

recherche sur la signification politique de la mort du christ

Les déplacements du Christ au cours de son procès ainsi que la nature des violences qu'il subit permettent aux évangélistes, avec un remarquable accord entre eux, de signifier la tension politique entre deux pouvoirs, celui du grand prêtre et celui du procurateur romain. Un examen attentif des discours permet de conclure à l'existence de deux procès dont l'importance et le contenu varient cependant de façon sensible suivant les évangélistes. On peut toutefois établir que l'axe du procès devant le sanhédrin est le mot « christ » alors que, devant le procurateur, c'est le mot « roi ». Le double sens du mot christ éclaire la façon dont on passe d'un procès à l'autre. Pour Matthieu et Marc, le chef d'accusation demeure cependant ambigu, alors que Luc indique de façon suffisamment claire que Jésus est présenté à Pilate comme chef zélote. De nombreuses raisons militent en faveur de la thèse de Luc au point qu'il est légitime de penser que Matthieu et Marc ont minimisé le sens politique du procès. Mais Jésus fut-il zélote ? Certains membres de son entourage le furent. Des gestes et des paroles de Jésus ont également été compris dans le sens de l'espérance zélote. Pourtant le Christ se situe aux antipodes d'une telle perspective : le Royaume de Dieu ne sera pas inauguré par une victoire politique et militaire, mais par la Croix. Jésus attend bien, comme les zélotes, une transformation radicale de la société et de l'histoire. Son espérance fut bel et bien politique mais il fait subir au politique une révision radicale. La révolution recherchée par le Christ est infiniment plus vaste que la libération voulue par les zélotes. Par sa mort, il restitue au politique sa véritable signification.

Il est, à mon sens, beaucoup trop tôt, pour parler de la signification politique de la vie et de la mort de Jésus sans équivoque. Nous sommes tellement pris, et de tant de façons (innocentes ou perverses), dans les pièges du politique et dans ceux, tout aussi redoutables, du religieux, que nous manquons du recul nécessaire à un examen qui ne soit pas déjà orienté par une thèse, d'autant plus pernicieuse qu'elle ne serait pas formulée.

Pour avoir lu, ces derniers temps, un bon nombre d'ouvrages consacrés à notre thème, je suis arrivé à la conclusion désabusée — et nullement inattendue — que le Jésus des bons auteurs ressemble aux bons auteurs et qu'on pourrait sans peine reconstituer leur pensée politique à partir de celle qu'ils prêtent à Jésus.

Comme il m'est impossible de ne pas tomber dans ce travers, j'ai préféré faire l'essai d'un mode d'approche apparemment plus scientifique et je propose au lecteur une étude qui n'aura pas de conclusion. Avant de se prononcer sur la signification politique de l'événement Jésus-Christ, il me semble nécessaire de recourir aux textes et de chercher, en les interrogeant, ce qu'ils disent eux-mêmes. Chacun peut ensuite extrapoler comme il accepte d'en prendre le risque.

Voici donc quelques pièces pour un dossier ; elles commencent par les pièces mêmes du procès de Jésus.

I

Les relations du procès de Jésus

Les relations du procès de Jésus présentent, dans les quatre Evangiles, des structures comparables. Chacune d'elles est composée d'une succession de petits récits plus ou moins heureusement reliés les uns aux autres. Les éditions courantes de la Bible matérialisent parfois ce type d'enchaînement en séparant les récits par une ligne en blanc.

Chaque récit, à son tour, forme une unité fermée sur elle-même, dont la composition semble répondre, en gros, à la règle des trois unités du théâtre classique : unité de temps, de lieu et d'action.

Tout se passe comme si chaque évangéliste, ayant eu en main des séquences narratives, en ordre plus ou moins dispersé, les avait alignées à la suite et enchaînées les unes aux autres par quelques mots d'articulation. Ce mode de construction n'est d'ailleurs pas particulier aux textes que nous considérons, il est illustré par toute la littérature évangélique.

1 le langage topologique

Ce qui, en revanche, est propre aux récits du procès de Jésus, c'est une plus grande rigueur, en même temps qu'une plus grande unité entre les Evangiles, en ce qui concerne les désignations *topographiques*. Dans le mouvement général des narrations, les mêmes discours, les mêmes actions, sont rapportées aux mêmes lieux (à quelques

signification politique de la mort du christ

nuances près). Au point que l'on peut proposer une lecture comparative, une synopse, sur la seule base des indications topographiques, comme le montre le tableau ci-dessous.

LIEUX	Matthieu	Marc	Luc	Jean
Gethsémani	+	+	+	+
Palais d'Anne				+
Palais de Caïphe	+	+	+	+
Cour de Caïphe	+	+	+	+
Palais d'Hérode			+	
Prétoire	+	+	+	+

La topologie est identique dans les quatre Evangiles. Les deux écarts que l'on peut constater tiennent à ce que *Luc* coupe le récit de la comparution de Jésus devant Pilate et y insère une comparution devant Hérode, tandis que *Jean*, qui mentionne un passage de Jésus chez Caïphe (mais peut-être simplement pour introduire l'épisode du reniement de Pierre, que toutes les traditions situent dans la cour du Palais de Caïphe), place le procès devant le sanhédrin chez Anne, beau-père de Caïphe. Encore peut-on parfois hésiter sur l'identité du grand prêtre même dans les trois premiers Evangiles. Comment comprendre cette remarquable concomitance ?

On peut faire, naturellement, toutes sortes d'hypothèses critiques, de celle d'une source commune à celle d'une harmonisation *a posteriori*. Aucune n'est cependant pleinement satisfaisante. Les variantes introduites par *Luc* et *Jean* plaident contre le « *rewriting* » terminal, tandis que les disparités assez considérables dans le contenu des discours (disparités sur lesquelles nous réfléchirons tout à l'heure) militent contre l'idée d'une commune origine.

Le plus simple est peut-être de revenir à la structure formelle des récits, pour se demander si cette structure ne nous apprendrait pas déjà quelque chose qui intéresse notre recherche.

Comme on le remarque sans peine, l'économie générale des quatre narrations est identique. Toute la dramatique du procès de Jésus se

déroule à l'occasion d'une *translation dans l'espace* qui le fait itinérer de Gethsémani au Prétoire (point de départ du cycle de la crucifixion) en passant par la résidence du grand prêtre.

