LISTE DES AUTEURS

Auteurs francophones

Angers, Dominique, doyen, professeur de Nouveau Testament et d'homilétique, Faculté de théologie évangélique, Université Acadia, Montréal (Québec, Canada) : **Ancien Testament dans les évangiles** ; **Royaume de Dieu**.

Cobb, Donald, professeur de Nouveau Testament et de grec, Faculté Jean Calvin, Aix-en-Provence (France) : **Baptême** ; **Sermon sur la montagne**.

Farelly, Nicolas, professeur associé de Nouveau Testament, Faculté libre de théologie évangélique, Vaux-sur-Seine (France) : **Logos**.

Labadie, Damien, chargé de recherche, Centre national de la recherche scientifique, laboratoire CIHAM, Lyon (France) : **Midrash**.

Minard, Timothée, professeur de Nouveau Testament, Institut supérieur de théologie évangélique, Antananarivo (Madagascar) : **Prophètes, prophétie**.

Morgan, James, professeur de Nouveau Testament, HET-PRO, Saint-Légier (Suisse) ; lecteur de grec biblique, Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse) : **Historicismes et historiographie** ; **Luc (Évangile)**.

Paya, Christophe, doyen, professeur de théologie pratique, Faculté libre de théologie évangélique, Vaux-sur-Seine (France) : **Famille** ; **Mission**.

Autres auteurs

Ådna, Jostein, professeur de Nouveau Testament, School of Mission and Theology, Stavanger (Norvège) : **Purification du Temple**.

Allison, Dale C., professeur de Nouveau Testament, Princeton Theological Seminary, Princeton (New Jersey, États-Unis) : **Montagne et désert**.

Anderson, Garwood P., professeur de Nouveau Testament et de grec, Nashotah House Theological Seminary, Nashotah (Wisconsin, États-Unis) : **Paraboles**.

Anderson, Kevin L., professeur associé, Asbury University, Wilmore (Kentucky, États-Unis) : **Résurrection**.

Bauckham, Richard, professeur émérite de Nouveau Testament, Université de St Andrews (Écosse), et chercheur émérite, Ridley Hall, Cambridge (Angleterre) : **Christologie**.

Bauer, David R., professeur de sciences bibliques et doyen de la School of Biblical Interpretation, Asbury Theological Seminary, Wilmore (Kentucky, États-Unis) : **Généalogie**.

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

Baum, Armin D., professeur de Nouveau Testament, Freie Theologische Hochschule Gießen, Gießen (Allemagne) : **Question synoptique**.

Bayer, Hans F., professeur et chef du département Nouveau Testament, Covenant Theological Seminary, Saint Louis (Missouri, États-Unis) : **Annonces de la Passion et de la résurrection de Jésus**.

Beaton, Richard, associé fondateur, Marigold Associates LLC, Los Angeles (Californie, États-Unis) : **Autorité et pouvoir**.

Beers, Holly, professeure assistante de sciences religieuses, Westmont College, Santa Barbara (Californie, États-Unis) : **Serviteur de YHWH**.

Bell, Richard H., professeur of théologie, Université de Nottingham (Angleterre) : **Démon, diable, Satan**.

Bennema, Cornelis, professeur de Nouveau Testament, Wales Evangelical School of Theology, Bridgend (pays de Galles) : **Sagesse**.

Bird, Michael F., professeur de théologie, Ridley Melbourne Mission and Ministry College, Parkville (Australie) : **Christ** ; **Jean et les synoptiques** ; **Péché, pécheur**.

Black, Stephanie L., professeure de sciences bibliques, Nairobi Evangelical Graduate School of Theology, Nairobi (Kenya) : **Signe de Jonas**.

Bock, Darrell L., enseignant/chercheur, professeur de Nouveau Testament et directeur des études culturelles du Howard G. Hendricks Center for Christian Leadership and Cultural Engagement, Dallas Theological Seminary, Dallas (Texas, États-Unis) : **Blasphème** ; **Fils de l'homme**.

Bond, Helen K., professeure de Nouveau Testament, Université d'Édimbourg (Écosse) : **Dynastie hérodienne** ; **Ponce Pilate**.

Brown, Colin, professeur de théologie systématique, Fuller Theological Seminary, Pasadena (Californie, États-Unis) : **Quête du Jésus historique**.

