des Evangiles. Nous pouvons lui être reconnaissants de n'avoir pas purement et simplement substitué le titre d'Apôtres à celui d'Anciens pour qualifier les sept personnages dont il cite les noms. Il est probable que, de son temps, le souvenir des Anciens était entièrement effacé. Eusèbe était peut-être un historien peu fiable, il semble qu'il ne se permettait pas de trafiquer la parole d'un témoin qu'il invoquait. Flavius Josèphe était loin d'avoir cette honnêteté.

2 – L'écriture de l'Evangile de Jean a précédé celle des trois autres (et leur a servi de modèle)

Ces données (les textes en grec de la *koinè* dans le NT et les informations puisées dans Papias) nous offrent un appui ferme pour raisonner sur l'écriture des Evangiles, nécessairement venue après la rédaction par Papias d'une enquête concernant le personnage de Jésus (ce que ses disciples qui l'ont suivi et entendu en ont rapporté).

L'ensemble des Evangiles, celui de « Luc » compris, offre un critère pour reconstituer la chronologie véritable des textes du Nouveau Testament, à laquelle l'orchestrateur de son écriture (selon une forte probabilité, Ignace d'Antioche¹⁹¹) n'a pas pris garde ou pas suffisamment – ce dont nous pouvons lui être reconnaissants. Seuls trois Evangiles, « Matthieu », « Luc » et « Marc » (dans l'ordre de l'édition primitive), mentionnent l'élection d'un groupe, portant le titre d'Apôtres, composé de douze (12) membres, dont les noms sont énumérés. Or sept (7) de ces Douze (12) portent le nom des sept membres du Conseil mentionnés par Papias (sept *Presbuteroi*, qui deviendront, dans l'Eglise, au cours du 2^e, voire du 3^e siècle, des « prêtres », des « sacerdotes¹⁹² »). Les deux ensembles, celui des sept *Presbuteroi* chez Papias et celui des sept *Apôtres* dans les Evangiles, sont bijectifs ; ils sont exactement miroirs l'un de l'autre. Il s'ensuit que l'ensemble des Apôtres a été « inventé » après l'ensemble des *Anciens*, *institués* au moment de la création d'une *Assemblée*, à Jérusalem, probablement peu de temps après la crucifixion (l'accident de Paul de Tarse sur la route de Damas a eu lieu en 33 au plus tard, selon les recoupements qu'autorisent les informations que Paul lui-même nous donne de sa vie dans la lettre aux Galates,

¹⁹¹ Pour l'affirmer je m'appuie sur les recherches de C.-B. Amphoux. Voir la synthèse *La parole qui devint Évangile : l'Évangile, ses rédacteurs, son auteur*, Paris, Seuil, 1993.

¹⁹² « Prêtre » (anglais « Priest », allemand « Priester ») dérive de *Presbuteros*. Cela ne peut s'expliquer que parce que le personnel de la hiérarchie dans les Assemblées (Eglises) « chrétiennes » est un héritage de l'organisation d'Assemblées existant antérieurement, à la tête desquelles il y avait un *Presbuterion* (un Conseil) composé non de « prêtres » / *hiereis* / *sacerdotes*, mais d'Anciens, de « *Presbuteroi* » selon ce que laisse entendre la liste de Papias. Aucun texte de la littérature grecque, des origines au 2^e siècle de notre ère, n'atteste *Presbuteros* au sens de prêtre.

chapitre 22. Jésus ne peut pas avoir été crucifié en 33, autre année possible selon les calculs). Si Papias avait connu le titre d'Apôtres, il aurait parlé des Anciens, « dont le maître avait fait des Apôtres ». Ce n'est pas le cas ; dans les témoignages qu'il a recueillis, jamais aucun des compagnons des Anciens ne lui a expliqué que cet Ancien dont il avait été le compagnon portait également le titre d'Apôtre (Eusèbe n'aurait pas manqué de le rapporter). Il était d'ailleurs impossible que, du vivant du maître, aucun de ses disciples porte un tel titre, impliquant l'existence d'une institution. Pour cela, il aurait fallu qu'au temps de Jésus ait été fondée une *Ekklēsia* ou une nouvelle synagogue. Rien de tel ne nous a été rapporté, même pas dans les Évangiles.

Poursuivons notre raisonnement : les Apôtres ont été inventés après que Papias a enregistré par écrit les résultats de son enquête pour recueillir des témoignages sur « le maître » (Jésus de Nazareth). La *lettre aux Corinthiens* de Clément de Rome mentionne un seul des 12, sous le nom de Pierre-Céphas, surnom d'un disciple appelé Simon. Laissons pour l'heure la question de l'origine de ce surnom. Si l'auteur de la *Lettre* dans laquelle est mentionné un futur pivot de l'institution chrétienne, la fonction d'évêque, ne mentionne pas d'autre apôtre du Christ que « Pierre », c'est qu'il ignorait l'existence des Douze (12). Or Alexandre Faivre, l'un des historiens les plus fiables du christianisme primitif parce que le plus indépendant des institutions ecclésiastiques, date la lettre de Clément de Rome de l'année 96. L'écriture des Évangiles est donc postérieure à l'enquête de Papias et à celle de la lettre de Clément de Rome ; elle se situe peu ou prou au début du 2^e siècle, époque vraisemblable de la « naissance » des Douze, Apôtres de Jésus-Christ. Car l'apparition d'un nouveau genre textuel, *Évangile*, dans la tradition des Écritures « sacrées », celle du titre « Christ », associé à Jésus, celle du titre « Apôtre, membre du groupe des Douze (12) », ces trois apparitions sont solidaires ; la troisième découle des deux autres.

La question des 12 (Apôtres)

Dans quel texte Jésus a-t-il été élevé à la dignité de Christ ?

Dans celui où il a été élevé à cette dignité mais où il n'était pas encore question de ses Apôtres puisque dans les trois Évangiles canoniques Jésus élit douze Apôtres.

L'Évangile de Jean se distingue des trois autres de différentes manières, notamment par ses contenus. L'importance de la divergence dans les contenus ne doit pas nous empêcher de prêter attention à des détails qui pourraient paraître futiles.

Par exemple, à aucun moment, l'existence des Apôtres (du Christ) n'y est mentionnée (alors que dès le premier chapitre, Jésus est présenté par Jean-Baptiste à deux de ses disciples comme le Messie / Christ).

Chez Jean, il est question une fois d'*apostolos*, sans autre précision, au cours du dernier repas, après que le Christ a lavé les pieds des hommes présents (13, 15-20) :

« Car je vous ai donné de manière insistante un exemple afin que vous aussi vous agissiez à la façon dont j'ai agi pour vous. En vérité, en vérité, je vous le dis, un serviteur n'est pas plus grand que son maître, et un envoyé (*apostolos*), lui non plus, n'est pas plus grand que celui qui l'a envoyé. Si vous avez cela bien en tête, bienheureux serez-vous chaque fois que vous ferez cela. [...]. En vérité, en vérité je vous l'affirme : celui qui accueillera celui, quel qu'il soit, que je lui enverrai, c'est moi qu'il accueillera ; et celui-là, qui m'accueillera, accueillera celui qui m'a envoyé. »

Il était nécessaire de traduire le début et la fin de ce passage pour qu'il apparaisse clairement que le seul emploi du mot *apostolos* dans l'Évangile de Jean ne désigne pas le porteur d'un titre, apôtre de Jésus-Christ, mais désigne d'abord le Christ lui-même en tant qu'envoyé du Père et, par extension, les disciples que le Christ s'est choisis en tant qu'envoyés (tous les chrétiens).

Dans l'Évangile de Jean, donc, *apostolos* n'est pas un titre qui distingue douze disciples parmi les autres. En revanche, il donne le nom de sept disciples [André, Philippe, Simon-Céphas, puis Nathanaël au début de l'Évangile, en Galilée (en raison de leur signification, les noms de Nathanaël et de Matthieu peuvent être superposés ; en outre, ils désignent des personnages qui remplissent la même fonction, de scribe) ; la fin de l'Évangile nomme en plus Thomas (épisode des apparitions après la résurrection), Jacques et Jean, fils de Zébédée (dernier chapitre)].

Il est vrai que l'Évangile mentionne les Douze (12), à la fin du chapitre 6 qui évoque les conséquences de l'invention du rite eucharistique parmi les disciples (la sécession de nombre d'entre eux). Or la mention des Douze est associée, dans ce contexte, à une allusion à Judas Iscariote, « l'un des Douze », qui trahira. A la fin de l'Évangile, Thomas est mentionné comme l'un des Douze : or nous savons par Papias qu'il était l'un des Sept Anciens de l'Assemblée de Jérusalem.

Les deux épisodes méritent un examen détaillé.

Commençons par Thomas, « l'un des Douze ». L'apparition aux disciples est censée avoir eu lieu une semaine après le jour de la résurrection, le lendemain du sabbat. Les portes de la maison où se trouvaient « les disciples », par crainte des *Ioudaïoi*¹⁹³, étaient verrouillées. Le Christ apparaît et donne des instructions. Thomas « n'était pas avec eux » (les *disciples*) au moment de la venue de Jésus. « Les autres disciples lui dirent donc... » (20, 24-25). Pourquoi pas « les autres Apôtres » ?

L'auteur de cet épisode se moquait de savoir qu'au moment de la crucifixion, les disciples venus de Galilée s'étaient dispersés par crainte d'être, eux aussi, arrêtés et qu'il était invraisemblable qu'ils se soient rassemblés dans un local dans Jérusalem. Il ignore manifestement le nombre des disciples rassemblés et que venait de s'exclure de leur groupe celui qui avait trahi Jésus, Judas, « fils de Simon Iscariote », selon l'information donnée par Jean plus haut dans le texte. L'épisode de « Thomas » a été ajouté à une rédaction primitive de l'Évangile de Jean avant l'allusion à la trahison de Judas. Examinons de quelle façon cette dernière nous est annoncée.

Dans le contexte du lavement des pieds (Jean, 13, 18-19), « Je vous annonce », dit le Christ, la trahison de l'un d'entre vous (l'un de ceux qu'il a choisis !), « avant que cela n'arrive, afin que, lorsque cela arrivera, vous fassiez confiance (vous croyiez) que Je Suis ». L'annonce de la trahison sert de preuve que l'essence de celui qui parle est divine (« Je Suis »). Pour qu'il y ait prédiction, il fallait qu'il y ait trahison. Or *il ne pouvait y avoir de trahison avant l'élection des 12* : il est évident que les membres de la première Assemblée des disciples n'ont pu élire Conseiller un homme même simplement soupçonné d'avoir livré le maître (rabbi) aux autorités du temple.

Pour le Christ, Fils de Dieu, ce n'est pas une trouvaille de grand style que de prouver sa divinité en prédisant la trahison d'un disciple qu'il a élu pour cela, afin de pouvoir dire à l'avance, à ceux qu'il avait élus avec lui, qu'il le trahirait !

L'apparition aux disciples a été écrite après la fin du chapitre 6, dont l'écriture ne se comprend que si elle a été contemporaine de l'institution de l'eucharistie, et de l'invention des Douze, « Apôtres », bref de l'institution des Assemblées *chrésiennes*, au temps de Clément de Rome et d'Ignace d'Antioche, au tournant des deux premiers siècles de notre ère. Autrement dit, la mention des Douze, liée à celle de la trahison de Judas, celle de « Thomas, l'un des Douze » sont des adjonctions contemporaines d'Ignace et de l'écriture des Évangiles dits synoptiques. Tout cela a été interpolé dans un texte préexistant, *l'Évangile « que Jean a publié »*, selon la formule d'Irénée.

Jean, au moment où il écrivait l'Évangile, ne mentionnait ni les Douze (12), ni Judas Iscariote, ni sa trahison.

L'Évangile de Jean a donc été écrit avant les trois autres, au cours de la période pendant laquelle Papias recueillait des témoignages auprès de ceux qui avaient été des compagnons assidus de disciples de Jésus de Nazareth, notamment sept Anciens de la première Assemblée de Jérusalem (voir ci-dessus). Ces mêmes Sept figurent aussi dans l'Évangile de Jean en tant que *disciples*.

Les présupposés de l'écriture de l'Évangile de Jean : un recueil de l'enseignement de Jésus de Nazareth et sa traduction en grec de la koinè

Nous connaissons désormais les préalables à partir desquels lire le premier Évangile, le texte fondateur de la littérature évangélique, voire de la littérature néotestamentaire.

¹⁹³ Ces *Ioudaïoi* ne peuvent être que les membres du Grand Conseil du Sanhédrin qui ont condamné Jésus à mort. Jean aurait dû écrire « par crainte des chefs des prêtres ». Or Jean évite de mettre en cause les prêtres (il est prêtre lui-même) ; *Ioudaïoi* est une métonymie par laquelle il désigne les nouvelles autorités du judaïsme après la chute du temple, les rabbins réformateurs issus du pharisaïsme.

Son auteur, supposons Jean l'Ancien, « prêtre¹⁹⁴ », appartenant à la caste sacerdotale de Jérusalem, de l'*hairesis* essénienne plutôt que sadducéenne (les gestionnaires du Temple, les affameurs des prêtres pauvres et des Judéens dans leur ensemble), avait eu amplement le temps de lire le texte, en araméen et en grec de la *koinè*, de l'enseignement de Jésus de Nazareth ainsi que celui des anecdotes rapportées par Simon. Il connaissait bien l'histoire de l'Assemblée de Jérusalem, devenue *chrestienne*, qu'il a rejointe avant 50, puisqu'à cette date il était membre de son Conseil. Il était au temps de Papias à Ephèse (puisque ce dernier lui rapporte les témoignages qu'il a recueillis pour les confronter à ses propres témoignages). Il connaissait sans doute bien l'histoire de Paul de Tarse et de son association avec Silas, successeur, parmi les chrestiens, de Matthieu. Pour composer un portrait de Jésus en Christ, il lui fallait masquer l'œuvre de Paul, de Silas et même celle de Jacques, le frère de Jésus (Jésus-Christ ne pouvait avoir de frères et sœurs). Il lui fallait donc substituer à Matthieu et Silas un autre écrivain, introduire dans le type de texte qu'il inventait, l'Évangile, une figure d'écrivain qui le représenterait ; ce serait « Dieu Donne », Nathanaël, un double de Matthieu. Il lui fallait intégrer dans son récit, qui élèverait Jésus à la stature de Christ, Fils de Dieu, les sept noms propres des compagnons, connus comme ayant été les membres du premier Conseil de l'Assemblée des Nazaréens ; en revanche il devait soigneusement taire l'existence des figures de premier plan de l'histoire des Nazaréens (Jacques, le frère de Jésus, Paul et Silas). L'histoire qu'il lui fallait composer n'était plus celle du rabbi, inspiré par la sagesse cynique, Jésus, né de père inconnu, mais celle de sa mère – il lui fallait en effet une mère pour un Fils de Dieu incarné – enfantant un « Fils de Dieu », un nouveau Moïse. A partir de là, il ne restait plus qu'à inventer les épisodes permettant de suggérer le tableau probable de la vie terrestre d'un Christ, Fils de Dieu et transformer sa condamnation inique à mort, exécutée sous la forme de la crucifixion, en preuve de l'*agapè* de Dieu pour les hommes. Il n'y a rien de grec dans *l'Invention du Christ* ; tout est d'inspiration essénienne (on en trouvera tous les éléments dans les *Ecrits intertestamentaires*), tout y est empreint d'une idéologie sacerdotale de tradition judaïque.

Il était essentiel pour Jean de transformer la vie de Jésus en celle de Jésus-Christ, car il lui était essentiel, non pas comme cela avait été le cas de Jésus de Nazareth et de Paul de Tarse, de disqualifier la Loi de l'Alliance mosaïque, mais de lui substituer une nouvelle Alliance, cette fois de Dieu avec toute l'humanité *par la médiation même de sa mise en rapport avec l'humanité, en tant que Logos, « Parole efficace »*. Les interlocuteurs de Jésus-Christ ne sont plus les autorités sadducéennes du temple, adversaires de Jésus, de Paul, Silas et Jacques, mais les Rabbins, les Tannaïtes, de la réforme du judaïsme après la chute du temple, issus de l'*hairesis* des Pharisiens, qui, au temps de Jésus, ne lui étaient pas hostiles. Ils sont mis en scène, dans l'Évangile, sous le nom de « *Ioudaïoi* », les « Judéens », adeptes de la Loi de Moïse et donc, nécessairement, rivaux, en conflit avec les adeptes de la nouvelle alliance, qui, dans leur majorité, ne sont pas moins « Juifs » qu'eux. Sur le plan idéologique, cet élément est important : les premiers chrétiens, dont l'idéologie a été élaborée par Jean, n'ont pas été hostiles aux juifs en tant que juifs de manière générale, ils ont eu pour adversaires les *Ioudaïoi*, les « Judéens », sous lesquels il faut entendre *les adeptes de la Loi de l'Alliance mosaïque* faisant allégeance aux Tannaïtes, issus du pharisaïsme, fabricants, eux, d'une nouvelle orthodoxie légaliste. Jean a engagé une guerre des Écritures.

Enfin Jean a dû adopter une stratégie narrative – elle a servi de modèle au rédacteur de l'Évangile de Marc¹⁹⁵ – qui lui permette d'inscrire les événements sous trois grandes périodes bibliques (Abraham, Moïse, la réforme des Rabbins) et sous une triple perspective temporelle contemporaine, l'époque de Jésus (dont la nature divine n'a pas été reconnue à ce moment-là), celle des disciples et de la diffusion de l'enseignement de Jésus de Nazareth (de 30-32 à la destruction du temple), enfin celle de l'écriture mettant en scène Jésus-Christ (correspondant à l'époque de

¹⁹⁴ Voir Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, 3, 31, 3 : « Et encore Jean, celui qui a appuyé sa tête sur la poitrine du seigneur (rabbi), qui est né *hiereus* (prêtre), a porté la plaque de métal, témoin (martyr) et enseignant, celui-là dort son dernier sommeil à Ephèse. »

¹⁹⁵ Quand, dans *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ II*, je fais de « Marc » l'inventeur du genre Évangile, je me trompais, lourdement, je le veux bien. J'ai admis ce que la tradition exégétique admettait, et j'ai été trompé par la facture de cet Évangile, inspiré par l'Évangile de Jean.

l'énonciation de l'Évangile), historiquement l'époque de la réforme des Tannaïtes, qui est en même temps celle de l'invention non pas du Christ, mais de Jésus, *Christ* ; situons dans les années 80 le fièvre de son invention).

Le rapport de Jésus de Nazareth et de Paul de Tarse à la Loi d'Alliance mosaïque ne posait pas de problème particulier : pour Jésus, la loi n'était pas une loi donnée par Dieu ; il n'y avait pas et il n'y avait jamais eu de commandements de Dieu ; pour lui comme pour ses héritiers intellectuels, pour Paul de Tarse tout aussi bien, il s'agissait de s'affranchir de la dépendance à un pouvoir, sacerdotal, reposant sur l'obéissance à une loi d'Alliance de Dieu avec son peuple, une Loi fabriquée par des *cohanim*, afin de légitimer leur pouvoir. Pour Jean, pour qui la loi mosaïque était un *moment* de la manifestation du *Logos*, c'est-à-dire de la révélation, le problème était plus difficile : la création d'une nouvelle Alliance, scellée dans le sang du Christ lui-même, n'impliquait-elle pas la trahison de l'Alliance primitive par la médiation de la Loi ? Comment Dieu pouvait-il donc se trahir lui-même ? En s'humiliant jusqu'à la condition humaine.

