

là qu'il subit la tentation. En outre, deux des trois textes vétéroutestamentaires combinés en Mc 1.2-3 (Ex 23.20; Mt 3.1; És 40.3) ont un lien avec la tradition du désert (Ex 23.20 parle d'un protecteur angélique et d'un guide pour le désert, et És 40.3 renvoie explicitement au désert). Cette insistance sur le désert signifie que l'histoire de Jésus commence par un second exode. Le commencement et la fin se réfléchissent l'un l'autre (cf. 1 Co 10.1-5).

Le thème semble bien se prolonger en Mc 6.30-44, où Jésus, dans un lieu désolé, donne du repos (cf. Dt 3.20; 12.9-10) à la foule et la nourrit (cf. Ex 16; Nb 11). On peut y voir plusieurs autres parallèles entre Jésus et Moïse (p. ex. Mc 6.34 rappelle Nb 27.17), et l'on peut soupçonner Marc d'avoir voulu que Mc 6.30-44 rappelle Ex 16 et Nb 11 : comme Moïse, Jésus nourrit Israël dans un lieu aride (Jésus lui-même pourrait fort bien avoir eu des pensées analogues [voir McKnight]).

Il est difficile de dire si Matthieu et Luc visaient également le thème d'un nouvel exode dans leur récit de la multiplication des pains pour les cinq mille hommes. Mais en Jn 6.31, 49, dans le discours qui suit la multiplication des pains, il est fait référence à Israël mangeant la manne « dans le désert » (cf. Jn 3.14). Il est vrai que le quatrième évangéliste situe cette multiplication près d'une montagne (Jn 6.3) et non « dans le désert ». Mais Jn 6.3 fait allusion au Sinaï (voir 1.4 ci-dessus). Le Sinaï et le désert ont un lien très étroit (« le désert du Sinaï » est une expression consacrée), et, dans certains contextes, « la/les montagne(s) » et « le désert » étaient quasiment interchangeable (voir Mt 18.12 // Lc 15.4). Donc, le récit en Jn 6 reçoit pour contexte le « désert », et la référence explicite au désert, en Jn 6.31, 49, signifie que le thème du retour eschatologique au désert est présent.

Nous avons déjà noté (voir 1.4 ci-dessus) que Mt 1-8 établit des corrélations nombreuses entre l'histoire de Moïse et l'Exode, d'une part, et l'histoire de Jésus, d'autre part. On peut relever à ce propos que le séjour d'Israël au désert trouve un parallèle en Mt 3-4, où Jésus passe par les eaux du *baptême au désert puis entre dans le désert pour y subir la *tentation. Une fois de plus, le décor désertique est au service du thème du nouvel exode.

2.5. Le désert et les démons. Dans les récits de la tentation, Jésus s'oppose à Satan au désert. En Lc 8.29, on apprend que le démoniaque de Gérasa était poussé au désert par un démon.

Et en Mt 12.43-45 et son parallèle, Lc 11.24-26, l'esprit impur qui est expulsé « passe par des lieux arides ». Pour éclairer ces textes, il faut rappeler la croyance juive selon laquelle le désert, étant au-delà des frontières de la civilisation, était le domaine hanté par les esprits mauvais (voir Lv 16.10; És 13.21; 1 Hén 10, 4-5; Tb 8.3; 4M 18.8; 2Ba 10, 8), idée qui, par la suite, sera très présente dans le monachisme chrétien.

D. C. ALLISON JR

► Jean-Baptiste • Jérusalem • Moïse • Sermon sur la montagne • Tentation de Jésus.

BIBLIOGRAPHIE. D.C. Allison Jr, *The New Moses. A Matthean Typology*, Fortress, 1993 ◆ T.L. Donaldson, *Jesus on the Mountain. A Study in Matthean Theology*, JSNTSup 8, JSOT Press, 1985 ◆ E.S. Malbon, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*, NVBS, Harper & Row, 1986 ◆ U. Mauser, *Christ in the Wilderness. The Wilderness Theme in the Second Gospel and Its Basis in the Biblical Tradition*, SBT 39, SCM Press, 1963 ◆ S. McKnight, « Jesus and Prophetic Actions », *BBR* 10, 2000, p. 197-232 ◆ V. Mora, *La symbolique de la création dans l'Évangile de Matthieu*, LD 144, Cerf, 1991 ◆ R.S. Sugirtharajah, sous dir., *Wilderness. Essays in Honour of Frances Young*, LNTS 295, T&T Clark International, 2005 ◆ S. Talmon, « The "Desert Motif" in the Bible and in Qumran Literature », in A. Altmann, sous dir., *Biblical Motifs. Origins and Transformations*, Harvard University Press, 1966, p. 31-63.

