

Jésus devant Caïphe

par R.T. France*

Dr. en Nouveau Testament, résident de la Tyndale House for
Biblical Research, Cambridge

L'étudiant ou le théologien évangélique a-t-il une façon particulière d'aborder l'exégèse ? Par exégèse, j'entends la discipline qui vise à comprendre ce qu'a voulu dire l'auteur d'un texte. Il s'agit donc d'un sujet très vaste... Je me contenterai ici d'esquisser une façon d'aborder les difficultés ou les désaccords qui surgissent au cours de l'interprétation et d'en tirer des principes plus généraux pour la pratique d'une exégèse évangélique.

A cette fin, j'ai choisi comme illustration le procès de Jésus devant le Sanhédrin et en particulier la réponse de Jésus à la question posée par Caïphe : "Es-tu le Christ, le fils du Béni ?". J'ai retenu ce thème puisqu'il nous fournit l'exemple d'une différence importante entre les trois textes synoptiques, ce qui a incité les chercheurs à se demander si la réponse de Jésus était affirmative, équivoque ou peut-être même négative. Il est évident que la réponse à cette question a de fortes implications pour la christologie car ce texte nous donne l'un des exemples les plus clairs de ce que Jésus affirmait publiquement au sujet de son rôle messianique et de sa relation filiale avec Dieu.

De plus, sa réponse invite à une prise de position concernant le rôle du Fils de l'Homme, rôle qui a été interprété de façons diverses. Enfin, reste la question de savoir pourquoi le Sanhédrin a déclaré Jésus coupable d'avoir blasphémé Dieu. Qu'y avait-il dans cette réponse qui méritait un tel jugement et la condamnation à mort qui s'ensuivit ?

Nous n'avons pas le temps de considérer comme il le faut la parenté littéraire des récits du procès de Jésus tels qu'ils se trouvent dans les quatre Evangiles mais signalons toutefois que l'Evangile de Jean ne dit rien de ce qui s'est passé entre l'arrivée de Jésus chez Caïphe (18. 24) et son départ chez le gouverneur romain (18. 28). Nous nous limiterons donc au témoignage des trois Evangiles synoptiques.¹ Se pose alors le problème de la

* Cet article est le texte de l'une des conférences données par R.T. France au camp Hokhma 1978 (en Alsace). Il a été traduit par M. Gérard Bray et Mme Dorothee Schell.

¹ Il est vrai que, selon Jn 19, 7, les autorités juives reprochent à Jésus de s'être déclaré Fils de Dieu, mais nous ne savons pas s'il s'agit d'une référence au procès devant le Sanhédrin car cette prétention à la filialité divine se retrouve tout au long du récit johannique.

parenté entre, d'un côté, Matthieu et Marc qui situent le dialogue central entre Jésus et Caïphe au cours d'une réunion nocturne du Sanhédrin, et de l'autre côté, Luc qui place cette réunion au cours de la matinée. Tous les trois pourtant sont d'accord pour dire que Jésus se trouvait chez Caïphe durant la nuit (Lc 22, 54. 63-65 et Mt 26, 57-68 ; Mc 14, 53-65) ; en outre, Matthieu et Marc semblent faire mention d'une seconde consultation du Sanhédrin pendant la matinée (Mc 15, 1 ; Mt 27, 1), ce qui correspondrait au procès cité par Luc (22, 66-71). S'il est vrai — ce qui est d'ailleurs fort probable² — qu'il fallait se réunir en plein jour pour ratifier une décision prise au cours de la nuit,³ cette seconde session devait ressembler à la première, avec la reprise intégrale des principales dépositions déjà entendues. Nous pouvons donc croire à juste titre que les trois évangélistes rapportent le même incident — ce qui se vérifie par un examen détaillé des parallèles. Que les paroles centrales aient été prononcées le matin ou la nuit, ou qu'elles aient été délibérément répétées en session plénière, cela ne changera sans doute en rien notre exégèse.

En conséquence, par l'examen des trois récits synoptiques concernant la question de Caïphe et la réponse de Jésus, nous sommes inéluctablement confrontés au problème de la parenté synoptique. Or, la solution que nous adopterons influencera non seulement notre choix d'un des trois textes comme base de discussion, mais aussi notre point de vue sur l'élaboration des textes. En effet, si nous croyons que Matthieu a adapté les paroles de Marc, notre évaluation de sa version ne sera pas la même que si nous croyons au contraire qu'il a préservé la forme la plus ancienne de l'oracle et que c'est Marc qui l'a changée. Voici déjà un problème immense pour tout exégète responsable, quel que soit son point de vue théologique, car la question synoptique est si complexe qu'il faudrait consacrer toute une vie à l'étude des données textuelles avant de pouvoir se prononcer avec assurance. Mais de plus, le problème s'amplifie d'année en année ; seule l'étude détaillée de chaque version, basée sur des méthodes statistiques et littéraires soigneusement établies, pourrait nous amener à une conclusion. Or à chaque étape de son parcours, le chercheur doit faire face non seulement à ceux qui critiquent son

² C.E.B. Cranfield, *Mark* (Cambridge University Press, 1959), pp. 440 ss. P. Bonnard, *Matthieu* (Neuchâtel, Dalachaux et Niestlé, 1963), pp. 388, 392.

³ Il était interdit, selon la loi mishnaïque (*Sanhédrin* 4, 1) de prononcer la peine de mort durant la nuit. Notez qu'on n'est pas certain que cette loi ait été déjà en vigueur à l'époque de Jésus. De toute façon, même si c'était légal, c'eût été impossible de réunir tout le Sanhédrin si rapidement, ce qui laisse à supposer que ceux qui ont jugé Jésus étaient un groupe plus restreint et que leur décision devait recevoir confirmation du conseil en session plénière.

jugement dans des cas particuliers, mais aussi à ceux qui veulent remettre en cause l'ensemble de sa méthode.