De Jésus de Nazareth à Jésus-Christ il y a, de toutes les façons, une rupture radicale, une faille que Jean devait en même temps affirmer (la distance qui sépare Jésus-Christ de Jésus de Nazareth est infinie) et nier (Dieu s'est incarné sous la figure d'un homme appelé Jésus). Cela ne facilitait pas la tâche de l'écrivain. Le passage de l'un à l'autre ressemble à ce qui se passe dans un anneau de Möbius : la figure mobile est toujours sur la même face du ruban, elle donne l'illusion de passer constamment de son envers terrestre à son avers céleste.

Je me propose désormais d'observer comment Jean a procédé pour démarquer l'enseignement de Jésus de Nazareth ainsi que l'œuvre de ses disciples et pour substituer à cet enseignement et aux œuvres qui l'ont étoffé l'Évangile de Jésus-Christ. Disons d'emblée que, pour point de départ, il a utilisé des pièces (des noms propres) du texte préexistant (l'enseignement de Jésus et le mémoire des chrétiens) pour procéder à un nouvel assemblage.

Chapitre 12

Genèse de l'Évangile – II – Jean et l'invention du Christ, Logos, Fils de Dieu

1 - Programme

D'emblée il importe d'expliquer le principe qui organise le texte qui suit le prologue (l'Évangile de « Jean ») : une progression, un mouvement de révélation progressive de Jésus comme le Logos (soit « Fils de Dieu ») emporte avec elle un mouvement régressif, une remontée vers la source, vers l'origine, vers le Logos tourné vers Dieu ; cette régression conquérante comporte trois époques :

a- un avant-dernier et 3^e état de la révélation et de l'alliance, à l'époque de Jésus de Nazareth et des Assemblées nazaréenne (disons de 28-29 à 71) (3^e époque avant la révélation proprement dite du Fils de Dieu, qui coïncide avec l'écriture du texte que nous lisons après la chute du temple, à partir de 71) ;

b- un deuxième état de la révélation et de l'alliance, celui de la Loi à Moïse ; la Loi, pour Jean, est un moment de la révélation, un moment du Logos ; il lui faudra donc expliquer comment, par le dépassement de la Loi, Dieu s'était mis, dès l'origine, dans l'obligation de se trahir (de se livrer) ;

c- un premier état, l'alliance, suspendue au sacrifice du fils, avec Abraham ; cette suspension du sacrifice du fils par le père (Abra) demande un achèvement, celui du Fils qui se sacrifie lui-même. Le sacrifice est un moment essentiel de la christologie. Tous ceux qui, aujourd'hui, tentent d'élaborer une christologie sans le sacrifice de la croix sont des truqueurs des Évangiles.

A ce mouvement d'allers et retours depuis la période antérieure à la Loi jusqu'à la révélation de Jésus, Christ, se superpose un autre mouvement d'allers et retours, de l'époque de Jésus de Nazareth à celle de la révélation de Jésus-Christ (contemporaine de l'écriture de l'Évangile au temps de la réforme du judaïsme par les Tannaïtes) en passant par l'époque de l'Assemblée des Chrétiens (essentiellement entre 30 et la guerre de Judée).

L'Évangile de Jean appartient dans toutes ses dimensions à la tradition de la Torah, selon les lectures de l'*hairesis* essénienne. L'*hairesis* nazaréenne, découlant de l'enseignement de Jésus de Nazareth, et non de sa prédication, offrait au contraire la perspective d'un détachement de la Loi, ce que Paul de Tarse avait bien compris. Comme l'huile et l'eau ne se mélangent pas, le texte en grec de la *koinè* dans « Luc » et les « Actes des Apôtres » et le grec sémitisant du reste du Nouveau Testament ne se mélangent pas, Jésus de Nazareth et Jésus-Christ sont incompatibles, en dépit des efforts faits par Jean pour plaquer le second sur le premier. De l'un à l'autre, il n'y avait pas d'amalgame possible, et cela *par la grâce de la traduction de l'enseignement du Nazaréen en grec de la koinè*. S'il est un homme qui a été bien inspiré au temps des chrétiens, ce fut Silas.

2 - Récit

Jean-Baptiste fait le lien entre l'ancien et le nouveau (1, 15-34)

Il est probable que le récit primitif de cet épisode a été « retouché », à la façon dont procédaient les lettrés judéens (les prêtres), par expansion d'un noyau primitif (traces de doublet : « celui qui vient après moi était avant moi » / « Voici l'agneau... »). Le baptême de Jésus a sans doute été ajouté à l'épisode au moment de l'introduction du rite du baptême comme marque de passage dans les Assemblées chrétiennes (au moment de la fondation de l'Église, vers 100). On était auparavant introduit dans une Assemblée chrétienne par la simple imposition des mains (voir *Actes*, 18, 25 ; 19, 1-6).

Mettons entre parenthèses la mention de Jean au verset 15, et rattachons au verset 14 les versets 16 et 17 en guise de conclusion du prologue :

« Et le *logos* est devenu chair et il a établi sa tente parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire de celui qui est venu du Père en tant qu'il est seul né de lui,

ayant grâce et vérité en plénitude. (16) C'est que nous avons tous reçu de sa plénitude, de la grâce aussi en réponse à la grâce. (17) C'est que la Loi a été donnée par l'intermédiaire de Moïse, la grâce et la vérité sont advenues par l'intermédiaire de Jésus-Christ. (18) Personne n'a jamais observé, ce qui s'appelle observer, ce qui est... / celui qui est... Dieu. Celui qui est dans le sein du Père, seul Dieu engendré, celui-là (le *logos*) nous l'a dépisté, expliqué de bout en bout (*ex-hēgēsato*) ».

En conclusion, un prologue indique quelle sera la substance du texte qui suit ; en l'occurrence, l'idée fondamentale est celle d'une révélation nouvelle de Dieu, donateur non d'une Loi, selon la révélation mosaïque, mais de la grâce, c'est-à-dire du renchérissement du don sur le don : une générosité engendrant la reconnaissance qui engendre la générosité. Et cette révélation nouvelle est « vérité » : on peut se fier à elle sans crainte d'être trompé (*vera*) car l'auteur de cette révélation est le seul né de Dieu, Dieu lui-même, Christ en tant qu'il est incarné en Jésus.

Alors se pose la question : comment le Christ s'est-il fait reconnaître des hommes en tant que Christ d'abord, ensuite en tant que Fils de Dieu, donateur de la grâce et non d'une Loi ? C'est ce qu'expose la suite immédiate, faisant de Jean-Baptiste le médiateur entre « le verbe qui s'est incarné », qui s'est inscrit dans les générations humaines par l'intermédiaire d'une mère, et des hommes ayant eu confiance en ce qu'il annonçait : Jésus est Messie.

Quant au lecteur, il est sur ses gardes, curieux de savoir de quelle façon ce genre nouveau de texte qu'est en train d'inventer Jean sous perfusion inspiratrice, fera qu'il « croie » / « aie confiance » qu'il médiatise en effet « la grâce et la vérité » venue de Jésus-Christ, seul né de Dieu. Or notre lecteur ne sait-il pas qu'aucun acte d'énonciation – écrit encore moins qu'oral, car un énoncé oral peut comporter un accent de sincérité – ne porte en lui la marque de la vérité de ce qu'il énonce ?

Énonçons d'emblée le problème : comment Jean fera-t-il pour que nous croyions que la source de sa parole (écrite) est le Logos, ce par quoi Dieu se rapporte à lui-même ?

Dans la logique de la construction du texte, la seule affirmation de Jean-Baptiste qu'il nous rapporte est celle de sa réponse aux prêtres et lévites de Jérusalem, les spécialistes de la Loi au temps de Jésus en effet : « Je ne suis pas le Christ ». La suite a été rajoutée au temps des envoyés des « Pharisiens » (v. 24), des Rabbins de la réforme du Judaïsme après la chute du temple. Car telle est une des règles de lecture du texte présent : « prêtres et lévites » ont été les interlocuteurs de Jésus de Nazareth ; « *Ioudaioi* », « Pharisiens » sont les interlocuteurs de Jésus-Christ, « actif » à l'époque de la réforme du judaïsme, par les « Rabbins », les Tannaïtes, après la destruction du temple et de sa fondation exclusive sur le texte, en hébreu, de la Loi (la Torah), des prophètes et des livres divers qui étoffent la littérature de la Bible.

A cette suite, de l'époque des « Judéens », appartient la révélation de la filiation divine par Jean-Baptiste lui-même (29 à 34), révélation en contradiction avec la logique primitive de la construction de l'Évangile, pour lequel seul Jésus-Christ peut être le révélateur de sa filiation divine. Il y a dans le texte un indice de cette contradiction ; celui qui a ajouté l'épisode de la citation d'Isaïe, de l'indignité de Jean-Baptiste, lui fait dire contradictoirement, d'abord, « *kagō ouk ēidein auton* » « Et moi-même je n'ai pas identifié (qui il était) », puis, encore une fois « je n'ai pas identifié qui il était », puis « *hehōraka kai memarturēka...* » « J'ai parfaitement vu (au moment de son baptême) et je suis parfaitement témoin » « du fait que celui-ci est Fils de Dieu » (de 29 à 34).

L'adjonction tardive du baptême et de la voix céleste au moment de l'institution des premières Assemblées chrétiennes (de l'Église), nous est confirmée par leur confrontation à ce que les documents en grec de la *koinè* nous ont appris, je le rappelle : à l'époque des Assemblées chrétiennes, celle de Paul, Silas, Simon, etc., et Jacques, le frère de Jésus, le rite du baptême n'existait pas en tant que rite d'intégration dans les Assemblées. Rappelons qu'on accueillait les nouveaux venus par simple imposition des mains (voir *Actes*, 18, 25 ; 19, 1-6).

Ensuite Jésus avait vigoureusement récusé tout titre messianique ; l'accusation des prêtres lorsqu'ils l'ont conduit à Pilate était purement stratégique : Pilate, en effet, ne pouvait pas condamner Jésus pour blasphème du Nom, une spécialité judéenne. Ainsi, au moment de l'intégration de l'Évangile de Jean dans le dispositif de l'Évangile quadriparti, Ignace lui-même (?) avait bien

compris qu'il y avait dans le texte une faille entre l'affirmation que seul le Fils connaissait le Père, se savait donc Fils, et la révélation du Messie à André par Jean-Baptiste.

Ainsi, la seule affirmation primitive de Jean-Baptiste concernant Jésus est celle qu'André, un de ses deux disciples qui l'ont entendu, rapporte à Simon : « *heurēkamen ton Messian (ho estin methermēneuon khristos)* » : « nous avons définitivement trouvé / rencontré le Messie (ce qui se traduit « Christ ») » (1, 41).

Dans le texte de l'Évangile (de Jean), cette affirmation est inaugurale ; qu'elle le soit est confirmé par le fait que Jean éprouve le besoin de traduire ce que Messie signifie pour des lecteurs potentiels d'un texte écrit en grec. Il en est comme si ces lecteurs n'avaient jamais entendu l'association du nom de Jésus avec celui de « Messie » / « Christ ». Or nous savons désormais qu'il en a bien été ainsi.

Par la voix d'André qui informe Simon qu'il n'y a plus de doute, « nous avons enfin rencontré le Messie soit le Christ, c'est certain ! », Jean rompt avec la tradition de Jésus de Nazareth et de ses disciples, élabore, de son personnage, un premier étoffement (Messie) qui n'était pas pure invention, mais pur mensonge, puisque Jésus de Nazareth avait été affublé de ce titre, en dépit de lui-même, par ses adversaires de la caste sacerdotale afin de lui nuire.

Or qui est l'auteur de l'affirmation ? Celui qui probablement, en 50, était devenu un membre du Conseil de l'Assemblée de Jérusalem, en compagnie, à ce moment-là, de Jacques, le frère de Jésus – tous deux en remplacement des fils de Zébédée –, celui à qui Papias confère le titre de *Presbuteros, hierous* selon la tradition, membre d'une famille sacerdotale de Jérusalem ou de Judée, celui qui a été accueilli en tant que « *agapētos* », non pas en tant que « bien-aimé », mais en tant qu'*hôte*, élément « étranger » que l'on admet au sein d'une alliance et que l'on prend sous sa protection, celui qui au temps de Papias était peut-être, avec Aristion, l'unique survivant des disciples qui avaient fréquenté Jésus de Nazareth¹⁹⁶. En qualifiant Jésus de Messie, Jean réapproprie à sa propre caste, à la caste sacerdotale, de la mouvance essénienne, celui qui avait dénoncé l'illégitimité de ses prétentions – des prétentions de cette caste – à être le seul intermédiaire légitime entre Dieu et « son » peuple. La mise en garde de la parabole du *Prétendant au trône*, dite aussi parabole des *Mines*, présuppose que, parmi ceux qui suivaient Jésus dans sa montée vers Jérusalem, certains espéraient qu'il se laisserait oindre en tant que roi et prêtre. Or, les membres des Assemblées des chrétiens attendaient le retour du ressuscité pour l'instauration du règne de Dieu – d'une organisation sociale sans roi, précisément, et, de manière générale, sans dominant (gouverner n'implique pas commander) – sous la figure du Fils de l'homme, soit de quiconque. Aucune des épîtres où il est question du Christ n'est de Paul ; pour être plus rigoureux : aucun des passages, dans les épîtres, où il est question de Christ n'est de la main de Paul).

En quelque sorte, Jean commence le récit de la vie publique de son personnage en affirmant : « Jusqu'à maintenant, la majorité des disciples, leurs principaux représentants, (qu'il ne nomme pas), se sont trompés ; ils n'ont pas su reconnaître l'identité véritable du rabbi qu'ils ont entendu, écouté, suivi. S'ils avaient reconnu qu'il était Christ, ils se seraient mis sur la voie de la découverte de son mystère. Je vais faire œuvre de réparation. » Et même de rédemption. D'autant plus nécessaire, pour lui, Jean, qu'il a peut-être été partiellement la cause de la condamnation à mort : il avait ses entrées dans le palais du grand prêtre. Il est au moins vraisemblable – pour moi, il est probable – que c'est lui qui, ayant participé au repas des préparatifs de l'action envisagée le jour de l'immolation des agneaux pascaux, a raconté aux Caïphe et Hanan ce qui se préparait. Accordons-lui qu'il ne pouvait pas imaginer quelle serait la suite de ce qu'il avait laissé entrevoir. Ou accordons-lui que c'est peut-être Jésus lui-même qui lui avait demandé de parler et qui s'est fait arrêter volontairement, et imprudemment : il connaissait bien, pourtant, la fourberie et la scélératesse des autorités du temple dans leurs façons de conduire les affaires de la Judée.

Toujours est-il que Jean fera de la trahison / tradition un usage singulier puisqu'il semble qu'elle a été nécessaire pour permettre à Jésus-Christ de révéler sa divinité. Je dis bien, il semble.

¹⁹⁶ Il est mort, semble-t-il au début du règne de Trajan, vers 97. Si nous lui supposons quelque vingt ans lorsque Jésus a été crucifié, il serait mort entre 85 et 90 ans.

Le récit de la trahison par Judas ne faisait probablement pas partie de la rédaction primitive de l'Évangile (voir ci-dessus).

Quatre disciples / quatre figures d'un jeu de cartes permettent de passer en chaloupant de Jésus de Nazareth à Jésus-Christ

Le couple André - Simon

(Jean, 1, 35-42) Le jour suivant – non pas le baptême, mais celui où prêtres et lévites étaient venus interroger Jean-Baptiste et où il avait répondu que, le Christ, ce n'était pas lui – Jean de nouveau occupait la même position (que la veille) avec deux de ses disciples et, regardant en direction de Jésus qui se promenait, il dit, parlant vrai (*legei*) : « Voici l'agneau de Dieu ». Les deux disciples l'entendirent parler et se mirent à suivre Jésus. Celui-ci, s'étant retourné et ayant compris, en les regardant, qu'ils le suivaient, se met en rapport avec eux en leur disant (*legei*) : « Qu'est-ce que vous cherchez ? » Ils lui dirent : « Rabbi – ce qui, traduit, met en rapport avec le mot Didascale (enseignant ; maître) – : « Où résides-tu ? » Il leur répond : « Venez et vous verrez ». Et donc ils allèrent et virent où il résidait, et ce jour-là ils restèrent auprès de lui. C'était environ la dixième heure. André, l'un des deux qui avaient entendu ce que disait Jean et qui l'avaient suivi, était le frère de Simon-Pierre. D'abord il va trouver son propre frère, Simon, et lui explique : « Sans aucun doute (*emploi du parfait*) nous avons rencontré le Messie » (ce qui, traduit, signifie Christ). Il le conduisit vers Jésus. Le regardant d'un regard pénétrant, Jésus lui dit : « Toi, tu es Simon, fils de Jean. Tu seras appelé Céphas », ce qui se traduit par Pierre. »

Il importe de suivre les détails de ce qui se passe jusqu'au récit des noces de Cana (chapitre 2), parce que c'est le moment de la transposition – du glissement – de ce qui s'est passé au temps de Jésus vers l'époque du Christ. L'Évangéliste laisse entendre ici avec quels personnages du passé il travaillera et comment, lesquels il passera sous silence. Nous devons, nous, travailler avec ce qu'il raconte et ce que nous savons, ce dont nous avons été informés par le récit traduit par Silas.

Car le récit de Jean présuppose que son auteur connaissait l'existence du recueil en grec de la koinè des actes et paroles de Jésus de Nazareth. Il lui faut faire subir, à cet écrit en grec de la koinè des Actes et Paroles, une torsion telle qu'il se transforme, par la modalité d'un autre grec, imprégné de la langue de la Septante, en écriture de la Bonne Nouvelle (Évangile) du Christ¹⁹⁷.

André – tête de la liste des Anciens – est le premier à suivre Jésus, qu'il interpelle du titre de « Rabbi », soit de « Maître, enseignant » selon la traduction que Jean lui-même nous donne. C'est sous ce titre qu'il a écouté et suivi Jésus de Nazareth. André, lorsqu'il quitte Jésus le soir, va chez Simon, pour lui annoncer : « *Heurékamen ton Messian.* » L'emploi du parfait laisse entendre qu'André – Jean qui fait parler André – n'a aucun doute ; Jésus est bien le Messie (Christ). Il est définitivement trouvé. Le lendemain, il conduit Simon, son frère nous est-il dit, auprès de Jésus qui, après l'avoir regardé en profondeur, l'appelle par son nom et aussitôt l'affuble d'un surnom, Céphas, « ce qui veut dire *Petros* » (*Petrus, Pierre*).