MORALE → ÉTHIQUE DE JÉSUS

MORT DE JÉSUS

Jésus fut exécuté sous *Ponce Pilate : c'est un fait historique avéré. Mais les évangiles voient dans cet événement l'accomplissement du plan de Dieu pour le salut de son peuple et du monde. Pour chercher à comprendre la mort de Jésus dans les évangiles, il faut se souvenir qu'à l'instar des biographies (*bioi*) historiques antiques, les évangiles ne contiennent pas de traités systématiques sur le sens de la croix ni, d'ailleurs, sur tout autre thème théologique (→ Évangile : genre littéraire). La théologie de la croix des évangiles est sertie dans une structure narrative. En conséquence, dans ce qui suit, nous tenterons d'explorer les récits évangéliques de la mort de Jésus en accordant une attention particulière à l'apport de chaque évangile.

1. La crucifixion dans le monde antique
2. La crucifixion de Jésus

3. Pourquoi Jésus fut-il crucifié?
4. La date de la crucifixion
5. La mort de Jésus dans l'Évangile de Marc
6. La mort de Jésus dans l'Évangile de Matthieu
7. La mort de Jésus dans l'Évangile de Luc
8. La mort de Jésus dans l'Évangile de Jean
9. Conclusion

1. La crucifixion dans le monde antique

Le monde académique a manqué de précision dans la définition de ce que représentait la « crucifixion » dans le monde antique tout comme dans l'étude lexicale des mots-clés utilisés pour cette pratique dans les évangiles (voir Samuelsonn). Le verbe *stauroō*, traditionnellement traduit « crucifier », revient 35 fois dans les évangiles, dont 29 concernent la crucifixion de Jésus. Le substantif *stauros* (« croix ») apparaît 16 fois dans les évangiles, dont 11 fois pour désigner la pièce de bois verticale et la traverse qui lui est attachée (cf. Lc 24.39; Jn 20.27), auxquelles Jésus fut cloué. Mais le verbe et le substantif ne signifient pas uniquement « crucifier » et « croix ». Le substantif semble avoir originellement désigné un poteau ou un pieu dressé (avec ou sans traverse); quant au verbe, il désignait l'action d'« enfoncer des pieux » ou de « dresser des poteaux » (LSJ, p. 1635; Kuhn, p. 270; Chapman, p. 10). Il y a évidemment des contextes où le nom désigne un pieu ou un poteau (avec ou sans traverse), sur lequel un individu était empalé ou cloué, mort ou vif, et où le verbe désignait le fait de suspendre quelqu'un au bois, mort ou vif. Mais ces termes de la littérature antique ne suffisent pas à distinguer les diverses formes de suspension effectuée comme peine judiciaire, ni à préciser si le condamné était mort ou vif (Chapman, p. 21-31). Il n'y a donc pas de terminologie grecque spécifique à la « crucifixion » au sens de l'usage moderne du mot (Chapman, p. 21; Samuelsonn, p. 143; Pounds, p. 401). Toutefois, il semble relativement clair que le registre sémantique des termes *stauroō* et *stauros* pouvait inclure le châtement par « suspension » dans ses diverses formes telles qu'on les trouve dans la littérature grecque, y compris dans les descriptions évangéliques de l'exécution de Jésus. Ainsi, la forme générale (et les actes associés) de la « crucifixion » de Jésus est un type particulier et identifiable (permettant des variantes de méthode) de suspension pénale telles qu'on les pratiquait dans le monde romain (Pounds, p. 403-404; contre

Samuelsonn). En tant que telle, sa « crucifixion » doit être qualifiée de « suspension-exécution d'un individu sur un objet en forme de croix » (Chapman, p. 32). Dans ce qui va suivre, « crucifixion » et « crucifier » seront invariablement employés par souci d'uniformité, mais il convient de relever que certains des textes mentionnés ne sont pas aussi précis quant à la forme et à la procédure de l'exécution. Néanmoins, les textes cités témoignent de la pratique de la suspension pénale dans ses diverses formes, et nombreux sont les passages qui révèlent des éléments comparables, voire identiques à la crucifixion de Jésus.

La « crucifixion » (du latin *crux*, « croix », et *figere*, « attacher ») était une méthode habituelle et répandue de peine capitale dans le monde antique. C'était une procédure terriblement violente, sadique et cruelle. Cicéron qualifie ce châtement de « supplice le plus cruel et le plus horrible » (*Seconde Action contre Verrès*, V, LXIV, 165, in *Discours*, t. VI, trad. G. Rabaud, Les Belles Lettres, 1929, p. 87), dans laquelle les victimes, « dans les douleurs et les tortures de la mort » subissaient le « supplice le plus cruel et le plus infamant qu'on inflige aux esclaves » (*ibid.*, V, LXIV, 169, p. 90). La raison principale de l'usage de la crucifixion comme châtement était sa valeur dissuasive (Hengel), qui est relevée par Josèphe (*GJ* V, 449-451). C'est pourquoi les anciens plaçaient des croix le long des voies fréquentées, sur les collines et aux portes des villes.

