

Collection dirigée par Lidia Breda

Giorgio Agamben

# Pilate et Jésus

*Traduit de l'italien  
par Joël Gayraud*

Bibliothèque Rivages

Retrouvez l'ensemble des parutions  
des Éditions Payot & Rivages sur  
[www.payot-rivages.fr](http://www.payot-rivages.fr)

Titre original : *Pilato e Gesù*

© 2013, Nottetempo srl  
© 2014, Éditions Payot & Rivages  
pour la traduction française  
106, boulevard Saint-Germain – 75006 Paris  
ISBN : 978-2-7436-2741-6

1. Le *symbolon*, le « credo » dans lequel les chrétiens résument leur foi, contient, à côté de ceux du « seigneur Jésus-Christ » et de la « vierge Marie », un seul nom propre, totalement étranger – du moins en apparence – à son contexte théologique. Il s'agit en outre du nom d'un païen, Ponce Pilate : *staurothenta te hyper hemon epi Pontiou Pilatou*, « crucifié pour nous sous Ponce Pilate ». Le « credo » que les Pères avaient formulé à Nicée en 325 ignorait ce nom. Il y fut ajouté en 381 par le concile de Constantinople, selon toute évidence pour fixer dans la chronologie

le caractère historique de la passion de Jésus. Comme on l'a déjà noté, « le credo chrétien fait mention de processus historiques. Ponce Pilate y figure pour des raisons essentielles et n'est pas seulement un oiseau de mauvais augure tombé ici par hasard » (Schmitt, p. 253).

Que le christianisme soit une religion historique, que les « mystères » qu'il évoque soient aussi et d'abord des faits historiques, voilà qui est entendu. S'il est vrai que l'incarnation du Christ est « un événement historique d'une unicité infinie, que l'on ne saurait s'approprier ni annexer » (*ibid.*), le procès de Jésus est alors l'un des moments clefs de l'histoire de l'humanité, où l'éternité a rencontré l'histoire en un point décisif. Il est d'autant plus urgent de comprendre comment et pourquoi cette rencontre entre le temporel et l'éternel, et entre le divin et l'humain

a pris précisément la forme d'une *krisis*, c'est-à-dire d'un jugement rendu dans le cadre d'un procès.

2. Mais pourquoi lui, Pilate ? Une formule du type *Tiberiou kaesaros* – lisible sur les monnaies frappées par Pilate et ayant pour elle l'autorité de Luc, qui date ainsi la prédication de Jean (Lc 3, 1) – ou *sub Tiberio* (comme Dante fait dire à Virgile : « Je naquis *sub Iulio* », *Enfer*, 1, 70) aurait été certainement plus conforme à l'usage. Si les Pères réunis à Constantinople ont choisi Pilate plutôt que Tibère, le préfet – ou le « procureur » de Judée comme préfère l'appeler Tacite (*Annales*, XV, 44), dans un des rares témoignages extrabibliques qui mentionnent son nom – plutôt que César, il est possible que le relief que prend la figure de Pilate dans le récit des Évangiles ait prévalu sur l'indubitable

intention chronographique. Dans l'attention minutieuse avec laquelle Jean, surtout, mais aussi Marc, Luc et Matthieu décrivent ses hésitations, ses tergiversations, ses volte-face en rapportant littéralement ses propos, parfois des plus énigmatiques, les évangélistes manifestent peut-être pour la première fois quelque chose comme l'intention de construire un personnage, avec sa psychologie et ses idiotismes. C'est la vivacité de ce portrait qui fait dire à Lavater dans une lettre de 1781 à Goethe : « Je trouve tout chez lui : le ciel, la terre et l'enfer, la vertu et le vice, la sagesse et la folie, le destin et la liberté : il est le symbole de tout en tout ». En ce sens, on peut dire que Pilate est peut-être le seul vrai « personnage » des Évangiles (Nietzsche l'a défini dans *L'Antéchrist*, comme « l'unique figure – *Figur* – du Nouveau Testament qui soit digne de respect »), un homme

dont nous connaissons les émotions (« il était fort étonné », Mt 27, 14 ; Mc 15, 5 ; « il s'alarma davantage », Jn 19, 8), le ressentiment et le caractère ombrageux (comme lorsqu'il s'écrie à l'adresse de Jésus qui ne lui répond pas : « Ah! tu ne me parles pas – *emoui ou laleis!* Ne sais-tu pas que j'ai pouvoir de te relâcher et pouvoir de te crucifier ? »), l'ironie (selon certains, du moins, dans sa fameuse réplique à Jésus : « Qu'est-ce que la vérité ? »), les scrupules hypocrites (dont témoignent aussi bien le recours à la compétence d'Hérode que le lavage rituel des mains, par lequel il croit se purifier du sang du juste condamné), l'arrogance (le péremptoire « ce que j'ai écrit, je l'ai écrit » lancé aux prêtres qui lui demandent de modifier l'inscription figurant sur la croix). Nous voyons même apparaître fugitivement sa femme, qui, pendant le procès, lui fait

dire de ne pas condamner Jésus, « car aujourd'hui, j'ai été très affectée dans un songe à cause de lui » (Mt 27, 19).

3. C'est de cette vocation à devenir un personnage que se rappelleront Mikhaïl Boulgakov, dans les étonnantes histoires sur Pilate que raconte le diable dans *Le Maître et Marguerite*, et Alexander Lernet-Holenia, dans la grandiose farce théologique figurant dans *Le Comte de Saint-Germain*. Mais ce qui en témoigne très tôt dans les textes que l'on s'obstine à appeler « apocryphes » du Nouveau Testament (terme qui a fini par prendre le sens de « faux », d'« inauthentique », mais signifie simplement « caché »), c'est la présence d'un véritable cycle de Pilate. Au premier chef dans l'*Évangile de Nicodème* (Moraldi, p. 567-588), où le procès de Jésus est mis en scène de manière beaucoup plus

détaillée que dans les synoptiques. Quand Jésus est introduit chez Pilate, les étendards que les porte-enseignes tiennent en main s'inclinent miraculeusement devant lui. Dans le procès interviennent aussi douze prosélytes, qui attestent – contre l'accusation selon laquelle Jésus serait « l'enfant de la fornication » – que Joseph et Marie étaient mariés ; quant à Nicodème, il témoigne à son tour en faveur de Jésus. En somme, tout le procès est mis en scène comme un affrontement entre les accusateurs juifs, cités chacun nommément (Anne, Caïphe, Summas, Dathan, Gamaliel, Judas, Lévi, Alexandre, Nephtalim, Jaïre) et Pilate, qui apparaît souvent hors de lui et prend presque ouvertement parti pour Jésus, également parce que sa femme « est dévouée à Dieu et sympathise avec les Juifs ». Ici, comme nous le verrons, le dialogue avec Jésus sur la vérité, qui,

dans les synoptiques, se conclut brusquement sur la question de Pilate, se poursuit et revêt un tout autre sens. On s'attend dès lors d'autant moins à ce que Pilate finisse par céder aux instances des Juifs, et ordonne, saisi d'une crainte soudaine, que le Christ soit flagellé et crucifié.

4. La légende de Pilate (les *Acta* ou *Gesta Pilati*) s'établit selon deux lignes divergentes. D'abord une légende « blanche », attestée par les lettres pseudépigraphiques à Tibère et par la *Paradosis*, selon laquelle Pilate, ainsi que sa femme Procla, aurait compris la divinité de Jésus et n'aurait cédé que par faiblesse aux instances des Juifs. Légende dont témoigne Tertullien lorsqu'il écrit que les violentes pressions des Juifs auraient contraint Pilate à faire crucifier Jésus (*violentia suffragiorum in crucem dedi sibi extorserint*), mais

qu'« étant déjà chrétien en conscience (*pro sua conscientia christianus*) » il avait informé par lettre l'Empereur des miracles et de la résurrection de Jésus (*Apologétique*, XXI, 18-24). La *Paradosis* (terme signifiant quelque chose comme la « remise », mais aussi la « tradition ») de Pilate suppose la rédaction de cette lettre (dont il existe de nombreuses versions, toutes fausses, bien entendu) et commence justement par l'indignation de Tibère à la lecture de ce message (*Apocryphes II*, p. 322-327). Il fait ramener Pilate, enchaîné, à Rome et lui demande comment il a pu crucifier un homme qu'il savait l'auteur de si grands prodiges. Pilate se justifie en accusant les Juifs et se déclare convaincu que Jésus « était plus grand que tous les dieux que nous vénérons ». La légende blanche de Pilate le présente donc paradoxalement comme une

sorte de champion secret du christianisme contre les Juifs et les païens. Preuve en est l'autodéfense qu'adresse Pilate à Jésus quand Tibère décide de le punir par la décapitation :

Seigneur, ne cause pas ma perte avec celle des mauvais Hébreux. En effet, moi, je ne voulais porter la main sur toi qu'à cause de la nation des Juifs iniques, car ils ont suscité une émeute contre moi. Mais toi, tu sais, Maître, que j'ai agi par ignorance. Ne cause donc pas ma perte, Maître et Seigneur, à cause du péché que j'ai commis, mais prends pitié de moi et de ta servante, Procla, qui se tient avec moi à l'heure de ma mort et que tu as chargée de prophétiser que tu allais être cloué à une croix. Ne la condamne pas elle aussi à cause de mon péché, mais pardonne-nous et compte-nous au nombre de tes justes.

Et après qu'un Pilate désormais christianisé eut achevé sa prière, on entendit du ciel une voix qui annonçait son salut :

Elles te proclameront bienheureux, toutes les générations, car par toi se sont accomplies toutes les paroles que les prophètes ont dites à mon sujet. Tu seras en personne un témoin, car, lors de ma seconde venue, tu vas apparaître quand je viendrai juger les douze tribus d'Israël, ceux qui ne m'ont pas confessé et qui n'ont pas cru en moi.

Sur ces mots, Pilate est décapité, et un ange recueille la tête coupée et l'emporte dans le ciel. À ce spectacle, Procla « fut remplie de joie et rendit aussitôt son esprit et fut ensevelie avec son mari par la volonté et la bienveillance de notre seigneur Jésus-Christ ».

La christianisation de Pilate atteint son sommet dans l'*Évangile de Gamaliel*, conservé dans une recension éthiopienne. On peut y lire ceci :

Pilate et son épouse aimaient Jésus comme eux-mêmes. Il l'avait fait flageller

pour complaire aux mauvais Juifs, afin que leur cœur lui soit plus favorable et qu'ils le relâchent sans le condamner à mort (Moraldi, p. 662).