Brown, Jeannine K., professeure de Nouveau Testament, Bethel Seminary San Diego, San Diego (Californie, États-Unis) : **Analyse narrative** ; **Anciens** ; **Chronologie** ; **Justice et droiture** ; **Matthieu (Évangile)**.

Burge, Gary M., professeur de Nouveau Testament, Wheaton College and Graduate School, Wheaton (Illinois, États-Unis) : **Commandement**.

Burnett, Fred W., professeur de religion, Université d'Anderson (Indiana, États-Unis) : **Sagesse**.

Burridge, Richard A., doyen et professeur d'herméneutique biblique, King's College London, Londres (Angleterre) : **Évangile : genre littéraire**.

Carey, Holly J., professeure de sciences bibliques, Point University, West Point (Géorgie, États-Unis) : **Amen**.

Chapman, David W., professeur de Nouveau Testament et d'archéologie, Covenant Theological Seminary, Saint Louis (Missouri, États-Unis) : **Ensevelissement de Jésus**.

Chennattu, Rekha M., professeure de Nouveau Testament, Jnana-Deepa Vidyapeeth, Pontifical Institute of Philosophy and Religion, Pune (Inde) : **Lazare**.

Clarke, Andrew D., professeur, Université d'Aberdeen (Écosse) : **Esclave, servante, serviteur**.

Cohick, Lynn H., professeure de Nouveau Testament, Wheaton College, Wheaton (Illinois, États-Unis) : **Judaïsme ordinaire** ; **Pharisiens** ; **Procès de Jésus**.

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

Crump, David M., professeur de religion, Calvin College, Grand Rapids (Michigan, États-Unis) : **Prière**.

Cummins, S. Anthony, professeur de sciences religieuses, Trinity Western University, Langley (Colombie-Britannique, Canada) : **Jean-Baptiste**.

Dennis, John A., professeur de Nouveau Testament et directeur du master en Integrative Theology, London School of Theology, Middlesex (Angleterre) : **Agneau de Dieu** ; **Gloire** ; **Mort de Jésus** ; **Pain**.

deSilva, David, professeur de Nouveau Testament et de grec, Ashland Theological Seminary, Ashland (Ohio, États-Unis) : **Pur et impur**.

Downs, David J., professeur associé de Nouveau Testament, Fuller Theological Seminary, Pasadena (Californie, États-Unis) : **Économie** ; **Hellénisme**.

du Toit, David S., professeur, Faculté de théologie protestante, Ludwig-Maximilians-Universität, Munich (Allemagne) : **Salut**.

Dunn, James D. G., professeur émérite de théologie, Université de Durham, Chichester (Angleterre) : **Loi**.

Eddy, Paul R., professeur de sciences bibliques et de théologie, Bethel University, Saint Paul (Minnesota, États-Unis) : **Cyniques et cynisme** ; **Oralité et transmission orale**.

Evans, Craig A., professeur de Nouveau Testament, Acadia Divinity College, Wolfville (Nouvelle-Écosse, Canada) : **Jésus dans les sources non chrétiennes** ; **Typologie**.

Fitzgerald, John T., professeur de Nouveau Testament et d'histoire du christianisme ancien, Université Notre Dame, Notre Dame (Indiana, États-Unis) : **Chrie, aphorisme**.

Fletcher-Louis, Crispin, chercheur indépendant (independent.academia.edu/Crispin-Fletcher-Louis) : **Anges** ; **Prêtres et prêtrise**.

González-Tejera, Awilda, Dallas (Texas, États-Unis) : **Critique latina**.

Goodacre, Mark, professeur associé de religion, Université Duke, Durham (Caroline du Nord, États-Unis) : **Analyse rédactionnelle**.

Graves, Michael W., professeur de sciences bibliques et professeur associé d'Ancien Testament, Wheaton College, Wheaton (Illinois, États-Unis) : **Langues de la Palestine**.

Green, Joel B., Vice-doyen du Center for Advanced Theological Studies et professeur d'interprétation du Nouveau Testament, Fuller Theological Seminary, Pasadena (Californie, États-Unis) : **Ciel et enfer** ; **Gethsémani** ; **Joie** ; **Jubilé** ; **Passion : récit** ; **Transfiguration**.

Gupta, Nijay, professeur associé de théologie biblique et d'exégèse, Northeastern Seminary of Roberts Wesleyan College, Rochester (New York, États-Unis) : **Jeûne**.