Rien dans le texte en grec de la *koinè* des « Actes et Paroles de Jésus » ne laisse entendre qu'André était le frère de Simon, le pêcheur de Génésareth, et ce, pour une raison simple : André n'y est absolument pas mentionné. Il est possible que Jean ait *lu*, certainement *entendu*, concernant André, des informations remontant à l'époque de Jésus de Nazareth. Du moins il savait qu'il avait été l'un des Conseillers dans la première Assemblée des disciples et il connaissait le rôle qu'il y avait joué, sous-entendu dans la position qu'il occupe dans une liste. Jean travaille donc avec un double arrière-plan, celui d'un écrit, concernant Jésus de Nazareth, et celui d'une histoire,

¹⁹⁷ Qu'est-ce que l'Évangile en tant que texte ? Un écrit résultant d'une torsion sur un autre écrit, quelque chose de tordu ou, plus joliment, de torsadé.

celle de l'Assemblée des Nazaréens, à laquelle il a appartenu, à un moment donné en tant que Conseiller (Ancien).

Le cas de Simon n'est pas le même que celui d'André : dans le texte en grec de la *koinè*, deux personnages portent le nom de Simon, un patron pêcheur et un pharisien, à qui une femme a donné une leçon d'hospitalité. La première Assemblée comportait également un Conseiller nommé Simon. Dans la liste de Papias, André et Simon occupent les deux premières places. Et nous savons qu'un Simon a rapporté sur son maître, Jésus, une série d'anecdotes *pros khreian*, sur le modèle des chries, des récits concernant l'école de sagesse cynique de la Grèce ancienne. Nous pourrions déduire d'un détail du texte de Jean que le Simon qui a raconté des anecdotes sur Jésus, c'est le pêcheur de Génésareth.

En tant que frère d'André, le Simon-Pierre du récit johannique est de Bethsaïde, c'est-à-dire de cette bourgade au nord du lac de Tibériade, qui fait partie de la Trachonitide et non de la Galilée ; elle dépendait, au temps de Jésus, de l'administration d'Hérode Philippe et non d'Hérode-Antipas, son demi-frère. Manifestement, Jean reprend des éléments de l'époque de Jésus auxquels, toutefois, il fait subir quelque torsion. Dans l'*Enseignement de Jésus (en grec de la koinè)* (en abrégé *EJ*), la bourgade de Bethsaïde est évoquée une fois (*Luc 9, 10-17*). Hérode-Antipas tente à cette époque de faire saisir Jésus qui, pour se soustraire à son emprise, se réfugie sur le territoire de Bethsaïde, à l'extrémité du lac de Tibériade. Il est suivi d'une « foule », lisons-nous dans l'Évangile de « Luc », dans le contexte de la multiplication des pains. Jean, dans un récit analogue (6, 1-15) fait intervenir auprès de Jésus deux disciples, Philippe et André. Or le récit de la multiplication des pains est une transformation du récit primitif d'une action qui s'est déroulée à Bethsaïde, et qui a été celle de l'organisation de la « troupe » qui accompagnerait Jésus jusqu'à Jérusalem. Un moment remarquable de cette organisation a été, pouvons-nous supposer, celui de l'adoption, sur la proposition de Jésus, de la règle du partage de la nourriture, dans lequel, poursuivons l'hypothèse, André, notamment, a joué un rôle déterminant selon ce que l'Évangile de Jean laisse entendre : au moment de la montée vers Jérusalem, il a eu probablement la responsabilité de l'intendance, et c'est lui, sans doute, qui procédait au rassemblement puis au partage de la nourriture. Il est vraisemblable que, dans la première Assemblée des disciples, il a continué à jouer ce rôle. Quand Jean affirme qu'André, Philippe et Simon sont de Bethsaïde, alors qu'en *EJ*, ce n'est le cas d'aucun des deux Simon, il met en place un espace proprement littéraire, celui où se situe l'*origine* de la rencontre entre trois disciples de Jésus et le *Christ* ; il enracine l'Évangile sur les lieux du partage de la nourriture, analogues au réfectoire des communautés du désert et aux lieux de rencontre des Nazaréens le lendemain du sabbat pour le partage de la nourriture, tous deux ayant précédé l'espace sacré du partage eucharistique.

Ainsi, sous André, il faut entendre deux moments et deux lieux : d'abord le temps de Jésus et l'espace où Jésus était le plus proprement chez lui, *kat'idian*, près de Bethsaïde, ensuite le temps de l'Assemblée des Chrétiens et son espace, agrandi à tout le bassin méditerranéen, avec, pour centre, Jérusalem.

André (en compagnie de Philippe) a entendu Jean-Baptiste dire une première fois que Jésus était (le) Messie = le Christ ; le jour suivant, il l'entend dire : « Voici l'agneau de Dieu ». La formule l'incite à suivre Jésus, mais à Simon, son « frère », il se contente de lui affirmer : « C'est certain, nous avons rencontré le Messie ». Il y a là soit la substitution après coup de la formule « agneau de Dieu » à « Christ », soit un jeu d'écriture de la part de l'Évangéliste : les deux premiers disciples – André et un compagnon, Philippe, sans doute – ont « entendu et retenu » que Jésus était Messie, ils ont entendu « qu'il était l'agneau de Dieu », ils ne l'ont pas retenu parce qu'ils ne l'ont pas compris. Il a été pour eux un « enseignant », dont ils ont retenu les leçons, disons, sociopolitiques, de simple partage de la nourriture, en restant à un niveau purement profane. La nourriture qu'ils partageaient n'était pas le produit d'un sacrifice (évoqué par l'agneau). Sous la conduite de gens comme André et Philippe, les disciples de Jésus lui ont prêté une oreille « grecque » (selon « Jean », donc), ce qui veut dire « non sacrificielle » *sur le mode judaïque de la victime expiatoire* (car un sacrifice grec n'a rien d'expiatoire : il est le moment de renouvellement d'une alliance entre dieux, hommes et monde vivant).

Simon, qui porte un nom « hébraïque » est dit « frère d'André », « fils de Jean » ; le Christ lui confère un surnom « hébraïque », « Céphas », auquel l'Évangéliste donne aussitôt son équivalent *gréco-latin* « Petros / Petrus », formé sur « petra », « le roc, le rocher » (latin et grec ; également *petros* en grec). Dans la littérature extra-testamentaire, ce surnom de Céphas est mentionné une seule fois dans la *Lettre aux Corinthiens* de Clément de Rome ; dans le Nouveau Testament, seules les lettres *1 Corinthiens* et *Galates* attestent ce surnom. La *lettre aux Corinthiens* de Clément de Rome nous indique un repère qui permet de situer l'époque de la fabrication du nom : au temps de Papias, à l'époque de la fabrication de l'Évangile.

Simon, qui porte un nom araméen, est dit étrangement « frère d'André », alors que ce dernier porte un nom grec. L'appellation s'explique du fait qu'ils ont appartenu à la même Assemblée des Chrétiens dont les membres s'interpellaient sous le nom de « frères » (voir, dans les *Actes des Apôtres*, chapitre V, le discours de Gamaliel évoquant les disciples de Jésus sous cette appellation). Dans l'Évangile de « Matthieu », Simon est dit « fils de Jonas ». Le Christ le dit ici « fils de Jean », ...étant donné que ce surnom de Céphas est, je pense, « engendré » par Jean, dans son récit. Si ce surnom n'est mentionné que dans les lettres de Paul aux Corinthiens (première lettre) et aux Galates, c'est vraisemblablement parce que ce sont les deux seules lettres de Paul qui existaient à l'époque de Papias, de Jean l'ancien et de Clément de Rome et donc les seules dans lesquelles le surnom de Céphas a pu être *glissé* (interpolé).

André et Simon rencontrent Jésus « là où il réside », sur le lieu du partage (Bethsaïde : « maison de la pêche / maison de l'approvisionnement »). André renvoie à l'époque où Jésus était actif et où des compagnons l'avaient suivi en disciples d'un enseignement en réalité ouvert à tous, ainsi qu'à l'époque suivante, celle de l'Assemblée des disciples. Simon est le support d'un glissement d'une position primitive vers deux autres positions. Première position, celle de l'époque de Jésus, dont rien n'est dit si ce n'est que c'est André qui va à sa rencontre le soir de la journée qu'il a passée avec lui, chez lui ; seconde position, l'époque de l'institution de l'Assemblée des disciples ; il est probable qu'à l'intérieur de l'Assemblée, les deux hommes parlaient, l'un au nom des hellénophones, l'autre au nom des araméophones et présidaient aux partages pour les uns et pour les autres. Voilà ce qui les plaçait sur le même plan et les faisait plus particulièrement « frères ». En modifiant son nom au moment de le rencontrer, le Christ inscrit Simon à l'intérieur d'un ensemble nouveau, chrétien, en train de se mettre en place. Dans la suite du texte, Simon sera habituellement appelé Simon-Pierre¹⁹⁸. Jean en fera un agent dans son récit *après le dernier repas* (chapitre 13), à un moment où *il ne sera plus question d'André et de Philippe*. Simon-Céphas-Petros récapitule donc, sous son nom, trois moments, celui de Jésus, celui de l'Assemblée des disciples, celui de la naissance du christianisme. Ces trois moments décrivent un parcours spatial, de Jérusalem à Ephèse (*ephēsis* : le lieu de l'envoi en mission) en passant par Antioche.

Sous Bethsaïde, « l'habitat de la prise (du gibier ou du poisson) » nous sommes invités à entendre le récit de la pêche extraordinaire en *EJ*. Or dans ce récit, les deux hommes que Jésus prend dans son filet, ce sont les fils de Zébédée, Jacques et Jean, et, par leur intermédiaire, Simon, le patron pêcheur. A deux personnages probablement araméophones, portant des noms à consonance hébraïque, Jean a donc substitué un hellénophone, médiateur de la rencontre de Simon avec le Christ. Jacques, Jean, Simon sous le nom de Pierre, feront explicitement partie des disciples que le Christ ressuscité rencontre au bord du lac de Tibériade, tandis qu'à ce moment du récit, les noms d'André et de Philippe sont effacés.

L'écriture de l'Évangile est une opération d'effacement d'un texte en grec (la traduction de l'enseignement de Jésus et le Mémoire des chrétiens, écrits par Silas), ce qui veut dire également, une opération d'effacement d'un univers culturel en affinité avec cette langue, au profit d'un ensemble textuel hébraïque et d'un univers culturel en affinité avec l'hébreu, celui des adeptes de la Loi d'Alliance de Dieu avec son peuple. Il s'agissait pour Jean d'affirmer l'interpénétration de la Loi « donnée à Moïse » et de « la grâce et la vérité » advenues « par Jésus-Christ », exprimée dans un mixte langagier, le sabir sémitico-grec hérité de la *Septante*.

¹⁹⁸ Dans les Évangiles de « Matthieu » et de Marc, le personnage est habituellement appelé « Petros ». En « Luc », dans le texte en grec de la *koinè* est attesté le nom de Simon.

Le couple Philippe - Nathanaël

(Jean, 1, 43-51) Le lendemain, il (Jésus) voulut s'en aller (de son lieu) en Galilée, et il rencontre Philippe. Et Jésus le met en rapport (avec lui-même) (*legei*) : « Suis-moi ». Philippe était de Bethsaïde, du même bourg qu'André et Pierre. Philippe rencontre Nathanaël, et il lui explique : « Celui que Moïse et les prophètes ont inscrit dans la Loi, nous l'avons bel et bien rencontré, c'est Jésus, fils de Joseph de Nazareth. » Et Nathanaël lui dit : « De Nazareth, quel bien peut-il venir ? » Philippe lui dit : « Viens et vois ! » Jésus identifia Nathanaël tandis qu'il s'approchait de lui ; à son propos, il dit en vérité (*legei*) : « Voici vraiment un Israélite en qui il n'y a pas de ruse. » Nathanaël lui répond : « Qu'est-ce qui explique que tu me (re)connaisses ? » Jésus lui répondit et lui dit : « Avant même que Philippe ne t'adresse la parole et ne t'appelle, j'ai identifié que tu étais quelqu'un qui va sous le figuier » (= un scribe). Nathanaël lui répondit : « Rabbi, le Fils de Dieu, c'est toi, le Roi d'Israël, c'est toi qui l'es. » Jésus lui répondit et lui dit : « Parce que je t'ai dit que je t'avais identifié (comme quelqu'un de) dessous le figuier, tu fais confiance. Tu verras de plus grandes choses que celles-là. » Et il lui dit et ce qu'il dit a la force de la vérité (*legei*) : « En vérité, en vérité, je vous l'affirme (et ce que je dis s'accomplira) : vous verrez le ciel ouvert et les messagers (anges) de Dieu monter et descendre vers le Fils de l'homme.

C'est quelque chose d'analogue à la rencontre d'André avec Simon qui se passe avec Philippe : le lendemain de la rencontre avec Simon, le Christ (toujours appelé Jésus) « sortit » (supposons, du lieu où il résidait et où il a accueilli André puis Simon-Pierre) vers la Galilée où il rencontre Philippe, qu'il invite à le suivre. Philippe se rend auprès de Nathanaël. Encore une fois, comme pour Simon, mais avec plus de précision encore, le Christ a identifié ce qu'était Nathanaël avant même que Philippe lui ait adressé la parole et que Nathanaël lui ait posé une question sur ce qui peut sortir de bien de Nazareth. Sous-entendu : Nathanaël, lui, connaît la réponse, celle qu'il donnera bientôt à son interlocuteur, qui, lui, a deviné sa qualité de scribe (« il est un homme de dessous le figuier », un homme qui installe son écritoire à l'ombre d'un figuier, un homme des écritures).

André est à Simon ce que Philippe est à Nathanaël ; entre André et Philippe, d'un côté, Simon-Pierre et Nathanaël de l'autre, il y a la même différence de qualité : Jésus, que les deux premiers ont reconnu comme Christ, les invite à le suivre là où il réside, ce qui, selon « Luc », 9, 10, se dit *kat' idian eis polin kaloumenēn Bēthsāida*¹⁹⁹, « dans un domaine privé vers la ville appelée Bethsaïde » ; en revanche, c'est Jésus lui-même, leur manifestant sa qualité christique et divine, qui distingue ès qualités Simon et Nathanaël et leur confère une fonction singulière dans ce qui sera sans doute une opération de refondation.

Quelques singularités dans la mise en scène retiennent notre attention.

Pourquoi à l'élection des deux premiers personnages est consacrée deux journées, une seule à l'élection des deux suivants le troisième jour ? Pourquoi donc l'élection se fait-elle en trois jours ? Cette organisation temporelle si singulière ne peut pas ne pas être une sorte de langage codé que l'écrivain nous invite à décrypter. Pour le décryptage, nous pouvons également nous appuyer sur la singularité de l'organisation spatiale : Jésus, reconnu comme Christ, reçoit André, le premier jour, puis Simon, le second jour, « là où il réside », probablement, nous l'avons vu, à Bethsaïde, sur le lieu du premier rassemblement véritable et du partage de la nourriture ; le lendemain il « sort » de chez lui, et va en Galilée où il rencontre Philippe. La rencontre avec Nathanaël aura lieu le même jour dans un espace ouvert, encore de Galilée. André, Simon, Philippe viennent de

¹⁹⁹ *kat' idian* peut signifier aussi bien « en privé » que « dans un domaine privé ». Souvenons-nous, le second jour de sa rencontre avec le Christ, André est invité à le suivre « là où il réside » ; il y reste jusqu'au soir. Le lendemain le Christ « sort de chez lui pour aller en Galilée ». Jésus a rassemblé ses troupes près de Bethsaïde, en un lieu qui, selon la formule de « Luc », 9, 10, ressemble à un domaine privé, en tous les cas à un endroit où il pouvait se retirer pour être en sécurité.

Bethsaïde ; Jésus invite « en Galilée » Philippe à le suivre ; le même jour, dans le même espace, Philippe rencontre Nathanaël. Que signifie cette distribution du temps et de l'espace ?

Il nous faut convoquer ce que nous savons de l'époque de Jésus de Nazareth et du temps de l'Assemblée des disciples. La liste des Anciens (de Papias) désigne d'abord André et Simon, puis en troisième position Philippe, en dernière position Matthieu (Jean n'évoquera les trois personnages intermédiaires entre Philippe et Matthieu qu'à la fin de son récit). Nous savons par Papias et, indirectement, par *EJ*, sans doute en raison d'une manipulation de la lettre du texte, que Matthieu est le scribe de la liste : il a pris des notes de l'enseignement, il en a fait un recueil. Malgré tous les efforts qui ont été faits par l'équipe éditoriale de la rédaction des écritures du Nouveau Testament pour effacer les traces de l'Assemblée des Nazaréens puis des Chrétiens, le chapitre 5 des *Actes des Apôtres* nous laisse clairement entendre que la mission importante que l'Assemblée de Jérusalem s'était fixée, c'était la reproduction du recueil de l'enseignement de Jésus, sous la forme la meilleur marché et la plus commode de *codices*. Pour réaliser cette œuvre, il a évidemment fallu s'appuyer sur un atelier d'écriture et sur une organisation matérielle, d'achat de peaux parcheminées ou de papyrus, de fabrication des *codices* et de leur diffusion. L'existence d'une telle organisation était exclue à Jérusalem, où les membres de l'Assemblée étaient surveillés de près par les autorités du temple, sous la conduite, jusqu'en 36, du clan Hanan et de l'exécutant de leur politique, Caïphe. Au moment où, vers 58, Paul revient à Jérusalem, en compagnie notamment de Silas, au terme de leur navigation, « nous avons gagné, a écrit Silas, Césarée où nous nous sommes rendus à la maison de Philippe l'Évangéliste, un des Sept, et nous avons séjourné chez lui » (*Actes*, 21, 8).

A propos de ce titre « Évangéliste », le traducteur et commentateur du texte dans l'édition de la *TOB* explique (chap. 21, note u) : « C'est sans doute son activité et ses succès missionnaires qui lui valaient ce surnom de l'Évangéliste (= évangéliste ; cf. Ep. 4, 11 ; 2 Tm 4, 5). » Et de faire de Philippe l'un des sept *diacres*, sur la foi du texte du Nouveau Testament le moins fiable, les *Actes des Apôtres* ! L'un des Sept, Philippe l'est dans la liste des *Anciens* de Papias : nous compléterons donc, Philippe, l'un des Sept Anciens.