Dès avant la période romaine, la crucifixion était couramment pratiquée chez les Perses, les Assyriens, les Scythes, les Indiens, les Carthaginois, les Celtes, les Bretons et les Germains. Les Romains pourraient l'avoir empruntée aux Carthaginois (Hengel, p. 37; O'Collins, p. 1207). Au cours de la période hellénistique, la crucifixion fut utilisée durant les campagnes militaires dans des cas de haute trahison, de révolte contre les autorités, de crime contre l'État et d'insubordination au roi. Par exemple, Alexandre le Grand (356-323 av. J.-C.), bien connu pour recourir à la crucifixion, fit crucifier les deux mille survivants du siège de Tyr (Quinte-Curce, *Histoire d'Alexandre*, IV, 4, 17). Perdicas (360-321 av. J.-C.), l'administrateur du royaume après la mort d'Alexandre le Grand, fit torturer et crucifier le prince cappadocien Ariarathe avec sa parenté en 322 av. J.-C. (Diodore de Sicile, *BH* XVIII, 16, 3), et en 314 av. J.-C. une révolte à Sicyone, près de Corinthe, conduisit « une tren-

taine » de ses habitants à être crucifiés (*BH XIX*, 67, 2). Josèphe rapporte qu'Antiochos IV (qui régna de 175 à 164 av. J.-C.) crucifia de nombreux Juifs, « alors qu'ils vivaient et respiraient encore », pour avoir résisté à l'hellénisation forcée (*AJ XII*, 256).

Sous la domination romaine, la crucifixion connut un regain de pratique et, selon les estimations les plus basses, au moins 30 000 personnes furent crucifiées par les Romains (Cook 2013, p. 1). La pratique était à cette époque réservée aux esclaves, aux criminels et pour la plupart aux non-citoyens (*peregrini*), même si parfois des hommes et des femmes affranchis ou des soldats furent soumis à ce châtement. La pratique est qualifiée par Cicéron de *supplicium servile* (« supplice qu'on inflige aux esclaves »). Pour lui, il était impensable qu'un citoyen romain soit crucifié (*Seconde Action contre Verrès*, V, LXIV, 165-LXVI, 170). La crucifixion romaine était employée pour les mêmes crimes que dans la période hellénistique : haute trahison contre l'État (comme la désertion de l'armée), menaces alléguées contre la loi romaine et l'ordre social, brigandage et surtout sédition contre l'Empire. Par exemple, après une révolte consécutive à la mort d'Hérode (4 av. J.-C.), Varrus, le gouverneur romain de Syrie, crucifia 2 000 Juifs (Josèphe, *AJ XVII*, 295). Pareillement, au cours du règne de Caligula (37-41 apr. J.-C.), Flaccus, le préfet romain d'Égypte, tortura et crucifia des Juifs dans l'amphithéâtre d'Alexandrie pour servir de spectacle récréatif (Philon, *Flacc.* 83-86). Et l'on pourrait multiplier les exemples.

Chez les Juifs, la crucifixion était rare. Néanmoins, certaines données montrent que la pratique en était reprise du monde hellénistique, dans la période hasmonéenne pré-romaine, et utilisée en cas de trahison de son propre peuple au profit d'un ennemi extérieur (Hengel, p. 106). L'exemple le plus connu est celui d'Alexandre Jannée (règne de 102 à 76 av. J.-C.), qui fit crucifier 800 pharisiens qui s'opposaient à lui (Josèphe, *GJ I*, 96-97; *AJ XIII*, 380-383). Sur la base de Dt 21.22-23, la loi juive autorisait que les blasphémateurs et les idolâtres soient pendus à un arbre (cf. *M Sanh VI*, 4-5), afin de montrer qu'ils étaient « maudits par Dieu » (Dt 21.23). Dans le *Rouleau du Temple de Qumrân* (11Q19 LXIV, 7-13), Dt 21.22-23 est appliqué à la crucifixion comme châtement pour trahison (voir Chapman, p. 128-132).