En effet, les Juifs l'avaient trompé, en lui faisant croire que, s'il le punissait ainsi, ils le laisseraient partir. C'est pourquoi, après la crucifixion, Jésus apparaît en rêve à Pilate (« sa splendeur surpassait celle du soleil et toute la ville en était illuminée, à l'exception de la synagogue des Juifs ») et le console en lui disant : « Pilate, sans doute pleures-tu parce que tu as flagellé Jésus ? N'aie pas peur ! Car s'est accompli pour lui ce qui était écrit » (*ibid.*, p. 673).

On a observé que la justification de Pilate par les chrétiens visait à se gagner la bienveillance des Romains et qu'elle cessa de ce fait avec la fin des persécutions. Ce qui est sûr en tous cas, c'est que l'absolution de

Pilate dans la légende coïncide avec l'intention de faire porter aux seuls Juifs la responsabilité de la crucifixion. Il n'est donc pas étonnant que Pilate finisse par être sanctifié par l'Église éthiopienne et que sa femme soit fêtée dans l'Église grecque le 26 octobre.

5. La légende blanche de Pilate contraste avec tout ce que les sources extrabibliques nous rapportent à son propos. Philon, qui parle de lui dans la *Legatio ad Gaium* (par. 299-305) à propos d'un acte que les Juifs ressentirent comme sacrilège (il avait déposé dans le palais d'Hérode des boucliers d'or portant une dédicace à Tibère), le décrit comme un homme « inflexible, obstiné et cruel (*akamptos, authadès, ameiliktos*) ». Peu après, dans une scène où Pilate semble en proie à des craintes et des hésitations semblables à celles

décrites dans les Évangiles, il est défini comme « méprisant et colérique ». C'est un personnage de cette espèce qui est le protagoniste de la légende noire de Pilate, mêlée curieusement à celle de Véronique. Selon cette légende (Apocryphes II, p. 407-413), où Jésus et Véronique sont mis en scène pour leurs pouvoirs thaumaturgiques, Tibère malade vient à savoir qu'à Jérusalem exerce un médecin du nom de Jésus, qui guérit toutes les maladies par sa seule parole (Boulgakov devait connaître cette version, puisque dans son récit Pilate s'obstine à s'adresser à Jésus comme à un médecin). Il envoie alors un de ses familiers, Volusien, chez Pilate, pour lui donner l'ordre de trouver Jésus et de le faire venir à Rome. Quand Volusien arrive à Jérusalem et lui expose la demande de l'empereur, Pilate, « saisi d'un grand effroi, car il savait

que c'était par jalousie qu'il l'avait fait tuer », lui répond que cet homme était un malfaiteur et qu'il l'avait fait crucifier en conséquence. Volusien, revenant où il logeait, rencontre une femme nommée Véronique, lui demande des renseignements sur Jésus et lui explique les raisons de sa mission.

Alors la femme se mit à pleurer et dit : « Malheureuse que je suis ; c'était mon Dieu et mon Seigneur, que Pilate a livré par jalousie, qu'il a condamné et qu'il a ordonné de crucifier ! » L'envoyé fut vivement affligé et dit : « Je suis profondément affligé, car je suis dans l'impossibilité de remplir la mission pour laquelle mon maître m'a envoyé. » Véronique répondit : « Comme mon Seigneur allait d'un endroit à l'autre pour prêcher et que je me trouvais bien malgré moi séparée de lui, je voulus faire peindre pour moi son portrait : ainsi, lorsque je serais privée de sa présence, du moins la représentation de son visage me procurerait-elle une

consolation. Et tandis que je portais au peintre une toile à peindre, mon Seigneur se plaça devant moi et me demanda où j'allais. Lorsque je lui révélai la raison de mon déplacement, il me demanda le morceau d'étoffe et me le rendit marqué de l'image de sa vénérable face. Si donc ton maître contemple avec dévotion son portrait, il recouvrera à l'instant même le bénéfice de la santé.» L'envoyé lui demanda alors : « Un portrait de ce genre peut-il être acheté avec de l'or ou de l'argent ? » Elle lui répondit : « Non, mais avec un pieux sentiment de dévotion. Je vais me mettre en route avec toi et apporter à César le portrait pour qu'il le voie, puis je m'en retournerai. »

Volusien revient alors à Rome en compagnie de Véronique et rapporte à l'empereur Tibère que le médecin Jésus a été livré, par jalousie, à une mort injuste par Pilate et les Juifs.

« Mais une femme m'accompagne, qui apporte un portrait de ce Jésus. Si tu

contemples ce portrait avec dévotion, tu obtiendras aussitôt le bénéfice de la santé.» César fit alors étendre sur la voie des étoffes de soie et ordonna que le portrait lui soit présenté ; et dès qu'il l'eût contemplé, il recouvra sa santé d'autrefois.

Tibère donne l'ordre d'arrêter Pilate et de le conduire à Rome. Mais au moment de comparaître devant l'empereur furieux, Pilate, que la légende présente toujours comme un personnage retors, endosse la « tunique incorruptible » de Jésus qu'il avait apportée avec lui (c'est la *tunica inconsutilis*, « sans couture », de Jn 19, 23, mais la légende n'explique pas comment elle est arrivée dans les mains de Pilate). Aussitôt la colère de Tibère s'éteint et il ne parvient plus à formuler ses accusations. La scène se répète plusieurs fois, à la stupéfaction générale :

l'homme qui, absent, lui semblait un criminel endurci, lui paraissait, une fois présent, plein de douceur et de piété. Finalement, à la faveur d'une inspiration divine ou, peut-être, sur le conseil de quelque chrétien, Tibère donne l'ordre de dépouiller Pilate de sa tunique. L'enchantement prend fin aussitôt et l'empereur, reprenant possession de ses esprits, fait emprisonner Pilate et le condamne à une mort ignominieuse. À l'énoncé de la sentence, Pilate se tue avec son propre couteau. Son cadavre est attaché à une énorme pierre et jeté dans le Tibre, mais

des esprits mauvais et impurs, sortant de son corps mauvais et impur, se mirent à s'agiter dans l'eau en produisant dans l'air des éclairs et des orages, du tonnerre et de la grêle, d'une manière si terrifiante que tous étaient saisis d'une crainte horrible.

La légende de Pilate se confond alors avec celle de la migration, de sépulture en sépulture, de son cadavre possédé du démon. Les Romains extraient son corps du Tibre et, en signe de mépris, le transportent à Vienne, pour le jeter dans le Rhône. « En effet, Vienne veut dire en quelque sorte "voie de la Géhenne", parce que c'était alors un lieu de malédiction. » Mais ici aussi se présentent les esprits malins, provoquant la même confusion. On transfère alors le cadavre à Lausanne, où, après le sabbat habituel, il est à la fin emporté dans les montagnes et jeté dans un puits sans fond, où, à ce que dit la légende, « les machinations diaboliques bouillonnent maintenant encore ».

6. Les évangélistes, qui bien sûr ne purent assister au procès, ne se

soucient pas d'indiquer les sources de leurs récits et c'est précisément cette absence de scrupules philologiques qui donne à leur narration son incomparable tonalité épique. Les lettres et les légendes, avec leur issue sombre ou glorieuse, ont été probablement inventées pour fournir une documentation du procès et pour rendre compte, en même temps, du comportement de Pilate. Elles expliquent pourquoi le préfet de Judée cherche à tout prix à éviter la condamnation de Jésus (il savait, comme il résulte de la lettre à Tibère, que Jésus non seulement était innocent, mais qu'il faisait des miracles comme un dieu) et pourquoi il a cédé subitement aux exigences des Juifs (il était en réalité jaloux et lâche). En tout cas, le comportement de Pilate durant le procès devait apparaître énigmatique alors que la tenue d'un jugement devant le préfet était, pour

bien des raisons, quelque chose d'essentiel.

Jugement se dit en grec *krisis* (du verbe *krino*, qui signifie étymologiquement « séparer », « décider »). Outre ce sens juridique, convergent dans ce terme une signification médicale (*krisis* comme moment décisif dans l'évolution d'une maladie, où le médecin doit « juger » si le malade mourra ou survivra) et un sens théologique (le Jugement dernier : *en hèmèrai kriseos*, « au jour du jugement », avertissement qui revient plusieurs fois dans la bouche de Jésus ; chez Paul : *en hèmèrai hote krinei*, « le jour où Dieu jugera », Rm 2, 16).

Ce terme n'apparaît pas dans le récit des évangélistes. Le terme technique pour la fonction de juge est, ici, *bema*, le tribunal ou le siège sur lequel prend place celui qui doit prononcer le jugement (la *sella*

*curulis* du magistrat romain). Lorsque Pilate s'apprête à prononcer la condamnation, il s'assoit sur le *bema* : « Pilate fit amener Jésus dehors et s'assit à son tribunal, au lieu appelé le Dallage (*Lithostrotos*) » (Jn 19, 13) ; de même dans Mt 27, 19 : « Tandis que Pilate siégeait sur le *bema* » (c'est-à-dire exerçait sa fonction de juge ; la Vulgate traduit *sedente pro tribunali*), « sa femme lui fit dire [...] ». Dans les *Actes* (18, 12), le terme signifie simplement « tribunal » : « Les Juifs se soulevèrent contre Paul et l'amènèrent devant le tribunal (*eis to bema*) ». De la même manière, chez Paul, *bema* désigne par synecdoque le Jugement dernier : « Il faut que nous tous comparussions devant le tribunal du Christ » (2 Co 5, 10). Cependant, le jugement de Dieu est explicitement opposé à celui des hommes, qui ne doivent pas se juger entre eux :

« Mais, toi, pourquoi juges-tu (*ti kri-neis*) ton frère ? [...] Nous comparâtrons tous devant le *bema* de Dieu » (Rm 14, 10).

Dans le procès qui se déroule devant Pilate, deux *bemata*, deux jugements, deux royaumes semblent s'affronter : l'humain et le divin, le temporel et l'éternel. Spengler a exprimé cette opposition avec sa vigueur coutumière : « Quand Jésus fut conduit devant Pilate, c'est le monde des faits et celui des vérités qui s'affrontèrent sans intermédiaire ni conciliation avec une clarté terrifiante et un poids symbolique sans exemple dans la scène de toute l'histoire universelle » (Spengler, II, p. 321).