Le titre d'Évangéliste n'apparaît que trois fois dans tout le Nouveau Testament ; dans *Ephésiens* 4, 11, les « évangélistes » sont l'une des fonctions qui composent le « corps du Christ », c'est-à-dire l'une des fonctions (apôtres, prophètes, pasteurs = évêques, enseignants) à l'intérieur de l'Église. La fonction n'a pas existé avant l'existence des Évangiles et de leur diffusion. Il est exclu que Philippe, qui a fait partie du premier Conseil de l'Assemblée de Jérusalem, dont il était encore membre en 58, ait porté le titre d'Évangéliste à un moment où la littérature Évangélique n'existait pas. La notion a été interpolée dans le *Mémoire* de Silas. Pourquoi ? Pour honorer les succès missionnaires de Philippe ? Comment se fait-il que Paul n'ait jamais été honoré, au premier chef, du même titre ? Au temps de la fondation de l'Église, au tournant des deux premiers siècles, on n'avait pas oublié quel avait été le rôle de Philippe, un rôle qui l'associait étroitement au travail d'écriture de Matthieu : il avait probablement été chargé de la responsabilité de la reproduction des recueils d'abord en araméen, puis en grec de la *koinè*, des Actes et Paroles de Jésus de Nazareth. Qu'il ait résidé à Césarée-Maritime, à l'ombre du pouvoir du procurateur de Judée, s'explique aisément dans ce cas de figure : par-là, il se soustrayait aux risques de perquisition des autorités du temple à Jérusalem. Nous comprenons maintenant pourquoi le Christ a rencontré Philippe en Galilée. Pour celui qui l'affirme, pour Jean, la Galilée comprend tout ce qui, au temps de Jésus et des disciples, était à dominante culturelle *hellénisée* et soustrait à l'autorité du temple. Césarée-Maritime était certes en Samarie, c'était une cité fortement hellénisée et s'y exerçait le pouvoir des Romains. Elle était sous la sphère d'influence de la Galilée.

Les deux jours du recrutement d'André et de Simon correspondent au temps de Jésus et à celui de l'Assemblée des Chrétiens ; allégoriquement, la rencontre avec Nathanaël, alias Jean (« Dieu donne / Dieu fait grâce »), le troisième jour, correspond à l'époque de la « révélation » ou de la prise de conscience de la christité et de la divinité de Jésus (« Rabbi, le Fils de Dieu, c'est toi »).

Faire croire

La succession André – Simon, puis Philippe – Nathanaël est analogue à un passage de témoin. Considérons le passage du témoin de Philippe à Nathanaël. Ce dernier est substitué à Matthieu, avec qui Philippe partageait, nous l’admettrons comme l’hypothèse la plus plausible, une responsabilité dans le domaine de l’écrit, lequel comporte deux compétences distinctes, celle de l’écrivain d’une part, celle des copies du texte écrit et de sa diffusion, d’autre part. De Philippe à Nathanaël, donc, la transmission du témoin ou le glissement concerne une première écriture (notamment les Actes et Paroles en grec de la *koinè*) à une seconde écriture, celle dont Jean est l’opérateur, représenté, à l’intérieur de son propre texte, par Nathanaël. Cette seconde écriture corrigera la première parce qu’elle est l’œuvre d’un scribe qui a compris que Jésus était enseignant véritable (rabbi), puisque « Fils de Dieu ».

L’échange entre le Christ – Jésus dans le texte de Jean – et Nathanaël occupe, dans une construction narrative, le moment de la mise en place du contrat de communication légitimant un envoi en mission. Celui qui charge d’une mission, ici celle de l’écriture, le fait valablement s’il a autorité pour le faire. Or il a manifesté qu’il avait cette autorité par le fait qu’il a reconnu, sans que rien ne lui ait été dit, la compétence de scribe de celui qu’il a, par là même, investi de la mission d’écrire. Il a reconnu, en outre, qu’il était « authentiquement Israélite », que son allégeance n’était pas à la seule Loi de Moïse, mais au premier de tous les prophètes, à Elie. Cette reconnaissance a suscité en Nathanaël la capacité de percevoir qui était vraiment celui qui a reconnu ce qu’il était : « Fils de Dieu » (médiateur, véritable porte-parole de Dieu, son *Logos*), « Roi d’Israël », de ceux qui appartiendront au « règne de Dieu ». Par sa reconnaissance, à son tour, Nathanaël confirme la compétence, sur le plan de la connaissance, de celui qui l’a chargé de sa mission de scribe. La démonstration est circulaire : celui qui a reçu la mission reconnaît, au terme du parcours, que celui qui lui a confié sa mission avait la compétence cognitive pour le faire : il est roi – *basileus*, Conseiller suprême, autorisé à prononcer un verdict – dont la parole dit nécessairement vrai ; elle est de source divine.

Une construction circulaire se boucle sur elle-même faisant ainsi la preuve de sa solidité. En intégrant dans son texte un échange entre deux sujets énonciateurs s’authentifiant l’un l’autre, Jean, *en apparence*, boucle sa propre énonciation (son écriture) sur celle des deux locuteurs mis en scène, dont l’un a une compétence divine, l’autre une compétence qui lui permet de reconnaître la source divine d’une parole. Ce contrat de communication à l’intérieur du texte est en vérité un tour de passe-passe de l’auteur du texte pour attester la vérité de ce qu’il dit. L’attestation n’est avérée que pour le lecteur qui croit « sur parole » que Jésus est « Fils de Dieu », « Parole de Dieu ». Il aurait raison de le croire si c’était effectivement le Fils de Dieu qui parlait. Or, pour se faire entendre, il faudrait qu’il sorte du texte.

L’autorité du Christ, sa divinité qui lui permet de pénétrer l’essence d’un être humain, repose, à l’intérieur de l’Evangile que Jean est en train d’élaborer, sur le témoignage de Jean-Baptiste désignant à deux de ses disciples le personnage qui s’approche du lieu où il baptise d’un titre qu’ils peuvent entendre et donc qu’ils retiennent : « Voici le Messie » / « le Christ », d’un autre qu’ils ne peuvent entendre, et donc qu’ils ne retiennent pas : « Voici l’agneau de Dieu ». Comment l’Evangéliste – cet écrivain dans la lignée des lettrés de style biblique – sait-il ce qui s’est passé sur les bords du Jourdain au temps de Jean-Baptiste ? Par le témoignage de Jésus lui-même ou de ses disciples ? Le recueil des notes prises par Matthieu a évoqué le personnage de Jean-Baptiste. Que lisons-nous ? Il nous faut biffer du texte tout ce qui dépend de la description de la scène par les Evangélistes successeurs de Jean, dépendant de lui, soit les versets 15-18 et 21-22²⁰⁰. En outre, il est certain que l’explication donnée pour l’arrestation de Jean-Baptiste est une adjonction tardive : Hérode-Antipas a épousé Hérodiade, l’épouse d’Hérode-Philippe, son demi-frère, après la mort de Philippe, « roi » de la Trachonitide, en 34. Or Jean-Baptiste a été exécuté au temps de l’action de Jésus, au plus tard au début de 30, probablement au cours de l’année 29.

²⁰⁰ Dès le verset 15, s’accumulent les indices d’un lettré maîtrisant mal le grec standard : emploi absolu d’un verbe impliquant un complément (*pros-dokaō ti* : s’attendre à quelque chose) ; emploi aberrant d’une expression qui devrait signifier à la fois « discuter » (entre tous) et « intérieurement s’interroger, se faire réflexion) ; emploi de μήποτε en tant que conjonction de subordination ; emploi de ἐν dans un sens instrumental (« par »), etc.

Si Jean-Baptiste en effet baptisait, il invitait à suivre des règles de justice, sans se préoccuper de la fidélité aux commandements de la loi, considérant qu'un rite de purification par l'eau permettait de faire l'économie des sacrifices quotidiens dans le temple. Hérode-Antipas l'a fait arrêter parce qu'il devenait politiquement dangereux. Cette arrestation (la 15^e année du règne de Tibère, en 29 donc) a eu lieu alors que Jésus avait environ trente ans et qu'il en était au début de son activité publique. Le texte traduit par Silas ne laisse même pas entendre qu'il y ait eu quelque lien entre Jésus et Jean-Baptiste, encore moins que Jésus se soit fait baptiser.

Aucun tiers n'a jamais attesté que Jean-Baptiste a proclamé devant deux disciples : « Voici le Messie », comme aucun tiers ne peut attester que le personnage désigné sous ce titre a renommé un dénommé Simon « Céphas » ou a reconnu la qualité de scribe authentique d'Israël à un dénommé « Nathanaël ». « Le Messie », « l'agneau de Dieu », « Simon-Céphas », « Nathanaël sous-le-figuier » sont les produits de la fabrique d'une fiction, celle que Jean est en train d'élaborer. Comment se fait-il que nous nous soyons habitués à lire et à entendre cette fiction comme un témoignage de la vérité ? En raison de l'inscription de cette fiction à l'intérieur d'un dispositif textuel dont la fiabilité repose sur l'affirmation autoritaire – une autorité qui repose elle-même sur le statut des lettrés remplissant la fonction sacralisée de sacrificateurs (des *hiereis*) – que ce dispositif textuel est « la parole de Dieu » ; or Dieu est absolument fiable. Oui, mais à condition qu'il se fasse entendre en première personne ! Si personne n'a jamais vu Dieu, jamais personne, non plus, ne l'a entendu. Et malgré son montage, Jean ne l'a pas fait entendre.

A l'intérieur du dispositif, il suffit donc qu'un personnage se fasse reconnaître comme « Christ », d'essence divine, pour que tout ce qu'il dit soit dit avec l'accent de la vérité. Si l'écrivain d'un tel dispositif rapporte un propos du Christ, il sous-entend que la fiabilité du Christ sert de garant à sa propre fiabilité et qu'il dit donc nécessairement vrai. Certes, il dit vrai, mais à l'intérieur de sa propre fiction, dont il s'ingénie à masquer le caractère de fiction. Il dit fictivement vrai. Dans l'espace littéraire grec de l'ère ancienne, tout ce qui appartient à la littérature de la Bible, l'Évangile de Jean y compris, aurait été classé parmi les récits de fiction (les romans pour nous). L'invention du premier Évangile est celle d'un genre romanesque qui se donne pour un récit vrai.

En vérité la parole d'Évangile, de ce genre textuel que Jean est en train d'inventer, a *perversi* la parole d'un rabbi, d'un sage, en prétendant élever sa puissance à celle d'un *dabhar* hébraïque, d'un *logos* qui fait être ce qu'il dit. Aucune parole ne comporte en elle une force de conviction telle qu'elle obligerait à croire, c'est la condition de tout être parlant, et donc de tout être humain, que sa parole soit toujours, potentiellement, un mensonge, même, et surtout peut-être, quand il proteste de sa sincérité. La prétention d'une parole à sortir de la bouche de Dieu ne peut se faire accroire que par un trucage, dont le récit de la rencontre entre le Christ et Nathanaël est un modèle.

Retour sur le couple André – Simon-Céphas (Pierre) : l'effacement d'André et de Philippe

Le passage du témoin de Philippe à Nathanaël concerne le passage d'une écriture (celle d'un enseignement) à une autre, un Évangile. Nous avons encore à nous demander : en quoi consiste le passage du témoin d'André à Simon-Céphas ?

Si l'Évangéliste a choisi André comme premier disciple à qui le Messie a demandé de le suivre et qu'il a accueilli « là où il résidait », c'est en raison de sa position, que la liste de Papias laisse soupçonner : premier nommé du *Presbuterion*, du Conseil, il était sans doute à la tête de la première Assemblée de Jérusalem. Nous supposons et poserons qu'il y avait la responsabilité de l'intendance, à laquelle Jean lui-même fait allusion dans le récit de la multiplication des pains (6, 8-9). Nous supposons et poserons que, dans l'Assemblée des Chrétiens, André a été responsable de l'intendance. Dans la liste de Papias, son nom est suivi de celui de Simon (Pierre). L'Assemblée était bilingue ; on y parlait araméen, mais aussi grec, ou bien, on y parlait grec, mais aussi araméen. André, donc, était responsable des partages pour les hellénophones, tandis que Simon, le second de la liste, l'était pour les araméophones. Le passage du témoin d'André à Simon-Céphas, aussitôt devenu Simon-Pierre, concernerait l'intendance, l'introduction, dans les

Assemblées chrétiennes, d'un « évêque », d'un pasteur « surveillant » du troupeau, pasteur et en même temps sacrificateur (*hiereus / sacerdos*).

Est-il des indices qui nous permettraient de conforter l'hypothèse ?

Jusqu'à la fin du chapitre 12 – celui où est racontée la suite de la résurrection de Lazare, notamment l'onction de Béthanie par Marie, la sœur de Lazare dans le texte de Jean²⁰¹ – André et Philippe sont les seuls disciples désignés par leur nom²⁰². Quels rôles jouent-ils dans cette circonstance ? Celui de médiateurs, sur le chemin allant de Jéricho à Jérusalem, entre Jésus et des Grecs venus se prosterner pendant les fêtes de Pâques : ils ont demandé à Philippe de les introduire auprès de ce Jésus qui vient de ressusciter son ami Lazare. Au lieu de tenir compte de la demande des Grecs, Jésus répond à Philippe et à André, à qui Philippe a recouru pour adresser la demande : « L'heure est venue où le *fils de l'homme* doit être glorifié » (où il doit être élevé à la dignité de Christ²⁰³). Il poursuit : « Si le grain ne tombe en terre et ne meurt, il ne produit pas de fruits ; celui qui méprise sa vie en ce monde la préservera pour la vie éternelle ; si quelqu'un me sert, qu'il m'accompagne là où j'irai ; il y sera aussi mon serviteur (mon diacre) ; si quelqu'un me sert, le Père l'honorera. »

La réponse à André et Philippe, est, du même coup, une réponse aux « Grecs », à tous ceux que le Christ invite à le suivre jusque dans la mort, jusqu'au sacrifice de leur vie par amour des autres, *parce qu'ils ne l'ont pas encore fait*. Ainsi, avec le récit qui suivra, de la passion, nous entrerons dans la troisième époque narrative, celle du Christ révélé dans sa stature véritable, donnant sa vie pour *les siens* (ceux qui croient en lui). André, représentant la première époque, celle de Jésus, est resté sur le seuil de l'espace de la réalisation de soi du Christ et des disciples du Christ ; de même est resté sur le seuil Philippe, agent de transmission de l'enseignement au temps de l'Assemblée des Chrétiens, représentant donc, dans la seconde époque, les « Grecs » de manière générale (Jacques, le frère de Jésus, Paul, Silas et les autres²⁰⁴). Sur ce seuil, André transmet le témoin à Simon-Pierre, qui sera initié dans un rôle nouveau de disciple, *du Christ*, à la suite de deux épreuves ; seul le narrateur de l'Évangile, Jean, saura accompagner jusqu'au bout le crucifié et assistera à la manifestation de sa gloire, qui coïncidera avec son adoubement d'écrivain d'un Évangile.

Examinons le détail de l'opération à partir du présupposé de l'Évangéliste, que les contemporains de Jésus et la génération des disciples réunis en Assemblée après sa mort n'ont pas compris un élément essentiel de l'épisode de la crucifixion. Franchissons les trois étapes de l'initiation « christique » à travers celle de Simon-Pierre (deux étapes), puis celle de Jean, le narrateur (troisième étape, du prétoire au Golgotha).

Première étape de l'initiation d'un disciple du Christ, l'épreuve du lavement des pieds (Jean, 13, 1-20)

²⁰¹ Marie a compris que Jésus, en ressuscitant Lazare, se condamnait à mort, que cette résurrection était le premier moment d'un sacrifice. Par son onction, elle anticipe le moment de la mise au tombeau, car son onction n'avait pas, comme celle de la courtisane du récit de Silas, une signification érotique, mais funéraire (usage de la myrrhe). Marie a anticipé cette mise au tombeau en interprétant la façon dont Jésus est intervenu, après la mort de Lazare, alors que ce dernier avait déjà été déposé dans un tombeau : en le faisant sortir d'un tombeau, il annonçait, par analogie, sa propre sortie d'un tombeau.

²⁰² Simon-Pierre, après le premier contact avec le Christ par la médiation d'André, revient en scène en tant qu'agent à partir du chapitre 13, lors de l'épisode du lavement des pieds ; il devient alors un personnage central parmi les disciples, en compagnie de celui que « Jésus *ēgapā* ».

²⁰³ Les membres de l'Assemblée des chrétiens attendaient le retour du ressuscité pour instaurer le « règne de Dieu » promis par Jésus de Nazareth sous la figure, non du Christ, mais du « Fils de l'homme ».

²⁰⁴ Jean n'ignore pas que Jacques, c'est certain, Paul et Silas, c'est également certain, à mes yeux du moins, sont morts *pour la défense de l'enseignement de Jésus*, le premier par la perfidie d'un Hanan à Jérusalem, les seconds par celle d'un membre de la caste sacerdotale, Flavius Josèphe, à Rome. Ils ne sont pas morts en disciples du Christ ; ils ne se sont pas sacrifiés. Ils n'étaient pas des *cohanim*.

D'abord, l'écrivain expose le thème du récit qui va suivre (la crucifixion du Christ, Fils de Dieu) : « Avant la fête de Pâques, Jésus, qui savait pertinemment qu'était venue l'heure (le moment) où il émigrerait de ce monde vers son Père, alors qu'il avait aimé les siens (son bien propre) (*agapēsas tous idious*) dans le monde, il les aima jusqu'à l'achèvement (de l'amour). »

Le lavement des pieds est le premier moment de cet achèvement, ou de la manifestation de l'*agapē* christique. D'emblée, nous pouvons dire qu'elle diverge passablement de ce qui est impliqué dans l'invitation de Jésus de Nazareth à *agapān tous ekhthrous*, à « accueillir et prendre sous sa haute protection », de manière générale, *les étrangers, ceux de l'extérieur*, ceux qui ne font pas partie des systèmes d'alliance et de connivence sociopolitiques (les étrangers, certes, mais également, dans un ensemble civique, les laissés-pour-compte, tous les rebuts). Le Christ – obstinément désigné sous le nom de Jésus, donc – au moment de pénétrer le domaine de la réalisation suprême de soi, *ēgapēsen tous idious*, « manifesta son *agapē* pour les *siens* », ceux qui, en tant qu'*idious*, constituaient en quelque sorte « son bien propre », « son bien privé ». Une telle *agapē* n'a rien à voir avec celle de Jésus de Nazareth, qui n'a jamais traité personne comme son bien propre. Il ne s'agit pas « d'aimer son prochain » concluait la parabole du Samaritain, mais de se faire exister dans une relation à l'autre.

Après le repas du soir – un repas qui ne nous a pas été décrit, mais qui fait sans doute référence à un repas connu, je suggérerai, le dernier repas de la troupe venue de Galilée, la veillée d'arme qui a précédé l'arrestation de Jésus – le Christ *egeiretai*, « se suscite », « se réveille », « se lève » (s'engage dans le processus de la manifestation de sa qualité de Christ, Fils de Dieu, Dieu lui-même) ; il se munit de tout le nécessaire pour laver des pieds (il se ceint d'une serviette en lin, s'empare d'une bassine où il verse de l'eau). Il adopte la tenue de la servante qui accueille un hôte. Il s'apprête à transformer des hôtes *en bien propre*, à annuler la conclusion de la parabole du Samaritain. Le nombre des disciples présents est indéterminé ; seuls deux des trois nommés, sont certainement présents, Simon-Pierre et le « disciple que Jésus *ēgapā* » (par déduction, l'auteur du récit qui, au moment suprême, attestera en première personne la vérité de ce qu'il rapporte). Il est probable que Judas Iscariote était absent du récit primitif de la scène. Constatons simplement qu'André et Philippe ne sont pas mentionnés nommément et ne le seront plus jusqu'à la fin de l'Évangile, même pas lorsque les Sept seront rassemblés au bord du lac de Tibériade et que le Christ prendra congé de ce monde.