Gurtner, Daniel M., professeur associé de Nouveau Testament, Bethel Seminary, Saint Paul (Minnesota, États-Unis) : **Temple**.

Hagner, Donald A., professeur émérite de Nouveau Testament, Fuller Theological Seminary, Pasadena (Californie, États-Unis) : **Antisémitisme**.

Hartsock, J. Chad, professeur assistant de religion, Carson-Newman University, Jefferson City (Tennessee, États-Unis) : **Cécité et surdité** ; **Lumière et ténèbres**.

Hays, Christopher M., professeur extraordinaire, Institutio Universitario ISEDET, Buenos Aires (Argentine) : **Riches et pauvres**.

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

Henderson, Timothy P., professeur associé de Nouveau Testament, North Central University, Minneapolis (Minnesota, États-Unis) : **Évangiles apocryphes**.

Hernández, Juan, professeur de Nouveau Testament et d'histoire du christianisme ancien, Bethel University, Saint Paul (Minnesota, États-Unis) : **Critique textuelle**.

Hill, Charles E., professeur de Nouveau Testament, Reformed Theological Seminary, Orlando (Floride, États-Unis) : **Canon**.

Hoehner, Harold W., ancien professeur de Nouveau Testament, Dallas Theological Seminary, Dallas (Texas, États-Unis) : **Chronologie**.

Huizenga, Leroy A., président du département de théologie, Université de Mary, Bismarck (Dakota du Nord, États-Unis) : **Abraham, Isaac et Jacob**.

Humphrey, Edith M., professeure de Nouveau Testament, Pittsburgh Theological Seminary, Pittsburgh (Pennsylvanie, États-Unis) : **Adoration**.

Instone-Brewer, David, chercheur en écrits rabbiniques et Nouveau Testament, Tyndale House, Cambridge (Angleterre) : **Divorce** ; **Traditions et écrits rabbiniques**.

Iverson, Kelly R., professeur associé de Nouveau Testament, Baylor University, Waco (Texas, États-Unis) : **Païens**.

Johnson, Andy, professeur de Nouveau Testament, Nazarene Theological Seminary, Kansas City (Missouri, États-Unis) : **Évangiles : interprétation théologique**.

Kartveit, Magnar, professeur d'Ancien Testament, School of Mission and Theology, Stavanger (Norvège) : **Samaritains**.

Keener, Craig S., professeur de Nouveau Testament, Asbury Theological Seminary, Wilmore (Kentucky, États-Unis) : **Jean (Évangile)**.

Kellum, L. Scott, professeur associé de Nouveau Testament et de grec biblique, Southeastern Baptist Theological Seminary, Wake Forest (Caroline du Nord, États-Unis) : **Discours d'adieu**.

Klink III, Edward W., professeur associé de sciences bibliques et de théologie, Talbot School of Theology, Biola University, La Mirada (Californie, États-Unis) : **Eau** ; **Liberté**.

Koperski, Veronica, professeure émérite de théologie biblique, Université Barry, Miami Shores (Floride, États-Unis) : **Marie, mère de Jésus**.

Köstenberger, Andreas J., professeur de Nouveau Testament et de théologie biblique, Southeastern Baptist Theological Seminary, Wake Forest (Caroline du Nord, États-Unis) : **Demeurer** ; **Nouvelle naissance** ; **Témoignage, témoin** ; **Vin**.

Lawrence, Louise, professeure de Nouveau Testament, Université d'Exeter, Exeter (Angleterre) : **Critique socio-scientifique**.

Lewis, Karoline M., professeure d'homilétique, Luther Seminary, Saint Paul (Minnesota, États-Unis) : **Berger et moutons**.

Litwak, Kenneth D., professeur associé de Nouveau Testament, Azusa Pacific University, Azusa (Californie, États-Unis) : **Élie et Élisée**.

Marshall, Maureen Yeung, professeure émérite de sciences bibliques, Evangel Seminary (Hong Kong) : **Foi**.

McCabe, David R., professeur assistant de Nouveau Testament, Bethel College, Mishawaka (Indiana, États-Unis) : **Serments**.

McKnight, Scot, professeur de Nouveau Testament, Northern Seminary, Lombard (Illinois, États-Unis) : **Éthique de Jésus**.