Et c'est le monde des faits qui doit juger celui de la vérité, le royaume temporel qui doit prononcer un jugement sur le Royaume éternel. Il est dès lors d'autant plus nécessaire

d'évaluer avec soin chaque détail de la chronique de cet affrontement décisif, de cette *krisis* historique qui, d'une certaine manière, est toujours en cours.

7. Par rapport aux synoptiques, le récit de Jean est bien plus long et détaillé, au point de s'en distinguer complètement. Les dialogues entre Pilate et Jésus, que les synoptiques expédient en quelques lignes, acquièrent ici une épaisseur et une signification tout à fait décisives. Jean scande son récit en sept scènes, à chacune desquelles correspond un changement de lieu – tantôt à l'extérieur, tantôt à l'intérieur du prétoire – introduit chaque fois, sauf pour la cinquième scène, par des formules stéréotypées : « Pilate sortit (*exelthen*) », « entra de nouveau (*eiselthen palin*) », « ressortit (*exelthen palin*) ». Nous connaissons en outre la durée

du drame, cinq heures, depuis le petit matin (*proi* – Jn 18, 28) jusqu'à la sixième heure (Jn 19, 14).

I. (EXTÉRIEUR) Dans la première scène, comme les prêtres qui ont conduit Jésus au prétoire ne veulent pas y entrer pour ne pas se souiller avant le repas pascal, Pilate sort au-dehors (*exelthen* [...] *exo*) et demande : « Quelle accusation (*kategorian*) portez-vous contre cet homme ? » La question correspond à la structure du procès romain, qui débutait par l'inscription de l'accusation qui devait être précise et non calomnieuse. Les Juifs ne formulent pas d'accusation, mais se bornent à déclarer en termes très généraux : « Si ce n'était pas un malfaiteur nous ne te l'aurions pas livré (*paredokamen*) ». L'injonction qu'adresse aussitôt après Pilate aux Juifs, de prendre l'accusé et de le juger

« suivant votre loi (*kata ton nomon humon*) », semble suivre également une logique judiciaire : du moment que l'accusation n'a pas été formalisée, la loi romaine ne peut s'appliquer. La réponse des Juifs (« Nous n'avons pas le droit de mettre quelqu'un à mort ») marque un changement de comportement chez Pilate. Le commentaire de Jean (les Juifs disaient cela « afin que s'accomplisse la parole dite par Jésus signifiant de quelle mort il devait mourir ») ne pouvait certes pas concerner Pilate et, cependant, c'est comme si le préfet interprétait la réponse des Juifs comme la formulation d'une accusation de lèse-majesté. En effet, selon le *Digeste*, « le crime commis contre le peuple romain ou contre sa sécurité est un crime de lèse-majesté (*maiestatis crimen*) » (*Dig.* 48. 4. 1. 1). Et la *lex Iulia maiestatis* de 46 av. J.-C. établissait pour ce crime, selon la

condition du coupable, la crucifixion, la livraison aux bêtes ou l'exil. Quoi qu'il en soit, Pilate se décide, contre toute attente, à interroger Jésus.

II. (INTÉRIEUR) C'est alors qu'a lieu le premier face-à-face soutenu entre Pilate et Jésus.

Alors Pilate rentra (*eiselthen palin*) dans le prétoire. Il appela Jésus et lui dit : « Tu es le roi des Juifs ? » Jésus répondit : « Dis-tu cela de toi-même ou d'autres te l'ont-ils dit de moi ? » Pilate répondit : « Est-ce que je suis Juif, moi ? Ta nation (*to ethnos to son*) et les grands prêtres t'ont remis entre mes mains. Qu'as-tu fait ? »

Le syntagme « roi des Juifs » (*basi-leus ton Ioudaion*), qui jouera par la suite un rôle si important, apparaît ici pour la première fois dans le procès. À en juger par sa réplique, Jésus ne s'attendait pas à cette

question : en effet, en quoi une question interne au judaïsme, celle de l'attente hébraïque du messie, peut-elle intéresser le préfet romain ? Pilate semble lire dans sa pensée : « Est-ce que je suis Juif, moi ? »

Commence alors ce dialogue sur le royaume et la vérité, sur lequel des flots d'encre ont coulé. Au lieu de répondre à la question : « Qu'as-tu fait ? », Jésus répond à la question précédente :

« Mon Royaume n'est pas de ce monde (*He basileia he eme ouk estin ek tou kosmou toutou*). Si mon Royaume était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu pour que je ne fusse pas livré aux Juifs. Mais mon Royaume n'est pas d'ici. »

La réponse est ambiguë, parce qu'elle récusé et, en même temps, assume la condition royale. Les

anciens commentaires, d'Augustin à Chrysostome jusqu'à Thomas, s'accordent pour insister sur ce point. Jésus, suggère Augustin, n'a pas dit « n'est pas *dans* ce monde (*non est in hoc mundo*) », mais n'est pas *de* ce monde (*de hoc mundo*) ; et Chrysostome explique : « "Mon Royaume n'est pas de ce monde" signifie qu'il ne tire pas son origine de causes mondaines et du choix des hommes, mais qu'il provient d'ailleurs, c'est-à-dire du Père. » Et Thomas de préciser : « En disant que son Royaume n'est pas ici, il entend qu'il ne tire pas son origine de ce monde, et que pourtant il est ici, puisqu'il est partout (*est tamen hic, quia ubique est*). »

Pilate a donc raison de lui rétorquer : « Donc, tu es roi (*oukoun basileus ei sy*) ? » La réponse de Jésus fait passer subitement son propos de la

question du royaume à celle de la vérité :

« Toi, tu dis que suis roi (*sy legeis oti basileus eimi ego*). Moi, je ne suis né, je ne suis venu dans le monde que pour rendre témoignage à la vérité (*hina martyreso tei aletheiai*). Quiconque est de la vérité (*ek tes aletheias*) écoute ma voix. »

Et c'est là que Pilate prononce ce que Nietzsche a défini comme la « boutade la plus subtile de tous les temps (*die grösste Urbanität aller Zeiten*) » : « Qu'est-ce que la vérité (*Ti estin aletheia*) ? »

En réalité, la question de Pilate, traditionnellement interprétée comme manifestation ironique de scepticisme (en ce sens Spengler opposait les faits – *Tatsachen* – dont le champion est Pilate, à la vérité, représentée par Jésus) voire de raillerie (le « sarcasme aristocratique » par lequel,

selon Nietzsche, un « Romain » aurait anéanti le Nouveau Testament – *L'Antéchrist*, § 46), n'est pas nécessairement telle. Elle n'est pas non plus nécessairement un « corps étranger » (Demandt, p. 86) dans son contexte, qui – ne l'oublions pas – est celui d'un procès. Comme Thomas le suggère dans son commentaire, Pilate, après avoir compris que le Royaume de Jésus ne concerne pas ce monde, veut savoir la vérité et connaître la nature de ce Royaume dont l'accusé est en train de rendre témoignage (*cupit veritatem scire ac effici de regno eius*) : sa question ne se réfère pas à la vérité en général (*non quaerens quid sit definitio veritatis*), mais à la vérité particulière que Jésus semble avoir en vue et que lui ne parvient pas à saisir. Ce ne sont sans doute pas ici la vérité et le scepticisme qui s'affrontent, ni la foi et l'incrédulité, mais deux conceptions

différentes de la vérité. Dans l'*Évangile de Nicodème*, l'interrogatoire se poursuit avec la réponse de Jésus : « La vérité vient du ciel » et avec une nouvelle question de Pilate : « N'y a-t-il sur la terre aucune vérité ? » La réponse de Jésus : « Tu vois comment ceux qui disent la vérité sont jugés par les puissances terrestres », conclut l'interrogatoire (Moraldi, p. 572). Le jugement terrestre ne coïncide pas avec le témoignage de la vérité.

III. (EXTÉRIEUR) Pilate sort alors de nouveau (*palin exelthe*) du prétoire. On a souvent souligné le fait que c'est à dessein qu'il n'attend pas la réponse de Jésus. Bacon a écrit ironiquement : « "Qu'est-ce que la vérité ?" a dit Pilate en se moquant, et il n'est pas resté pour la réponse ("What is truth ?" said jesting Pilatus and would not stay for an answer) » ;

mais déjà Thomas l'avait remarqué : « *responsionem non expectavit* (il n'attendit pas la réponse) ». Sa décision subite s'explique par son apostrophe aux Juifs : « Je n'ai trouvé en lui aucun motif de condamnation. Mais c'est pour vous une coutume que je relâche quelqu'un à la Pâque. Voulez-vous donc que je relâche le roi des Juifs ? » Comme il n'avait pas trouvé de culpabilité chez l'accusé, Pilate aurait dû prononcer un verdict d'innocence (la formule prévue dans un procès romain était *absolvo* ou *videtur non fecisse*) ou bien suspendre le procès et demander un complément d'enquête (la formule prévue était alors *non liquet* ou *amplius est cognoscendum*). En revanche, il pense résoudre le cas en recourant à l'amnistie pascale. Pendant toute la durée du procès – c'est un fait auquel il convient de réfléchir – Pilate cherche à tout prix à

éviter de prononcer un verdict. Même à la fin, quand il cède aux bruyantes instances des Juifs, le préfet, comme nous le verrons, ne prononce pas de sentence : il se borne à leur « livrer (*paredoken*) » l'accusé.

Les Juifs réduisent à néant son projet d'amnistie en criant : « Pas lui ! Mais Barabbas ! » (Comme nous l'apprend Mc 15, 7, Barabbas, littéralement « le fils du père », était un émeutier homicide). C'est à ce moment que dans le récit de Matthieu – Mt 27, 24 – se situe l'épisode du lavage des mains, que Jean ne mentionne pas : « Voyant alors qu'il n'aboutissait à rien, mais qu'il s'ensuivait plutôt du tumulte, Pilate prit de l'eau et se lava les mains en présence de la foule, en disant : "Je suis innocent du sang de ce juste" ».

IV. (INTÉRIEUR) Revenu dans le prétoire – le texte ne l'explique pas,

mais ce retour est impliqué sans ambiguïté par le passage qui suit – Pilate se livre à une dernière tentative.

Il ordonna de prendre Jésus et de le flageller. Puis les soldats, tressant une couronne avec des épines, la lui mirent sur la tête et ils le revêtirent d'un manteau de couleur pourpre ; s'avançant vers lui, ils lui disaient : « Salut, roi des Juifs ! » et ils le giflaient.