Simon-Pierre, vers qui le Christ est venu en dernier, refuse d'abord de se laisser laver les pieds : « Ce que je fais, lui dit le Christ, tu ne le comprends pas tout de suite, tu le comprendras après cela » ; à Simon, qui insiste dans son refus, il réplique alors : « Si tu ne me laisses pas te laver les pieds, tu n'auras pas de part avec moi » (dans la vie éternelle). « Alors, dit Simon, non seulement les pieds, mais les mains et la tête ! » A quoi le Christ répond : « *Ho leloumenos ouk ekhei khreian ei mē tous podas nipsasthai, all'estin kathoros holos.* » Je comprends : « Il suffit de se laver les pieds pour être complètement lavé. (Celui qui se lave les pieds) est intégralement pur. »

Apparemment, il ajoutait : « Vous-mêmes vous êtes purs, mais pas tous ! » L'écrivain commente : « Il se représentait en effet qui le trahissait. Voilà pourquoi il dit : « Vous êtes purs, mais pas tous. »

Puis le Christ poursuit (13, 12-20) ;

« Apprenez à connaître ce que j'accomplis jusqu'au bout (*parfait*) pour vous. Vous m'interpellez du titre de « Didascale ! » et du titre de « maître ! », et vous le faites avec raison, car Je (le) Suis. Si donc, moi, je vous ai lavé les pieds, moi le maître et le didascale, vous aussi vous devez vous laver les pieds les uns aux autres. Car je vous ai donné cet exemple du premier jusqu'au dernier afin que vous agissiez comme j'en ai agi envers vous. En vérité, en vérité, je vous l'affirme, il n'y a pas de serviteur plus grand que son maître, ni d'envoyé plus grand que celui qui l'a envoyé. Si vous vous mettez bien en tête ces choses, lorsque vous ferez cela vous serez bienheureux. »

Puis, apparemment, il ajoutait :

« Eh bien ! afin que cette écriture-ci soit accomplie, « celui qui mangeait mon pain a levé son talon contre moi ! », je vous le dis dès maintenant, avant que cela n'arrive, afin que, lorsque cela arrivera, vous ayez confiance (vous croyiez) que Je Suis. »

Enfin il concluait :

« En vérité, en vérité je vous l'affirme : «Celui qui reçoit celui que j'envoie, me reçoit, celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé !»

Etant donné l'organisation du propos du Christ, le mieux, pour son intelligence, est que nous séparions le thème du lavement des pieds de celui de l'annonce de la trahison de Judas Iscariote, qui brouille la perception de ce qui est central dans l'épisode, la relation entre un rabbi et ses disciples. Nous avons déjà vu que cette annonce de la trahison n'honore guère le Christ.

Le lavement des pieds auquel procède le Christ est l'analogie d'un rite de passage, pratiqué dans les communautés du désert, par exemple, au moment où l'on se rendait dans la salle où l'on prenait ensemble le repas sous la conduite exclusive d'un *cohen*, d'un *hiereus*, d'un *sacerdos*, de ceux que les chrétiens ont transformés en « prêtres » (*presbuteroi*). Par ce rite, l'adepte passe d'un espace profane dans un espace sacré. Or le rite de lavement des pieds se pratiquait avant le repas, pas après ; le Christ en a perturbé l'ordre temporel : il a accompli son geste après le repas, comme il l'a accompli après avoir laissé entendre à André et Philippe qu'eux et les Grecs n'avaient pas accompli le service (*la diakonia*) du Christ. Les partages qui avaient été réalisés dans la première Assemblée de Jérusalem, sous la responsabilité probable d'André, puis dans les autres Assemblées répandues dans tout le bassin méditerranéen, étaient restés au seuil de la véritable *diaconie*²⁰⁵. Après le repas, le Christ introduit un rite de purification qui permettra aux disciples, sous la conduite de Simon-Pierre invité à suivre son modèle, de partager une autre nourriture que celle que les Nazaréens partageaient : un rabbi ou un *kurios* « fait croître » ses disciples en développant leur « intelligence » (du monde, des autres, d'eux-mêmes) par le moyen du verbe.

Dans la circonstance, le Christ agit en tant que « didascale », « maître », « rabbi », il nourrit ses disciples en leur donnant un exemple. A l'école d'un rabbi, les disciples étaient à son service et devaient lui être totalement dévoués. C'est la position des termes dans la relation entre « maître » et « élève » (*mathetēs*²⁰⁶) qu'il inverse : le maître est au service de celui qu'il instruit. Métaphoriquement, il lui lave les pieds, il le purifie de la poussière accumulée, du contact avec la terre. En purifiant les pieds, c'est, par métonymie, tout le corps qu'il purifie. Supposons : il le spiritualise, il le 'transsubstantifie'. Il ne s'agit pas seulement d'inverser ce qui faisait la relation entre le maître et le disciple dans l'éducation rabbinique, mais encore ce qui la faisait dans les Assemblées chrétiennes, où l'on favorisait les partages de façon égalitaire (partage des nourritures et partage de l'enseignement de Jésus par sa diffusion dans une écriture potentiellement déchiffrable par quiconque). L'enseignement du Christ formulé *Evangéliquement* est celui du Fils de Dieu ; il est divin, et doit être reçu comme quelque chose de divin. En s'agenouillant aux pieds de ses disciples pour leur laver les pieds, pour, métaphoriquement, les débarrasser de toutes les impuretés qui pourraient faire obstacle à l'absorption, en eux de la Parole de Dieu, du *logos*, le Christ leur donne, en insistant (il répète le même geste pour tous), l'exemple de l'attitude correcte qu'il faut adopter quand il s'agit de recevoir un enseignement divin : celui d'une totale abnégation de soi par laquelle je fais mienne la volonté de Dieu ou, pour le dire de façon apparemment plus positive, je fais de la volonté de Dieu ma volonté. N'ayant pas compris que l'enseignement de Jésus de Nazareth était un enseignement divin, les chrétiens l'ont galvaudé. Ils ne l'ont pas purifié de toutes ses poussières mondaines.

Dans cette inversion de la relation entre maître et disciple s'exprime le plus complètement l'aspiration de la volonté de puissance sacerdotale, la totale soumission des consciences à l'appui de la conception d'un Dieu dont l'Amour est purement possessif (« le Christ a aimé les siens » !) On ne peut imaginer plus totale inversion de l'enseignement de Jésus de Nazareth, qui était un appel à « se prendre en charge à l'appui de toutes les richesses – physiques, intellectuelles,

²⁰⁵ Traduisons : « action de mettre en commun ».

²⁰⁶ Celui qui s'imprègne de manières de se conduire à travers lesquelles il manifeste l'intelligence qu'il a du monde, des autres et de soi-même.

spirituelles – à disposition de chacun » et plus total contresens que d'attribuer au Christ, « la liberté du Chrétien », ce qui revient à Jésus de Nazareth, l'appel à s'affranchir de tous les rapports de domination et à se libérer de l'empire du désir mimétique.

Seconde épreuve : dans la cour du palais du grand-prêtre

Simon-Pierre est, parmi les disciples, en compagnie de cet autre disciple que Jésus « *ēgapā* » et qui avait ses entrées dans le palais du grand prêtre, le seul témoin de la réponse du Christ aux deux questions du grand prêtre : « Quels sont tes disciples ? Quel est ton enseignement ? » A quoi le Christ a répondu : « J'ai parlé partout en toute franchise. Interroge ceux qui m'ont entendu (*et donc les disciples*) : eux savent ce que j'ai dit ». Par cette réponse, le Christ charge Simon-Pierre, présent dans la cour du palais, de faire entendre ce qu'il a dit *en tant que Christ*, précisément ce qu'André, Philippe, Jacques, le frère de Jésus, Paul et Silas, eux, *n'ont pas entendu*. Dans la construction du message johannique, cette scène a une fonction de *checking*, de vérification que le message, de la scène précédente, a été correctement compris ; la vérification se fait par la reprise insistante des éléments en jeu dans la scène précédente, le maître et ses disciples.

Jean construit son récit de la passion en ayant comme unique arrière-plan le récit en grec de la *koinè* de l'arrestation et de la comparution de Jésus devant le Sanhédrin après une nuit passée dans le palais du grand prêtre (22, 54 ; 66-71). Il sait que Jésus a été condamné à mort sur imputation, inique, de blasphème (il a eu tout loisir de le lire dans le recueil en araméen de Matthieu et dans la traduction en grec de Silas). L'opération principale, dans le glissement présent, de la scène de l'arrestation et de la condamnation à mort pour blasphème du Nom divin de Jésus de Nazareth vers celles du Christ, a consisté à gommer le rôle négatif des prêtres et notamment leur rôle dans la condamnation à mort. Dans la cour du palais de Hanan, celui qui avait été grand prêtre et continuait, dans l'ombre, à conduire les affaires, un serviteur frappe d'une gifle le Christ, qui ne subit pas de sévices de la part de Hanan lui-même ; ce dernier l'envoie auprès de Caïphe, le grand prêtre en exercice ; puis « on mène Jésus de chez Caïphe dans le prétoire ». La séance devant le Sanhédrin est effacée ; le récit de ce qui se passe entre Pilate et, d'abord, les prêtres, puis les *Ioudaïoi*, laisse clairement entendre que Pilate n'a trouvé dans l'accusé, qui s'est pourtant déclaré roi (*basileus*), aucun motif de le condamner à la croix, que devant les cris insistants des *Ioudaïoi*, il leur a livré « le bonhomme » (le pauvre type) pour le mettre en croix. Du récit de Jean, nous devons comprendre que rien de tout cela n'aurait eu lieu si le Christ lui-même n'avait consenti, non pas à sa mort, mais à son exposition sur une croix, après s'être chargé lui-même de la traverse à laquelle il serait suspendu.

Jean a donc essentiellement effacé du récit primitif la condamnation à mort pour blasphème, prononcée par le Conseil du Sanhédrin dans un procès bâclé. Traitons 1- la question de Hanan (« Quel est ton enseignement ? Quels sont tes disciples ? »), 2- la réponse du Christ (« J'ai parlé en toute franchise ; interroge (pour le savoir) ceux qui m'ont assidûment écouté »), 3- la gifle donnée par un serviteur en raison de cette réponse, traitons ces trois éléments comme substituts du récit primitif de ce qui s'est passé dans le palais et devant le Sanhédrin. Dans Jean, la question posée par Hanan, « Quel est ton enseignement ? Quels sont tes disciples ? » tient lieu de la question primitive posée en réplique à une réponse de Jésus, contestant la légitimité du tribunal : « Alors, le fils de Dieu, c'est toi ? » ; ensuite, la réponse du Christ à Hanan tient lieu de la réponse de Jésus donnée au Sanhédrin, qui n'en a retenu que le lapsus (« C'est vous qui dites ce que je suis » = « Vous le dites : Je Suis ») « légitimant » une condamnation à mort pour blasphème du Nom (« Je Suis ») ; enfin la gifle du serviteur tient lieu des sévices subis dans le palais.

Que conclure de ces transformations ? Pour Jean, les grands prêtres ne sont pas coupables de la mort de Jésus, le sont les *Ioudaïoi* et « des » prêtres. Mais l'important n'est pas là, l'important concerne l'enseignement essentiel du Christ : « Je Suis ». Même proclamé publiquement ou dans toutes les synagogues parce qu'il s'adresse à tous les hommes, il ne peut, en revanche, être entendu que par ceux qui ont accepté la condition de disciples du Christ, ceux qui croient parce qu'ils ont reconnu sa voix. (Il y a de grands risques que ce soient des fanatiques).

En raison de son reniement, Simon-Pierre est, lui aussi, à son tour, mis hors circuit. Telle est d'ailleurs la fonction du reniement, ne laisser sur la scène des derniers événements, qu'un seul témoin, le narrateur des épisodes précédents et des derniers épisodes, lequel se qualifie lui-même pour la tâche puisqu'il a été « le disciple que Jésus *ēgapā* » et qui a laissé une oreille reposer sur sa poitrine.

Troisième épreuve : entendre ce que le Christ a répondu à Pilate et témoigner de ce qui s'est passé sur le Golgotha

Après une halte dans le palais de Caïphe, le Christ est conduit jusqu'au prétoire. On l'accuse, devant Pilate, sorti du prétoire pour entendre des prêtres qui n'ont pas le droit d'y pénétrer afin de ne pas se souiller en cette veille de Pâques, on l'accuse de se prétendre roi des Judéens.

(19, 33-37) « Pilate retourna donc dans le prétoire, il s'adressa à Jésus et lui dit : « Le roi des Judéens, est-ce toi ? » Jésus lui répondit : « Est-ce de toi-même que tu affirmes, disant vrai (*legeis*) ceci ou est-ce d'autres qui t'ont dit (*eipon* : 'ont mis en mots') cela de moi ? » Pilate répondit : « Pas de risque que je ne sois un Judéen / *Ioudaios* : un adepte de la réforme des Rabbins ! Ce sont ton peuple et les archiprêtres qui t'ont livré à moi. Qu'as-tu fait ? » Jésus répondit : « Ma royauté / mon règne n'est pas de ce monde-ci. Si ma royauté / mon règne était de ce monde-ci, mes auxiliaires (rameurs) combattraient afin que je ne sois pas livré aux *Judéens* (*Ioudaioi*). Or donc, ma royauté / mon règne n'est pas d'ici. » Pilate lui dit donc : « en conséquence, tu es roi (*basileus*) ? » Jésus lui répondit : « C'est avec raison que tu affirmes, disant vrai, (*legeis*) que je suis roi. Voici pourquoi me voici présentement engendré et venu au monde, afin que je témoigne en faveur de la vérité. Quiconque appartient à la vérité entend ma voix. » Et Pilate de lui répliquer : « C'est quoi, la vérité ? » »

Nous ne pouvons interpréter correctement cet échange entre Pilate et celui, ici, qui s'affirme « *basileus* », en termes hébreux, Messie, autrement dit « Christ » (prêtre et roi), sans avoir à l'esprit, encore une fois, l'arrière-plan de la comparution de Jésus de Nazareth devant Pilate, telle qu'elle nous est racontée dans la traduction du recueil de Matthieu par Silas. Quand les dirigeants du Sanhédrin ont accusé Jésus, devant le préteur, de se prétendre roi des Judéens, Pilate a failli éclater de rire ; au cours des tractations qui ont alors suivi, à aucun moment Pilate n'a cru à la pertinence de l'accusation portée par Caïphe et ses acolytes. Jean, l'auteur du présent récit, qui ne manque pas de ressources pour fabriquer un récit, le sait bien qui nous donne un indice de ce qu'il sait, sous la modalité d'une question de Pilate lui-même : « Qu'est-ce que la vérité ? » Au moment où il affirme qu'il est '*basileus*' et prétend que ce qu'il affirme est vrai (*legei*), que roi, il l'est mieux que n'importe quel roi (*basileus*) de ce monde-ci puisque sa royauté appartient au monde d'en haut, où il dispose de troupes ('rameurs') qui n'auraient pas de peine à balayer ses ennemis, à ce moment il ajoute qu'il est advenu et arrivé en ce monde pour témoigner en faveur de *la vérité*. Pilate alors *répond en posant une question pertinente* (*legei*) : « Qu'est-ce que la vérité ? » Par cette question de Pilate, Jean, qui est en train de fabriquer un montage textuel pour réfléchir comme en un miroir, 'la vérité', invite le lecteur à répondre : la vérité, c'est ce en faveur de quoi témoigne celui qui affirme qu'en effet il est roi, c'est ce que dit le roi lui-même, le Christ, qui parle en première personne, *et non ce que Pilate lui faisait dire dans un ailleurs textuel*, où Jésus, lui-même, ne pouvait pas s'empêcher de réagir au rire que Pilate avait eu de la peine à contenir : « Toi, au moins, tu ne peux pas t'empêcher de dire *dans un éclat de rire* (*lelalēkas*) ce que je suis²⁰⁷ ! », un roi burlesque.

Jean n'a pas été témoin visuel de ce qui s'est passé dans le prétoire puisque, si les prêtres, qui ont livré le Christ à Pilate, n'ont pas pénétré dans le prétoire, « le disciple que Jésus *ēgapā* » n'y a pas pénétré non plus. Mais, « comme il appartient à la vérité », il a « entendu la voix de la

²⁰⁷ Sur cette réaction verbale de Jésus de Nazareth en présence de Pilate au moment où les prêtres l'ont accusé de se prétendre le « roi » des juifs, voir mes explications sur le texte retenu *in Actes et Paroles authentiques de Jésus de Nazareth*, note 162, chapitre 23, verset 3.

vérité ». Et il ne l'a pas entendue à ce moment-là, seulement, il l'a entendue dans tous les échanges privés du Christ avec un interlocuteur ; voilà pourquoi son récit est un témoignage de la vérité.

Et voilà pourquoi, depuis l'institution du genre Evangile, pour témoigner de la vérité, il suffit d'avoir une hallucination auditive.

Notre disciple prétend ensuite qu'il a été témoin de ce qui s'est passé sur le Golgotha, – donnant comme un morceau de réalité la présence de la mère au pied de la croix ! –, et notamment des derniers instants en ce monde du Christ.

(19, 28-37) Après cela, Jésus, sachant que « désormais tout est accompli », afin que l'écriture touche à son terme, affirme, disant vrai (*legei*) : « J'ai soif ». Il y avait là un ustensile plein de piquette (vinaigre). On fixa à un pilum (javelot) une éponge pleine de vinaigre, que l'on approcha de ses lèvres. Lorsqu'il eut pris le vinaigre, Jésus dit : « C'est achevé ». Et ayant incliné la tête, il transmit / il remit son souffle (*vinaigré* !). Les Ju déens, puisque c'était la veille d'une fête, afin que les corps ne restent pas sur les croix durant le sabbat – car c'était un grand jour que ce jour du sabbat – demandèrent à Pilate que les jambes soient brisées et les corps enlevés. Vinrent donc les soldats et ils brisèrent les jambes du premier et de l'autre qui avait été suspendu à une traverse avec lui. Lorsqu'ils arrivèrent à Jésus, découvrant qu'il était mort, ils ne lui brisèrent pas les jambes, mais l'un des soldats lui frappa (excita) le côté de (la pointe d') une lance : aussitôt il en sortit du sang et de l'eau. Celui qui a vu en ayant très bien observé (*emploi du parfait : ho hehōrakōs*), est parfaitement témoin (*emploi du parfait : mamarturēken*²⁰⁸), et son témoignage est vrai ; et celui-là (*ekeinos*) fait voir (*oiden*) que ce qu'il rapporte (*le témoin qui a parfaitement bien vu*) est vrai, afin que vous aussi vous adhérez (à ce qui est dit) en toute confiance. Cela advint afin que l'écriture fût accomplie : « On ne lui broiera aucun os ». Et à son tour, une écriture complémentaire rapporte : « Ils regarderont vers celui qu'ils virent²⁰⁹ du coup de la pointe d'une lance ».