La forme et la procédure employées pour la crucifixion variaient considérablement, ce qui donnait toute latitude à l'ingéniosité sadique des bourreaux. Sénèque témoigne des variantes dans la méthode et des tortures vicieuses qui l'accompagnaient : « Je vois devant moi des instruments de torture, non pas tous du même modèle, mais variant avec le maître qui les fait faire : il en est qui pendent leurs victimes la tête en bas, d'autres les empalent, d'autres les mettent en croix, je vois des chevalets, je vois des fouets ; on va jusqu'à fabriquer des appareils particuliers pour chaque membre ! Mais je vois aussi la mort » (*Consolation à Marcia*, 20, 3, trad. R. Waltz, in *Dialogues. Consolations*, Les Belles Lettres, 4^e éd., 1961). Il y avait cependant des façons de faire « habituelles » dans la crucifixion romaine. En général, on utilisait une poutre verticale, à laquelle une traverse était attachée, soit au sommet pour donner la forme d'un T (*crux commissa*), soit juste en dessous du sommet comme dans la forme la plus connue dans la symbolique chrétienne, † (*crux immissa*) (O'Collins, p. 1208-1209). D'autres formes sont également attestées, telles que la *crux decussata* (X) et la *crux simplex* (I). Diverses formes de torture précédaient habituellement la crucifixion. La victime était souvent obligée de porter la croix jusqu'au lieu de l'exécution, qui était parfois le lieu du délit ou bien l'extérieur de la cité (Cook, 2013, p. 28), peut-être pour symboliser l'ostracisme de la société. La victime était dénudée, attachée ou clouée à la traverse avec les bras étendus. Les pieds ou les talons étaient attachés ou cloués au poteau vertical. Parfois, un écriteau (*titulus*) était placé sur la croix ou autour du cou de la victime pour indiquer son ou ses crimes (Suétone, *Caligula*, 32, 4; cf. Mc 15.26). La victime pouvait avoir une assise (*sedile*) ou une petite cale en bois comme repose-pieds qui prolongeait l'agonie et repoussait la mort par asphyxie. Il arrivait que les victimes restent vivantes pendant des jours, la mort survenant soit par perte de sang (en raison des tortures préalables) soit par asphyxie.

2. La crucifixion de Jésus

Les récits évangéliques de la Passion fournissent les descriptions les plus détaillées dont nous disposons de la crucifixion romaine. La représentation de la crucifixion de Jésus et des événements précédents qu'on y trouve s'accorde bien avec ce qu'on sait des descriptions littéraires des crucifixions romaines. La

flagellation de Jésus par les soldats romains (Mt 27.26; Mc 15.15) et ses vêtements ôtés (Mt 27.28; Mc 15.16-17) ne sont pas à considérer comme des traitements inhabituels (cf. Josèphe, *GJ* II, 306; V, 449; *CAp* I, xxii, 191; II, v, 53; Tite-Live, *Hist.* II, 5, 8; XXVI, 40, 13; Cicéron, *Verr.* V, LXII, 162; Tacite, *Hist.* III, LXXVII, 5). Les soldats qui se moquent de Jésus et le tournent en ridicule comme soi-disant roi ont d'amples parallèles dans d'autres récits de crucifixions (Philon, *Flacc.* 36-39) (voir encore 5.2 ci-dessous). Les victimes étaient souvent forcées de porter leur croix jusqu'au lieu de l'exécution (Jn 19.17). Cependant, d'après les évangiles synoptiques, c'est Simon de Cyrène qui a été contraint de porter la croix de Jésus à un moment donné du parcours (Mt 27.32; Mc 15.21; Lc 23.26), probablement parce que Jésus était physiquement incapable de le faire après avoir été affaibli et éprouvé par la flagellation. Bien que ce ne soit pas explicitement indiqué, Jésus fut cloué à la croix par les mains et les pieds (ce qu'impliquent Lc 24.39 et Jn 20.27). Cadrant aussi avec le protocole habituel, un écriteau résumant les « accusations » qui lui valaient la crucifixion est placé sur la croix (Mt 27.37; Mc 15.26; Lc 23.38; Jn 19.19-20). Le fait que Jésus ait été crucifié avec deux « brigands » (*lèstès*) (Mt 27.38; Mc 15.27 [Lc 23.33 emploie *kakourgos*, « malfaiteur »]) cadre bien avec le type de crimes et délits qui conduisaient à subir le châtement de la crucifixion. Pilate permet que le corps soit enlevé le jour même de la crucifixion en vue d'un ensevelissement juif acceptable (Mt 27.57-59; Mc 15.42-47; Lc 23.50-56; Jn 19.38-42), ce qui correspond au fait que les Juifs étaient souvent autorisés à procéder à des obsèques décentes à leurs yeux (Philon, *Flacc.* 83-86; cf. Dt 21.23), notamment les jours de fête.

Outre les fragments littéraires limités décrivant des crucifixions romaines, nous disposons d'un indice archéologique : les restes d'un homme crucifié datant approximativement de l'époque de Jésus. En 1968, des archéologues découvrirent quatre tombeaux creusés à Giv'at ha-Mivtar (Ras el-Masaref), tout juste au nord de Jérusalem. L'un des squelettes était celui d'un homme appelé Jehohanan (*Y^ehōhānān*), qui avait entre 24 et 28 ans quand il fut crucifié par les Romains dans les années 20 apr. J.-C. Au début, on a pensé que les bras de Jehohanan avaient été cloués au *patibulum* (« traverse ») par les avant-bras (Charlesworth). Mais

aujourd'hui, il apparaît que ses bras avaient été attachés et non cloués à la croix. D'autre part, les investigations initiales avaient conclu qu'un clou avait pénétré les talons droit et gauche de Jehohanan, transperçant l'os du talon droit en premier (*calcaneum*), puis le gauche. Mais il apparaît aujourd'hui que seul le talon droit a été pénétré par le clou. Enfin, les jambes de Jehohanan ne furent probablement pas brisées par un coup de grâce comme on l'avait pensé auparavant (voir Zias et Sekeles; Zias et Charlesworth). Les différences de méthode entre la crucifixion de Jehohanan et celle de Jésus témoignent de la diversité des pratiques romaines. Mais cette découverte apporte aussi la preuve concrète que Pilate (ou le centurion) pouvait autoriser l'ensevelissement d'un individu juif crucifié, exactement comme ce que rapportent les évangiles au sujet de Jésus.