La flagellation était une peine accessoire prévue comme préliminaire à la crucifixion. Or Pilate entend s'en servir, de façon quelque peu incongrue – mais cela entrerait selon toute probabilité dans ses pouvoirs discrétionnaires (cf. *Dig.*, 48. 2. 6) – comme d'une peine pour un délit mineur non spécifié. C'est ce que Luc lui fait dire clairement : « Je n'ai rien trouvé en lui qui mérite la mort; je le

relâcherai donc après l'avoir châtié »  
(Lc 23, 22).

V. (EXTÉRIEUR) Nouveau changement de lieu :

Pilate ressortit et leur dit : « Voyez, je vous l'amène dehors, pour que vous sachiez que je ne trouve aucun motif de condamnation. » Jésus sortit alors, portant la couronne d'épines et le manteau de couleur pourpre. Pilate leur dit : « Voici l'homme (*idou ho anthropos*, Vulg. *ecce homo*) ! » Dès qu'ils le virent, les grands prêtres et leurs gardes crièrent : « Crucifie-le ! Crucifie-le ! » Pilate leur dit : « Prenez-le vous-mêmes, et crucifiez-le : moi, je ne trouve en lui aucun motif de condamnation ». Les Juifs répliquèrent : « Nous avons une loi et d'après cette loi, il doit mourir : il s'est fait fils de Dieu. »

L'accusation qui, selon Lv 24, 16, méritait chez les Hébreux la peine capitale avait été déjà mentionnée en Jn 5, 18 (« C'était pour les Juifs une

raison de plus de vouloir le tuer, puisque, non content de violer le sabbat, il appelait encore Dieu son propre père, se faisant ainsi l'égal de Dieu ») et Jésus s'était défendu en ces termes :

« À celui que le Père a consacré et a envoyé dans le monde, vous dites : "Tu blasphèmes", pour avoir dit : "Je suis fils de Dieu". Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez pas. Mais si je les fais, quand bien même vous ne me croiriez pas, croyez en ces œuvres et sachez une bonne fois que le Père est en moi et moi dans le Père » (Jn 10, 36-38).

VI. (INTÉRIEUR) À partir de ce moment, la conduite de Pilate se fait, du moins en apparence, toujours plus incohérente.

À ces mots, Pilate s' alarma encore davantage. Il rentra (*eiselthen*) dans le

prétoire et dit à Jésus : « D'où es-tu ? (*pothen ei sy?*) » Mais Jésus ne lui fit aucune réponse. Alors Pilate lui dit : « Tu ne veux pas me parler, à moi ? Ne sais-tu pas que j'ai pouvoir (*exousian*) de te relâcher et pouvoir de te crucifier ? » « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir, répondit Jésus, s'il ne t'avait été donné d'en haut (*anochen*) ; aussi celui qui m'a livré (*ho paradous*) à toi porte un plus grand péché. »

De toute évidence, la question « d'où » se rattache au dialogue précédent, quand Jésus avait déclaré que son Royaume n'était pas « de (*ek*) ce monde » et avait évoqué « celui qui est "de la vérité" ». Les questions de Pilate continuent donc à suivre, malgré d'apparentes oscillations, une logique d'établissement de la vérité. La réponse de Jésus, qui fait provenir aussi l'autorité de Pilate « d'en-haut », semble convaincre ultérieurement le préfet de son innocence,

puisque « dès lors, Pilate cherchait à le relâcher. Mais les Juifs crièrent : "Si tu le relâches, tu n'es pas ami de César : qui se fait roi s'oppose à César." »

VII. (EXTÉRIEUR) Dernière scène, à ciel ouvert :

À ces mots, Pilate fit amener (*egagen*) Jésus dehors (*exo*) et s'assit à son tribunal (*ekathisen epi tou bematos*) au lieu appelé Lithostrotos (« le Dallage »), en hébreu Gabbatha. C'était le jour de la préparation de la Pâque, environ la sixième heure. Pilate dit aux Juifs : « Voici votre roi. » Eux disaient : « À mort, à mort ! Crucifie-le ! » – « Crucifierai-je votre roi ? » leur dit Pilate. Les grands prêtres répondirent : « Nous n'avons d'autre roi que César ! » Alors il le leur livra (*paredoken*) pour être crucifié.

Bickerman a observé avec raison que le fait que Pilate s'asseye

seulement alors sur son siège signifie que tout le débat qui précède n'a pas de valeur juridique, mais uniquement une valeur privée : « Selon les règles invariables de la procédure romaine, les crimes passibles de la peine capitale, comme l'était celui de Jésus, ne pouvaient être jugés autrement que *pro tribunali* [...] Pilate agit ici comme intermédiaire, comme arbitre, non comme juge » (Bickerman, p. 223).

En outre, ce n'est pas par hasard si, au moment de la capitulation soudaine de Pilate, celui-ci évoque de nouveau la question de la royauté de Jésus. En effet, l'accusation que le sanhédrin porte contre Jésus est précisément sa prétention messianique à la royauté, que les Juifs refusent, mais que Pilate, s'écriant : « Crucifierai-je votre roi ? », semble remettre en discussion. La question du Royaume de Jésus, qu'il soit

mondain ou céleste, reste en suspens jusqu'au bout. Et c'est justement pour cette raison que l'argumentation finale des sanhédristes (« Nous n'avons d'autre roi que César ») convainc Pilate de leur livrer Jésus.

Le problème de la royauté revient avec force dans l'inscription (*titulus*) que Pilate fait mettre sur la croix : « Jésus le Nazaréen, roi des Juifs » (Jn 19, 19). En mentionnant le motif de sa condamnation (Mt 27, 37), il semble en même temps attester de sa royauté. Dans les exécutions capitales, le *titulus* devait mentionner le crime qui était châtié, mais Bonaventure, dans son commentaire, le rapproche au contraire de l'enseigne qui énumérait les victoires de l'*imperator* triomphant et l'appelle pour cette raison *titulus triumphans*, « parce qu'il est à la gloire du Christ et à la grande honte des Juifs car il avait été condamné comme malfaiteur, alors

qu'il n'était pas tel, mais plutôt Roi » (*In Ev. Johan. XIX, 31*). De manière encore plus arbitraire, Cyrille d'Alexandrie identifie le *titulus* avec la cédule (*cheirographon*) dont parle Paul (Col 2, 14-15), « que le Seigneur cloua sur la croix, en triomphant et en se soumettant les puissances mondaines » (*In Ev. Johan. XII, 19, 19*).

L'ambiguïté de l'inscription n'échappe pas aux sanhédristes, car ils demandent à Pilate de la modifier : « Il ne faut pas écrire : Le roi des Juifs, mais : Cet homme a dit : Je suis le roi des Juifs ». Ici Pilate prononce sa seconde réplique historique qui semble démentir celle, aussi célèbre, sur la vérité et, du même coup, ses tergiversations antérieures et son supposé scepticisme : « Ce que j'ai écrit, je l'ai écrit » (*Jn 19, 21-22*).

8. Durant tout le récit du procès – et pas seulement chez Jean – une

forme verbale revient si obsessionnellement que sa répétition ne peut être due au hasard : *paredoken* (« il livra », Vulg. *tradidit*), au pluriel *paredokan* (« ils livrèrent », Vulg. *tradiderunt*). On dirait que l'événement qui est en cause dans la passion de Jésus n'est autre qu'une « remise », une « tradition », au sens propre du terme. Toutes les formes du verbe *paradidomi* sont mobilisées à cet effet. Le premier acte de cette « tradition » est la scène où Judas, en embrassant Jésus, le « livre » aux Juifs (*Mc 14, 10*). Dans la Vulgate de *Mt 27, 1-3*, ces formes verbales alternent presque comme une rime intérieure ou une allitération : *ut eum morti traderent [...] et tradiderunt Pontio Pilato [...] Judas qui eum tradidit*. Dans les Évangiles, Judas est, par excellence, « celui qui livre », le « traître » (*ho paradidous*, Vulg. *qui tradebat eum*, *Jn 18, 5*); de même en *Mc 3, 19* : « Judas

Iscariote, celui-là même qui le livra (*hos kai paredoken auton*) » et en Mt 10, 4 : « celui-là même qui le livra (*ho kai paradous auton*) ».

Les Juifs à leur tour « livrent » Jésus à Pilate : « Si ce n'était pas un malfaiteur, nous ne te l'aurions pas livré » (cf. aussi Mc 15, 1 ; Mt 27, 2) et, au terme du procès, Pilate livre Jésus aux Juifs, pour qu'ils le crucifient.

Il revient à Karl Barth d'avoir noté que la « remise » avait en réalité une signification théologique. En effet, à la « tradition » terrestre de Jésus correspond exactement une « tradition » céleste antérieure, que Paul énonce en ces termes : « Dieu n'a pas épargné son propre fils, mais l'a livré (*paredoken*) pour nous » (Rm 8, 32). Jésus est conscient de cette « tradition » et l'évoque explicitement : « Le Fils de l'homme va être livré (*paradidotai*) aux mains des hommes et ils le

tueront » (Mc 9, 31) ; « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné (*edoken*) son fils unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas » (Jn 3, 16). Dans cette perspective théologique, la « remise » terrestre – la « trahison » – de Judas, puis celle des Juifs et de Pilate apparaissent comme une exécution de la « remise » divine. « L'action de Judas ne doit pas être comprise comme le fruit de la jalousie et encore moins comme une manifestation du règne des ténèbres en dehors de la volonté et de l'œuvre divines, mais du début jusqu'à la fin comme un élément de la volonté de Dieu. En agissant selon sa volonté, Judas exécute ce que Dieu a voulu qu'il soit fait. Lui aussi – et pas seulement Pilate – est un *executor Novi testamenti* » (Barth, p. 559).

Le drame de la passion, que Jean raconte avec un tel luxe de détails, devient ainsi un scénario écrit depuis

toujours dans ce plan providentiel que les théologiens appellent « économie du salut » et à l'intérieur duquel les acteurs ne font que jouer un rôle déjà défini. La dernière scène de ce drame est encore une « remise » : le moment où Jésus « remet l'esprit (*paredoken to pneuma*, Vulg. *tradidit spiritum*) » (Jn 19, 30).