Cela nous faciliterait la tâche de pouvoir ignorer les questions de détail en affirmant, avec la majorité des chercheurs de ce siècle que la priorité de Marc est généralement admise aujourd'hui ainsi que la thèse qui admet deux sources pour Matthieu et Luc. C'est en effet ce que font la plupart des théologiens ; incapables de défendre leur position sur le problème synoptique de manière détaillée, ils la supposent cependant défendable. Mais, dans ce cas, il est évident que la voie de la facilité nous est barrée. Il existe, en effet, un mouvement de plus en plus important qui rejette la priorité de Marc et la nécessité du document Q, en faveur de la priorité matthéenne. Il ne s'agit pas d'ailleurs seulement de l'opposition entre deux thèses clairement délimitées mais plutôt d'un ensemble de solutions liées les unes aux autres sur plusieurs points, et toutes basées sur une étude approfondie du texte. L'unanimité donc, si tant est qu'elle ait été possible, ne l'est plus. Mais bien entendu il est impossible à la plupart des chercheurs de consacrer toute une vie à la résolution de ce problème afin de gagner le droit de se prononcer sur une quelconque question d'exégèse synoptique. Aussi devons-nous prendre position à l'avance, tout en reconnaissant que celle-ci ne saurait être définitive, car il serait imprudent de tenter une construction exégétique fondée sans équivoque sur la priorité d'un évangile sur un autre. Il vaut mieux les considérer chacun dans son indépendance relative, en tirant les conclusions possibles de l'examen des trois textes réunis et en évitant d'en établir un comme la source dont les autres dérivent. C'est pourquoi, dans tout ce qui suit, j'essaierai de garder à l'esprit l'opinion toujours majoritaire qui concède à Marc la priorité sur les autres évangiles, sans pour autant laisser cette considération influencer mon exégèse du récit du procès de Jésus de façon définitive. Voilà une position peu satisfaisante, mais il n'y a pas apparemment d'autre alternative pour l'exégète qui n'est pas initié à ce problème ésotérique.

Signalons au passage que le dilemme de la priorité synoptique ne connaît aucune frontière confessionnelle. La division opposant ceux qui soutiennent la priorité de Marc ou celle de Matthieu se trouve tant chez les catholiques que chez les protestants, tant chez les libéraux que chez les conservateurs. Il n'existe pas de position évangélique vis-à-vis du problème synoptique. Je connais personnellement des spécialistes évangéliques qui se rangent de façon également dogmatique dans l'un ou l'autre de ces camps et beaucoup d'autres qui, comme moi, essaient de maintenir une indépendance précaire afin de pouvoir suivre avec plus d'ouverture la progression du débat. Toute recherche tolère un tel degré d'incertitude dans certains domaines et comprend les hypothèses douteuses. L'évangélique qui s'engage dans la critique biblique ne doit pas prétendre en détenir la solution toute faite.

1. La question de Caïphe

Commençons par le récit que Marc fait du procès de Jésus devant le Sanhédrin et la question que lui pose Caïphe : “Es-tu le Christ, fils du Béni ?” (Mc 14, 61). Puisqu’il s’agit ici de faire avouer directement à l’accusé sa culpabilité, il est possible que la question fût théoriquement illégale selon la loi mishnaïque.⁴ Toutefois il n’est pas évident que cette loi soit le reflet de ce qui se pratiquait avant la destruction du temple, et il faut considérer ce jugement comme une dernière tentative⁵ après l’échec de tous les autres témoignages du procès. Cependant, cette question n’était pas dépourvue de tout fondement. On accusait Jésus de vouloir détruire le temple ; or cette accusation impliquait une dimension messianique conformément à l’idée que la tâche du Messie consisterait à purifier le culte du temple et même à le rebâtir. La question de Caïphe met ainsi en lumière une question déjà impliquée dans l’accusation précédente.

Mais la question, simple chez Marc et chez Matthieu, se double chez Luc : d’abord la première question, “si tu es le Christ, dis-le nous” (22, 67) qui fait ressortir l’équivalence de la *seconde* partie de la réponse de Marc 14, 62 ; puis la seconde : “Es-tu le Fils de Dieu ?” (22, 70), qui fait ressortir l’implication de la réponse de Jésus, et à laquelle il acquiesça mais d’une manière voilée, ce qui correspond à la *première* partie de Marc 14, 62.

Nous allons examiner ces réponses, mais auparavant voyons si la division présente chez Luc suggère que la question (apparemment simple chez Marc — le Christ, fils du Béni) cache en réalité deux idées indépendantes. Certes il est vrai que ces deux notions sont devenues des concepts différents dans l’évolution de la théologie chrétienne, “le Christ” indique plutôt la fonction, “le Fils de Dieu”, la personne et la nature de Jésus. Mais cette distinction était-elle possible lors du ministère terrestre de Jésus, d’autant plus qu’il s’agit d’une question posée par le souverain sacrificateur ? Nous savons par ailleurs qu’il y eut une époque où l’on admettait généralement comme impossible que Caïphe ait employé une telle expression en quelque sens que ce soit ; ce serait plutôt une invention des premiers chrétiens mettant leur propre affirmation christologique dans la bouche de l’ennemi numéro un de Jésus. Mais en fait, deux possibilités expliqueraient son usage : d’abord celle qu’il ne s’agit pas ici d’une vraie question théologique mais plutôt d’une accusation indirecte, ce ne serait pas des titres que le Souverain sacrificateur concède à Jésus mais des honneurs que Jésus aurait réclamé pour lui-même. Quelle que

⁴ Cf. I. Abraham, *Studies in Pharisaism and the Gospels II* (1924), pp. 132-34.

⁵ Cf. J. Blinzler, *Der Prozess Jesu* (Regensburg, Pustet, 1960), pp. 149-157 de la trad. anglaise.

soit la source exacte des informations de Caïphe, elle importe peu. Peut-être était-ce Judas, qui connaissait l'enseignement privé de Jésus, y compris des déclarations aussi compromettantes que celle de Mt 11, 27. Mais il est plus probable qu'il ait entendu des comptes rendus de l'enseignement public de Jésus, dont la parabole qui nous est rapportée en Mc 12, 1-11 et où Jésus laisse entendre que c'est lui le fils du Seigneur ; Caïphe aurait pu reprendre un tel langage durant le procès sans l'admettre lui-même comme vraisemblable ou même considérer le titre de "Fils de Dieu" comme convenable au Messie.