Si l'on met à part l'épisode de l'arrestation, prélude obligatoire, pour ne retenir que les épisodes du procès, à proprement parler, on constate que l'espace se distribue entre deux lieux privilégiés : le Palais du grand prêtre et le Palais du procureur romain. Tout le jeu dramatique se laisse saisir dans un système de renvoi de lieu à lieu, plus complexe chez *Luc* et *Jean* que chez *Matthieu* et *Marc*. Une circulation dans l'espace s'opère, dont il y a tout lieu de penser qu'elle est en rapport avec une circulation des discours, puisque chaque espace géographique est aussi l'espace littéraire d'un discours singulier.

Dans le premier espace, le Palais du Souverain Sacrificateur (où siège le Sanhédrin), évoluent un chef dépossédé d'une partie de son ancien pouvoir (le grand prêtre) et un tribunal qui n'est plus habilité à prononcer de peines capitales. Dans le second espace (le Prétoire), on rencontre un pouvoir théoriquement absolu (celui du Procureur Pilate) mais hésitant, en raison du contexte.

Le récit, en déplaçant Jésus d'un espace à l'autre, va évoquer la tension entre deux *pouvoirs* et souligner paradoxalement la soumission théorique du premier. D'une certaine manière, les *lieux* apparaissent donc comme les signifiants d'un *langage* du pouvoir. Le Palais de Caïphe (ou d'Anne) est, en substance, le signifiant toponymique du pouvoir juif, le Prétoire, le signifiant toponymique du pouvoir romain. Le Palais d'Hérode participe des deux significations.

L'interpolation lucanienne du Palais d'Hérode ne rompt pas, en effet, le dialectique des pouvoirs, mais la renforce. Hérode est le Juif, suspect aux Juifs, qui exerce un pouvoir romain, suspect aux Romains. Son Palais est le seul *lieu romain* où les Juifs puissent entrer, puisqu'ils y figurent explicitement dans la relation de *Luc*, alors que le procès « romain » de Jésus se déroulera, d'après *Jean* (18, 28) devant le Prétoire, où les Juifs n'entrent pas, par crainte de se souiller à la veille de la Pâque. Les jeux d'entrée et de sortie des protagonistes du procès renforcent la valeur sémantique des désignations d'espaces. Il n'est pas surprenant que *Luc*, celui des évangélistes qui interprète le plus politiquement le procès de Jésus, introduise Hérode et le Palais d'Hérode dans son récit.

2 le langage politique

Le langage topologique laisse transparaître ainsi un autre langage, le langage politique. La *place* où se tiennent les pouvoirs qui se renvoient l'un à l'autre l'accusé Jésus, est significative de leur nature, comme le système de renvoi est significatif de leurs relations. La distribution topographique, comme les mouvements de translation de Jésus (échangé comme on échange des balles) symbolise une distribution politique. L'examen minutieux des textes le manifeste clairement : « *Ils* (les prêtres) *lièrent Jésus et l'emmenèrent et le livrèrent à Pilate* » (*Marc*, 15, 1) ; « *Pilate renvoya Jésus à Hérode* » (*Luc*, 23, 7) *qui* « *renvoya Jésus à Pilate* » (*Luc*, 23, 11), etc. Les déplacements dans l'espace établissent les lieux entre lesquels ils s'effectuent dans leurs fonctions symboliques et les constituent signes du langage politique.

On peut faire des remarques analogues à partir de ce que les évangélistes nous disent des vexations et outrages subis par Jésus. On croit savoir que le maximum des peines que le Sanhédrin pouvait infliger tournait autour de la flagellation, seul le pouvoir romain pouvant condamner à mort. Or, à chacune des articulations du texte, le narrateur signale des outrages (*Luc*, 22, 63-65), des coups, des chaînes (*Matth.*, 27, 1-2), un travestissement dérisoire (*Luc*, 23, 11) avant l'exécution de la sentence. Jésus est saisi, souffleté, lié, dénudé, flagellé, enfin crucifié, son corps devient, à chaque étape, le lieu d'inscription d'un pouvoir qui trouve sa limite dans l'étendue des vexations qu'il peut imposer.

Ainsi se superpose à la métonymie géo-politique que nous avons signalée une métonymie somato-politique, un langage de la passion du corps qui constitue une sorte d'articulation au second degré du champ sémantique politique, déjà signifié obliquement dans la toponymie. Jésus est le lien et le lieu de tous ces langages. Le déplacement qu'il accomplit, d'espace en espace, signifié simultanément par les désignations topologiques et par la nature des violences qu'il subit, inscrit, dans le double espace de la ville et de son corps, le jeu subtil des pouvoirs.

L'ensemble des constatations que nous venons de faire apparaîtra peut-être au lecteur comme inutilement subtil, relativement aux informations qu'il apporte. Nous n'avons, semble-t-il, rien appris que nous ne sachions déjà. Chacun soupçonnait depuis longtemps, il est vrai, qu'il y avait quelque chose de politique dans le procès de Jésus. Mais quelle est exactement l'importance de ce quelque chose ? La structure

georges crespy

formelle des récits, le caractère politique de leurs langages, suffisent-ils à établir que ce procès a été *politique* et conserve pour nous la valeur et le sens d'un événement politique ?

3 procès politique et procès religieux

Assurément pas. Mais il est intéressant de constater dès maintenant que la tradition chrétienne a souvent étrangement méconnu les évidences que nous venons de rappeler, y compris les évidences topographico-politiques. Qu'on pense, par exemple, aux « chemins de croix ». N'instituent-ils pas une sorte de gradation dans une espèce de souffrance pure dont toutes les connotations politiques, ou presque, ont disparu ? Les « stations » dessinent un itinéraire dont le mouvement politique est gommé. La dialectique des pouvoirs, juif et romain, est « moralisée » ; on ne trouve plus guère que les *méchants* Juifs et le *lâche Pilate*, sans parler du *cynique* Hérode. La substance politique, signifiée par la structure topologique du récit, est transformée en substance religieuse.

Le processus de transposition est ancien. On le trouve déjà à l'œuvre dans les Évangiles eux-mêmes, où s'introduit un écart entre la forme et le contenu des récits, écart qu'il vaut la peine de considérer maintenant, en passant à l'examen des discours.

La matière du procès, au sens juridique du terme, que recueillent les Évangiles est ambiguë et, par moments, proprement insaisissable. Les « attendus » sont si peu évidents que tous les récits mettent dans la bouche de Pilate l'aveu de leur absence. On ne sait pas au juste *de quoi* Jésus a été accusé devant le sanhédrin, si l'on suit la relation de *Jean*, ni *pourquoi* Pilate l'a condamné, si l'on suit celles de *Matthieu* et de *Marc*.