9. Le terme *paradosis*, « remise », est employé dans le Nouveau Testament au sens métaphorique d'enseignement ou de doctrine transmise. C'est dans ce sens que l'emploie Jésus lorsqu'il critique les traditions orales des Hébreux. Aux pharisiens qui lui demandent pourquoi ses disciples « ne se comportent pas suivant la tradition des anciens (*kata ten paradosin ton presbyteron*) », il répond en colère : « Vous avez abandonné le commandement (*ten*

*entolen*) de Dieu pour vous attacher à la tradition (*ten paradosin*) des hommes » (Mc 7, 8). Et peu après : « Vous annulez la parole de Dieu par la tradition que vous vous êtes transmise (*tei paradossei he paredokate*) » (Mc 7, 13). On peut lire la même opposition entre *entole* et *paradosis*, mandat divin et tradition humaine, en Mt 15, 3.

À cette valeur négative du terme correspond le sens messianique de la « remise » dans la passion de Jésus. Mis à part les instructions pour la vie quotidienne auxquelles se réfère Paul en rappelant aux Corinthiens d'« observer les traditions (*parado-seis*) telles que je vous les ai transmises (*paredoka*) » (1 Co 11, 2), il n'y a qu'une seule tradition chrétienne authentique : celle de la « remise » – d'abord par le Père, ensuite par Judas et les Juifs – de Jésus à la croix,

qui a aboli et réalisé toutes les traditions.

10. C'est également – comme Barth semble le suggérer – dans la perspective de cette « remise » que devrait s'inscrire l'épisode de Pilate. Cependant de nombreux éléments empêchent de voir dans le préfet de Judée un simple « exécuteur ». S'il n'était que cela, comme Judas, pourquoi ne se bornerait-il pas simplement à ratifier la décision du sanhédrin ? Pourquoi mettre en scène un procès (ou un simulacre de procès), pourquoi ces tergiversations, ces subterfuges, cette conviction plusieurs fois réaffirmée de l'innocence de l'accusé ? Que vient faire dans l'économie divine le songe de son épouse, que Luther est dès lors contraint d'expliquer comme une intervention du démon pour tenter d'empêcher la crucifixion ? Que le

comportement de Pilate soit dû à d'autres raisons que celui de Judas est attesté sans le moindre doute par le fait que, tandis que Jésus dit à Judas : « Ce que tu as à faire, fais-le vite » (Jn 13, 27), il prend le temps de discuter avec Pilate et semble jusqu'au bout vouloir le convaincre de sa propre innocence. Le rôle du préfet de Judée et du jugement, de la *krisis* qu'il doit prononcer ne s'inscrit pas dans l'économie du salut comme un instrument passif, mais comme le personnage réel d'un drame historique, avec ses passions et ses doutes, ses caprices et ses scrupules. Avec le jugement de Pilate, l'histoire fait irruption dans l'économie et en suspend la « remise ». La *krisis* historique est aussi et avant tout crise de la « tradition ».

Cela signifie que la conception chrétienne de l'histoire comme exécution de l'économie divine du salut

– ou, dans sa version sécularisée, comme réalisation d'inéluctables lois qui lui seraient immanentes – doit être, au moins dans notre cas, révisée. En tant que magistrat romain, Pilate doit exercer son jugement et l'exerce à sa façon, sans tenir compte de cette économie de la « remise » qu'il ignore et à laquelle il ne cédera à la fin que parce qu'il semble s'être convaincu qu'un roi des Juifs est quand même politiquement problématique. Certes il est à même de comprendre qu'il peut y avoir – au moins pour ce jeune juif qu'il a sous les yeux – un plan qui transcende l'histoire (sinon, il n'aurait pas répliqué : « Donc tu es roi », quand Jésus lui explique que son Royaume n'est pas de ce monde) ; et cependant, en tant que préfet de Judée, il sait qu'il doit juger aussi ce plan, parce qu'il pourrait provoquer – et a déjà provoqué – des

conséquences bien réelles (le soulèvement des Juifs dont témoigne la foule qui se tient devant le prétoire). Le représentant du royaume terrestre est compétent pour juger le « Royaume qui n'est pas d'ici » et Jésus – il importe de ne pas l'oublier – lui reconnaît cette compétence, qui lui vient « d'en-haut ». Que cela se produise, comme l'estimait Pascal, pour accroître la mesure de l'ignominie (« Jésus-Christ n'a pas voulu être tué sans les formes de la justice, car il est bien plus ignominieux de mourir par justice que par une sédition injuste », Pascal, p. 695) ou pour quelque autre raison, il est certain qu'il n'a pas voulu se soustraire au jugement.

11. Cependant, le jugement rendu par Pilate n'est pas un jugement au sens propre. Les historiens du droit ont tenté d'examiner le procès de

Jésus du point de vue du droit romain. La divergence de leurs conclusions n'est guère surprenante. Si le procès, comme l'a écrit un grand juriste, Sebastiano Satta, est un « mystère », les ambiguïtés de ce mystère se manifestent avec une particulière évidence. Tous les chercheurs s'accordent sur la compétence du procurateur romain à juger d'un crime mettant en question la sécurité de Rome et sur l'applicabilité de la *lex Iulia*. En outre, comme semblent l'attester deux passages de Flavius Josèphe, Pilate était investi du *ius gladii*, c'est-à-dire du droit d'infliger la peine capitale, que les Juifs réclamaient contre Jésus.

Pendant les opinions divergent à propos de la régularité du procès. Selon certains, aucune des formalités de procédure n'a été observée : ni l'inscription et la détermination de l'accusation, ni l'établissement du

fait, ni le prononcé d'une sentence claire de condamnation. Du point de vue du droit : « Jésus de Nazareth ne fut pas condamné, mais mis à mort ; son sacrifice ne fut pas une injustice, ce fut un homicide » (Rosadi, p. 407-408). On a objecté que le droit romain s'appliquait seulement aux citoyens romains et que, sur un non-citoyen comme Jésus, le procurateur n'exerçait pas la *iurisdictio*, mais la simple *coercitio*, d'autant plus que, dans les provinces, on tendait à ne plus faire de distinction entre la procédure ordinaire et la *cognitio extra ordinem*, qui n'était pas tenue de respecter les normes du procès formulaire (Romano, p. 313-314).

Un excellent connaisseur des deux traditions juridiques, hébraïque et romaine, a observé que la difficulté de tracer un cadre cohérent pour le déroulement du procès provient du fait que les savants cherchent à

rassembler les éléments du procès à partir des récits des évangélistes alors que chacun d'eux poursuivait vraisemblablement une présentation différente de la Passion à des fins théologiques (Bickerman, p. 228-229). C'est probablement par un défaut de perspective de cette nature qu'un historien du droit romain à la compétence indéniable, Pietro de Francisci, a cru qu'il était inapproprié de parler de procès dans le cas de Jésus. Il a rappelé l'existence de normes qui imposaient au magistrat de ne pas se laisser influencer par les *voces populi* et même de punir vigoureusement ceux qui organisaient un mouvement séditieux comme l'avaient fait, selon toute évidence, non Jésus, mais les sanhédristes. Par manque de courage, Pilate n'avait donc « fait aucun cas des normes du droit qu'il était de son devoir d'appliquer ; il avait renoncé à sa propre

autorité en ne réprimant pas le tumulte factieux ; et il avait tourné le dos à la justice en abandonnant un homme, qu'il estimait innocent, à la vengeance préméditée de ses ennemis déclarés » (De Francisci, p. 25).

C'est à une conclusion analogue que devait être arrivé Dante qui, dans *l'Enfer*, III, 60, fait figurer, sans le nommer, Pilate parmi les lâches, s'il est vrai que, en « celui qui fit par lâcheté le grand refus », on doit voir, selon la profonde intuition de Pascoli, non pas Célestin V, mais Pilate, qui renonça par veulerie à exercer son autorité de juge.

12. L'ambiguïté inhérente à toute interprétation des textes sacrés se montre ici en pleine lumière. Les Évangiles doivent-ils être tenus pour des documents historiques ou posent-ils avant tout un problème

purement théologique ? Un païen, Porphyre, avait déjà remarqué que « les évangélistes sont les inventeurs (*epheurotas*) et non les historiens (*historas*, "témoins") des événements qui concernent Jésus. Loin de s'accorder, chacun d'eux écrit en désaccord avec les autres, surtout eu égard au récit de la passion » (Bickerman, p. 231).

Par rapport à Pilate également, les interprètes passent sans solution de continuité d'un plan à l'autre, du personnage historique à la « personne » théologique, de l'herméneutique juridique à l'économie du salut, d'une vaine enveloppe nominale aux abîmes de la psychologie. Ainsi un plan est utilisé pour interpréter l'autre, et la lâcheté, la veulerie ou la jalousie expliquent les hésitations, les erreurs et les capitulations qui, sur le plan de l'économie providentielle, n'ont aucun sens. Un auteur

peut évoquer, à propos de ses discussions indues avec les sanhédristes, « cette impardonnable faute de tactique [qui] a mis [Pilate] dans une situation dont il ne lui est plus possible de sortir » (Blinzler, p. 343) et un autre peut observer qu'on ne comprend pas pour quelles raisons Pilate n'a pas recours, comme c'était prévu dans la procédure romaine, à un ajournement du procès.

Selon le canon herméneutique auquel nous souscrivons ici, c'est au contraire seulement en tant que personnage historique que Pilate remplit sa fonction théologique ; et, à l'inverse, il n'est un personnage historique qu'en tant qu'il remplit une fonction théologique. Personnage historique et personne théologique, procès juridique et crise eschatologique coïncident sans reste et c'est seulement dans cette co-incidence – prise au sens étymologique de

« tomber ensemble » – qu'ils trouvent leur vérité.

13. Cependant, c'est précisément ici que tout se complique. Dans la scène finale du procès, la traduction courante dit : « Pilate fit amener Jésus dehors et s'assit à son tribunal (*ekathisen epi tou bematos*, Vulg. *sedit pro tribunali*) ». Mais une tradition exégétique qui a pour elle l'autorité de Justin (*Apol.* 1, XXXV, 6) et, parmi les modernes, celles de Harnack et de Dibelius, entend *ekathisen* au sens transitif : « Il fit amener Jésus dehors et le fit asseoir à son tribunal ». Dans le même sens l'*Évangile de Pierre* (7) rapporte que les Juifs « le revêtirent de pourpre et le firent asseoir sur le siège du jugement (*ekathisan auton epi tou bematos kriseos*), en criant : "Juge avec justice, roi d'Israël (*dikaios krine, basileu tou Israel*)" » (*Apocryphes I*, p. 248). L'objection

selon laquelle, pour avoir un sens transitif, le verbe devrait avoir un complément d'objet (*auton*) tombe si l'on considère que *ekathisen* peut sans difficulté se référer au nom « Jésus (*Iesoun*) » qui précède immédiatement. Que l'on fasse asseoir Jésus sur le *bema* s'accorde avec les récits de Marc et de Matthieu, selon lesquels, juste avant la crucifixion, Jésus est revêtu d'un manteau de pourpre et, tenant en main un roseau en guise de sceptre, est salué comme roi des Juifs. Chez Justin également, les Juifs, après avoir fait asseoir Jésus sur le *bema*, l'invitent par dérision à exercer la fonction de juge qui revient à un roi : « Juge-nous ! ». Que Pilate ne s'asseye pas sur le siège est parfaitement cohérent avec le fait qu'il n'émet pas un verdict, mais se limite à « livrer » Jésus. Si tel est le cas, alors non seulement – comme l'a noté Bickerman – le débat des cinq heures

précédentes, mais même ce qui a lieu dans la sixième heure n'aurait aucune valeur juridique.