La seconde possibilité cependant est issue de la réaction de plus en plus vive aujourd'hui contre l'opinion qui refuse au Juif du premier siècle la possibilité d'appeler le Messie "Fils de Dieu". Les textes du Psaume 2, 7 et du second livre de Samuel 7, 14 confirment que le roi a pu être considéré comme fils de Dieu ; tous deux sont soumis à une réinterprétation messianique dans l'un des documents de Qumrân,⁶ et le Psaume 2, également dans le Psaume de Salomon.⁷ Certes, ces textes ne sont pas issus du milieu orthodoxe des Sadducéens et n'emploient pas l'expression "Fils de Dieu" elle-même comme titre messianique, mais ils suffisent quand même à démontrer qu'une telle évolution n'est pas inconcevable.⁸ L'expression pieuse "Fils du Béni" s'expliquerait naturellement par le désir du Juif d'éviter de prononcer le nom divin. Klausner⁹ dit que "le Béni" ne peut pas être l'équivalent d'une expression hébraïque, mais la formule commune, "Le Très-Saint, Béni soit-il", indique qu'un tel langage était possible et la Mishna témoigne de la formule "Bénissez le Seigneur qui est béni"¹. Ainsi nous croyons que l'expression "le Christ, fils du Béni" est en fait une sorte de doublet qui n'exprime qu'une seule idée. Lohmeyer a suggéré que le souverain sacrificateur aurait délibérément employé ce double titre afin de magnifier la grandeur du Messie et du même coup montrer l'absurdité du propos audacieux de Jésus. Selon lui, la question serait "*spöttisch oder ingrimmig*" (sarcastique ou furieuse), à cause de l'emphase sur le

⁶ 4 Q Florilegium, dans 1 Q Sa. 2, 11-12. Il se peut que le Messie soit appelé "né de Dieu" mais cela dépend d'une façon controversée de compléter une lacune du texte.

⁷ Ps. Sal. 17, 26, qui s'appuie sur Ps. 2, 9. On a suggéré d'autres allusions à ce psaume, par exemple l'emploi du terme *christos kurios* (*kuriou*) en 17, 36 ; 18, 6, 8 (Cf. Ps. 2, 2).

⁸ Cf. un résumé utile du débat dans l'article de A. Descamps : "Pour une histoire du titre "Fils de Dieu". Les antécédents par rapport à Marc" (in M. Sabbe, édit. : *L'évangile selon Marc. Tradition et rédaction*. Gembloux-Louvain, Duculot et Leuven, 1974, Bibl. Ephem. Theol. Lovan. XXXIV.)

⁹ J. Klausner, *Jésus de Nazareth* (Paris, Payot, 1933), p. 495.

¹ *Berakoth* 7, 3. Cf. *Hénoch* 77, 1 où on lit : "celui qui est béni à jamais". Cf. aussi Strack-Billerbeck, *Kommentar* II, p. 51.

“*sû*” : “Oses-*tu*, prisonnier infâme et sans espoir, réclamer le statut exalté du Messie céleste ?”²

Le récit de Marc sonne donc vrai quant à la situation historique du procès de Jésus. Pourquoi Luc a-t-il alors divisé la question en séparant les deux moitiés du titre, “Le Christ, fils du Béni” ? Sans doute l’a-t-il fait afin de mettre en lumière les implications christologiques de cette expression. Voici un événement d’une importance capitale pour notre compréhension de la mission de Jésus. Devant la cour suprême de sa nation, on le défie d’identifier son rôle messianique, ce qu’il fait, nous le verrons, d’une manière étonnante. Luc veut que ses lecteur en saisissent la signification. Après réflexion, il se rend compte que la question posée par le souverain sacrificateur impliquait beaucoup plus que Caïphe ne voulait dire. L’expression “fils du Béni” qui chez Caïphe n’était qu’un simple titre messianique, dépassait en effet largement l’œuvre messianique de Jésus. Elle indiquait en réalité *qui* il était, quelle était la relation privilégiée entre lui et son Père. Telle était l’implication cachée dans la réponse de Jésus qui savait qu’il était le fils de Dieu d’une façon bien plus exaltée que ne l’entendait le souverain sacrificateur. Ce message, Luc le met en valeur en séparant le titre “Fils de Dieu” de la question messianique et en reportant la réponse affirmative du Jésus à la seconde question.

Voici donc un exemple de la liberté avec laquelle les évangélistes pouvaient se permettre d’adapter leur récit, non pas en vue d’introduire de nouvelles idées dans la tradition commune mais plutôt de faire ressortir des idées qui y étaient déjà contenues ; ils s’assuraient ainsi que leur lecteur saisisrait bien la signification qu’ils avaient eux-mêmes découvertes dans les paroles de Jésus. L’étudiant évangélique n’a aucune raison de craindre de telles différences entre les évangiles. Il doit plutôt les accueillir avec joie comme le moyen choisi par Dieu pour garantir au message transmis à son peuple la plénitude de sa signification. En nous donnant les quatre évangiles et non un seul. Dieu nous a fourni une interprétation plus complète des paroles de Jésus et l’évangélique, plus que personne, est appelé à se réjouir de cette multiplicité. Il peut être assuré que les modifications des paroles de Jésus d’un évangile à l’autre sont loins d’être arbitraires ; il s’agit au contraire d’interprétations fidèles à l’intention du Seigneur qui nous sont délibérément accordés pour mieux nous faire sentir le sens profond du texte. Il convient par conséquent de prendre ces modifications au sérieux, comme nous le verrons encore au cours de notre étude. Elles ne doivent pas nous gêner dans notre recherche mais plutôt nous enrichir dans notre quête d’une compréhension toujours plus poussée de la Parole de Dieu.

² E. Lohmeyer, *Markus* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1937), p. 328.