En fait l'ensemble des textes permet de conclure à l'existence de *deux* procès successifs, mais l'importance et les contenus de chacun d'eux varient avec les narrateurs et nulle part (sauf chez *Luc*) ils ne sont équilibrés.

Jean, par exemple, est presque évasif sur ce qui se passe devant le Sanhédrin, qu'il ne mentionne même pas. Le premier procès se ramène, pour lui, à une *instruction bâclée* conduite par Anne. Le grand prêtre demande à Jésus des renseignements sur « ses amis et sa doctrine », et comme il répond qu'il a toujours enseigné et agi en public, un huissier le giffle pour lui apprendre à respecter le haut personnage devant lequel il comparait. C'est strictement tout. En revanche, le

signification politique de la mort du christ

procès devant Pilate est décrit par l'auteur du quatrième Evangile avec quelques détails. L'accusé et le juge vont discuter sur l'autorité, sur l'origine du pouvoir, sur la vérité, tandis que les « Juifs » ou les « Judéens » (selon la terminologie familière à Jean) réclament la condamnation à mort de Jésus en vertu d'un raisonnement en forme de sophisme : « *S'il n'était pas coupable, nous ne te l'aurions pas livré* » et finissent par exercer une sorte de chantage sur Pilate : « *Si tu relâches Jésus, tu ne te conduis pas comme un ami de César, car si quelqu'un se dit Roi il est ennemi de César* ». On découvre ici, sur le mode insinueux, des arrière-plans politiques que rien n'annonçait dans le récit de la comparution devant le souverain sacrificateur.

Matthieu et Marc donnent une tout autre impression. Autant ils bâclent le jugement romain, autant ils insistent sur le procès juif. Pilate demande à Jésus s'il est le Roi des Juifs. Jésus répond : « *Tu le dis* » ; vient ensuite une allusion à « plusieurs accusations » formulées par les « principaux sacrificateurs » et c'est tout pour la procédure pénale.

Au contraire, devant le Sanhédrin, nommé désigné, nous assistons, en substance, à deux procès successifs. Les juges cherchent laborieusement de faux témoins, commencent à en récuser certains parce qu'ils se contredisaient (Marc), finissent par en trouver quelques-uns (deux selon Matthieu) de présentables, qui déclarent avoir entendu Jésus projeter de détruire le Temple et de le rebâtir en trois jours. Mais ces allégations sont si peu convaincantes que, devant le silence de Jésus, le débat tourne court et l'accusation est abandonnée. Luc ne mentionne même pas cet épisode.

Vient ensuite, rapportée à peu près dans les mêmes termes par les trois synoptiques, une relance. Le grand prêtre demande à Jésus s'il est le CHRIST, le « Fils de Dieu » (Matthieu), le « Fils du Béni » (Marc).

La réponse de Jésus est tout d'abord évasive : « *C'est toi qui l'as dit* » ou « *Tu l'as dit* » (Matthieu) ; « *Si je vous le dis, vous ne me croirez pas* » (Luc). Seul Marc la fait affirmative : « *Je le suis* » (*ego eimi*). Mais elle est immédiatement commentée par une déclaration énigmatique relative au « Fils de l'Homme » qu'on verra « *dès maintenant* » (*ap arti* : Matthieu ; *apo tou nun* : Luc) « *Assis à la droite de la Puissance* » et « *venant sur les nuées du ciel* » (ce dernier membre de phrase étant absent chez Luc). Ce qu'entendant, le juge déclare (après avoir déchiré ses vêtements) « *il blasphème* » et « *Avons-nous encore*

besoin de témoins, après ce que nous avons entendu? ». Sur quoi tous conviennent que Jésus doit mourir.

Si, après ce bref rappel du contenu discursif des textes, et nous référant au cadre formel décrit plus haut, nous mettons en parallèle *Matthieu* et *Marc*, d'une part, *Jean* de l'autre, on croit voir assez clairement la possibilité de combler les lacunes de *Jean*, quant au premier procès, par les informations apportées par *Matthieu* et *Marc*, et les lacunes de ces derniers évangélistes, en ce qui concerne le second procès, par les renseignements donnés par *Jean*. Le plein des uns trouve, en somme, sa place dans le creux des autres.

Cette belle harmonie n'est cependant pas évidente. Pour des raisons d'ordre critique, certes, par exemple pour cette raison que *Jean* n'est pas lacunaire mais muet sur le premier procès, ce qui ne doit pas être sans intention. Mais aussi pour cette raison que, même combinés entre eux, nos trois récits ne laissent apparaître, à aucun moment, la moindre articulation entre les deux procès (quand ils en mentionnent deux).

Jean, qui fait explicitement condamner Jésus par Pilate (qui, d'ailleurs, n'en croit rien) comme *agitateur politique*, ne fait aucune allusion aux déclarations de Jésus sur le « Fils de l'homme », tandis que *Matthieu* et *Marc*, qui insistent sur le fait que c'est ce genre de déclaration qui entraîne la condamnation à mort par le Sanhédrin, se bornent à évoquer allusivement (« *Es-tu le Roi des Juifs?* ») une accusation politique sans rapport apparent avec les griefs explicites précédemment formulés contre Jésus. En somme, pour *Jean*, le procès *religieux* est inconsistant, tandis que le procès politique est assez bien documenté, alors que pour *Matthieu* et *Marc*, c'est le procès *politique* qui est inconsistant, le procès religieux étant mieux documenté.

Ainsi s'accuse un déséquilibre qui paraît interdire toute harmonisation entre les textes, puisque, manifestement, la répartition des éléments narratifs plaide, dans les deux groupes que nous avons considérés, en faveur d'intentions différentes et vraisemblablement irréductibles les unes aux autres.

Reste donc à regarder de plus près les contenus discursifs des récits, non pour chercher à reconstituer l'historicité d'un événement, mais pour découvrir, si possible, à travers les textes et comme en deçà de leur organisation, quelque chose comme un noyau sémantique initial. Si nos remarques sont, jusqu'à présent, justes, on constate sans peine que tout le procès devant le sanhédrin tourne autour d'une notion-

clé, exprimée en premier lieu par le mot « *christos* », tandis que le second procès gravite autour du thème de la royauté, avec le mot-clé : « *basileus* ». Si une relation entre les deux procès est discernable, elle se situera à peu près exactement à l'articulation des emplois de ces deux termes. C'est, en tout cas, à partir de cette articulation sémantique que l'on pourra esquisser une vue d'ensemble de l'information explicite et implicite, apportée par les quatre récits.