Dans la scène précédente, Jésus remettait au narrateur le soin de sa mère et faisait de lui son fils. A aucun moment, évidemment, Jean n'abandonne la perspective qui est la sienne en tant qu'écrivain, de donner pour réelle la construction fictive de Jésus en habit de Christ, Fils de Dieu. Jésus ne peut être réellement Christ, fils de Dieu que si aucun des traits qui lui sont prêtés ne l'a été à ce qui a déjà été raconté de Jésus de Nazareth. Jean a vraiment été désigné par le Crucifié fils de sa mère précisément parce que la scène ne s'est jamais déroulée sur le plan du monde visible et que son seul témoin, c'est celui qui la raconte et en est le bénéficiaire, témoin véritable parce qu'il a « entendu la voix de la vérité » (il a cru). Or ce témoin est authentifié. Voyons comment.

Le récit du côté percé avec la pointe d'une lance, d'où s'écoulaient de l'eau et du sang, est également une fiction : Silas, dans sa traduction, ne mentionne pas ce geste d'un soldat pour s'assurer que Jésus était bien mort, pas plus qu'aucun des Evangélistes (« Matthieu », « Marc », « Luc »). Or, à propos de ce qui est raconté là, le narrateur, Jean, fait une remarque sur le témoignage : pour être témoin parfait, il faut avoir parfaitement bien observé (*hehōrakōs*) ce qui s'est passé. A propos de l'écoulement du sang et de l'eau, il a donc éprouvé le besoin d'authentifier son témoignage. Il laisse entendre qu'il a vu et bien vu le coup donné par le soldat, la blessure sur le corps de Jésus et ce qui s'est écoulé d'elle. Or cela ne suffit pas pour constituer un témoignage valide devant un juge ou un arbitre ; encore faut-il que ce témoignage soit confirmé par un tiers (un témoin indépendant). Cela, Jean le sait bien puisqu'il ajoute : « *kai ekeinos oiden hoti alēthē legei, hina kai humeis pisteusēte* ». Pour confirmer la vérité de ce que rapporte un témoin oculaire, il ne suffit pas qu'un tiers « sache » qu'il dit vrai, il faut qu'il le « fasse voir » (*oiden*). Notre écrivain connaît parfaitement les valeurs du parfait grec (achèvement et / ou causativité) : cela

²⁰⁸ L'emploi du parfait dans cette phrase nous laisse entendre que son locuteur (Jean) énonce une sentence qui vaut toujours et partout, une vérité générale ou universellement valable.

²⁰⁹ *Ex-ekentēsan* : forme verbale formée de *kenteō*, « je donne un coup d'une pointe » / « j'aiguillonne » et du préverbe *ex-* « hors de... » ou « entièrement » = « pour faire sortir » = « du coup d'une pointe je fais sortir » / « je vide ».

n'est pas étonnant puisqu'il existe en hébreu la possibilité d'exprimer les mêmes valeurs, notamment la causativité. Et il semble qu'il n'ignore pas le statut du souverain des dieux grecs (Zeus) dans le serment : il est celui à qui celui qui prête serment demande de « faire voir » (*istō*) que, sa tête à couper, il dit vrai. Et il semble qu'il n'ignore pas non plus la procédure de l'*historié* hérodotéenne, le détour par lequel un roi/juge fait attester la vérité du récit de ce qui s'est passé sans autre témoin que le narrateur du récit en faisant intervenir un tiers et lui faisant tenir un propos qui lui interdit de se rétracter, en le tenant à sa parole.

Qui est donc cet *ekeinos*, ce « celui-là là-bas » / « au loin », ce tiers qui « fait voir » que notre seul témoin oculaire de l'écoulement du sang et de l'eau dit vrai ? Activons notre moteur de recherche, notre tiers médiateur de la vérité, à nous, modernes, et extrayons, du texte de l'Évangile de Jean, les emplois de ce « pronom démonstratif » comme l'on disait, de ce déictique renvoyant au lointain et jusqu'à l'invisible (« celui qui est là-bas » ou « là-haut » !). En six contextes, le même déictique, *ekeinos*, est associé à un verbe ou à un nom de la famille de « *marturia* » (le témoignage). Souvenons-nous en particulier de *Jean*, 1, 18 : « *theon oudeis hehōraken pōpote ; monogenēs theos ho ōn eis ton kolpon tou patros, ekeinos exēgēsato.* » « Dieu, jamais personne à aucun moment ne l'a sous les yeux (ne l'observe). Celui qui est dans le sein du Père, Dieu seul engendré (« monogène »), *ekeinos, celui-là, l'a suivi à la trace* (= *-hēgēsato*) du début à la fin (*ex-hēgēsato*) », en a fait totalement l'exégèse, l'a lu jusqu'au bout (de sa révélation scripturaire). Et c'est *celui-là* qui, à la fin, lorsque tout est achevé, tout est prêt pour boucler une nouvelle écriture, qui ne s'effacera pas, celle-là, parce que la force du vinaigre dans son encre (sang) lui permet de pénétrer les parchemins, c'est celui-là qui « fait voir », par la médiation de ce qui est écrit dans la Loi de Moïse comme moment de la révélation du *Logos*, que le témoignage du « disciple que Jésus *ēgapā* » (« chérissait comme il chérissait son Père) est vrai : « On ne lui broiera aucun os ». / « Ils regarderont vers celui qu'ils virent du coup de la pointe d'une lance ».

La substitution d'une encre diluée dans le sang et fixée par le vinaigre à une encre diluée dans l'eau, faiblement fixée par du vin (l'encre de la Loi) était nécessaire à l'écriture du *Logos*, de la Parole même de Dieu se substituant à la Loi de Moïse ! Et ce que dit cette Parole, c'est qu'il n'est pas de plus grande preuve d'Amour que de donner sa vie *pour les siens* et elle le dit sous la modalité d'une Écriture qui, désormais, ne s'effacera plus. La conclusion du récit de l'extraction du sang, de l'eau et du dernier souffle sur la croix est organisée comme une *historié*, comme une procédure qui permet d'attester la vérité d'une affirmation analogue à celle d'un serment, ici : « un coup de lance a fait jaillir de l'eau et du sang, a extrait son dernier souffle en même temps qu'il a réveillé son souffle divin. » Car le verbe employé par Jean, *nussein / nuttein* signifie proprement : « exciter ».

N'aurait-il pas mieux valu pour Dieu, s'il avait voulu se faire bien entendre, qu'au lieu de prendre des détours passablement compliqués pour se faire attester sous des signes graphiques, qui à la rigueur renvoient à des sons (dits phonèmes), qui eux-mêmes renvoient à des percepts, mais jamais aux choses ni aux personnes elles-mêmes, n'aurait-il pas mieux valu, pour lui, qu'il parle en première personne et qu'il ait l'élégance de traiter tous les hommes comme des interlocuteurs, ses répondants ?

A l'intérieur de l'Assemblée des Nazaréens, alias Chrétiens, André représentait et parlait au nom des hellénophones ; il partageait son autorité avec Simon, qui représentait les araméophones et parlait en leur nom. A l'intérieur de l'Église du Christ, une seule langue fera autorité, celle du sabir sémitico-grec, dont le nom Simon-Céphas est une expression. Un seul texte fera autorité, celui qui a été scellé par le sang du Christ. L'Évangile de Jean réalise un programme d'écriture, substituer à deux écritures anciennes, celle de la Loi de Moïse en langue hébraïque, et celle de l'enseignement de Jésus en langue grecque, une écriture en grec sémitisant en lequel s'incarne la Parole de Dieu, du moins pour ceux entendent sa voix, parce qu'ils croient. Il est bien vrai que la foi produit des miracles.

La première période liée à Jésus de Nazareth a été celle d'une première écriture (les paroles de Jésus de Nazareth par Matthieu), la troisième consiste tout entière en un travail d'écriture (le présent Évangile) ; le travail d'écriture de la seconde période (Silas et Paul) est refoulé sous deux

noms propres *grecs* (André et Philippe) ; c'est un texte proprement grec qui a été ainsi enfoui sous un *khristianizein*, sous une écriture « chrétienne », dans un dialecte sémitico-grec transformé en marque de reconnaissance des chrétiens.

En m'attachant au traitement de quatre disciples de Jésus de Nazareth et aux transformations que Jean leur a fait subir, j'ai pu dégager le programme de l'Évangile, de l'écriture des Actes et Paroles du Christ dont « Jésus » est le masque. Ce n'est pas le lieu, ici, d'examiner les étapes de la réalisation écrite du programme (ce qui prendra la dimension d'un ouvrage) ; il me reste une tâche à accomplir, en ce lieu, examiner de quelle façon les *Assemblées chrétiennes autrement dites Églises* ont été mises en place.

Chapitre 13

Des Assemblées chrestiennes à l'Eglise chrétienne

Au moment où Papias a rédigé son ouvrage et au moment où a été rédigé même le dernier chapitre de l'Évangile de Jean, après l'Évangile lui-même (ou les deux parties de l'Évangile), personne *parmi les disciples de Jésus* n'avait jamais porté le titre d'apôtre. Les « 12 » sont évidemment apparus après les « sept », avec les Évangiles où ils sont énumérés, puisque c'est dans « Matthieu », « Luc », « Marc » que Jésus, devenu Christ, élit « douze » disciples appelés « apôtres ». Si c'est Jésus qui avait élu ces « 12 », il est évident qu'il n'y aurait eu aucune hésitation sur les noms des « 5 » qui ne font pas partie de la liste de Papias ou de l'Évangile de Jean.

Papias a conduit son enquête à un moment où Jean l'Ancien était encore vivant, disons entre 80 et 95, selon ce que nous pouvons déduire de la *Lettre aux Corinthiens* attribuée à Clément de Rome, qui, de son côté, parle des apôtres au pluriel, mais n'en nomme que deux, Pierre et Paul (5, 4-5), qu'il cite en exemples. « Pierre lui qui, objet d'un zèle (?) / d'une jalousie (?) injuste, a dû supporter non pas un, ni deux, mais de nombreux travaux (efforts, combats) et, ayant témoigné de cette façon, s'est avancé vers le lieu de la gloire qui lui était dû. A cause de jalousie(s) et de rivalité(s), Paul a soulevé aux yeux de tous, le prix de la valeur dans la constance²¹⁰. Emprisonné sept fois, s'étant enfui, ayant été lapidé, devenu héraut au Couchant et au Levant, il a recueilli la glorieuse récompense, noblement gagnée, de sa foi (fidélité à ses engagements). » Dans le chapitre 47, Clément évoque, avec la *lettre* de Paul aux Corinthiens (pour nous, la première lettre), Céphas, c'est-à-dire, en araméen, « Pierre ». Or ce surnom n'apparaît que dans le début de l'Évangile de Jean [1, 42 : « L'ayant fouillé du regard, Jésus lui dit : « Tu es Simon, le fils de Jean. Tu seras appelé *Kēphas*, (ce qui se traduit par Pierre) »] ; il n'est attesté *que dans l'épître aux Galates et dans la première lettre aux Corinthiens*, c'est-à-dire dans les seules lettres de Paul qui existaient lorsque le nom a été inventé.

Au moment où Clément adressait une lettre à l'Assemblée des Corinthiens, pour l'admonester parce qu'elle avait démissionné les Anciens et parce qu'elle avait refusé de désigner un évêque ou parce que le Conseil des Anciens avait démissionné, refusant l'institution d'un évêque à la tête de l'Assemblée²¹¹, il titularisait deux apôtres, l'un, Simon, surnommé *Kēphas*, aussitôt traduit *Petros / Petrus*, l'autre Paul, oubliant les deux autres apôtres que Paul a rencontrés, Barnabas et Apollos. En revanche, il dresse une fiche d'identité de Paul qui diverge de celle que le *Mémoire* de Silas permet de reconstituer : emprisonné peut-être deux fois (à Philippes et, en continuité avec Césarée maritime, à Rome), Paul ne s'est jamais enfui ; sa lapidation à Lystres (*Actes*, chapitre 14) est une fiction qui confine au burlesque, comme est une invention – que des « lettrés » de l'époque de Clément sont sans doute en train d'élaborer²¹² – l'itinéraire de sa proclamation, supposons, de l'Évangile, « du Levant au Couchant ».

²¹⁰ Clément parle, par métonymie, du « martyr » de Paul, mais non de celui de « Pierre ». Étant donné son nom, celui d'une grande famille romaine, le statut de Clément auprès des *Clementii* a probablement été celui de Josèphe auprès des *Flavii*. Il est donc un membre de l'aristocratie sacerdotale de Judée. Comme Josèphe, il ne ment pas, il exprime en un langage contourné ce qui est vrai en laissant entendre son contraire, ici, le (non-) martyr de Pierre.

²¹¹ C'est du moins l'explication que je propose (voir *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ -II*, p. 327-368 (chapitre VII).

²¹² Dans *2Corinthiens*, lettre dans laquelle Clément puise ses informations (voir chapitre 11), parce que, s'il n'est pas l'auteur de la lettre, il a été en compagnie de celui qui l'a écrite, soulevé par l'ivresse de l'inspiration et l'audace que lui conférait sa capacité d'inventer à l'appui de Christ, il est dit : « Nous ne sommes pas en effet comme tant d'autres qui trafiquent de la parole de Dieu ; c'est avec sincérité, c'est de la part de Dieu, à la face de Dieu, dans le Christ que nous parlons » (*2Corinthiens*, 2, 17). Quoique je ne tienne pas à dépenser la moindre parcelle d'intelligence pour ce genre de texte imposteur, je ne refuserai pas, en l'occurrence, de proposer ma traduction : « Nous ne sommes pas, en effet, comme beaucoup, petits boutiquiers vendant un bloc-notes rabougri de la parole de Dieu, mais nous répandons nos paroles à profusion, comme une farine versée depuis un crible que l'on

Il est possible que Clément ait connu l'entreprise de Jean : ils sont les seuls à mentionner la transformation de Simon en *Céphas-Pierre*. Il est probable que le texte de cet Evangile, d'inspiration essénienne, écrit par un *hiereus*, un *cohen*, un *sacrificateur*, a été la base doctrinale du christianisme ou comme un préambule énonçant les considérants théoriques qui légitimaient son institution. L'Evangile de Jean a été le premier Evangile écrit, ce que laisse également entendre la formule sibylline d'Irénée : « Jean *ekdōke to Euangelion* », « Jean publia l'Evangile », soit : « Jean fit connaître publiquement l'existence de l'Evangile ».

L'Evangile de Jean, qui a transformé un rabbi en personnage divin et l'a fait Christ, Fils de Dieu, a offert sa base doctrinale à l'institution des Assemblées chrétiennes, ou Eglises.

2. De l'institution de l'évêque (évêque), second moment de l'institution du christianisme

La lettre de Clément de Rome aux Corinthiens est majoritairement datée des années 90²¹³. Elle inaugure principalement, pour nous, la charge de l'*épiscopē*, remplie par un *episkopos*, tenant lieu, dans les Assemblées chrétiennes qui se mettent en place et qu'il vaut mieux appeler « Eglises » pour les bien distinguer des Assemblées chrestiennes, du *mebaqqer* des communautés du désert, ayant un rôle de *pasteur* qui, autant qu'il le guide, surveille le troupeau des moutons, tous devenus pour le coup « brebis » (dans les traductions, du moins).

Lisons attentivement le § 42.

« La Bonne Nouvelle (l'Evangile) des Apôtres nous a été annoncée par le Seigneur / par le maître, Jésus, Christ, le Christ nous a été envoyé sous la figure de Jésus par Dieu. (2) Le Christ, bien évidemment, vient de Dieu, et les Apôtres viennent du Christ. Tous deux (*Christ / Apôtres*) sont donc nés de la volonté de Dieu en bon ordre. (3) Ayant donc reçu des instructions, rendues pleinement efficaces par la résurrection de notre Seigneur / maître, Jésus, Christ, et raffermis dans leur foi par le *logos* qui vient de Dieu grâce à l'Esprit Saint qu'ils ont reçu en plénitude, ils (les Apôtres) sont allés dans le grand monde, annonçant la bonne nouvelle de la venue prochaine du règne de Dieu. (4) La proclamant donc à travers contrées et cités, ils y établissaient leurs prémisses, à l'appui de l'esprit les adoubant pour être *épiscopos et diacres* de ceux qui croiraient. (5) Et en cela, ils n'ont rien fait de nouveau ou de révolutionnaire. Depuis fort longtemps, en effet, il a été écrit au sujet des *épiscopos et des diacres*. Voici à peu près de quelle façon l'écriture explique (la chose) : « J'établirai *leurs épiscopos* en recourant à la justice et *leurs diacres* à l'appui d'un pacte de confiance. »

Quel est le propos de Clément ?

Convaincre les membres d'une Assemblée, primitivement *chrestienne*, que l'institution, à la tête de l'Assemblée, d'un *épiscopo* – revêtu d'une dignité sacerdotale – assisté par des *diacres* (dans l'exécution d'un rite sacré) – descend en droite ligne, et en bon ordre, (en troisième position) de Dieu, lui-même. Leur existence n'est-elle pas attestée depuis longtemps par l'Écriture ? Ils sont donc établis par l'intermédiaire de Christ (première position), envoyé de Dieu sous la figure de Jésus, puis par celui des Apôtres (seconde position), dans leur statut par leur foi en la résurrection, et par le *logos* « qui vient de Dieu ».

Clément joue ici sur deux sens de *logos* dans l'espace culturel judéen, le *dabhar*, la parole efficace de Dieu et le *recueil* des paroles de Jésus, qu'il donne par là comme « divines ». Ce sont les *apôtres*, dit-il, qui l'ont fait connaître (le *logos*) en tout lieu et en toute Cité. C'est ici Clément qui, le *premier pour nous*, fait des apôtres les porteurs du recueil (réunissant les textes en araméen

tourne et retourne, comme si nous les puissions, face-à-face avec Dieu, en lui, par le moyen de Christ. » Pas de doute : l'enthousiasme christique transporte notre porteur de la « vraie Parole » de Dieu ! Quand on est inspiré, on peut mentir effrontément en avouant que l'on pratique de l'enfumage avec de la poussière de farine divine.

²¹³ Vers 96 dit Alexandre Faivre, qui lit la lettre avec le présupposé qu'elle est postérieure à la majorité des lettres dites « de Paul », alors qu'elle est contemporaine, dans la lettre aux Galates et dans celle aux Corinthiens (1 Corinthiens), de la substitution du nom de Céphas, puis de celui de « Pierre », à celui de Simon, antérieure à toutes les autres lettres de « Paul » et de ses confrères en pseudographie, Pierre et Jude. Quant aux lettres de « Jean », je ne saurais rien en dire.

et en grec). Or nous savons désormais qu'une partie du recueil, celui des paroles de Jésus de Nazareth, est antérieure à sa mort et à la croyance en sa résurrection. Les responsables du recueil des paroles et de sa diffusion, c'étaient *les Anciens*. Clément a substitué un titre (Apôtre) à un autre (Anciens). Il se garde bien de « nommer » les Apôtres, diffuseurs du recueil : il existe encore trop de témoins pour contester son affirmation.