2. "Je le Suis"

Selon le récit de Marc la réponse que donne Jésus est immédiate et sans équivoque : "Je le suis". Certains manuscrits, peu nombreux mais d'une certaine importance tout de même, témoignent d'une autre leçon du texte de Marc : "Tu as dit que je suis"³. Certains chercheurs ont préféré cette seconde leçon car elle leur paraît plus caractéristique de ce que nous savons de la réticence de Jésus, telle que Marc l'esquisse, devant la question messianique ; en outre, il est peu probable qu'un copiste chrétien ait changé une réponse aussi claire que celle-là pour l'obscurcir⁴. Laissons pour le moment la première objection de côté. Quant à la seconde, il n'est guère impossible qu'un copiste ait modifié la réponse explicite, chez Marc, afin de la rapprocher des formes plus obscures de Matthieu et de Luc (Mt 26, 64 ; Lc 22, 70). Nous allons donc considérer, avec les données textuelles les plus nombreuses, que la forme simple est authentique⁵.

Que dire alors des différences entre les récits qui rapportent la réponse de Jésus ? Car au lieu de "Je le suis", Matthieu écrit "Tu l'as dit" et Luc est encore plus vague ; selon lui, à la première interrogation ("Si tu es le Christ, dis-le nous"), Jésus aurait répondu comme suit : "Si je vous le dis, vous ne me croiriez pas ; et si je vous interroge, vous ne répondrez pas". Quant à la seconde ("Tu es donc le Fils de Dieu"), Jésus aurait dit : "Vous le dites, je le suis", ce que l'on trouve également chez Matthieu.

En commençant par le témoignage de Matthieu, l'on ne peut plus douter qu'il s'agisse d'une réponse tout à fait affirmative, bien que "Tu l'as dit" ne soit pas aussi explicite que "Je le suis".⁶ Plusieurs textes du Nouveau Testament présentent des phrases semblables qui dans leur contexte ne peuvent être qu'affirmatives. Voyez par exemple Matthieu 26, 25 où Jésus répond dans ces termes à la question de Juda "Est-ce moi ?" ou Jean 18, 37 à la question de Ponce Pilate "Es-tu donc un roi ?" et surtout la réponse de Jésus à la question de Pilate, "Es-tu le roi des Juifs ?" et que l'on trouve dans les trois évangiles synoptiques (Marc 15, 2 et ses parallèles). De surcroît, il existe deux textes rabbiniques assez intéressants à cet égard, car ils fournissent d'autres exem-

³ Le manuscrit thêta en majuscules, quelques manuscrits en minuscules, y compris le groupe important qu'on appelle la "famille 13". Les versions arméniennes et géorgiennes ainsi qu'une citation d'Origène dans son commentaire sur Jean.

⁴ Cf. V. Taylor, *Expository Times* 59 (1947), p. 150, de même que son commentaire : *Mark* (Londres, Macmillan, 1959) p. 568. Cf. aussi M.D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (1967), p. 164, note 5.

⁵ Les éditeurs du texte grec de l'Alliance Biblique Universelle ne font aucune mention de la seconde leçon dans l'apparat critique !

⁶ Voir l'étude détaillée de D.R. Catchpole, *New Testament Studies* 17 (1970-71), pp. 213-26.

ples de cette même formule au sens affirmatif.⁷ D'ailleurs ici, le contexte où s'inscrit cette réponse exige un sens affirmatif, car c'est précisément cette réponse qui constitue la base de la condamnation de Jésus ; il n'aurait guère été condamné s'il avait refusé de répondre ou s'il avait retiré toute prétention messianique. Et si nous acceptons la priorité de Marc, comment peut-on imaginer que Matthieu, qui présente constamment Jésus comme étant à la fois Messie et Fils de Dieu, ait modifié l'affirmation simple que l'on trouve chez Marc au point de laisser entendre un sens équivoque ou même négatif ?

Mais pourquoi, dans ce cas, l'a-t-il séparé du reste ? Une étude des autres usages de cette formule "Tu l'as dit" montrerait que, quoique toujours affirmative, elle est néanmoins voilée et indirecte.⁸ Elle indique que l'on accepte le sens de ce que l'autre a dit tout en préférant une autre formulation. C'est comme si l'on disait en effet : "Tu as raison, mais je me serais exprimé autrement" ou "ce que tu dis est juste, mais l'implication de tes paroles contient la possibilité d'un malentendu". Voilà pourquoi la seconde partie de la réponse de Jésus commence chez Matthieu par les mots "mais je vous dis...", ce qui indique qu'il va corriger le malentendu impliqué dans la question de Caïphe. En d'autres termes, Jésus *était* le Messie, mais pas le Messie attendu par Caïphe et les Juifs. Quand Jésus répond par "Tu l'as dit", il groupe en une seule expression l'acquiescement à la question de Caïphe et la modification à y introduire.

Selon le récit de Luc où le dialogue est plus librement formulé, cette réticence à employer des affirmations claires est encore plus évidente. En effet, Jésus répond à la seconde interrogation (Lc 22, 70) de la même manière que chez Matthieu, à la différence près qu'il s'exprime cette fois-ci au pluriel et au présent "vous dites" en y adjoignant la version de Marc, ce qui donne : "Vous-mêmes, vous dites que je le suis". Mais l'emploi de cette réponse indirecte s'explique par la réponse de Jésus à la première question : "Si je vous le dis, vous ne me croyez pas et si je vous interroge, vous ne répondrez pas". Ses interlocuteurs ne sont pas impartiaux ; une affirmation directe ne produirait qu'une répudiation instantanée et tout essai de dialogue serait voué à l'échec.⁹

Ainsi, nous croyons que Matthieu et Luc admettent tous deux une part d'hésitation ou de correction dans la réponse de Jésus sans toutefois remettre en cause son intention affirmative. Mais

⁷ Koh. R. 7, 12 ; Tos. Kel. 1, 6. Pour ces textes, cf. Catchpole, *art. cit.* pp. 215 s ; pour la discussion de ces textes, *ibid.* pp. 218-20.

⁸ Ou, selon Catchpole, "reluctant or circumlocutory in formulation", *art. cit.*, p. 226.