D'emblée, un premier fait nous frappe. *Luc* est le seul évangéliste à mettre en étroite relation les deux termes. « *Ils se mirent à l'accuser, disant : Nous l'avons trouvé soulevant notre peuple, le dissuadant de payer le tribut à César et se disant lui-même Christ, Roi* » (23, 2). Dans le texte grec, les deux termes sont à l'accusatif, et dépendent du même verbe. L'acte d'accusation suggère que « *basileus* » est identique à « *christos* ».

Cette identité, réelle ou supposée, permet de prolonger le premier procès dans le second. Le Procureur n'a pas, théoriquement au moins, à condamner un Juif qui se prendrait pour un « *Messie* ». En revanche, comme *Jean* le notera, si quelqu'un se déclare « *basileus* » il relève de la justice politique car, comme le disent les « *Juifs* » de *Jean* : « *Nous n'avons pas d'autre « basileus » que César* », et « *celui qui se fait « basileus » est ennemi de César* ».

Mais y a-t-il identité ? Pour répondre à cette question, il faut reprendre le détail du dialogue entre le grand prêtre et Jésus.

Le grand prêtre demande : « *Es-tu le CHRIST, le Fils du Béni ?* » (chez *Matthieu* la formule est plus imprécise : « *Je t'adjure de dire si tu es...* »).

La réplique de Jésus est ambiguë (sauf chez *Marc*) et cette ambiguïté a donné lieu à toutes sortes de commentaires, inspirés par ce que l'on sait (ou croit savoir) sur l'attente messianique des contemporains de Jésus. Le texte, lu naïvement, contient pourtant un type d'interprétation de nature à faire comprendre ce que Jésus (selon *Matthieu* et *Marc*) visait en se laissant désigner comme Christ. « *De plus (plen) je vous le déclare (le « lego umin » qui annonce une proclamation revêtue d'autorité, par opposition au « Moïse a déclaré... » des scribes), vous verrez dès maintenant le Fils de l'Homme assis à la droite de la Puissance et venant sur les nuages du ciel* ».

Jésus se trouve prédire solennellement la réalisation imminente d'un type de prophétie d'autant plus facile à identifier que le livre

de *Daniel* est littéralement cité ! Les lecteurs de l'Ancien Testament qu'étaient les sanhédrins pouvaient aisément compléter la citation : « Il s'avança jusqu'à l'Ancien des jours et le fit approcher devant lui. A lui furent donnés la domination, la gloire et le règne, et tous les peuples, les nations et les langues le servirent. Sa domination est une domination éternelle qui ne passera pas, et son Royaume ne sera pas détruit » (*Dan.*, 7, 13-14).

Ce n'est pas seulement la fin de la domination romaine qui est annoncée, mais une transformation radicale de l'histoire, une redistribution des pouvoirs. Qu'un homme puisse annoncer cela et lier, d'une certaine manière, à sa personne, la réalisation imminente de cette espérance, voilà qui est blasphématoire. Mais on ne pourra faire état de ce scandale devant le Romain, car celui-ci ne saurait prendre au sérieux ce qui ne pourrait être pour lui que rêverie apocalyptique sans consistance. On formulera donc, en général, « des accusations ».

En fait, le récit du premier procès par *Matthieu* et *Marc* est un récit à clé. Seuls peuvent comprendre ceux qui se réfèrent aux Ecritures. En suggérant (peut-être) à Pilate que Jésus s'est voulu Roi des Juifs, les prêtres minimisent.

Mais peut-être aussi faut-il voir, dans l'absence de référence au « Christ », devant Pilate, un indice de la bi-polarité de l'espérance messianique, telle qu'Oscar Cullmann l'a fréquemment — et tout récemment encore — décrite. Le messianisme paraît avoir eu, dans le monde juif, deux aspects distincts : un aspect cosmique et céleste (peut-être celui qui se réfère à la prophétie de *Daniel*) et un aspect politique, immédiatement historique et subversif.

Si *Matthieu* et *Marc* n'évoquent pas ce dernier, *Luc*, lui, n'y manque pas, puisque l'acte d'accusation devant Pilate assimilait, comme on l'a vu, « *Christos* » à « *Basileus* », dans sa relation. Cette assimilation permet peut-être de comprendre l'absence de toute allusion à la venue du « Fils de l'Homme » céleste, dans le récit de la défense de Jésus devant le sanhédrin. *Luc* prête aux adversaires de Jésus — de bonne ou de mauvaise foi, peu importe ici — l'identification du « Christ » à un personnage de révolté, de révolutionnaire ; ce que *Matthieu* et *Marc* ne font qu'obliquement et par allusion.

En somme, alors que la relation entre « Christ » et « Roi » est ambiguë dans les deux premiers Evangiles, elle est plus claire dans le troisième, ce qui va donner au procès un contenu politique manifeste.

C'est, en effet, comme *chef zélote* que Jésus est présenté à Pilate, selon *Luc*. Soulever le peuple, refuser le tribut à César, lier la Royauté en Israël au messianisme, sont des traits caractéristiques du zélotisme.

II

jésus et le zélotisme

Voilà donc posée la fameuse question du zélotisme de Jésus. Et déjà, à partir d'elle, la question du traitement que la tradition chrétienne a fait subir aux informations relatives au procès de Jésus.

1 le problème du zélotisme posé par luc

Si l'on part, en effet, des remarques qu'inspire la comparaison des textes, ou bien *Matthieu* et *Marc* ont dénaturé un procès zélote, l'ont, en quelque sorte, lénifié ; ou bien *Luc* a interprété dans le sens du zélotisme la matière d'un procès qui aurait alors été originellement ambiguë et, à vrai dire, inconsistante. Les indices que l'on peut recueillir plaident pour le premier terme de l'alternative.

Outre qu'on voit mal pourquoi *Luc* aurait donné un sens zélote à une tradition qui ne l'aurait pas comporté, et ceci *après la chute de Jérusalem*, c'est-à-dire après l'échec du zélotisme, on comprend admirablement, au contraire, que *Matthieu* et *Marc* aient minimisé ce sens.