En réalité deux jugements et deux royaumes se trouvent ici l'un devant l'autre sans parvenir à mettre un terme à leur face-à-face. On ne sait pas non plus clairement qui juge qui, si c'est le juge légalement investi du pouvoir terrestre ou le juge par dérision, représentant du Royaume qui n'est pas de ce monde. Il est même possible qu'aucun des deux ne prononce vraiment de jugement.

14. Que celui qui juge ne soit pas Jésus est parfaitement cohérent non seulement avec sa position d'accusé, mais aussi avec ses paroles. La critique radicale de tout jugement est une part essentielle de l'enseignement du Christ : « Ne jugez pas (*me krinete*), pour n'être pas jugés ! » (Mt 7, 1), à quoi font écho ces mots

de Paul dans l'*Épître aux Romains* (Rm 14, 3) : « Qu'il ne juge pas (*me krinetō*) ! » Le fondement théologique d'un tel interdit n'est nulle part affirmé plus clairement que dans l'*Évangile de Jean* : « Dieu n'a pas envoyé son fils dans le monde pour le juger (*hina krinei*), mais pour le sauver (*hina sothei*) » (Jn 3, 17). L'injonction : « Ne jugez pas ! » (reprise en Jn 3, 18 : « Qui croit en lui n'est pas jugé ») trouve ici sa raison : l'éternel ne veut pas juger le monde, il veut le sauver ; au moins jusqu'à la fin des temps, jugement et salut s'excluent réciproquement.

S'il en est bien ainsi, pourquoi celui qui ne juge pas doit-il être soumis au jugement d'un juge, pourquoi le Royaume éternel doit-il être « livré » au jugement du royaume terrestre ?

15. Dante mentionne Pilate dans le *De monarchia* (II, 12). Il le fait pour concilier le plan divin du salut avec le jugement du représentant de César, le Royaume spirituel du Christ avec le royaume temporel de Rome. Aussi son argumentation doit-elle affirmer la légitimité, à la fois juridique et théologique, du jugement de Pilate : « Si l'Empire romain n'était pas légitime, alors le péché d'Adam n'eût pas été puni dans le Christ ». Pour que l'humanité soit rachetée du péché, il était donc nécessaire que le Christ soit soumis à un jugement et puni par un juge qui ait la juridiction légitime sur tout le genre humain.

Il faut savoir que la punition n'est pas seulement la peine frappant celui qui a commis le crime, mais la peine infligée par celui qui a juridiction de punir, de sorte que si la peine n'est pas infligée par le juge légitime (*ab ordinario iudice*), elle

n'est pas punition, mais doit plutôt être appelée crime [...]. Si donc le Christ n'avait pas subi le jugement d'un juge légitime, sa peine n'aurait pas été une punition [...]. Et ne pouvait être juge légitime que celui qui avait juridiction sur tout le genre humain, de façon que tout le genre humain fût puni dans la chair du Christ, qui, comme dit le prophète, « portait nos douleurs ». Et Tibère César, dont Pilate était le vicaire, n'aurait pas eu juridiction si l'Empire n'avait pas été légitime (*de iure*).

Dante lie ici indissolublement la réalisation de l'économie du salut à la légitimité du jugement de Pilate, en tant que représentant de l'Empire romain. La crucifixion du Christ n'est pas une simple « peine », mais une « punition légitime (*punitio*) », infligée par un juge ordinaire qui, comme représentant de César, avait la juridiction sur tout le genre humain, lequel ne pouvait être

racheté du péché que de cette manière.

16. Que Jésus ait dû se soumettre au jugement de Pilate n'a donc plus à être prouvé. De toute évidence, il s'agit pour Dante d'une thèse théologico-politique, qui doit légitimer l'Empire par rapport à l'Église. L'Empire romain est inscrit dans le plan divin du salut, mais il y est inscrit précisément en tant qu'il est autonome et agit comme tel. L'histoire fait partie de l'économie du salut, mais en fait partie comme une réalité à part entière, non comme un spectacle de marionnettes. Aussi Pilate n'est-il pas seulement un *executor Novi Testamenti*, mais un acteur historique avec ses ineffaçables contradictions.

Cependant ces contradictions ne sont pas uniquement d'ordre psychologique. Il se manifeste en elles un

contraste plus profond, qui concerne l'antithèse entre l'économie et l'histoire, entre le temporel et l'éternel, entre la justice et le salut, que la doctrine de Dante cherche vainement à concilier. Pilate *est* cette contradiction. Et le Christ, en qui le verbe s'est fait chair, l'est par excellence lui aussi. Mais à travers les disputes qui, entre le v<sup>e</sup> et le vi<sup>e</sup> siècle, divisèrent profondément l'Église en opposant les monophysites et les diphsites, les théologiens réussirent – ou crurent réussir – à résoudre la contradiction grâce à la doctrine des deux natures et des deux volontés, l'une divine et l'autre humaine, distinctes et en même temps unies hypostatiquement en une seule personne.

Pilate ne dispose pas de ce privilège ; dans sa confrontation avec l'Éternel, il n'a que sa nature humaine. Il est homme et c'est tout. Il n'a pas, comme le Christ, deux

volontés, grâce auxquelles celui-ci peut dire « éloigne de moi ce calice » et, en même temps, « non comme je veux, mais comme tu veux » (Mt 26, 39) ; il n'en a qu'une, avec laquelle il cherche, à sa manière, la justice et la vérité.

17. La doctrine des deux volontés, transférée sur le plan de l'éthique, contient une part d'hypocrisie. Un sujet qui disposerait de deux volontés, dont il prétendrait justifier avec l'une ce qu'il voudrait et ferait avec l'autre, sortirait aussitôt du domaine de l'éthique. Quand Jésus dit à Pilate qu'il est venu au monde pour témoigner de la vérité, il n'entend certes pas dire qu'ayant deux natures et deux volontés, avec l'une d'elles – l'humaine – il témoigne de l'autre – la divine (et vice-versa). Sa tâche serait bien trop facile. Même si l'on accepte le dogme des

deux natures et des deux volontés, celui-ci peut seulement signifier que l'une ne peut invoquer l'autre pour s'affirmer ou se justifier. Lorsque Jésus est homme, il est homme et c'est tout, exactement comme Pilate. C'est pourquoi son témoignage est paradoxal : il doit témoigner *dans* ce monde que son Royaume n'est pas de ce monde – non pas qu'il est *ici* un simple homme, mais qu'*ailleurs* il est un dieu.

L'affirmation de Jésus sur le témoignage de la vérité a été souvent tenue pour énigmatique ou du moins telle que Pilate ne pouvait la comprendre. La phrase, restituée dans son contexte, n'a pourtant rien d'énigmatique. Jésus se trouve dans un procès devant un juge qui l'interroge, et le fait de témoigner de la vérité est ce qu'on attend de tout accusé et de tout témoin. Juste après l'épisode de l'adultère (que Jésus se

refuse à condamner), quand les Juifs lui objectent : « Tu te rends témoignage à toi-même. Ton témoignage n'est pas vrai (*he martyria sou ouk estin alethes*) », il avait d'ailleurs répondu :

« Même si je rends témoignage à moi-même, mon témoignage est vrai, parce que je sais d'où (*pothen*) je viens et où (*pou*) je vais. Vous, vous jugez selon la chair, moi je ne juge personne (*ego ou krino oudena*) » (Jn 8, 13-15).

Or il se trouve dans un procès, c'est-à-dire dans le lieu le plus approprié pour prouver la vérité de son témoignage. Mais ce qui est énigmatique et difficile à entendre, ce n'est pas son témoignage en soi, mais la vérité dont il doit témoigner, c'est-à-dire le fait paradoxal qu'il a un Royaume, mais que celui-ci n'est pas « d'ici ». Il doit attester *dans l'histoire*

*et dans le temps* de la présence d'une réalité extrahistorique et éternelle. Comment peut-on témoigner de la présence d'un Royaume qui n'est pas « d'ici » ?

18. Dans son libelle contre Martensen, qui, dans son éloge funèbre, avait défini le pasteur Mynster comme « un témoin de la vérité », Kierkegaard explique ce qu'il entend par « témoigner de la vérité ». En se réclamant à la lettre du texte évangélique, il écrit ainsi qu'« un témoin de la vérité, un authentique témoin de la vérité est un homme qui est flagellé, maltraité, traîné de prison en prison et enfin [...] crucifié, pendu, livré aux flammes ou brûlé sur un gril et dont le cadavre est jeté sans sépulture, dans un lieu solitaire, par l'aide du bourreau. » Mais c'est dans le bref essai *De la différence entre un apôtre et un génie*, que Kierkegaard

tente vraiment de penser ce qui constitue l'autorité d'un témoignage. Celui-ci n'a rien de profond ni de génial et ne peut fournir de preuve pour lui-même, puisque ce serait un non-sens d'« exiger la certitude *physique* que Dieu existe ». L'autorité d'une parole ne dépend pas de son contenu sémantique, que quiconque peut répéter à sa guise, mais du lieu de son énonciation, qui doit se trouver ailleurs : « L'autorité est cette qualité spécifique qui, provenant d'ailleurs, devient qualitative-ment apparente quand le contenu du message ou de l'acte est posé comme indifférent. »

Mais Kierkegaard ne parvient pas non plus à venir à bout de la contradiction entre l'humain et le divin, entre l'historique et l'éternel. En effet, sa thèse est à la fois vraie et fausse. Fausse parce qu'il affirme que le contenu est indifférent, alors

que le témoignage de la vérité est, tout au contraire, ce qui exhibe *eo ipso* la vérité de ce qu'il dit. Vraie, parce que précisément cette évidence singulière fait sauter le témoignage en dehors du plan des faits, constitue son autorité particulière et en même temps sa faiblesse.