⁹ O. Cullmann, *La Christologie du NT* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958) qui préfère une interprétation moins affirmative, ne tient pas compte de la réponse à la seconde question de Lc 22, 70 (p. 102 ss).

alors, corrigent-ils le récit de Marc ? Ou est-ce Marc au contraire qui simplifie une réponse à l'origine plus complexe ? Faut-il croire, dans l'hypothèse où Jésus aurait répondu comme le rapportent Matthieu et Luc, que Marc a falsifié le récit par sa formule explicite ? Notons pourtant que Marc lui aussi, à l'instar de Matthieu, nous dit que Jésus a corrigé le sens de la question de Caïphe. Chez Marc, les paroles suivantes de Jésus n'ont pas trait au Messie ni au Fils de Dieu, mais plutôt au Fils de l'homme. Elles sont centrées non sur sa victoire et sa gloire terrestres mais sur sa réhabilitation ultime à la droite de Dieu. Ainsi, même chez Marc, ce qui semble être une affirmation simple contient en réalité une réinterprétation significative du rôle messianique que Jésus venait de reconnaître en disant : "Je le suis".

Par conséquent, les trois évangiles synoptiques sont en accord tant sur le contenu affirmatif de la réponse de Jésus que sur son désir d'éviter l'implication des mots du souverain sacrificateur tels qu'ils auraient pu être compris par le Sanhédrin. Certes l'emphase est utilisée différemment chez chacun — Marc met l'accent sur l'affirmation ; chez Matthieu la qualification est plus évidente que l'affirmation originale ; Luc insiste sur les raisons qui ont dicté la prudence de Jésus. Cependant, tous sont d'accord sur l'essentiel du message de Jésus.

Comment alors retrouver les véritables paroles de Jésus ? Quels sont les mots araméens ou hébreux qui auraient pu correspondre à ces trois versions grecques ? Car toute tentative de reformuler les vraies paroles de Jésus n'est basée que sur des hypothèses. Le grec des évangiles demeure le seul témoin des *ipsissima verba* de Jésus. Dans ce cas, il est fort douteux que nous puissions reconstituer les paroles de Jésus en araméen ou en hébreu, mais ceci importe peu. Ce que nous avons, ce sont les trois versions différentes, qui chacune relèvent de l'inspiration divine selon la foi évangélique. A elles trois, elles nous transmettent un récit plus complet de la réponse de Jésus qu'il n'aurait été possible de le faire si nous n'en avions eu qu'une seule. C'est dans l'ensemble des récits que nous discernons la plénitude de l'affirmation christologique de Jésus tel que Dieu a voulu nous la donner. L'exégète évangélique, en recevant ce triple témoignage avec gratitude, va y trouver une meilleure confirmation de sa foi que la Bible est la Parole de Dieu. Nous sommes loin de la gêne provoquée par les différences verbales ou de la frustration qui résulte de la recherche futile des *ipsissima verba* qui ont donné lieu à trois traductions complémentaires.

Mais pour revenir à la réponse de Jésus elle-même, nous constatons que ce n'est qu'après un long silence qu'il s'apprête enfin à se déclarer publiquement comme étant le Messie. Certes, il précise sa réponse afin d'éviter autant que possible tout risque de malentendu, mais ce qu'il dit est néanmoins suffisamment clair pour ses interlocuteurs qui ne sont plus les paysans accueillants de

Galilée, mais les dirigeants de la nation, hostiles plus que tous les autres à sa mission. Car maintenant, la confrontation finale est arrivée, temps où Jésus doit présenter ouvertement sa mission devant le plus haut conseil du judaïsme. Matthieu nous dit que Caïphe s'est servi de l'adjuration pour obliger Jésus à répondre (26, 63), mais ceci était probablement superflu, car Jésus se devait de relever un tel défi qui remettait en cause le fondement même de sa mission. Paradoxalement, les circonstances accompagnant son arrestation et justifiant la teinte sarcastique du "Es-tu le Christ ?", lui donnèrent l'occasion nécessaire pour établir son rôle. Sans doute pour Caïphe, un Messie prisonnier, sans espoir, abandonné par ses disciples, était ridicule ; mais pour Jésus c'était là justement la confirmation attendue de ce qu'il avait sans cesse prêché à ses disciples, à savoir que le Fils de l'homme devait souffrir maintes choses, et qu'il serait rejeté par les anciens, par les prêtres et par les scribes (Mc 8, 31). Personne n'imaginait que ce pauvre homme abandonné pût être en réalité le Messie conquérant dont rêvait le peuple ; aussi Jésus trouva-t-il une plus grande liberté pour développer sa prédication d'un Messie souffrant qui achèverait sa mission par la défaite et non par l'acclamation victorieuse des foules. C'est seulement dans cette situation d'humiliation extrême que Jésus put répondre sans crainte à la question messianique : "Je le suis".

3. L'oracle concernant le Fils de l'homme

L'affirmation de Jésus était si paradoxale qu'il était impossible de la laisser sans commentaire. C'est pourquoi Jésus poursuit en soulignant de façon étonnante quel type de Messie il était, modifiant par la même occasion le simple "Je le suis" dans un sens qui va bien au-delà de ce qu'entendait Caïphe. Cette explication supplémentaire nous fournit en effet la justification de sa réponse — "Je le suis, et vous verrez le Fils de l'homme siégeant à la droite du Tout-Puissant et venant avec les nuées du ciel" (Mc 14, 62).

Presque tous les chercheurs s'accordent pour dire que cette parole est basée sur deux textes de l'Ancien Testament, Daniel 7, 13 et Psaume 110, 1.¹ Le verset 1 du Psaume 110, explique l'usage fréquent dans le Nouveau Testament de l'image de Jésus s'asseyant à la droite de Dieu. Cette expression se réfère toujours à l'autorité qu'il a prise après sa résurrection, à sa souveraineté suprême dans les cieux depuis son ascension jusqu'à son retour. Pour les écrivains du Nouveau Testament, il s'agit ici d'une réalité déjà actuelle et pas seulement d'un espoir à venir.