Dans le milieu juif où ils évoluent, il fallait justement souligner une certaine distance entre Jésus et les zélotes et, par suite, accentuer le caractère « cosmique » et « céleste » du messianisme de Jésus, même si cette accentuation rendait équivoque le contenu du procès devant Pilate. Des traces vont subsister, mais elles subsisteront justement à l'état de traces (« *Es-tu le Roi des Juifs ?* ») et pourront donc être interprétées équivoquement.

L'exégèse classique de nos textes est allée résolument dans la même direction que les deux premiers Evangiles. Ainsi, selon Frédéric Godet, c'est « méchamment » que les sanhédrins « expliquent » le titre « Christ » par celui de « Roi ». Jésus a voulu un Royaume totalement spirituel et extra-mondain. Mais cette exégèse se garde bien de se demander comment cette « explication » eût été possible si rien ne l'avait préparé dans le champ sémantique couvert par le terme « *Christos* ». Ce serait effectivement bien de la « méchanceté » que de traduire un mot politiquement innocent par un autre mot chargé d'implications subversives. Mais ce serait une méchanceté gratuite et improductive. Il faut, pour

le moins, que « Christ » ait un minimum d'implications politiques pour que ce « méchant » glissement sémiologique soit possible.

On peut, au contraire, supposer que la question posée à Jésus, lors du premier procès : « *Es-tu le Christ ?* » n'a de sens que parce qu'elle prépare l'accusation de zélotisme, dans le second procès, en vertu de l'amphibologie (ou, si l'on préfère, de la polysémie) du mot « Christ ». L'identification de « *Christos* » à « *Basileus* » ne saurait se comprendre autrement.

2 Jésus était-il zélate ?

Mais Jésus était-il un zélate ? Peut-on le considérer comme tel du seul fait que, très vraisemblablement, c'est un procès en zélotisme qu'on lui a fait ?

Autrement dit, le procès de Jésus, incontestablement *politique*, suffit-il à étayer la thèse d'une signification également politique de son message, de sa vie et de sa mort ?

La récente controverse sur le zélotisme de Jésus a mis en lumière un certain nombre de faits que nous devons rappeler pour mémoire.

On a remarqué que dans l'Évangile de Matthieu (16, 7), lorsque Simon-Pierre vient de confesser Jésus comme « Christ », Jésus lui répond : « *Tu es heureux, « Simon Bariona », car ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père, celui qui est dans les cieux, et moi je te déclare que tu es « Petros » et que sur cette pierre (petra) je bâtirai mon Eglise* ». On traduit ordinairement : *Bariona*, par « Fils de Jonas ». Or Simon est, pour Jean, fils d'un certain « *Iohannes* » (1, 42), que certains manuscrits corrigent en « *Iona* », de même qu'ils corrigent ainsi le fameux « *Simon de Iohannes, m'aimes-tu* » ? de Jean, 21, 15, (suivis en cela par la plupart des traductions françaises). On devrait donc trouver la forme *Bariohanna* (ou la forme hellénisée *Barioannou*) mais certainement pas la forme *Bariona*. Celle-ci ne s'explique que par l'accadien, transcrit en araméen, *Barjonna*, qui a le sens de « hors la loi », de « brigand ». Il s'agirait alors d'un sobriquet et qui ferait allusion à un moment de la vie de Simon-Pierre où il était zélate.

Il est superflu de rappeler qu'un certain Simon le Zélate (à ne pas confondre avec le précédent) figure aussi dans l'entourage de Jésus (*Luc*, 6, 15), qui est parfois désigné comme Simon le Cananéen. Fautivement, semble-t-il, car l'hébreu *cana* a le même sens que le grec *zélotès*.

signification politique de la mort du christ

Enfin, Judas « Iscariote » n'est vraisemblablement pas « Homme (*Isb*) de Keriioth », d'une part parce que cette construction est inusitée en hébreu, d'autre part parce qu'on ne trouve nulle part mention d'un village au nom de Keriioth (ou Karioth). En revanche, on comprend admirablement qu'il puisse être désigné comme « *Sicarioth* » Sicaire, c'est-à-dire terroriste. Il est, du reste, appelé « Judas le Zélote » par un Evangile apocryphe¹.

On doit donc présumer qu'une bonne partie de l'entourage de Jésus était composée d'anciens zélotes. Cela ne prouve pas, comme le remarque O. Cullmann, qu'ils l'étaient restés, ni que Jésus était zélote.

Toutefois deux textes mettent sur la voie d'une interprétation de nature à modifier les données du problème.

Le premier est relatif à l'entrée de Jésus à Jérusalem, le jour des Rameaux. Oscar Cullmann remarque, à ce propos, que si Jésus a eu l'intention de se faire reconnaître comme Roi par le peuple, comme le disent certains exégètes, « *il faut retenir qu'il choisit précisément l'âne (selon Zach., 9, 9) et non le cheval à la façon d'un Messie guerrier, pour symboliser son rôle pacifique* »².

Sans doute, mais la suite du récit montre que c'est dans un tout autre rôle que le peuple reçoit Jésus, surtout si l'on suit la conjecture de W. Vischer. Cet auteur attire l'attention sur le fait que « *Hosanna dans les lieux très hauts !* » (*Hosanna en tois upsistois, Marc, 11, 10*) est une expression dénuée de sens lorsqu'on la traduit littéralement (au lieu de la répéter sur le mode incantatoire) : « *Sauve-nous, dans les cieux* ». La traduction en hébreu du texte grec donne : « *hsnm bmrn* » ce qui peut effectivement avoir le même sens que le grec, mais peut aussi se traduire tout autrement si on lit « *l m r m* » au lieu de « *b m r m* » ; on a alors : « *Sauve-nous ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, Béni soit le règne qui vient, celui de David, notre Père³, sauve-nous du Romain !* ».

1. Sur l'ensemble de ces questions, voir : W. VISCHER : *Die evangelische Gemeinde Ordnung - Mattheus, 16, 13 - 20, 28*, Zurich, Evangelische Verlag, 1946, (l'un des premiers ouvrages récents à avoir proposé ces rectifications de traduction) et les trois ouvrages de O. CULLMANN, publiés aux Ed. Delachaux & Niestlé : *Saint-Pierre, disciple, apôtre et martyr* (1952), *Dieu et César* (1956) et *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, 1970.