Le fait que Jésus ait été exécuté par les Romains comme prétendu « roi des Juifs » est considéré par E. P. Sanders comme un « fait bien établi » de l'histoire (Sanders, p. 294). Le texte le plus important à ce propos, en dehors des évangiles, est celui des *Antiquités juives* (XVIII, 63-64) de Flavius Josèphe. La partie concernée est la suivante : « il [Jésus] se gagna beaucoup de juifs et beaucoup qui étaient d'origine grecque. Lorsque, sur la dénonciation de nos notables, Pilate l'eut condamné à la croix, ceux qui l'avaient aimé au début ne cessèrent pas de le faire » (trad. Th. Reinach rev. H. Cousin et J.-N. Guinot). Le récit de Josèphe révèle que Jésus fut effectivement crucifié sous Ponce Pilate et que son exécution survint par une forme de coopération entre les Romains et les « notables » qui fomentèrent des accusations contre lui. Des indices de la crucifixion de Jésus se trouvent aussi chez l'historien romain Tacite (55/56-120 apr. J.-C.), dans son récit de l'incendie de Rome (64). Il atteste que Néron accusa et châtia les chrétiens, dont il précise que « ce nom leur vient de Christ, que, sous le principat de Tibère, le procurateur Ponce Pilate avait livré au supplice; réprimée sur le moment, cette exécration superstitieuse faisait de nouveau irruption, non seulement en Judée, berceau du mal, mais encore à Rome » (*Annales*, XV, XLIV, 3). Tacite rapporte ainsi que Jésus fut exécuté sous Pilate au moyen du « supplice », qui ne pouvait être que la crucifixion. La source juive sans doute la plus fiable, peut-être de la période tannaïtique (10-220 apr. J.-C.) est *Sanhédrin* 43a, dans le Talmud de Babylone, qui dit que Jésus fut

« pendu la veille de Pâque » parce qu'« il a pratiqué la sorcellerie, et a séduit et dévoyé Israël ». Il est clair que Jésus fut crucifié et non pendu, mais son exécution à la veille de la Pâque correspond à la chronologie de Jean (Jn 19.14).

3. Pourquoi Jésus fut-il crucifié ?

Pour comprendre pourquoi Jésus fut exécuté, il faut prendre en compte les deux acteurs qui avaient entre leurs mains l'arrestation, le procès et la condamnation de Jésus : Pilate et les autorités juives. Comme nous l'avons indiqué, ce que Josèphe relate s'accorde avec ce qu'on trouve dans les évangiles : Pilate autorisa l'exécution de Jésus et le fit parce que « nos notables » avaient procédé à une « dénonciation » de Jésus (AJ XVIII, 63-64).

Pourquoi les autorités juives ont-elles estimé que Jésus méritait la mort ? Les exégètes ont souvent invoqué les controverses de Jésus avec les *pharisiens concernant la Torah (voir Dunn, p. 784-785). En fait, de nombreuses controverses portant sur les enjeux de la Halakha mettent en scène les pharisiens (Mc 2.15-27 et par. ; Mc 3.6 // Mt 12.14 // Lc 6.11 ; Mc 7.1-23 // Mt 15.1-20 // Lc 11.37-41 ; Mc 8.11-13 // Mt 16.1-4 ; Mc 8.14-21 // Mt 6.5-12 [avec les *sadducéens] // Lc 12.1 [les pharisiens seuls] ; Mc 10.2-12 // Mt 19.3-12 ; Mc 12.13-17 [pharisiens et hérodiens] // Mt 22.15-22). En outre, Mc 3.6 indique bien que les pharisiens « tenaient conseil avec les hérodiens contre lui, sur les moyens de le faire disparaître ». Mais rien n'indique que les pharisiens aient cherché à arrêter ou à exécuter quelqu'un en raison de ses divergences avec eux sur l'interprétation de la Torah. Ils n'avaient d'ailleurs pas non plus le pouvoir politique de le faire. Il apparaît plutôt que les chefs des prêtres sont les principaux instigateurs dans les récits de l'arrestation de Jésus et dans sa comparution devant le grand prêtre, puis devant Pilate (Sanders, p. 309 ; Dunn, p. 784-785) (quelquefois les *anciens, les *scribes [associés au Temple] et les gardes du Temple sont présents aussi [l'arrestation : Mt 26.47-56 ; Mc 14.43-52 ; Lc 22.52 ; Jn 18.3 ; Jésus déferé devant le grand prêtre : Mt 26.57-68 ; Mc 14.53-65 ; Jésus déferé devant Pilate : Mt 27.1 ; Mc 15.1 ; Lc 22.66 ; 23.1]). Les exceptions sont Mt 27.62 et Jn 18.3, où les pharisiens apparaissent aux côtés des chefs des prêtres. Les principaux facteurs à l'origine de l'arrestation et de la mort de Jésus n'étaient donc probablement pas les controverses sur la Torah, mais