En réalité, c'est par l'opération d'un discours rhétorique pour la défense d'une fonction, celle de l'*episkopos*, venue d'une *haireisis* juive (essénienne²¹⁴) que les Anciens ont été remplacés par des Apôtres, des êtres de fiction, comme *porteurs du logos de Dieu*, substitué au *logos* de Jésus de Nazareth.

Clément poursuit : ce sont les Apôtres qui, partout où ils passaient, proclamant la venue du royaume / règne de Dieu, ont institué leurs *prémises* ! Qu'est-ce à dire ? Les *aparkhai*, ce sont, au début d'un sacrifice, ce que l'on prélève de la victime pour le consacrer intégralement à la divinité. Au moment où, dans la parole écrite de Clément qui l'énonce, une fonction est instituée (mise en place une première fois), celle des *hiereis*, des « sacrificateurs », sous deux modalités, de l'évêque et des diacres, les prémisses de cette fonction sont extraites et détachées du processus qui va suivre pour être placées à la tête d'un ordre temporel et au sommet d'un ordre spatial. Ce qui commence commande, et il en sera désormais toujours ainsi. Chaque sacrifice sera un commencement qui met en place son commandement : pas de sacrifice – que l'on appellera « eucharistie » – sans évêque et diacre, pas d'évêque sans sacrifice. Que l'on entende bien, ici, que *episkopos* (surveillant) est mis pour *hiereus* (sacrificateur) afin de glisser, sous ce manteau, dans les Assemblées chrétiennes, une fonction – une sacralité – que *Jésus de Nazareth avait honnie*.

Clément écrit dans les années 90, certains précisent même (voir plus haut) 96. Son texte laisse clairement entendre qu'il est l'équivalent de la mise en place officielle de la fonction épiscopale assistée par des diacres (des agents de la distribution). Ce n'est pas une nouveauté, dit-il, répondant implicitement à des contradicteurs qui reprochent la mise en place de cette fonction comme une nouveauté, et même comme une transformation radicale dans le déroulement de l'histoire chrétienne, en vérité une révolution, sa *christianisation*, car la légitimité de la fonction sacrificielle repose sur l'interprétation de la crucifixion de Jésus de Nazareth en celle de Jésus-Christ, Messie, seul grand prêtre et roi, Fils de Dieu, s'étant offert à Dieu, Père, pour réconcilier l'humanité désobéissante avec son Créateur et rouvrir toutes grandes les portes de la bergerie au troupeau des moutons brebisés.

Il me suffira, dans ce qui suit, de reprendre à peu près dans les mêmes termes ce que je disais dans l'analyse de la lettre de Clément dans *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ – II – La fabrique du Nouveau Testament* (Publibook, p. 357 sq.).

Non seulement Clément invente l'institution apostolique, il invente la parole de l'écriture qui légitime l'invention de l'invention ; il falsifie une citation d'Isaïe (60, 17) dont le texte, dans la Septante, est le suivant : « Je te donnerai ceux qui commandent par la paix, les surveillants par la justice », ce que le texte hébreu explique de manière plus heureuse : « Et je te donnerai la paix pour te gouverner, la justice pour veiller sur toi ». La formule de la Septante signifie « je te donnerai des rois qui veillent à maintenir la paix, des juges la justice ». Cela devient donc, chez Clément : « J'établirai leurs évêques (= les surveillants de la bonne exécution du rite sacrificiel) en droit et leurs diacres à l'appui d'un contrat de confiance ». [...] La forme syntaxique de la phrase ne change absolument pas : Clément a délibérément utilisé un « moule » pour y glisser un contenu « nouveau », voire, il a beau s'en défendre, « révolutionnaire » (*kainōs*). En outre la modification de l'entourage verbal transforme la valeur du complément prépositionnel : Clément suggère que l'institution des « évêques » est l'équivalent d'un acte d'un souverain conforme à la justice ! Dans son esprit, cela va de soi, puisque l'acte de justice par excellence, c'est le sacrifice, qui répare l'honneur bafoué de Dieu. Je rends à Dieu son œuvre. Jésus de Nazareth a dénoncé le caractère aliénant et quasiment pervers de la notion de « Loi de l'Alliance » ; Clément ne fait que renchérir sur une logique perverse : puisque Dieu a d'abord créé l'homme, qu'il a inscrit en lui sa

²¹⁴ Voir dans la *Règle de la communauté* (in *Ecrits intertestamentaires*, p. 9 sq.) les allusions au rôle de l'inspecteur (dans une Assemblée, il peut prendre la parole sans qu'il y soit autorisé, par exemple).

propre marque, l'homme ne peut mieux faire que se rendre à Dieu (restituer à Dieu son acte) en sacrifiant [la part de l'esprit en lui, sa volonté].

Il me paraît inconcevable que les spécialistes des débuts du christianisme, autrement dit de l'Eglise n'entendent pas, sous le discours de Clément, l'acte de fondation de l'institution sacrificielle sous l'autorité de l'évêque assisté par les diacres, qui, dans l'organisation progressive de la hiérarchie de l'Eglise, seront remplacés par les « Presbuteroi » (Anciens revêtant la fonction de prêtres), dont ils deviendront les assistants. D'où vient cette surdité ? De la manipulation de la phrase de Papias concernant les Anciens, du refus d'entendre que les sept noms énumérés ne sont pas ceux d'Apôtres, mais d'Anciens d'une Assemblée, auxquels les *Actes des apôtres* (*Mémoire de Silas*) font clairement allusion (voir 11, 30 et plus particulièrement le chapitre 15, celui qui met en scène une réunion de l'Assemblée de Jérusalem). De la syntaxe de Papias (dont les fragments qui ont été transmis montrent qu'il maîtrisait le grec littéraire), on peut conclure sans hésitation (voir plus haut) que les sept nommés étaient des Anciens, devenus plus tard, insidieusement à l'époque de Clément, ouvertement au moment de la rédaction des Evangiles, des « Apôtres » (des disciples que Jésus, Christ, se serait choisis pour répandre ce qui est devenu le *logos* de Dieu). Le manipulateur de la transformation, opérée sous nos yeux, dans la *Lettre aux Corinthiens*, c'est Clément (en connivence, certes, avec d'autres membres de son groupe d'appartenance).

Insistons : au moment où Clément écrit la lettre aux Corinthiens, les textes dont il disposait (notamment la traduction en grec standard, par Silas, des actes et paroles de Jésus de Nazareth) ne mentionnaient aucun nom d'apôtre dans l'entourage immédiat de Jésus, ils mentionnaient en revanche sept membres du Conseil d'une Assemblée instituée après la mort du maître et après la disparition de son cadavre.

Nous pouvons en déduire que, lorsque Clément affirme l'existence d'un lien direct entre Jésus, Christ, et « des apôtres », pour pouvoir ensuite faire remonter l'institution de l'épiscopat à Dieu, par l'intermédiaire de « Christ » et des apôtres, il fabrique de toutes pièces un échafaudage reposant sur du néant ; il construit une fiction, à laquelle il ne craint pas de donner un appui divin. Il manipule la parole de Dieu. Il le fait au moment d'instituer les « Apôtres » *du Christ*, l'épiscopat et le diaconat, le personnel des sacrificateurs, préposés à toute l'Assemblée, transformée en Eglise, dès l'origine *hiérarchisée*, et non simplement au temps de Tertullien²¹⁵. Clément associe à l'évêque des diacres. Sa lettre aux Corinthiens laisse entendre qu'à Corinthe, on a tenté un coup de force, que l'Assemblée d'alors a refusé d'entériner. Ce coup de force a consisté, la lettre permet de le déduire, à introduire un « chef » à la tête de l'Assemblée, sous le titre d'évêque, avec des assesseurs, des diacres, et à subordonner à l'évêque le Conseil de l'Assemblée (les Anciens). Le titre de « presbuteros » s'est maintenu ; pour finir, notre vocabulaire atteste qu'il a désigné des « prêtres ». Admettons qu'au temps d'Irénée le partage des fonctions, ou leur désignation, n'avait pas encore été fixé. Cela signifie probablement qu'il y a eu une longue résistance des Conseils des Assemblées contre la suppression pure et simple du titre d'Ancien, que l'on a accepté d'abord le rôle, sacerdotal et dirigeant, de l'évêque assisté par des *diakonoi*, évêque et *diakonoi* formant le groupe des *hiereis* (*cohanim, sacerdotes*) et que peu à peu, les Anciens n'ont pu mieux faire, s'ils voulaient survivre, que d'accepter la dignité sacerdotale, repoussant les diacres en touche.

Ce que l'on peut poser comme certain sur la base de la lettre de Clément : après la guerre de Judée, à l'époque de la refondation du judaïsme sous la conduite des Pharisiens, les Assemblées chrétiennes ont accueilli de nouveaux venus, notamment ceux issus de la mouvance essénienne, composée de membres de la dissidence sacerdotale farouchement opposée aux anciens gouvernants de Jérusalem autant qu'aux rabbins de la refondation du mosaïsme à Yabhné (Jamna). Les années 90 coïncident avec le moment où ces prêtres venus du judaïsme, adonnés à la méditation des Ecritures et à leur continuation, ont proposé d'introduire la fonction de sacrificateurs (*hiereus / cohen*) sous la désignation d'*Episkopos* et de les placer à la tête du Conseil et donc de l'Assemblée. Ils ont réussi dans leur entreprise parce qu'ils avaient à proposer :

²¹⁵ Voir Alexandre Faivre. Il est évident que les « évêques » se sont avancés à pas de loup pour donner de la stabilité institutionnelle à leur coup de force.

1- une conception nouvelle, grandiose, de Jésus de Nazareth dans le costume de Fils de Dieu, ayant revêtu l'habit sacerdotal et royal du Christ, conception initialement élaborée par l'un d'entre eux (Evangile de Jean),

2- des rites (baptême / eucharistie),

3- une structuration des Assemblées,

4- et tout un projet littéraire, que l'on était déjà en train de concrétiser au temps de Clément, dans des *scriptoria*, ou plutôt dans un *scriptorium*, à Ephèse probablement.

La tradition apostolique du *logos* de Dieu – c'est-à-dire le rattachement des recueils des actes et paroles de Jésus et de Paul, de deux lettres de Paul à des « Apôtres du Christ » – est apparue vers le début des années 90 (époque de l'apparition des *Nostrim* dans la *Birkat ha mi-nim*, l'obligation de prononcer à voix haute, dans la synagogue, la malédiction contre les hérétiques, notamment les adeptes d'un Jésus, Christ). C'est l'époque où Simon devient *Kēphas*, parce que le projet était d'en faire la pierre angulaire de l'Eglise. Parmi les *Presbuteroi* de l'Assemblée de Jérusalem, un seul lettré de langue hébraïque était témoin de l'enseignement de Jésus de Nazareth, Matthieu. Mais on disposait également d'un recueil en araméen des récits de Simon, un pêcheur, certes, mais aussi un conteur. Matthieu était plus important, mais le *Mémoire de Silas*, par exemple, ne nous a gardé aucune trace de lui. Le *Mémoire de Silas* ne nous dit rien de Silas lui-même parce que tout le début, qu'il était impossible de concilier avec le récit des débuts de l'Eglise, et qui devait comporter des informations embarrassantes, a été purement et simplement supprimé. En revanche, il était possible de faire voyager Simon jusqu'à l'entrée de Rome à une époque où il était logique qu'il ait dû quitter l'Asie, celle de la guerre de Judée. Sur le plan doctrinal, Simon était malléable et il semble qu'il était influençable.

Clément superpose le nom de *Kēphas*, puis de *Petros* à celui de Simon. Les Evangiles synoptiques emploient indifféremment le nom de Simon ou de Pierre, jamais *Kēphas* (devenu inutile) ; deux épîtres de Paul seulement nomment Simon *Kēphas*, l'épître aux Galates et la première aux Corinthiens. On en déduira que cette façon de nommer Simon est une correction, sur des manuscrits existants. On en déduira également que Clément n'avait à sa disposition que ces deux lettres de Paul dans lesquelles il a pu insérer / faire insérer le nom *Kēphas* pour Simon.

Vers le milieu des années 90 ou au début du 2^e siècle, les Assemblées chrétiennes subissent une transformation radicale, elles sont le lieu d'une *kainotēs*, d'une *révolution et d'un sacrifice sanglant*, autrement dit, d'un *assassinat* ; elles intègrent en leur sein la fonction des sacrificateurs, dont Jésus de Nazareth avait cherché à débarrasser le peuple de Galilée et de Judée et les juifs dans leur ensemble. C'est que l'homme de Nazareth, à qui un père manquait, s'était vu récemment affubler d'une filiation divine, ce qui le mettait sur la voie de sa transformation messianique, en tant que Grand Prêtre et Roi, fils de l'Évêque divin, surveillant du haut du ciel les évêques chargés de guider les troupeaux humains vers les tables des sacrifices.

3. Années probables 95-105 : Ignace d'Antioche, orchestrateur de l'Evangile quadriparti.

Les Eglises auxquelles Ignace s'adresse sont *sous la conduite d'un évêque*, assisté de diacres, et d'un Conseil (des Anciens). Baptême et eucharistie y sont clairement mentionnés. L'erreur, que j'ai faite dans l'étude de 2012, était de considérer que les *Presbuteroi*, les Anciens, dès l'époque d'Ignace, avaient été consacrés *Prêtres*. Ce n'était probablement pas le cas. Ils ont gardé leur fonction « laïque » pendant de nombreuses années encore.

C. B. Amphoux, à l'appui de l'analyse du *Codex Bezae*, a été conduit à formuler la théorie suivante, dont la valeur explicative l'emporte sur les autres théories tâchant de rendre compte de l'époque de rédaction des Evangiles et des Epîtres.

La première édition des quatre Evangiles qui nous sont parvenus et qui font partie du canon de l'Eglise, aurait été l'œuvre d'Ignace d'Antioche. Les textes y étaient organisés dans l'ordre « Matthieu », Jean, « Luc », « Marc » ; tel est l'ordre qu'atteste le *Codex Bezae*, dont la copie a été faite, par hypothèse, sur un texte remontant à l'édition la plus ancienne des Evangiles, précisément l'édition ignatienne. Cela ne nous explique pas encore comment l'Evangile quadriparti a été écrit. Mais nous pouvons déjà situer le *terminus post quem* de leur écriture : aucun de trois

Evangelies, formant un triptyque, appartenant à l'ensemble dit des Synoptiques (« Matthieu », « Marc », « Luc ») n'ignore l'existence des « 12 », portant également le titre d'Apôtres. Leur écriture est donc ou contemporaine de ou, plus probablement, postérieure à l'écriture de la *Lettre aux Corinthiens* de Clément. Edités comme une somme dont les parties étaient articulées entre elles, ils ont donc fait partie d'un même projet rédactionnel. Il est probable qu'Ignace n'a pas seulement été un « éditeur », il a été le concepteur de l'ensemble, à la tête d'une école d'écriture regroupant des lettrés de la mouvance essénienne, voire, de la tradition pharisienne (à laquelle pourrait appartenir le rédacteur de l'Évangile attribué à « Matthieu »).

Pourquoi ne s'être pas contenté de s'appuyer sur un texte unique, l'Évangile de Jean ? Parce que, au temps de l'institution des évêques et des rites chrétiens (baptême et eucharistie), les textes de l'*Enseignement de Jésus de Nazareth*, un *Mémoire des Chrétiens*, deux *Lettres* de Paul de Tarse circulaient encore, malgré la censure romaine, offrant de Jésus de Nazareth et des Assemblées chrétiennes un portrait inconciliable avec l'Évangile du Christ, que son auteur avait pourtant rattaché à Jésus et identifié avec lui. Or sans l'appui terrestre de Jésus, la figure du Christ eût apparu ce qu'elle était, une fiction. Il fallait donc l'incarner en Jésus. Il fallait créer une synthèse de Jésus de Nazareth et du Christ en inventant « Jésus-Christ » (totalement absent de l'Évangile de « Luc », par exemple, omniprésent dans les *Actes* et dans les *Épîtres*). En opérant cette synthèse, il fallait enfouir l'enseignement de Jésus en grec de la *koinè* et le *Mémoire des Chrétiens* dans le matériau chrétien. Pourquoi avoir choisi un dispositif à trois Évangiles plus celui de Jean ? Il fallait un Évangile qui remodèle l'enseignement en celui de Jésus-Christ, qui fasse une synthèse de Moïse et de Jésus (« Matthieu »), un autre qui remodèle les actes de Jésus en ceux de Jésus-Christ (Marc) et enfin il fallait un Évangile où enfouir la traduction des actes et des paroles de Jésus par Silas, pour deux raisons : d'abord sauver le texte de l'enseignement de Jésus de la censure romaine, ensuite masquer les divergences entre l'enseignement d'un rabbin et la prédication du Christ. Pourquoi n'a-t-on pas réécrit la traduction et le *Mémoire* de Silas en grec sémitisant ? Probablement par respect de la tradition des lettrés judéens : on réécrit autour d'un texte pour l'adapter à une demande nouvelle, on n'en modifie pas la lettre, considérée comme révélée. Supposons que pour Ignace l'enseignement de Jésus était cette perle rare qu'il ne pouvait préserver de la destruction totale qui le menaçait qu'en l'enfouissant.

Des *Lettres*, on peut extraire des indices qui permettent d'affirmer, du moins pour ce qui est des cinq premières, qu'elles ont été écrites au temps de la lettre de Clément aux Corinthiens, probablement après, et à peu près une génération avant l'entrée en scène de Marcion (venu de Sinople, au bord de la mer Noire, expulsé de l'Église de Rome en 144), donc au plus tard vers 110. Entre ~ 95 et ~ 110, il est vraisemblable que leur rédaction a été étalée dans le temps et qu'elles ont eu pour fonction, au fur et à mesure de leur rédaction, de répondre à des difficultés.

Nous examinerons d'abord la seconde lettre d'Ignace, *aux Magnésiens*, pour y relever des indices qui laissent entendre que le destinataire implicite de la lettre, ce sont des *chrétiens* fraîchement badigeonnés à la chaux (*khristoi genomenoi*, christifiés, soit chaulés).

Lettre aux Magnésiens, §3

A vous aussi, il convient de ne pas tirer profit de l'âge de l'évêque (pour le contester), mais, conformément à la puissance de Dieu, Père, de lui accorder toute votre attention déférente, de même façon que j'ai reconnu (la légitimité du fait) que les saints *Presbuteroi* (Anciens) ont résolument refusé de s'attribuer le rang (*taxin*) qui vient d'apparaître ; en personnes réfléchies et sensées, ils lui (à l'évêque) ont accordé leur assentiment par Dieu ; non, ce n'est pas à lui qu'ils ont donné leur assentiment, mais au Père de Jésus, Christ, l'évêque (« le pasteur » / « le surveillant ») de toutes choses. Par respect pour la compétence (*timē*) de Celui qui l'a voulu (qui a voulu l'existence de l'évêque), il convient que nous l'écoutions sans hypocrisie. Car on ne commet pas seulement une erreur sur l'évêque que l'on voit, mais on commet une erreur de calcul sur l'évêque invisible. En ce genre de choses, l'inférence / le calcul (*logos*) ne se fait pas en rapport à la chair, mais en rapport à Dieu qui connaît et fait connaître ce qui est caché.