2. Oscar CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, page 61.

3. Cette formule appartient à la prière : « *Chemoné Esré* ».

Avec la correction du « b » en « l », le texte retrouve toute sa cohérence, le règne du Fils de David vient par la victoire sur l'occupant païen. Par ailleurs la parenté des formes explique la traduction « dans les hauts cieux » et l'édulcoration du texte repose sur un fait grammatical repérable.

Dans ce cas, c'est un cri séditieux, *zélote*, qui retentit et l'on comprend mieux alors la réprobation et la crainte des prêtres et des scribes selon *Matthieu* (21, 16) : « *Entends-tu ce qu'ils disent ?* ». Ils (des enfants) ont crié : « *Sauve-nous, Fils de David* » ce qui est très exactement l'expression d'une espérance eschatologique politique et à court terme. Là encore on n'échappe pas à l'impression que, dans l'état où ils nous sont parvenus, les *Evangiles* ont masqué les allusions au zélotisme, dont ils ont cependant laissé subsister des traces, mais prises dans un jeu d'interprétation qui dépayse leur sens originel.

Toutefois, là encore, on peut à bon droit faire observer que le fait que le peuple ait considéré Jésus comme Messie dans l'acception que ce terme avait pour les zélotes, ne signifie pas que Jésus lui-même ait été un chef zélote ou se soit considéré comme tel.

D'où le recours au second des textes que nous avons annoncés. Il s'agit de la célèbre « confession de Pierre » rapportée par les synoptiques (*Matth.*, 16, 13-28, *Marc*, 8, 27-38, *Luc*, 9, 18-27) et que nous avons déjà rencontrée à propos du sobriquet : *barjonna*.

L'économie générale de la scène est la même dans les trois synoptiques, mais la relation de *Matthieu* est la plus étoffée. Cet *Evangile* seul contient le dialogue entre Jésus et Pierre qui a nourri tant de controverses interconfessionnelles, à propos de la papauté. Ces controverses sont en dehors de notre propos.

Comme on sait, *Matthieu* et *Marc* situent l'épisode à l'étranger, dans la région de Césarée de Philippe, où Jésus et les siens se sont retirés, peut-être pour différer le grand affrontement qui se prépare avec le pouvoir. Ils sont dans la situation d'un groupe de réfugiés préparant leur retour au pays, au terme d'une période où leur action en Galilée a pu être considérée par leurs adversaires comme une « agitation politique ». Si l'on en juge par la teneur du récit, le peuple s'est posé la question de la véritable identité de Jésus : « *Qui dit-on que je suis ?* ». La structure du récit va s'organiser autour de cette question et le code utilisé sera celui de la dénomination.

signification politique de la mort du christ

Jésus est tout d'abord identifié, à ce que rapportent les disciples, comme Jean-Baptiste, Elie, Jérémie ou un Prophète. Il ne s'agit vraisemblablement pas là de métaphores, mais de la croyance au retour de grands personnages du passé, comme signes des temps messianiques (cf. Jésus déclarant lui-même de Jean-Baptiste qu'il est l'Elie qui doit venir). L'identificateur est anonyme et multiple, c'est : « on ».

Il est ensuite désigné comme Christ (Messie, Oint) par Simon. Et, du coup, Simon change à son tour de nom ; il devient Pierre.

Toutefois Jésus demande à ses disciples de taire son identité, bien qu'il « commence » lui-même à la remplir de sens par l'annonce de sa mort prochaine. Ce qu'entendant, Pierre proteste et se voit appelé par un nom nouveau : Satan. La fin du récit amène un dernier signe d'identification : Fils de l'Homme.

Si l'on dresse la liste des noms de Jésus, on le voit successivement désigné comme Jean-Baptiste, Elie, Jérémie, Prophète, par la rumeur publique : comme Christ (un peu plus loin comme « *Kyrios* ») par Pierre ; enfin (peut-être) comme Fils de l'Homme par lui-même. Quant à son interlocuteur, il est appelé, successivement aussi, Simon, Pierre, Satan, par Jésus. Le schéma suivant essaie de rendre compte de l'intersection des séquences nominales,

Identificateur :	« on »	Simon	Jésus	Jésus	Jésus
	↓	↓	↓	↓	↓
Identifié :	Jésus	Jésus	Simon	Pierre	Jésus (?)
	↓	↓	↓	↓	↓
Identification :	J.-Bapt.	Christ	Pierre	Satan	Fils de l'Homme
		Elie	Jérémie	Prophète	

Tout le récit est cadré par les processus d'identification que ce tableau résume, mais il est clair que l'ensemble pivote autour de la « confession » de Pierre. C'est relativement à cette confession que toutes les identités changent. « On » n'a pas reconnu Jésus comme « Christ »

et c'est l'identification opérée par Simon qui donne la clé du texte. C'est donc le nom « Christ » qui redistribue toutes les dénominations. Mais qui est le Christ ? Et surtout qu'est-ce qu'être Christ ?

C'est à propos de ces questions que rebondit le problème du zélotisme de Jésus. Les synoptiques placent tous dans sa bouche l'annonce des souffrances et de la mort qu'il doit subir. Sa conception de la messianité exige le passage par l'abaissement, condition même de la victoire, comme il le précisera à ses disciples : « *Celui qui voudra sauver sa vie, il la perdra* » et « *A quoi sert à un homme de gagner le monde s'il y perd sa vie ?* ».

L'idée que Pierre se fait du Christ est tout autre. On ne peut la connaître directement, mais on peut l'induire de ses propos. Quand il réplique à Jésus, qui vient de prédire la Croix : « *Jamais de la vie, cela ne s'arrivera pas !* », il montre en tout cas que le Christ, tel qu'il l'entend, n'est pas un personnage humilié et condamné, mais vraisemblablement, un héros triomphant, dans la tradition de l'espérance zélote.

Si, en effet, Jésus identifie Pierre à Satan, ce n'est pas sans raison. L'Evangile a rapporté précédemment (4, 1-11) la tentation de Jésus par Satan. Le « Prince de ce monde » a offert à Jésus la puissance et la gloire des grands. En suggérant que le Christ ne doit pas souffrir, Pierre renvoie Jésus au discours du Tentateur. D'où la violence de la réaction de Jésus qui discerne, dans les propos de Pierre, le « *Skandalon* », la pierre qui fait tomber (et non la pierre qui sert à construire). La position de Jésus le situe ici aux antipodes du zélotisme. La Croix comme choix délibéré contraste avec la croix subie comme sanction d'un échec.