plutôt des questions relatives au *Temple et aux autorités sacerdotales qui assuraient la continuité des fonctions du Temple.

Parmi les paroles et les actes de Jésus, nombreux sont ceux qu'on pouvait considérer comme critiques vis-à-vis du Temple. Par exemple, Jésus qui pousse jusqu'à accorder le *pardon au paralysé en Mc 2.5 (cf. Mt 9.2 ; Lc 5.20), surtout s'il a fait ce genre de chose plus d'une fois, avait de quoi offenser les prêtres du Temple et le culte sacrificiel des autorités. D'autre part, beaucoup des activités de Jésus pouvaient passer pour un mépris des lois de pureté (→ Pur et impur) : il touche des lépreux (Mc 1.40-45), une jeune fille « morte » (Mc 5.41) et une femme atteinte d'hémorragie (Mc 5.24-34) ; il se permet de prendre un repas avec des collecteurs d'impôts et des pécheurs (Mc 2.16), et n'observe pas les ablutions rituelles de purification (Mc 7.1-8, 14-23). Mais Jésus ne se contentait pas de déstabiliser le culte du Temple et les rites de pureté associés (voir Dunn, p. 789 ; Theissen et Merz, p. 431-432), il menaçait l'institution même du temple.

La plupart des commentateurs conviendront que le coup d'éclat de Jésus dans le Temple (Mt 21.12-13 ; Mc 11.15-17 ; Lc 19.45-46), ainsi que sa sentence sur la destruction de ce dernier (Mt 24.2 ; Mc 13.2 ; Lc 21.6), furent pour les chefs des prêtres la goutte d'eau qui fit déborder le vase. Immédiatement après ces paroles de Jésus (Mc 11.17), les chefs des prêtres et les scribes cherchent « comment le faire disparaître » (Mc 11.18 ; Lc 19.47). Les interventions de Jésus dans le Temple, surtout si elles sont censées en symboliser la destruction, ont pu être perçues comme une menace contre le Temple lui-même, car le moindre geste contre le Temple pouvait déclencher une forte hostilité voire une menace de mort de la part des autorités (Sanders, p. 270-271, 302-303).

Selon Marc, l'accusation officielle portée contre Jésus par les chefs des prêtres lors de l'audition devant le grand prêtre était celle-ci : « Nous l'avons entendu dire : "Je détruirai ce temple fabriqué par des mains humaines et en trois jours j'en reconstruirai un autre qui ne sera pas fabriqué par des mains humaines" » (Mc 14.58 [cf. Mt 26.61]). Marc et Matthieu soutiennent qu'il s'agissait d'une fausse accusation. Néanmoins, d'après les synoptiques, Jésus a bel et bien parlé de la ruine du Temple (Mt 24.2 ; Mc 13.2 ; Lc 21.6). Le témoignage le plus proche de l'accusation des chefs des

prêtres est en Jn 2.19 : « Détruisez ce sanctuaire, et en trois jours je le relèverai. » Comme la déclaration johannique sur le Temple a toutes les chances d'être authentique (voir Becker, p. 403 ; Theissen et Merz, p. 432), il y a tout lieu de croire que l'accusation des chefs des prêtres, en Mc 14.58, se fondait sur les paroles de Jésus au sujet de la destruction (et de la restauration) du Temple (même si Jésus n'a jamais dit qu'il détruirait lui-même le Temple). La destruction du Temple aurait été un sujet très sensible, à la fois politiquement et théologiquement, surtout pour les *prêtres et pour Caïphe, qui veillait sur l'institution et pour qui le Temple était le socle de son pouvoir. Aussi, la *purification du Temple, associée à la prophétie sur sa destruction, devaient-elles être à la base de sa comparution devant Caïphe (Dunn, p. 632-633 ; Theissen et Merz, p. 433).