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

McWhirter, Jocelyn, professeure associée de sciences religieuses, Albion College, Albion (Michigan, États-Unis) : **Fiancé(e), marié(e)**.

Meadors, Edward P., professeur de Nouveau Testament, Taylor University, Upland (Indiana, États-Unis) : **Dureté de cœur**.

Mendez-Moratalla, Fernando, professeur de Nouveau Testament, vice-doyen académique, Facultad Protestante de Teologia Uebe, Madrid (Espagne) : **Repentance**.

Miller, John B. F., professeur de religion, McMurry University, Abilene (Texas, États-Unis) : **Rêves et visions**.

Miller, Susan E., professeure, Centre for Lifelong Learning, Université d'Aberdeen, Aberdeen (Écosse) : **Onction**.

Miura, Yuzuru, pasteur, Yokohama Yamate Christian Church, Yokohama (Japon) : **Fils de David**.

Nicholson, Suzanne, professeure associée de sciences bibliques, Malone University, Canton (Ohio, États-Unis) : **Miséricorde**.

Nolland, John, professeur, Trinity College, Bristol (Angleterre) : **Bénédiction et malédiction** ; **Sabbat**.

Novakovic, Lidija, professeure associée de religion, Baylor University, Waco (Texas, États-Unis) : **Israël** ; **Mishna** ; **Typologie**.

Oakes, Peter S., professeur de Nouveau Testament, Université de Manchester (Angleterre) : **Rome**.

Olmstead, Wesley G., vice-président académique et professeur associé de Nouveau Testament, Briercrest College and Seminary, Caronport (Saskatchewan, Canada) : **Jugement**.

Omiya, Tomohiro, professeur associé, Nagoya Gakuin University, Nagoya (Japon) : **Lèpre**.

Osborne, Grant R., professeur de Nouveau Testament, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield (Illinois, États-Unis) : **Anciens** ; **Vie, vie éternelle**.

Painter, John, professeur of théologie et chercheur, Charles Sturt University, Canberra (Australie) : **Disciple bien-aimé** ; **Monde** ; **Sagesse**.

Parsenios, George L., professeur associé de Nouveau Testament, Princeton Theological Seminary, Princeton (New Jersey, États-Unis) : **Incarnation**.

Perrin, Nicholas, professeur de sciences bibliques, Wheaton College, Wheaton (Illinois, États-Unis) : **Cène** ; **Critique des formes** ; **Jubilé** ; **Marc (Évangile)** ; **Q** ; **Temple**.

Peters, Dorothy M., professeure associée, Trinity Western University, Langley (Colombie-Britannique, Canada) : **Esséniens** ; **Manuscrits de la mer Morte**.

Piotrowski, Nicholas G., professeur de sciences bibliques et de théologie, Crossroads Bible College Indianapolis (Indiana, États-Unis) : **Nazaréen, nazoréen**.

Pitre, Brant J., professeur d'Écriture sainte, Notre Dame Seminary, La Nouvelle-Orléans (Louisiane, États-Unis) : **Apocalyptique**.

Popkes, Enno Edzard, professeur d'histoire et d'archéologie du christianisme ancien, Institut für Neutestamentliche Wissenschaft und Judaistik, Université de Kiel (Allemagne) : **Amour, commandement d'amour**.

Porter, Stanley E., président, doyen et professeur de Nouveau Testament, McMaster Divinity College, Hamilton (Ontario, Canada) : **Critères d'authenticité**.

Powell, Mark Allan, professeur de Nouveau Testament, Trinity Lutheran Seminary, Columbus (Ohio, États-Unis) : **Communion aux tables**.

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

Powery, Emerson B., professeur de sciences bibliques, Messiah College, Mechanicsburg (Pennsylvanie, États-Unis) : **Critique postcoloniale**.

Reeder, Caryn A., professeure associée, Westmont College, Santa Barbara (Californie, États-Unis) : **Enfant**.

Riesner, Rainer, professeur de Nouveau Testament, Institut für Evangelische Theologie, Université de Dortmund (Allemagne) : **Archéologie et géographie** ; **Galilée** ; **Maître, enseignant**.

Runesson, Anders, professeur associé, Mc-Master University, Hamilton (Ontario, Canada) : **Synagogue**.

Schapdick, Stefan, professeur, Université de Bonn (Allemagne) : **Moïse**.