Dans ce troisième paragraphe, après les salutations d'usage (dans les *Lettres*), Ignace en vient à l'objet proprement dit de son message : « *A vous aussi*, il convient de ne pas tirer profit de l'âge de l'évêque ». La suite nous découvre aussitôt quelle ambiguïté recèle la formule : quoi qu'en dise Camelot, traducteur des *Lettres* pour les *Sources chrétiennes*, par « âge de l'évêque », il faut entendre, non l'âge de l'individu porteur de la fonction (Damas), mais *celui de la fonction elle-même*.

Etant donné l'emploi de deux termes techniques, étant donné, surtout, l'emploi de *taxis* (action de disposer en rangs / place dans un rang), on en déduira que l'âge dont il est question dans le contexte, n'est pas celui de l'évêque lui-même, mais de l'institution (*taxis*) de l'évêque, que les Anciens, restés par-là *hagioi*, « purs », préservés de tout contact avec quelque chose (un rang, une place, une position hiérarchique) qui relevait du sacré, « ont résolument refusé d'accepter », parce que non proportionnée (*pros*) à leur propre rang », de membres d'un Conseil. « *Taxis* » est « l'action de disposer en rangs (hiérarchisés) » et l'institution qui obtient cet effet. Elle est une « disposition », au double sens du terme français. Les Anciens n'ont pas revendiqué pour eux une fonction qui les aurait « sacralisés » (le statut sacerdotal de l'évêque) et ils n'ont pas refusé non plus la nomination d'un évêque, qui pourtant les repoussait à un second rang. La formulation contournée d'Ignace laisse entendre qu'il a dû y avoir d'âpres discussions. De ces discussions qui ont obligé Clément à déployer toutes les ressources de la rouerie des plaidoyers judiciaires et qui se sont conclues par de nombreuses défections : les Assemblées chrétiennes se sont vidées. Jean l'évangéliste y fait allusion (fin du chapitre 6, verset 66).

Les Anciens de Magnésie ont accepté de se subordonner au rôle de l'Évêque : la vraisemblance exclut que celui qui a été « consacré » évêque soit plus jeune que les membres du Conseil.

L'institution est donc apparue « assez récemment », façon atténuée de dire qu'elle vient d'être créée. Le nom de notre évêque, Damas, est lui-même signifiant : il est celui qui confère à une fondation sa *stabilité*, un *fondement solide*.

Nous connaissons désormais le *terminus post quem* des lettres d'Ignace : la date de la lettre de Clément.

Dans la *Lettre aux Philadelphiens* (la cinquième), Ignace évoque une querelle dans les termes suivants (5, 8) :

Je vous invite à ne rien faire par esprit de dispute (« par discutailerie »), mais à agir conformément à une intelligence christique. Car j'en ai entendu qui disaient : « Si je ne le trouve pas dans les archives, (mais que je le trouve) dans l'Évangile, je n'y crois pas ». Et comme je leur disais : « Il (l'Évangile) est écrit, entièrement écrit, bel et bien écrit », ils m'ont répondu : « (Les archives) sont là, qui précèdent ». Pour moi, les archives c'est Jésus, Christ, les archives intangibles, sa croix, sa mort, sa résurrection et la foi qui se fonde sur lui, toutes choses en quoi je veux, à l'appui de votre prière, être justifié²¹⁶.

Quel présupposé permet de comprendre la formulation et le contenu de ce bref échange entre l'auteur de la lettre, disons donc Ignace, et un « discutailleur » ? Le fait d'admettre qu'il a existé quelque part de *l'écrit archivé* qui a *précédé* l'Évangile en tant qu'écrit. Le contradicteur affirme qu'il ne croit pas à ce qu'il y a dans l'Évangile si cela n'est pas dans les archives.

Et l'on peut déduire de la profession de foi d'Ignace que ce qui est absent des archives, c'est l'identité « christique » de Jésus.

²¹⁶ Voici la traduction de Pierre Thomas Camelot, in Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres / Martyre de Polycarpe*, Sources chrétiennes, éditions du Cerf, Paris, 2007 : « j'en ai entendu qui disaient : « Si je ne le trouve pas dans les archives, je ne le crois pas dans l'évangile. » Et quand je leur disais : « C'est écrit », ils me répondirent : « C'est là la question. » Pour moi, mes archives, c'est Jésus-Christ..., etc. » (p. 127-130). Le verbe *gegryptai* a un sujet sous-entendu (« Évangile ») et il est au parfait : l'Évangile est entièrement écrit ou « écrit, ce qui s'appelle écrit ». De même *prokeitai* a un sujet « les archives », en allemand « vorliegen » : « sont là (étendues, à la manière d'un livre / d'un codex) *pro*, « devant » et / ou « qui précèdent ». La traduction de *prokeitai* par « C'est là la question » est purement controuée.

Aussi longtemps que l'on considérera que, à la mort de Jésus de Nazareth, il n'existait aucun écrit le concernant, ce que dit ici le contradicteur d'Ignace est inaudible. On est obligé de faire des hypothèses aberrantes en ce qui concerne les archives : le contradicteur désignerait par elles l'Ancien Testament et pour l'affirmer on s'appuie sur le fait que Flavius Josèphe aurait, sous l'emploi de ce mot, désigné la Torah, les Prophètes, les livres historiques. Or un examen précis des emplois du mot par Josèphe n'autorise absolument pas une telle affirmation (voir la discussion de la thèse de Schoedel²¹⁷ in *Jésus de Nazareth contre Jésus-Christ* II, p. 390-398).

Celui qui, comme moi, déduit des propos de Papias cités par Eusèbe, que Matthieu a pris des notes en araméen de l'enseignement du rabbi / maître Jésus de Nazareth, puis en a fait un recueil, que Marc a pris des notes des témoignages, en araméen, rapportés par Simon sur Jésus, qu'il en a fait un recueil, que Silas a traduit en grec standard une synthèse des deux recueils, celui-là n'a pas de peine à comprendre le contenu de l'échange. Les Assemblées des chrétiens disposaient de trois recueils où étaient archivés les actes et paroles de Jésus de Nazareth, puis, plus tard, de deux lettres de Paul et du *Mémoire* écrit par Silas. Comme une heureuse circonstance a fait que la traduction des notes prises en araméen a été faite en grec standard, dans la langue grecque commune, la *koinè*, et non en grec sémitisant, comme un scrupule a interdit, à Ignace supposons, de modifier l'aspect de la langue de traduction des actes et paroles, il n'est en vérité pas difficile de dégager, dans l'Évangile où il a été inséré, le texte écrit conformément à la langue grecque de la *koinè*, puisque les récits de l'enfance, par exemple, sont rédigés dans un sabir sémitico-grec. Le travail a été fait ; il m'a même permis un commentaire de l'enseignement de Jésus de Nazareth.

Au temps d'Ignace, des contradicteurs pouvaient discuter avec lui de la différence de contenu entre « des archives » et l'Évangile (par hypothèse, quadriparti).

Entre 130 et 140, Marcion était à la recherche des « paroles » de Jésus, devenu pour lui, à ce moment-là, « Christ ». En désespoir de cause, sachant que ce qu'il recherchait était dans l'Évangile de « Luc », il n'a retenu pour authentique que cet Évangile, qu'il a amendé à sa façon à l'appui de l'hypothèse que Jésus était Christ, Fils de Dieu. Dans l'intervalle de temps entre Ignace et Marcion, ce qui restait des « archives » a disparu (sous prétexte, sans doute, qu'elles étaient incluses dans l'Évangile de « Luc » et dans les *Actes des Apôtres*). Les auteurs de l'entreprise ont réussi au point que, dans sa tentative de reconstituer un texte primitif, Marcion ne disposait d'aucun recueil de la période chrétienne.

Nous pouvons même donner le nom de l'agent principal de l'opération finale : c'est l'évêque de Smyrne, Polycarpe (*Lettre aux Philippiens*, 7. 1) : « Car quiconque ne convient pas que Jésus Christ est venu dans la chair (s'est incarné), est un antéchrist. Et celui qui n'admet pas le témoignage de la croix, provient du diable. Et celui qui *se met à la poursuite méthodique (methodeuēi)* des paroles (oraculaires) du maître pour satisfaire des désirs personnels et ne met en rapport à elles ni résurrection, ni jugement, celui-là est le premier-né de Satan », « de l'Accusateur » : il est le chef de tous les semeurs de zizanie, le patron de l'*eritheia* ; implicitement, Polycarpe fait à celui qui s'est mis à la recherche « des paroles du maître » le reproche qu'Ignace faisait aux « discutailleurs » à propos d'archives. Marcion, quant à lui, niait que le Fils de Dieu ait été crucifié, qu'il ait revêtu une chair, niait la résurrection des *corps*, etc. Il est en tous les cas visé par les propos de Polycarpe.

Par le témoignage d'Irénée (*Contre les hérétiques*, III, 5, 27) nous connaissons de quelle façon Polycarpe aurait accueilli Marcion venu lui demander l'appui de son autorité :

Et Polycarpe lui-même répondit à Marcion qui s'était présenté à lui et lui avait dit : « Reconnais-nous... – Je reconnais..., je reconnais le premier-né de Satan. » Les apôtres et leurs disciples se tenaient si bien sur leur garde devant quiconque falsifiait la vérité qu'ils (évitaient) de rien partager avec eux, pas même la parole, comme l'a dit l'apôtre Paul : « Celui qui est hérétique, prie-le d'aller se faire voir ailleurs après une première et une seconde remontrance, sachant qu'un tel homme

²¹⁷ W. R. Schoedel, « Ignatius and the Archives », *Harvard Theological Review*, 71, 1978, p. 97-106.

marche complètement de travers et que, étant donné qu'il ne s'en tient qu'à lui-même lorsqu'il prononce un jugement, il se trompe²¹⁸. »

Irénee n'aurait pu mieux dire qu'il fallait éviter certaines discussions et que les falsificateurs, ce sont ceux qui défendent des points de vue minoritaires. On peut supposer que les malédictions proférées contre la « synagogue de Satan » dans l'*Apocalypse* visent des opposants chrétiens à l'introduction des sacrificateurs dans les Assemblées plutôt que soit les Sages de la refondation judaïque, soit les communautés pauliniennes, à moins que l'on identifie les communautés pauliniennes avec les chrétiens.

Si, dans la lettre *aux Philippiens* Polycarpe fait allusion à Marcion, hypothèse que la formule rapportée par Irénée rend légitime, si Marcion a été excommunié de l'église romaine vers 144, on peut situer son passage à Smyrne auprès de Polycarpe à la fin des années 130. A ce moment-là déjà, Marcion *methodeuēi ta logia tou kuriou*; « était à la recherche méthodique / sur la piste des paroles du maître » (tel est le sens obvie de la formule). Il est bien entendu que Polycarpe employait le verbe dans sa connotation péjorative : « (Marcion) 'employait des moyens détournés' pour retrouver les paroles du maître. » Mais ces moyens détournés ne sont autres que ceux d'un chasseur sur la piste d'un gibier. Selon Irénée, l'évêque de Smyrne a refusé d'entrer en contact verbal avec quelqu'un qui « falsifiait » la vérité ; le verbe grec (*parakharassontōn*) peut être entendu à la lettre dans le sens de « déformer la marque écrite » de la vérité ou « transgresser la marque écrite ». Une isotopie, celle de l'écriture, rattache l'une à l'autre les formules de Polycarpe et d'Irénee : Marcion était en quête d'un *recueil écrit* des « paroles du maître ». Il était venu auprès de Polycarpe pour lui demander de reconnaître la *légitimité* de son entreprise ; ce pourrait bien être cette entreprise, qu'il poursuivait de manière obstinée depuis Sinope, sa patrie, qui a motivé son excommunication par son propre père, dit-on, évêque de la communauté, elle qui l'a ensuite conduit à Smyrne puis à Philippes avant Rome parce qu'il savait qu'un compagnon de Paul y avait rédigé un mémoire. Ce n'est donc pas hasard s'il s'est ensuite fixé pour objectif, quand il n'a pu obtenir satisfaction, de corriger l'Évangile de « Luc » (dont il ne nomme pas l'auteur) et les lettres de Paul, à partir de présupposés doctrinaux malheureusement irrecevables.

Au temps d'Ignace (entre 95-110), il était encore possible d'arguer de l'existence des « archives ». Polycarpe a été chargé (ou s'est chargé) de continuer l'œuvre d'Ignace (qui a eu l'initiative de faire rédiger « l'Évangile » à quatre panneaux), de la promouvoir et de l'imposer dans les Églises : il a pris soin de faire disparaître les exemplaires subsistants des archives. Pour la suite, la solution était simple : quiconque se mettrait en quête des « paroles du maître » serait excommunié en tant que semeur de zizanie. Tous les docètes, c'est-à-dire tous ceux, d'abord, qui ne croient pas à la *réalité du sacrifice du grand prêtre*, qui ne croient pas qu'il ait été cloué sur la croix, qui ne croient donc pas que cela ait été dans les archives, sont hérétiques. Le renversement est tel que ce sont les faussaires eux-mêmes qui sont légitimés à condamner les contradicteurs pour faux monnayage des « paroles du maître » (les faussaires, c'est-à-dire ceux qui ont fait disparaître les archives). Ignace a agi en pleine lumière puisqu'il justifiait l'écriture de l'Évangile face à un défenseur des archives. Polycarpe a été un faussaire sans scrupule retournant à ses adversaires l'accusation de faussaire.

Combien de temps a-t-il fallu pour que tous les *codices* des Assemblées chrétiennes disparaissent ? Entre, disons 135 et 144, Marcion a dû rencontrer des informateurs qui savaient que le texte des archives était dissimulé dans « Luc », mais aucun qui était capable ou *prêt* de lui donner la clef qui lui aurait permis de le retrouver. Vers 135, tous les chrétiens avaient-ils disparu ? En raison des persécutions romaines au temps de Flavius Josèphe, jusqu'à la fin du 1^{er} siècle, – j'en montrerai la réalité dans l'analyse de l'Évangile de Jean à laquelle j'ai procédé – avant même leur christianisation, les Assemblées chrétiennes avaient été contraintes à la clandestinité

Il faut conclure

²¹⁸ La citation est extraite de l'épître de *Tite*, 3, 11.

Les *Lettres* attribuées à Ignace d'Antioche ont nécessairement été écrites avant l'épisode marcionite (environ 130 – 144, année de l'exclusion de l'Eglise chrétienne) ; nous venons d'apprendre que l'une de ces lettres, du moins, a été écrite peu de temps après l'introduction dans les Assemblées chrétiennes d'une fonction préposée à toutes les autres, celle de l'Evêque. La lecture de l'ensemble des lettres, ou du moins des cinq lettres les plus assurément authentiques (*Ephésiens, Magnésiens, Tralliens, Romains, Philadéliens*) nous apprend qu'à l'institution de l'épiscopat ont été associées l'adoption du titre de chrétien (adoption attestée au début de la lettre aux *Ephésiens*), l'organisation hiérarchisée des Assemblées [Evêques, Anciens, Diacres, fonctions diverses (lecteur, par exemple), *laos* (peuple)], l'adoption d'un rite d'initiation (baptême de l'eau), l'adoption d'un pacte de confiance perpétuellement renouvelé (l'eucharistie), l'adoption d'un corps de doctrine (l'Evangile quadriparti et des Lettres). La quadripartition de l'Evangile obéit à un calcul bien mis en évidence par C. B. Amphoux : l'Evangile de « Matthieu » joue le rôle de préambule constitutionnel et de table de la loi ; l'Evangile de Jean expose un élément de doctrine, la qualité du donateur de la loi (il est Fils de Dieu) ; l'Evangile de « Luc » atteste sa compétence (il a apporté l'enseignement qui « sauve » de la mort) ; l'Evangile de « Marc » donne l'ordre de marche vers les païens, il est en quelque sorte le décret d'application de la nouvelle constitution, de ses rites et de ses textes fondamentaux.

L'essentiel de l'institution chrétienne a été élaboré entre environ 95 et environ 105 de notre ère, et cela par un groupe de *cohanim* d'inspiration essénienne, auquel a dû appartenir quelque pharisien, sous la conduite d'un grand orchestrateur. Pourquoi pas un membre de la caste sacerdotale, intégré comme lecteur et secrétaire dans la famille des Egnatii ? Sa construction institutionnelle et intellectuelle était d'une telle puissance qu'aujourd'hui encore nous avons de la peine à nous en affranchir. Cela a été un malheur pour la civilisation moyenne-orientale et européenne qu'un tel homme se soit trouvé là à ce moment-là. Il n'est pas interdit de trouver une œuvre d'une puissance intellectuelle admirable en même temps qu'exécration.

Mais il ne nous est pas interdit non plus, à nous, de reprendre l'œuvre commencée par Jésus de Nazareth, poursuivie par ses disciples, puis par Paul et par Silas, de la reprendre, pour, sur les ruines toujours fumantes que l'histoire occidentale a répandues dans tous les espaces et dans tous les temps dans une sorte de frénésie sacrificielle, tenter, au lieu de conquérir, de bâtir une terre solidaire, un règne de Dieu, c'est-à-dire un espace civique que l'on aura débarrassé de tous les malades de la volonté de puissance, du moins, de leur pouvoir.

Table des matières

Avertissement de l'auteur	p. 2
Préface de Christian Desîlets	p. 4
Chapitre premier <i>La fabrique des Evangiles</i>	p. 11
Chapitre 2 <i>Silas, traducteur des Actes et Paroles de Jésus de Nazareth</i>	p. 26
Chapitre 3 <i>Actes de Jésus de Nazareth</i>	p. 33
Chapitre 4 <i>L'enseignement de Jésus de Nazareth – I</i>	p. 40
Chapitre 5 <i>L'enseignement de Jésus de Nazareth – II</i>	p. 56
Chapitre 6 <i>A Jérusalem : controverse avec les prêtres</i>	p. 69
Chapitre 7 <i>La condamnation à mort</i>	p. 84
Chapitre 8 <i>La comparution devant Pilate, la crucifixion, l'ensevelissement</i>	p. 96
Chapitre 9 <i>Les disciples de Jésus de Nazareth fondent une Assemblée</i>	p. 108
Chapitre 10 <i>Jacques, le frère de Jésus, Paul de Tarse et Flavius Josèphe</i>	p. 125
Chapitre 11 <i>Genèse de l'Evangile – I – Epoque de sa fabrication</i>	p. 146
Chapitre 12 <i>Genèse de l'Evangile – II – Jean et l'invention de Jésus-Christ</i>	p. 156
Chapitre 13 <i>Des Assemblées chrestiennes à l'Eglise chrestienne</i>	p. 174