¹ Certains ont cependant suggéré qu'elle dérivait du Ps. 80 ; cf. C.H. Dodd et surtout O.F.J. Seitz. Pour la discussion de cette hypothèse voir C.F.D. Moule, *The Origin of Christology* (1977), pp. 24-6.

Mais dans Marc 14, 62, cette idée est liée à une certaine terminologie indiquant un avenir plus lointain, quand le Fils de l'homme viendra dans les nuages des cieux. Jésus associerait-il donc l'idée de son autorité perpétuelle à la droite de Dieu à celle de sa parousie eschatologique ? Si c'est le cas, n'est-il pas déroutant qu'il relie les deux concepts jusqu'au point que l'on n'arrive plus à les distinguer, les faisant dépendre d'un même verbe "vous verrez" ?

Est-ce que cela signifiait que tous ceux qui entendaient ses paroles devant le Sanhédrin verraient aussi la Parousie ? Et n'était-ce pas faux de toute évidence ?

Si ce problème surgit de la lecture du texte de Marc, il faut reconnaître qu'il s'accentue encore chez Matthieu et Luc. Matthieu ajoute au "vous verrez" les mots "dès maintenant", et Luc, tout en laissant tomber le "vous verrez", écrit "Dès maintenant le Fils de l'homme va s'asseoir...". Il est à noter que les mots "dès maintenant" ont une forme différente chez Matthieu et chez Luc, car chacun se sert de l'expression qu'il préfère et qui ne se retrouve pas chez les autres synoptiques. Mais le sens demeure également clair dans les deux cas, comme nous le savons grâce aux autres usages de ces mêmes expressions. Elles indiquent une nouvelle situation qui doit arriver, ou un changement qui est sur le point de modifier l'état actuel des choses.² Il semble donc évident que Matthieu et Luc veulent faire ressortir une idée déjà présente chez Marc : indiquer que ce dont Jésus parle ici est une réalité qui est en vigueur *dès maintenant*.

Chez Luc, pourtant, il n'y a pas de problème, car son récit ne contient pas les mots "venant avec les nuées du ciel". Toute idée de parousie en est exclue, ce qui nous laisse seulement la notion de s'asseoir à la droite de Dieu. Selon Luc donc, cette phrase doit se comprendre uniquement à la lumière de la situation qui suit immédiatement la résurrection. C'est pour cette raison que Jérémias propose de considérer le récit de Luc comme l'original. Pour sa part il pense que Marc aurait ajouté un élément eschatologique à une parole primitive, préservée par Luc en sa forme authentique, où il n'était question que de l'exaltation (glorification) immédiate de Jésus.¹ Si Jeremias a raison, Marc aurait dépassé les limites de l'interprétation de la parole de Jésus afin d'y ajouter une idée supplémentaire.

Mais il n'est pas aussi certain qu'il ne le paraît au premier coup d'œil que la parole rapportée par Marc et par Matthieu contienne une allusion à la parousie. C'est bien sûr notre première impression quand nous lisons "venant avec les nuées du ciel", car nous

² Pour l'usage matthéen d'*ap'arti*, voir Mt. 23, 39 ; 26, 29. Pour l'usage lucanien d'*apo tou nun*, voir Lc. 1, 48 ; 5, 10 ; 12, 52 ; Ac. 18:6. Voir aussi 2 Co. 5, 16, seul autre texte du NT où l'on rencontre cette expression.

³ J. Jeremias. *Théologie du NT* (Première partie : la prédication de Jésus), Cerf, Paris, 1973, pp. 341 ss. (pp. 273s. de la trad. angl.).

nous appuyons sans y penser sur une longue tradition chrétienne qui l'a interprétée ainsi. Mais ces mots sont tirés de Daniel 7, 13 où sans aucun doute celui qui vient avec les nuées du ciel s'approche non de la terre mais de Dieu, l'Ancien des Temps sur son trône de jugement. Il vient y recevoir la puissance, la gloire et le royaume qui demeureront jusqu'à la fin des temps. Autrement dit, la scène se présente à nous comme l'élévation de Jésus au rang de maître glorieux, ce qui est aussi le sens du Psaume 110, 1 où il s'assied à la droite de Dieu. N'est-il pas possible que nous ayons ici une parole du Seigneur qui désigne non pas deux événements distincts, la session céleste suivie d'un retour à la terre, mais plutôt une seule action, l'exaltation de Jésus à la droite de Dieu où il recevra la puissance éternelle, exprimée en des termes qui sont tirés de deux textes bibliques parlant tous deux du thème d'exaltation. Dans ce cas, la session et l'avènement ne représenteraient pas deux événements dans ce texte mais un seul : la nouvelle situation qui va s'instaurer "dès maintenant".

Une telle interprétation ne se base pas seulement sur la difficulté qu'il y a de concilier le délai de la parousie à l'idée de son arrivée imminente telle que semble le suggérer le texte. Il y a aussi deux considérations plus positives qui jouent en faveur de cette hypothèse : d'abord, le sens naturel des paroles de Daniel 7, 13 lues dans leur contexte, et ensuite le fait que selon Luc (peut-être aussi selon les mots "dès maintenant" chez Matthieu) il s'agisse ici uniquement de l'exaltation non pas de la parousie. Si plusieurs chercheurs rejettent cette interprétation de Marc 14, 62, cela s'explique par la terminologie traditionnelle où "venir avec les nuées du ciel" désigne nécessairement la parousie. Certes cette expression a aussi ce sens dans le Nouveau Testament, dans Apocalypse 1, 7, peut-être aussi dans Marc 13, 26⁴. Mais on pourrait rétorquer que ceci n'est pas le seul cas d'un texte de l'Ancien Testament qui a donné lieu à une pluralité de significations dans le Nouveau, et le sens clair en lui-même de Daniel 7, 13 confirme l'hypothèse qu'une application de ce texte à l'exaltation de Jésus précédait toute allusion à la parousie.⁵

Bien sûr, il faut reconnaître que l'exégète évangélique est disposé en premier lieu à garder l'interprétation traditionnelle d'un texte, mais l'exégèse traditionnelle n'est pas obligatoirement infaillible, quand il y a de bonnes raisons dans le témoignage biblique lui-même de la remettre en cause, il faut être prêt à rouvrir son dossier pour le considérer à nouveau. En l'occurrence

⁴ Voir ma thèse que ce texte, ainsi que Mc 14, 62, ne parlent pas de la parousie : *Jesus and the Old Testament* (1971), p. 235 s. Il est intéressant de noter que Jeremias, bien qu'il accepte l'interprétation eschatologique de Mc. 14, 62, la met en doute en Mc. 13, 26.