Bien que l'épisode des marchands du Temple semble avoir exaspéré les chefs des prêtres, c'est le *blasphème présumé de Jésus qui sert d'affront sur le plan légal pour justifier sa mort (Mt 26.65-66 ; Mc 14.63-64). Pendant l'audition de Jésus devant le grand prêtre, Caïphe demande : « Est-ce toi qui es le Christ, le Fils du Béni ? » (Mc 14.61). La réaction de Jésus, qui correspond à l'accusation de blasphème, suit : « C'est moi. Et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance et venant avec les nuées du ciel » (Mc 14.62). Il n'apparaît pas que les paroles de Jésus tombent ici, techniquement, dans la catégorie du « blasphème » qui mérite la mort, car Jésus n'a pas « blasphémé le Nom » (Lc 24.16 ; M *Sanh* VII, 5). Cependant, le terme de blasphème était utilisé au sens large pour désigner toute insulte contre Dieu et notamment le fait de s'attribuer des prérogatives qui n'appartiennent qu'à Dieu (Brown 2005, p. 590 ; Hagner, vol. 2, p. 801 ; Bock, p. 77-78). Ici, les paroles de Jésus, avec leurs allusions au Ps 110.1 et à Dn 7.13, pouvaient être perçues comme de cet ordre : quand il lui sera rendu justice, Jésus prendra place aux côtés de YHWH (cf. Dn 7.13), menaçant ainsi le statut de Dieu en tant que tout-autre (cf. Mt 9.2-6 ; Mc 2.5-10 ; Lc 5.20-24 ; Jn 10.30-33) (Dunn, p. 751-752 ; Golden, p. 66).

Qu'est-ce qui convainc Pilate d'autoriser la crucifixion de Jésus ? Le procès de Jésus devant Pilate se concentre sur sa prétention à la royauté (Mt 27.11 ; Mc 15.2 ; Lc 23.3 ; Jn 18.33), parfois associée à sa prétention messianique (Mt 27.17, 22 ; Lc 23.1) (→ Christ). Même si elle

est sous-entendue chez Marc et Matthieu, ce sont Luc et Jean qui soulignent la nature politique de la royauté de Jésus et la menace qu'elle pourrait représenter pour Rome. En Lc 23.2, les chefs des prêtres et les scribes accusent Jésus de sédition. Ils attestent que Jésus « empêche de payer les impôts à César, et il se dit lui-même Christ, roi ». La première charge est une fausse accusation (cf. Lc 20.20-26). Mais la seule possibilité qu'un individu, surtout quelqu'un avec des disciples, ait pu dire quelque chose contre le paiement des impôts à l'empereur et ait prétendu être roi aurait constitué un affront ouvert à la souveraineté exclusive de l'empereur (→ Rome). En Jn 19.12, Pilate est montré désireux de relâcher Jésus, mais il est forcé d'agir sur la base de l'accusation portée contre Jésus par ses adversaires : « Si tu le relâches, tu n'es pas ami de César. Quiconque se fait roi se déclare contre César. » À des oreilles romaines, Jésus prétendrait donc être le roi authentique, à la place de César (Blinzler, p. 341).

Le décor et le déroulement dans le temps du procès de Jésus pourraient même être pour Pilate une raison supplémentaire de céder à la pression et de se débarrasser de ce trublion juif. Des masses de gens se rendaient à *Jérusalem pour la Pâque, et donc la menace de troubles à l'ordre public, voire les aspirations à être délivré, grâce à Dieu, de l'occupation étrangère, en auraient été exacerbées. Josèphe décrit l'atmosphère tendue à Jérusalem en ces occasions : « La fête des Azymes avait amené un grand concours de peuple à Jérusalem et la cohorte romaine avait pris position sur le portique du Temple (car il y a toujours une garde montée par des soldats en armes les jours de fête, pour prévenir les désordres que pourrait provoquer ce concours de peuple) » (*GJ* II, 224). Josèphe relève aussi que les autorités romaines montraient peu de patience pour les personnages prophétiques juifs (*AJ* XX, 97-98, 167-171 ; *GJ* II, 258-263) ; et il affirme que la plupart des crucifixions en Palestine étaient des exécutions politiques qui servaient à démanteler des mouvements séditieux (cf. *AJ* XVII, 295 ; *GJ* II, 253) (→ Mouvements de révolte).

Il est donc plausible que Pilate se soit prononcé contre Jésus, l'accusant même d'être un « rebelle » politique aux motivations séditieuses (de même, Sanders, p. 304). Le fait que Jésus ait été crucifié avec deux « rebelles » ou « brigands » (*lèstès*) (Mt 27.38 ; Mc 15.27) et que l'intitulé de l'écriteau sur la croix informant

de la cause de son châtement soit « roi des Juifs », renforce la conclusion que la crucifixion de Jésus était d'ordre politique (Cook 2011, p. 197-198; Bruce, p. 17). Cette toile de fond nous encourage à prendre au sérieux ce que dit Jean des craintes du *Sanhédrin : si Jésus continuait à attirer du monde, les Romains pourraient en demander compte à Jérusalem et à ses dirigeants (Jn 11.48). Pour des raisons de convenance politique, Caïphe conclut que Jésus le thaumaturge doit être sacrifié (Jn 11.50).