19. Pilate et Jésus, le vicaire du royaume mondain et le roi céleste se tiennent l'un devant l'autre en un même et unique lieu, le prétoire de Jérusalem, celui-là même dont les archéologues ont cru identifier l'improbable site. Pour témoigner de la vérité, Jésus doit affirmer et en même temps démentir son Royaume, qui est lointain (« il n'est pas de ce monde ») et, aussi bien, très voisin, à portée de main même (*entos hymin*, Lc 17, 21). Du point de vue du droit, son témoignage ne peut qu'échouer et se résoudre en farce :

le manteau de pourpre, la couronne d'épines, le roseau comme sceptre, les hurlements : « Juge-nous ! » Lui – qui n'est pas venu pour juger le monde, mais pour le sauver – se trouve, sans doute de ce fait même, contraint de répondre dans un procès, de se plier à un jugement, que par ailleurs son *alter ego*, Pilate, ne prononcera pas, ne peut pas prononcer. Justice et salut ne peuvent être conciliés, ils en viennent chaque fois à s'exclure et à se convoquer mutuellement. Le jugement est implacable et, aussi bien, impossible, parce qu'en lui les choses apparaissent comme perdues et insauvables ; le salut est compatissant et, cependant, inefficace, parce qu'en lui les choses apparaissent comme impossibles à juger. Aussi, sur le dallage de pierre appelé, en hébreu, Gabbatha, ni le jugement ni le salut – au moins pour ce qui concerne Pilate – n'ont lieu :

ils finissent en un commun, indécis et indécidable *non liquet*.

Témoigner, ici et maintenant, de la vérité du Royaume qui n'est pas ici, signifie accepter que ce que nous voulons sauver nous juge. En effet, le monde, dans sa caducité, ne veut pas le salut, mais la justice. Et il la veut précisément parce qu'il ne demande pas à être sauvé. En tant qu'insauvables, les créatures jugent l'éternel : tel est le paradoxe qui, à la fin, devant Pilate, ôte la parole à Jésus. Ici est la croix, ici est l'histoire.

## Gloses

⌘ La rencontre entre l'éternel et le temporel a pris la forme d'un procès, mais d'un procès qui ne se conclut pas sur un jugement. Jésus, dont le Royaume n'est pas de ce monde, a accepté de se soumettre au jugement d'un juge, Pilate, qui se refuse à le juger. Le débat – s'il s'agit bien d'un débat – a duré six heures, mais à la fin le juge n'a pas prononcé sa sentence. Il a simplement « livré » l'accusé aux sanhédristes et aux bourreaux.

Sur le fait qu'une sentence n'ait pas été prononcée, le récit des Évangiles ne semble laisser aucun doute.

Matthieu (27, 26), Marc (15, 15 ; 19, 16) et Jean s'accordent pour parler seulement d'une « remise » : la formule est dans les trois cas identique : *paredoken*, il livra, il remit. Le verbe *epikrino*, qui apparaît en Lc 23, 24, n'est jamais employé au sens judiciaire et signifie simplement que Pilate « jugea opportun d'accéder à leur requête » (*epekrinen genesthai to aitema auton – adiudicavit fieri petitionem eorum*, traduit la Vulgate) ; juste après, la formule habituelle reparaît : « il livra (*paredoken*) Jésus à leur volonté », où la volonté est donc celle des sanhédristes, non la sienne qui n'a pas été exprimée. Parmi les commentateurs anciens, seul Augustin semble noter l'étrange laconisme de la formule « livra » qu'en faisant violence au texte, il cherche à interpréter comme si elle impliquait un jugement de la part de Pilate : « Il n'est pas dit : "il le leur

livra afin qu'ils le crucifient", mais "afin qu'il soit crucifié (*ut crucifigetur*)", c'est-à-dire en vertu du jugement et du pouvoir du préfet. L'évangéliste dit qu'il leur fut livré, pour montrer qu'ils étaient impliqués dans le crime, dont ils voulaient rester étrangers : en effet, Pilate ne l'aurait pas commis, sinon pour accéder à ce qu'ils désiraient. » Il est superflu d'observer que le passif « soit crucifié » ne suppose en rien l'existence d'un jugement de la part de Pilate, et n'apporte aucune information sur l'identité des responsables.

L'interprétation traditionnelle du procès de Jésus doit être alors révisée. Un procès a eu lieu – certes, sans doute sous la forme non rituelle de la *cognitio extra ordinem* –, mais le juge n'a pas prononcé de sentence et il n'y a eu, au sens technique, aucun jugement.

Mais qu'est-ce qu'un procès sans jugement ? Le procès, nous rappellent les juristes, est toujours et seulement *processus iudicii*, il coïncide avec le jugement, avec la *krisis* en laquelle il se résout nécessairement. « Le jugement, a écrit un grand spécialiste du droit procédural, n'est pas un but extérieur au procès, car le procès n'est autre que jugement et formation de jugement. » Un procès sans jugement est par conséquent une contradiction dans les termes. C'est si vrai que les codes modernes, à partir de l'article 4 du Code Napoléon (« Le juge qui refusera de juger, sous prétexte de silence, d'obscurité ou d'insuffisance de la loi, pourra être soumis à des poursuites comme coupable de déni de justice »), sanctionnent toujours l'obligation pour le juge de prononcer un jugement.

✠ Le procès de Jésus n'est donc pas à proprement parler un procès, mais quelque chose qu'il nous reste à définir et pour lequel il est peu probable que nous parvenions à trouver un nom. Nous sommes dans le même embarras en ce qui concerne la crucifixion. S'il ne peut y avoir un procès sans jugement, encore moins peut-il y avoir, sans jugement, une peine (*nulla poena sine iudicio*). L'argument de Dante, dans le *De monarchia* – selon lequel il était nécessaire que le Christ se soumît au jugement de Pilate, parce que sinon, sans le jugement d'un juge légitime, sa peine n'aurait pas été une punition, mais un crime – semble ici vaciller. Si l'hypothèse de Pascoli, qui reconnaît Pilate dans « celui qui fit par lâcheté le grand refus » était correcte, cela signifierait que, dans la *Comédie*, Dante a changé d'opinion sur le procès de Jésus, ce qui est

plausible (selon la plupart des savants, le *De monarchia* a été écrit plusieurs années avant la *Comédie*). Pilate a refusé, par lâcheté ou pour quelque autre raison, de procéder au jugement et, par conséquent, la crucifixion, bien que prévue par la loi pour crime de lèse-majesté, n'est pas techniquement une peine. Dans le procès formulaire romain, la *condemnatio* était cette partie de la formule dans laquelle, sur la base des conclusions du procès, – *si parèt, condemnato, si non parèt, absolvito* – on donnait au juge la faculté de condamner ou d'absoudre, mais le terme finit par être synonyme de *damnatio*, condamnation pénale. Ici cependant, « rien n'appert », rien n'est constaté : à un procès sans juge succède une peine capitale sans condamnation.

Il y eut toutefois une « remise » et bien que le texte dise clairement que

les destinataires sont les Juifs, il semble, au moins chez Matthieu, que ce sont des soldats romains qui exécutent la sentence (« les soldats du préfet » – Mt 27, 27 – ce qui est possible, cependant, c'est qu'ils aient été seulement prêtés aux sanhédristes ; il est significatif que chez Luc on ne mentionne pas les soldats). Comme il y a eu un semblant de procès, ce qui suit se présente, au moins en apparence, comme l'exécution d'une *capitis damnatio*, d'une peine capitale.

Aussi, l'affirmation, si juste, de Pascal, selon laquelle Jésus a voulu être tué dans les formes de la justice, parce que c'est la mort la plus ignominieuse, est ici démentie. Ce qui est encore plus ignominieux, c'est la mort à la suite d'un procès sans jugement. Et c'est cette mort que Jésus a choisie. Tout aussi honteuse est la mort qui frappera le protagoniste du

*Procès de Kafka* – un livre qui n'est pas sans rapport avec le récit des Évangiles : ici également la peine capitale ne suit pas une sentence de condamnation, et, tandis que le couteau du bourreau s'enfonçait dans le cœur de Joseph K., « il lui sembla que la honte dût lui survivre ».

✠ Qu'il y ait procès, mais non jugement, est en réalité la plus sévère objection qu'on puisse faire au droit, s'il est vrai que le droit est, en dernière instance, procès et celui-ci, dans son essence, jugement. Celui qui est venu pour accomplir la loi, celui qui a été envoyé dans le monde, non pour le juger, mais pour le sauver, doit se soumettre à un procès sans jugement.

Il est possible que Paul, lorsqu'il élabore sa critique de la loi dans l'*Épître aux Romains*, ait eu connaissance des récits du procès de Jésus

qui ont été ensuite rassemblés dans les Évangiles. À sa thèse sans réplique – on ne peut être justifié par la loi, mais seulement par la foi – correspond exactement le fait que Jésus ne pouvait, en réalité, être jugé. Comme la loi ne peut justifier, elle ne peut pas non plus juger. C'est ce que Jésus affirme clairement en Jn 3, 18-19 : « Qui croit en lui n'est pas jugé (*ou krinetai*) ; qui ne croit pas en lui est déjà jugé (*ede kekritai*) [...] Et le jugement le voici : la lumière est venue dans le monde et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière ». Un jugement ne peut en vérité être prononcé, car il a toujours déjà eu lieu. *Aute de estin he krisis* : aux yeux du Christ tel est, et rien d'autre, le jugement. Le procès de Jésus – tous les procès – commence alors que le jugement a déjà eu lieu. Le juge peut seulement livrer l'accusé au bourreau, il ne peut le juger.