⁵ Voir l'argumentation dans mon livre, *Jesus and the Old Testament*, p. 140-2 ; cf aussi p. 169, et les références à d'autres chercheurs qui soutiennent des positions semblables.

la liberté d'abandonner l'exégèse traditionnelle de Marc 14,62 permet de résoudre deux problèmes anciens : le désaccord qui semble exister entre Marc et Luc disparaît, ainsi que le problème de la prophétie d'une parousie imminente, problème qu'il reste à résoudre en d'autres textes peut-être, mais qu'il ne faut pas chercher ici. Voilà deux résultats secondaires de la nouvelle interprétation, mais il ne faut pas s'imaginer qu'ils l'ont provoquée. Un changement d'opinion a été rendu nécessaire par les données du texte lui-même. Quelquefois d'ailleurs les données pourraient nous obliger à abandonner des interprétations qui nous semblent plus appropriées car le critère d'une exégèse responsable du texte consiste à en trouver la signification d'après les données du texte qui se présente à nous sans y introduire des idées qui conviennent au chercheur. Voilà le point de départ qui doit guider tout exégète, qu'il soit évangélique ou non.

Comment comprendre alors la réponse qu'a donnée Jésus au Grand Prêtre. Il *est* le Christ, mais il envisage sa mission plutôt en termes qui relèvent du Fils de l'homme qui, selon Daniel 7, devait recevoir une puissance qui dépasse de loin toute puissance humaine. Qu'un prisonnier abandonné ait eu une telle prétention semblerait sans doute ridicule, mais là aussi, on trouve un précédent en Daniel 7 où le Fils de l'Homme représente le peuple de Dieu qui, après une longue répression, sera enfin réhabilité, non pas grâce à ses propres forces, mais par la grâce de Dieu. Cette idée de réhabilitation ultime se trouve au cœur de la réponse de Jésus. Pour le moment, ses juges le tiennent. Mais bientôt les jeux seront renversés, et ils le "verront" non plus comme la victime mais comme le vainqueur, justifié et exalté à tout jamais dans la suprématie éternelle. Ce sera le cas, dit-il "dès maintenant". Dieu aura donc le dernier mot et apposera son sceau aux paroles apparemment si ridicules de Jésus.⁶

4. Le jugement du blasphème

La réponse de Jésus suscita une réaction immédiate de la part des dirigeants juifs : il fallait le punir. Selon Matthieu et Marc, Jésus aurait blasphémé, crime punissable de la mort. Mais il y a eu un débat considérable au sujet des raisons pour lesquelles on aurait prononcé un tel jugement. Selon la Mishna (Sanhédrin 7,5) en effet, "le blasphémateur n'est pas coupable à moins qu'il ne prononce le nom divin lui-même". Pourtant, Jésus ne l'a pas dit dans sa réponse à Caïphe ; en vérité il l'aurait soigneusement évité en se servant du terme "la Puissance", moyen usuel chez les Juifs d'indiquer le nom de Dieu sans le prononcer. D'où vient alors le blasphème ?

⁶ L'élément de réhabilitation est étudié à fond par M.D. Hooker, *The Son of Man in Mark*, p. 166-73.

Une des solutions à ce problème serait que la réponse "Je le suis" contienne beaucoup plus qu'une simple affirmation ; elle représenterait en effet la formule sacrée *'ani hu*, tirée d'Exode 3, 14, récit original de la révélation du nom divin. Cette hypothèse a été longuement soutenue par E. Stauffer,⁷ mais elle n'a pas été retenue parce qu'elle comporte une lecture du texte interprétant plusieurs affirmations simples comme étant en fait des propositions théologiques très profondes. Or, il est tout à fait normal que Jésus ait répondu à Caïphe par les mots affirmatifs *egó eimi* ; ce sont les mots appropriés. Si ces mots simples doivent être interprétés comme l'expression du nom divin, le Nouveau Testament serait rempli d'expressions théoriquement blasphématoires ! De plus, si le "Je suis" était ici le nom divin, il n'aurait pas de sens ; le nom de Dieu n'est pas une réponse à la question "Es-tu le Christ ?"⁸.

Par conséquent il semble plus probable que le terme "blasphème" doive s'entendre ici dans un sens plus large que celui que l'on trouve plus tard dans la Mishna. Il se peut que la définition formelle n'ait pas encore été adoptée, ou encore que l'usage populaire ait toléré un sens plus large du terme. Mais, dans ce cas, qu'y avait-il dans la réponse de Jésus pour qu'on la considérât comme un blasphème ? Il est généralement admis qu'une prétention messianique à elle seule n'aurait pas suffi à justifier une telle accusation, car le Messie n'aurait été qu'un homme chargé d'une mission divine, plutôt qu'un être divin.⁹ En se proclamant Messie, Jésus pouvait peut-être avoir tort, mais il ne blasphémait pas Dieu. De plus, comme nous l'avons déjà indiqué, le titre "Fils de Dieu" pouvait s'appliquer à un être humain, tel le Messie. Selon Wellhausen, c'est le fait que Jésus menaça de détruire le temple (Mc 14, 58) qui a provoqué l'accusation de blasphème et la condamnation à mort.¹ Pour soutenir sa thèse, Wellhausen cite les cas analogues de Jérémie (26, 8ss.) et d'Etienne (Ac. 6, 13-14), et il faut reconnaître que si une menace au temple était considéré comme blasphématoire à l'époque de Jésus, la Mishna, écrite après sa destruction n'en disait rien. Mais la thèse de Wellhausen nécessite la suppression des versets 61-62 comme étant une addition postérieure ; dans le texte de Marc la condamnation s'explique par ces versets, non par une menace au temple. Il faut donc rejeter une hypothèse qui se base sur la suppression d'un élément essentiel du texte.