4. La date de la crucifixion

Les évangiles s'accordent à dire que Jésus fut crucifié un vendredi, la veille du *sabbat (Mt 27.62; Mc 15.42; Lc 23.54; Jn 19.31, 42). La difficulté vient du rapport de ce vendredi avec la Pâque. Selon les synoptiques, la *Cène était le repas de la Pâque (Mt 26.18-19; Lc 14.12; Mc 14.12), le 14 Nisan. L'arrestation, le procès, la mort et l'ensevelissement de Jésus ont donc lieu le vendredi de la Pâque du 15 Nisan. Mais, pour Jean, Jésus est crucifié « le jour de la préparation de la Pâque » (Jn 18.28; 19.14), le 14 Nisan. Étant donné que la journée commençait au coucher du soleil, la Pâque aurait été prise après la crucifixion, au début de la soirée du vendredi, le 15 Nisan (→ Chronologie).

Selon certains, le décalage peut se comprendre sur la base de différentes façons de compter les « jours », selon différentes observations calendaires. Par exemple, les Galiléens, les pharisiens et Marc, qui tous suivaient un calendrier galiléen, considéraient que la journée s'étendait d'un lever de soleil à l'autre. Jésus et ses disciples auraient donc mangé le repas de la Pâque le jeudi soir, le 14 Nisan. Les Judéens, les sadducéens et Jean, qui tous suivaient un calendrier judéen, considéraient que la journée s'étendait d'un coucher du soleil à l'autre. Ainsi, le repas aurait été célébré le vendredi soir, le 15 Nisan. Le problème posé par cette hypothèse, c'est qu'il faudrait qu'il y ait eu deux jours de sacrifices de la Pâque, ce qui est hautement improbable. D'autres renvoient aux motivations théologiques qui se trouvent à l'arrière-plan des différentes chronologies : Marc veut faire de la Cène un repas de la Pâque, et Jean est résolu à décrire Jésus comme le sacrifice pascal ultime. Comme variante de cette proposition, on pourrait soutenir que la chronologie johannique de la mort de Jésus est fondamentalement correcte : Jésus est mort le 14 Nisan, pendant l'abattage des agneaux de la

Pâque (Jn 19.31); mais il avait célébré la Cène plus tôt que le moment du repas de la Pâque le 15 Nisan, peut-être un jour plus tôt ou à un moment donné de la semaine de la Pâque. Marc aurait donc fait en sorte que le dernier repas soit un repas de la Pâque (McKnight, p. 270-271). Dans ce scénario, Marc n'a pas totalement tort d'assimiler la Cène au repas de la Pâque, car c'était probablement l'intention de Jésus d'évoquer la Pâque dans son dernier repas, même s'il n'a pas lieu précisément le jour où les Juifs prenaient leur repas de la Pâque. Abstraction faite des mérites de cette dernière vision des choses, demeure le fait important que les quatre évangiles associent tous la mort de Jésus à la Pâque d'Israël. À cet égard, ils sont fondamentalement en accord.

En quelle année Jésus fut-il crucifié? On sait que Ponce Pilate fut préfet de Judée au cours des années 26-36/37. Si l'on suit les données des calculs astronomiques (p. ex. le calendrier juif des nouvelles lunes), on a le choix entre deux options. D'après le décompte johannique, Jésus fut crucifié le 14 Nisan, soit le 7 avril 30, ou le 3 avril 33. Mais, d'après la chronologie des synoptiques, c'est 34 ou 27 qui est le plus probable (Donfried, p. 1016). Si l'on s'en tient au quasi-consensus qui penche en faveur de la chronologie de Jean, il nous reste le 3 avril 33, ou le 4 avril 30. Il est extrêmement difficile de trancher entre ces options recevables, qui ont toutes deux de bons arguments (pour 30, voir Meier, p. 259-260; Donfried, p. 1016; pour 33, voir Maier p. 126; Riesner, p. 57-58). En dernière analyse, c'est cette conclusion qui est probablement la meilleure : « Les diverses données ne permettent donc pas pour l'instant de trancher avec certitude. Mais l'année 30 apr. J.-C. est légèrement préférable » (Carson et Moo, p. 103).

5. La mort de Jésus dans l'Évangile de Marc

Marc présente Jésus comme le Messie souffrant, dont la mort ignoble sur une croix romaine, loin d'être infamante, révèle l'identité de *Fils de Dieu (Mc 15.39). Plus encore, la manière de souffrir et de mourir de Jésus, conforme à la volonté du Père, donne le cadre de la véritable condition de *disciple et apporte la rédemption à son peuple.

5.1. La mort de Jésus dans l'intrigue de l'Évangile de Marc. Le commencement de l'Évangile de Marc (Mc 1.1-13) voit en Jésus le Fils messianique de Dieu (Mc 1.1), qui va faire