✠ En 1968, Salvatore Satta publie un essai, *Il mistero del processo*, qui constitue peut-être la réflexion la plus pénétrante qu'un juriste ait jamais menée sur le sujet. Il est tout à fait erroné, selon lui, de soutenir que le procès ait pour but la réalisation de la loi, la justice ou la vérité : si c'était le cas, on ne comprendrait pas la *force de la chose jugée*, qui est le propre d'une sentence indépendamment du fait qu'elle soit juste ou injuste. Si l'on veut assigner un but au procès, ce ne peut être que le jugement. Le prononcé d'un jugement, la *res iudicata*, par laquelle la sentence se substitue à la vérité et à la justice, est la fin ultime du procès. Mais le jugement, nous l'avons vu, n'est pas un but extérieur au procès : il coïncide intégralement avec son implacable déroulement, qui est donc en quelque

sorte un acte sans but. Tel est, pour Satta, le « mystère » du procès, qui est le mystère même de la vie, qui avance et se déroule elle aussi sans but et sans trêve, jusqu'à ce qu'elle s'arrête un moment pour se soumettre au jugement. « En effet, ce temps d'arrêt, c'est bien cela, le jugement : un acte, donc, contraire à l'économie de la vie, laquelle est toute mouvement, toute volonté et toute action, un acte antihumain, inhumain, et, si on le considère, bien entendu, dans son essence, un acte vraiment sans but. Les hommes ont eu l'intuition de la nature divine de cet acte sans but et lui ont donné à charge toute leur existence. Mieux, ils ont construit toute leur existence sur cet acte unique. Selon notre credo, quand la vie sera finie, quand l'action sera terminée, viendra l'Un, non pour punir, non pour récompenser, mais pour juger : *qui venturus*

*est judicare vivos et mortuos* » (Satta, p. 25).

C'est cette conception du jugement que le procès de Jésus met en question. En effet, en lui, le mystère du jugement et le mystère de la vie se touchent en un point pour se séparer ensuite pour toujours.

✠ À l'origine, le mot « mystère » ne signifie pas « doctrine secrète et ineffable », mais « drame sacré ». Le mystère éleusinien était une action dramatique, une sorte de pantomime accompagnée de chants et de formules qui représentait l'histoire de l'enlèvement de Coré, de sa descente aux enfers et de son retour sur la terre au printemps. Celui qui y assistait sentait qu'une expérience humaine se faisait le véhicule d'une aventure divine, que sa vie même devenait, de ce fait, un mystère.

Le procès qui se déroule devant Pilate dans le prétoire de Jérusalem est, en ce sens, un mystère. Cependant, le divin et l'humain, le temporel et l'éternel qui se rencontrent ici ne se superposent pas comme à Éleusis, mais demeurent obstinément séparés. D'où les hésitations inquiètes de Pilate, d'où l'impassible légèreté d'âme de Jésus. Jusqu'à la fin, jugement et salut demeurent étrangers et incommunicables. Il reste le drame, l'action presque théâtrale, avec ses « intérieurs » et ses « extérieurs », ses dialogues fébriles et entrecoupés, ses réparties féroces, sa précipitation vaine vers une issue mortelle, mais qui reste sans solution. Il n'y a jamais ici quelque chose comme un point d'Archimède en dehors de la vie qui permette de l'arrêter. C'est peut-être pour cela que ce que les anciens appelaient *actio* ou *causa* prit ultérieurement un nom qui

désigne une évolution continuelle et implacable, un déroulement et une avancée ininterrompus (*processus morbi* signifie le cours d'une maladie). Mais ce sur quoi le « procès » devrait déboucher – la « crise » définitive, le jugement – a disparu. À moins que le jugement ne coïncide avec son cours irrépressible, à moins, donc, que ce ne soit pas le procès qui se résolve en jugement, mais le jugement en procès.

✠ Pourquoi l'événement décisif de l'histoire universelle – la passion du Christ et la rédemption de l'humanité – doit-il prendre la forme d'un procès ? Pourquoi Jésus doit-il régler ses comptes avec la loi et se mesurer avec Pilate – le vicaire de César – dans une joute dont il ne semble jamais réussir à venir à bout ? Dante avait tenté de répondre sans ambiguïté à cette question dans

le *De monarchia*, même si ce qui lui importait au premier chef était la légitimation de l'Empire romain. Il interprète le fameux verset de Luc (2, 1) sur le recensement au moment de la naissance de Jésus (« Or, en ces jours-là, parut un édit de César Auguste ordonnant le recensement de toute la terre ») comme la reconnaissance du fait que la juridiction de Rome sur le monde correspondait au jugement divin (*de divino iudicio prevaluit* – *De mon.* II, VIII). Le Christ, argumente-t-il, a voulu naître et se faire recenser sous l'édit de César parce qu'ainsi son humanité était consacrée par le sceau de la loi : « Le Christ, comme l'atteste son écrivain Luc, voulut naître de la Vierge mère sous l'édit de l'autorité romaine pour que, dans ce recensement de tout le genre humain, le fils de Dieu fait homme fût recensé comme homme (*homo conscriberetur*) [...]

Et sans doute serait-il plus juste de penser que cet édit fut promulgué par César selon la volonté de Dieu (*divinitus*), afin que celui qui, durant tant de siècles, avait été attendu dans la société des hommes fût inscrit au nombre des mortels » (*ibid.* II, XI). Dante reprend ici l'idée d'un parallélisme entre l'universalité de l'Empire romain et l'incarnation du dieu unique, le recensement d'Auguste et la naissance du Christ, idée déjà conçue à partir d'Eusèbe, Jean Chrysostome, Jérôme et Ambroise, et que l'on trouve clairement exprimée dans l'œuvre historique d'Orose.

Cependant, si Pilate n'a pas émis de jugement légitime, le rendez-vous entre le vicaire de César et Jésus, entre la loi humaine et le divin, entre la cité terrestre et la cité céleste perd sa raison d'être et devient une énigme. C'est à la fois la possibilité d'une théologie politique chrétienne

et celle d'une justification théologique du pouvoir profane qui disparaissent. L'ordre juridique ne se laisse pas inscrire si clairement dans l'ordre du salut, ni celui-ci dans celui-là. Pilate, par son irrésolution – comme, chez Benjamin, le souverain baroque incapable de décider – a séparé pour toujours les deux ordres, ou, au moins, a rendu insondable leur relation. Ainsi a-t-il condamné l'humanité à une *krisis* incessante – incessante car elle ne peut jamais être « décidée » une fois pour toutes.

✠ Le caractère implicitement insoluble de la rencontre entre les deux mondes et entre Pilate et Jésus se vérifie dans deux idées clefs de la modernité : que l'histoire est un « procès » et que ce procès, puisqu'il ne se conclut pas sur un jugement, est en état de crise permanente. En

ce sens, le procès de Jésus est une allégorie de notre temps, qui comme toute époque historique qui se respecte, devrait avoir la forme eschatologique d'une *novissima dies*, mais en a été privée par le progressif et tacite effacement du dogme du Jugement universel, dont l'Église ne veut plus entendre parler. Tant dans la tradition médicale que dans la tradition théologique, qui se mêlent dans le sens moderne du terme, le terme *krisis* est indissociable de sa connexion à un moment déterminé du temps : les « jours décisifs » (*krisimoi hemerai, dies decretorii*) où le médecin « juge » si le malade survivra et le dernier jour, qui coïncide avec la fin des temps ou de la chose qui doit être jugée. « Le jugement, écrit Thomas, concerne le terme, ce par quoi les choses sont menées à leur fin (*S. th, Suppl. qu. 88, art. 1*) [...] on ne peut juger d'une chose périssable avant son expiration

[...] aussi est-il nécessaire que le jugement final ait lieu au dernier jour, là où seulement on peut décider intégralement et manifestement de ce qui regarde chaque homme » (*ibid.*, III, qu. LIX, art. 5).

Comme le trauma en psychanalyse, la crise, qui a été soustraite à son lieu redoutable, réapparaît sous forme pathologique en tout domaine et à tout moment. Elle se sépare du « jour décisif » et se transforme en une condition permanente. En conséquence, la faculté de décider une fois pour toutes disparaît et la décision incessante ne décide à proprement parler de rien. Ou encore, comme ce qui est arrivé à Pilate, elle se renverse soudainement en catastrophe. L'indécis – Pilate – ne fait que décider, le décidé – Jésus – n'a aucune décision à prendre.

## Bibliographie

Apocryphes : *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. I et II, sous la direction de François Bovon, Pierre Geoltrain, Jean-Daniel Kaestli, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1997 et 2005.

Barth : Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, vol. II, EVZ, Zürich 1940.

Bickerman : Elias Bickerman, « *Utilitas crucis*. Observations sur les récits du procès de Jésus dans les Évangiles canoniques », dans *Revue de l'histoire des religions*, n. 112, 1935, pp. 169-241.

Blinzler : Josef Blinzler, *Le procès de Jésus*, trad. de l'allemand par G. Daubié, Mame, 1962.

- Dante : *De monarchia*, traduction d'André Pézard, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1960.
- De Francisci : Pietro De Francisci, « Brevi riflessioni intorno al "processo" di Gesù », dans *Studi in onore di G. Grosso*, Giappichelli editore, Turin, 1968, pp. 1-25.
- Demandt : Alexander Demandt, *Pontius Pilatus*, Beck, Munich, 2012.
- Moraldi : *Apocrifi del Nuovo Testamento*, éd. établie par L. Moraldi, UTET, Turin, 1971.
- Pascal : Blaise Pascal, *Pensées*, préface et introduction de L. Brunschvicg, Le Livre de Poche, Paris, 1972.
- Romano : Davide Romano, *Il processo di Gesù*, préface de S. Tafaro, Palomar, Bari, 1992.
- Rosadi : Giovanni Rosadi, *Il processo di Gesù*, Sansoni, Florence, 1904.
- Satta : Salvatore Satta, *Il mistero del processo*, Adelphi, Milan, 1994.

- Schmitt : Carl Schmitt, « Drei Möglichkeiten einer christlichen Geschichtsbildes » (publié sous le titre « Drei Stufen historischer Sinngebung »), dans *Universitas*, 8, 1950, pp. 927-931; éd. it. *Un giurista davanti a se stesso*, établie par G. Agamben, Neri Pozza, Vicence, 2005.
- Spengler : Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Beck, Munich, 1975 ; éd. fr. *Le Déclin de l'Occident*, trad. de l'allemand par Mohand Tazerout, II<sup>e</sup> partie, Perspectives de l'histoire universelle, Gallimard, Paris, 1933.

*Note du traducteur* : pour les citations des textes bibliques, nous avons adopté la traduction dite de la « Bible de Jérusalem » parue aux éditions du Cerf, 1955, et, pour la plupart des textes apocryphes, celle des *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. I et II, parue dans la Bibliothèque de la Pléiade, 1997 et 2005. Pour des raisons de cohérence avec le propos de l'auteur, nous avons dû parfois modifier les traductions françaises utilisées.

## Table

Pilate et Jésus .....	7
Gloses .....	81
Bibliographie .....	101