⁷ E. Stauffer, *Jesus Gestalt und Geschichte* (Bern, Francke, 1957) pp. 130-146 (pp. 142-159 de trad. angl.).

⁸ Pour une discussion de l'hypothèse de Stauffer, voir D.R. Catchpole, *The Trial of Jesus*, (1971) p. 132-5.

⁹ Voir pourtant le commentaire de J. Blinzler, *The Trial of Jesus*, pp. 104-8.

¹ *Das Evangelium Marci* (Berlin, Georg Reimer, 1903), pp. 132 s.

C'est pourquoi il convient de chercher la raison de la condamnation de Jésus dans ce qu'il a dit au sujet du Fils de l'homme. Il n'a jamais dit le nom de Dieu en vain. Par contre il a certainement dit qu'il s'assiérait à la droite de Dieu et qu'il posséderait un royaume éternel. Voici un propos non seulement ridicule dans la bouche d'un prisonnier abandonné, mais aussi impie au plus haut degré, car un homme ne pouvait pas s'asseoir impunément à côté de Dieu. A moins bien sûr qu'il n'ait raison... !

Voilà quelque chose qui dépasse, et de loin, le rôle d'un simple Messie. Si cela n'est pas blasphématoire au sens technique du terme, c'était néanmoins intolérable. Un homme qui parlait ainsi présentait un danger pour la religion ; il fallait le supprimer. Après la réponse de Jésus à Caïphe, le Sanhédrin n'avait pas d'autre alternative : le croire ou le détruire.²

5. Conclusion

J'espère que cette étude détaillée du récit du procès nous aura conduits à une appréciation plus profonde de la confrontation entre Jésus et les dirigeants religieux de l'époque, et aussi de la signification christologique de ses paroles fondamentales (ses mots-clés) dans Marc 14, 62. Mais rappelons toutefois que notre but était moins passionnant car nous avons voulu simplement démontrer la méthode à employer par un chercheur évangélique. Sans vouloir nous répéter, signalons cependant trois points qui semblent s'être dégagés de notre recherche.

En premier lieu, le chercheur évangélique ne peut échapper aux difficultés que rencontrent tous les chercheurs, quelle que soit leur position théologique. Il n'a pas de solution privilégiée au problème synoptique ; il doit comme les autres faire l'étude approfondie de la littérature contemporaine pour en découvrir les éléments linguistiques et théologiques nécessaires à éclairer le texte, il n'échappe pas non plus à l'obligation de comparer soigneusement les formes différentes que prend un même oracle dans les trois évangiles synoptiques ; il lui faut même aller jusqu'à analyser la signification du mot blasphème au premier siècle afin de préciser le sens des textes. Dans ce travail, il emploie les mêmes outils et doit exercer le même soin que tout autre chercheur. Le fait de croire à l'inspiration divine de l'Écriture ne nous dispense pas de la nécessité d'étudier à fond le texte dans son contexte original afin d'en établir le fond et la forme.

En second lieu, nous avons vu que les différences existant entre les évangiles synoptiques sont matière à réflexion théologi-

² Il est intéressant qu'au second siècle de notre ère le Rabbin Akiba ait subi une accusation semblable quand il a suggéré que le Messie s'assiérait sur un trône à côté de Dieu ; on disait qu'il profanait la Shékina, ce qui revient au blasphème. (Talmud Babli, *Sanhédrin* 38b.)

que. Ce n'est pas par hasard que Dieu nous a fourni ces récits complémentaires de la vie de Jésus, et il faut bien en noter les points de divergence interne, si nous voulons mieux saisir ce que Dieu veut nous dire. Dans notre étude sur la question de Caïphe et la réponse de Jésus, nous avons signalé à plusieurs reprises que, si l'on ne tenait compte que d'un seul récit de ces événements, il serait possible de se tromper. Nous avons vu également que l'ensemble ne se comprend que par la comparaison détaillée de chaque récit avec les autres. Nous obtenons ainsi une perspective stéréoscopique, ce qui revient à dire que trois éclairages valent mieux qu'un seul ! En analysant les différences, nous n'avons pas trouvé de faits contradictoires, mais plutôt un éclaircissement des événements. Il se peut évidemment qu'avec d'autres parallèles, un tel examen soit moins concluant, mais je souhaite que ma démonstration prouve au moins que l'étude sérieuse des divergences synoptiques n'est pas forcément étrangère à la foi évangélique.

En dernier lieu, nous avons dit que notre interprétation de Marc 14, 62, qui rejette l'opinion traditionnelle (qui voit là une prophétie de la parousie) risque d'être contestée pour cette raison par bon nombre d'évangéliques. Bien sûr, nous avons raison d'examiner avec soin toute interprétation nouvelle ; la nouveauté n'est pas en soi le critère d'une exégèse valable. Mais si on la rejette, qu'on le fasse pour des raisons exégétiques et non pas à cause du traditionalisme. Il faut que le cas que je vous ai présenté en termes exégétiques soit contesté dans le même esprit et non pas à cause de la peur — que j'estime d'ailleurs injustifiée — que cette interprétation affaiblisse la doctrine de la parousie telle qu'elle se dégage de l'ensemble du témoignage du Nouveau Testament.

Il est juste de dire que les évangéliques sont des "conservateurs", mais le conservatisme peut facilement dépasser les bornes du désir de maintenir les éléments fondamentaux de l'évangile, pour s'étendre à la volonté de garder toutes les interprétations traditionnelles, même en forçant les données du texte. J'espère que cette étude a montré qu'une ouverture à de nouvelles conclusions exégétiques peut nous aider à mieux comprendre certains éléments fondamentaux de la révélation biblique. Dans le cas particulier que nous venons de considérer, cette ouverture a même aboli certains problèmes exégétiques et théologiques, comme nous l'avons démontré ci-dessus. Mais ce n'est qu'au fur et à mesure que nous relèverons sans hésiter le défi de l'étude critique que nous pourrons décider de façon responsable de ces questions exégétiques.