Par ailleurs nous trouvons, dans ce texte encore, la corrélation entre « Christ » et « Fils de l'Homme » que nous notions dans la déclaration de Jésus devant le Sanhédrin.

Et, du même coup, la même ambiguïté : « Christ », pour Simon-Pierre, est de la classe de « *basileus* » (comme pour les sanhédrites selon *Luc*). L'oïnt de Dieu est Roi comme David et à la suite de David, dans sa lignée. Il est Roi pour faire ce que David a fait : libérer le territoire. Dans cette perspective, la mort de Jésus ne pourrait être que son *échec*.

La thèse de Jésus est tout autre. Il faut que le « Christ » soit rejeté et meure pour qu'apparaisse le « Fils de l'Homme », c'est-à-dire l'Être

signification politique de la mort du christ

divin qui met un terme à ce « siècle ». La mort du Christ est la condition de l'achèvement de l'histoire ; elle est sa *réussite* messianique.

Mais c'est là un secret qui ne peut pas être diffusé. Il ne peut pas l'être, semble-t-il, pour une double raison. Tout d'abord parce que la dénomination « Christ » prête à malentendu, comme on vient de le constater. Ensuite parce qu'elle ne recevra la plénitude de son sens que de l'avènement du Fils de l'Homme, que l'Eglise naissante a interprété comme *Résurrection*. L'espérance de Jésus se présente en substance ainsi : Lui, Jésus, est effectivement l'Oint de Dieu, fils de David, Roi (et tout ce que l'on voudra selon l'attente des zélotes).

Sa présence est l'indice de la fin du siècle mauvais et de l'avènement du Règne de Dieu. Mais ce Règne ne pourra être inauguré, par la venue soudaine du « Fils de l'Homme » (confondu ou non avec Jésus) que lorsque, comme « Christ », il aura été rejeté et crucifié.

Le schéma envisagé par Jésus est, en substance, le suivant : Jésus, reconnu comme Christ, se manifestera comme Christ en mourant, après quoi viendra le Fils de l'Homme qui établira le Règne de Dieu :
Jésus → Christ → Croix // Fils de l'Homme → Règne de Dieu (fin de ce siècle).

Le schéma de Pierre est tout autre (au moins pour autant qu'on puisse le reconstituer sur la base des documents dont nous disposons) :
Jésus → Roi → Royaume de Dieu, établi par la victoire du Messie. Ce qui, pour Pierre, est continu, est, pour Jésus, discontinu, parce que rompu par la crucifixion.

III

une révision radicale de la conception du politique

Si nous essayons de ramasser les résultats de notre enquête, nous constaterons sans peine que le procès de Jésus a été un procès *politique*, que c'est pour zélotisme qu'il a été condamné, encore que l'accusation n'ait pas été solidement établie. Ceci n'est pas surprenant si l'on prend garde à la note politique prédominante dans son entourage. Les disciples attendent de lui un triomphe à la zélate et c'est ce type de triomphe que la « foule » lui réserve. Le nœud du malentendu, tant dans les rapports de Jésus avec le Sanhédrin que dans ses rapports avec ses disciples, c'est le terme « Christ », entendu par les uns comme un terme quasi-militaire et par Jésus lui-même en un sens différent.

georges crespy

Toute la question de la signification politique de la mort (et donc de la vie) de Jésus tourne autour du sens du mot « *christos* » (ou *Massiah*, si l'on préfère le terme juif).

Est-elle résolue lorsqu'on laisse entendre, avec Oscar Cullmann, que Jésus a donné à la messianité une portée cosmique et spirituelle qui en dépayse — et, d'une certaine manière, en oblitère — les connotations zélotes ?

Que cette tentative d'oblitération ait été esquissée par la Tradition — et ceci dès l'origine — ne fait pas de doute. Il a bien fallu comprendre comment à la venue du Fils de l'Homme s'était substituée la Résurrection et comment le Règne de Dieu était là sans être là. La foi en la Résurrection a modifié la perspective. Elle l'a d'autant plus modifiée qu'exprimée après la chute de Jérusalem et l'échec du zélotisme, tout au moins dans les Evangiles et la littérature apostolique, elle ne se souciait guère de rattacher la vie et la mort de Jésus à une cause alors perdue. Mais le gommage n'a pas été parfait et a laissé subsister (ce qui est tout à l'honneur des Evangélistes) des traits qui tracent, comme une sorte de filigrane, un « *background* » politique et zélate. Ces traits sont tant bien que mal interprétés, soit, comme chez *Jean*, pour faire porter aux « *Judéens* » la responsabilité principale de la mort de Jésus, soit, comme chez *Matthieu*, pour charger de cette responsabilité une faction juive et le pouvoir romain. Des *thèses* se dessinent, et, ce qui complique notre problème, c'est à travers ces thèses qu'il nous faut retrouver des *thèmes* que nous ne repérons que dans les interprétations qu'ils ont subies.

Un certain nombre de faits militent, toutefois, pour une compréhension, à la fois plus complexe et plus naïve, des événements.

1 la divergence entre jésus est les zélotes

Il est significatif que, si Jésus n'a pas partagé la conception zélate d'un Messie vainqueur par la force des armes, il s'est laissé acclamer par la foule et juger le Sanhédrin et Pilate comme « *Christos-Basileus* ». La divergence entre lui et les zélotes n'a pas tant porté sur la *fin* que sur les *moyens* (témoin en soit la déclaration sur l'épée par laquelle périt celui qui tire l'épée).

Jésus attend, comme les zélotes, une transformation radicale de la société et de l'histoire. Il n'a pas plus de sympathie qu'eux pour les « pouvoirs » et leurs détenteurs. Il hait, comme eux, l'oppression et les oppresseurs.

signification politique de la mort du christ

Mais son indifférence même à l'occupation romaine montre que, pour lui, l'oppression ne se ramène pas à son apparence historique contingente d'alors. Par delà cette apparence, c'est la racine de toutes les oppressions à venir qu'il faut atteindre. Il ne suffit donc pas de triompher du Romain (douze légions d'anges y suffiraient). Il faut triompher de tout ce qui porte en soi l'oppression : l'esprit de jugement, l'orgueil, l'amour des richesses, des préséances, etc. Et le seul triomphe crédible est l'anéantissement de soi, la mort acceptée, donc, la croix.

Certes, la Palestine est couverte de croix, signes d'*échec* pour les zélotes. Mais la croix consentie sans combats a un tout autre sens. Loin de signifier l'échec d'une entreprise qui, réussie, aurait abouti à la mise à mort des oppresseurs (et donc à la multiplication (provisoire ?) des croix), elle signifie l'échec de toutes les puissances qui ne peuvent que « tuer le corps » et trouvent là leurs limites et leur condamnation. Ainsi se déplacent les notions — combien politiques — de *succès* et d'*échec*, de *victoire* et de *défaite*.

L'originalité de la pensée de Jésus ne consiste aucunement en une espèce d'éloignement à l'égard de la stratégie révolutionnaire, mais en l'inversion des termes qui définissent toute stratégie, sur le mode opératoire. Le triomphe actuel de l'oppresseur est déjà sa défaite et la défaite de l'opprimé est déjà son triomphe (cf. les béatitudes). Mais aussi la victoire des armes sur le dominateur et par le libérateur fera le libérateur dominateur et de son succès elle fera un échec.

En réalité, à travers ces paradoxes, c'est la conception même du *politique* qui subit une révision radicale. Ce que Jésus partage avec les zélotes, c'est l'espérance d'un monde où les pouvoirs actuels (les sadducéens, les Romains, les riches, etc.) seront défaits et où les pauvres, les écrasés, les brimés accèderont à la joie, à la consolation, etc. Cette espérance est manifestement *politique*, puisqu'elle a en vue une organisation de la vie commune, de la « *polis* » et des relations économiques comme des rapports de pouvoirs. Il n'y a rien de « spirituel » là-dedans, si par spirituel on entend ce qui concerne l'âme, son destin et son salut, compte non-tenu de la misère, de la dépendance, ou, au contraire, de la pléthore et de la liberté des corps et des rôles sociaux. Prétendre que la pensée de Jésus serait a-politique serait donc, dans le meilleur des cas, un contresens et, dans le pire, une malhonnêteté ! Mais la politique de Jésus se signale par des traits qui dépaysent profondément les conceptions habituelles, et c'est sans doute cela qui a prêté — à tort — au soupçon d'apolitisme.

2 la politique de Jésus

On peut aborder par différentes voies la politique de Jésus, d'autant que les témoignages néo-testamentaires ont déjà commencé sa dislocation, comme nous l'avons remarqué à propos du procès. La voie la plus immédiate, la plus large aussi, est sans doute celle qui fait confluer un projet politique et une vision de la fin de l'histoire. Tout se passe comme si, pour Jésus, ces deux réalités étaient inséparables l'une de l'autre.

Alors que le projet politique s'inscrit ordinairement dans une temporalité fragmentée, celui de Jésus envisage un ordre temporel total. Pour rendre compte de cette distinction, un détour ne sera pas inutile, le détour par l'*utopie*.

Toute pensée politique est nécessairement utopique dès lors qu'elle ne se laisse pas aller aux facilités du pragmatisme. Je veux dire que la fin du politique est la création d'un monde dans lequel les rapports sociaux et économiques sont si harmonieusement réglés que le genre de règlement qu'ils reçoivent n'est plus *révisable*. Ainsi en est-il, par exemple, de la République de Platon. Cette République est si conforme, dans sa structure, à la réalité ultime de l'homme, qu'elle exprime pour toujours cette réalité, enfin purgée de toutes les déraisons provisoires qui font l'histoire.

La finalité secrète du politique, c'est d'*arrêter l'histoire* en accomplissant les virtualités rationnelles qu'elle contient et masque cependant, sous la pression des passions. Autrement dit, la visée lointaine du politique, c'est la fixation d'un temps défini d'une tout autre manière que celui que nous expérimentons dans la temporalité historique, laquelle est remplie d'imprévus (guerres et bruits de guerre, nation dressée contre nation, etc., bref tout ce dont est remplie l'imagerie apocalyptique).

Toutes les utopies témoignent de l'éviction ou de la disparition du tragique et plaident, par contraste, pour une temporalité qui, vidée de toute passion, reste étale, inchangée dans sa substance et, si l'on veut, éternelle.

De ce fait, tout projet politique ordonné à une utopie est subversif et plus que subversif, puisqu'il ne limite pas son ambition à une redistribution des pouvoirs, mais tend à fabriquer une hygiène du pouvoir indéfiniment valable.

signification politique de la mort du christ

La politique de Jésus peut être comprise, à bien des égards, dans cette perspective. Sa visée n'est pas partielle, mais totale. Elle ne considère pas la libération d'Israël comme une fin, mais seulement comme un aspect (décisif, certes) d'une révolution beaucoup plus vaste, à l'occasion de laquelle le monde, tel que nous le connaissons, doit disparaître, pour laisser place à une réalité différente, désignée comme Royaume de Dieu. Comme l'a dit excellemment Roger Garaudy, Jésus ne promet pas un « autre-monde » mais un « monde-autre ».

Et la transformation ne saurait être localisée, provisoire, limitée. Elle doit être générale, éternelle, totale. C'est d'ailleurs pourquoi elle prend l'apparence d'une nouvelle création.

Dans cette voie, ce que Jésus reproche en substance au zélotisme, c'est de ne pas aller assez loin. Il ne suffit pas, en effet, de chasser les Romains et les sadducéens, ni de mettre sur le trône un descendant de David. Ces objectifs atteints, rien ne serait fondamentalement changé sinon les personnels politiques et le sens des rapports de force.

Par là, Jésus dénonce, en quelque sorte, la retombée du politique et son enlèvement dans une temporalité qui piège toutes les révolutions. Il met à jour le rapport nécessaire entre le politique et l'éternel, rapport qui donne, seul, sa profondeur propre au politique. Tel est le sens de son impatience eschatologique, de ses déclarations relatives au Fils de l'Homme, de sa prédication hautement subversive ainsi que de la radicalisation du choix qu'il propose (pour ou contre lui et, si possible, jusqu'au bout, quoi qu'il arrive).

En somme, il restitue au politique sa véritable signification et c'est à partir de cette signification retrouvée qu'il peut *relativiser* le zélotisme comme c'est *mutatis mutandis* à partir d'un projet socialiste qu'on peut relativiser une révolution libérale.

Mais il est clair, je pense, que la relativisation du zélotisme n'est pas la relativisation du politique, en général, mais, au contraire, son absolutisation.

Car si Jésus n'a pas été zélate, c'est parce qu'il a poussé le zélotisme à l'extrême, en révélant aux zélotes la signification dernière de leur combat.

georges cresp