Schellenberg, Ryan S., professeur assistant de sciences bibliques, Fresno Pacific University, Fresno (Californie, États-Unis) : **Eschatologie** ; **Paix**.

Schenck, Kenneth L., doyen et professeur de Nouveau Testament, Wesley Seminary de l'Indiana Wesleyan University, Marion (Indiana, États-Unis) : **Évangile : bonne nouvelle**.

Schnabel, Eckhard J., professeur de Nouveau Testament, Gordon-Conwell Theological Seminary, Hamilton (Massachusetts, États-Unis) : **Apôtre**.

Scott, James M., professeur de sciences religieuses, Trinity Western University, Langley (Colombie-Britannique, Canada) : **Dieux grecs et romains** ; **Exil et restauration**.

Shepherd, Michael B., professeur assistant d'Ancien Testament et d'hébreu biblique, Louisiana College, Pineville (Louisiane, États-Unis) : **Targoums**.

Smith, Mitzi J., professeure associée de Nouveau Testament et d'histoire du christianisme ancien, Ashland Theological Seminary/ Detroit, Southfield (Michigan, États-Unis) : **Critique afro-américaine** ; **Critiques féministes et womanistes**.

Spencer, F. Scott, professeur de Nouveau Testament et d'herméneutique biblique, Baptist Theological Seminary at Richmond, Richmond (Virginie, États-Unis) : **Femmes** ; **Pardon des péchés**.

Spilsbury, Paul, professeur de Nouveau Testament et des origines du christianisme, Ambrose University College, Calgary (Alberta, Canada) : **Josèphe**.

Stanton, Graham N., professeur de théologie, Université de Cambridge (Angleterre) : **Q**.

Strauss, Mark L., professeur de Nouveau Testament, Bethel Seminary San Diego, San Diego (Californie, États-Unis) : **Foules** ; **Sadducéens**.

Thellman, Gregory S., professeur de Nouveau Testament, Evangelical Theological Seminary, Osijek (Croatie) : **Scribes**.

Thompson, Marianne Meye, professeure George Eldon Ladd de Nouveau Testament, Fuller Theological Seminary, Pasadena (Californie, États-Unis) : **Dieu**.

Twelftree, Graham H., professeur de Nouveau Testament et d'histoire du christianisme ancien, Regent University, Virginia Beach (Virginie, États-Unis) : **Église** ; **Fêtes** ; **Miracles et récits de miracles** ; **Sanhédrin**.

Van der Watt, Jan G., professeur en textes sources du christianisme, Radboud University Nijmegen, Nimègue (Pays-Bas) : **Salut**.

Van Voorst, Robert E., professeur de Nouveau Testament, Western Theological Seminary, Holland (Michigan, États-Unis) : **Jésus dans les sources non chrétiennes**.

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

Vinson, Richard B., vice-doyen et professeur de religion, Salem College, Winston-Salem (Caroline du Nord, États-Unis) : **Hymnes et cantiques** ; **Hypocrite**.

Wahlen, Clinton L., professeur de Nouveau Testament et directeur associé, Biblical Research Institute, Silver Spring (Maryland, États-Unis) : **Guérison**.

Wall, Robert W., professeur d'Écriture sainte et d'études wesleyennes, Seattle Pacific University, Seattle (Washington, États-Unis) : **Critique canonique**.

Walton, Steve, chercheur émérite, Tyndale House, Cambridge (Angleterre) : **Ascension de Jésus** ; **Jérusalem**.

Watson, Duane F., professeur de Nouveau Testament, Malone University, Canton (Ohio, États-Unis) : **Évangiles : histoire de l'interprétation**.

Watts, Rikk E., professeur de Nouveau Testament, Regent College, Vancouver (Colombie-Britannique, Canada) : **Entrée à Jérusalem**.

Wenk, Matthias, professeur de sciences bibliques, InstitutPlus, Baar (Suisse), et pasteur, BewegungPlus, Burgdorf (Suisse) : **Saint-Esprit**.

Wilkins, Michael J., professeur de Nouveau Testament et doyen, Talbot School of Theology, Biola University, La Mirada (Californie, États-Unis) : **Disciples et discipulat** ; **Tentations de Jésus**.

Williams, Catrin H., professeure de Nouveau Testament, University of Wales Trinity Saint David, Lampeter (pays de Galles) : « **Je suis** ».

Williamson, H. G. M., professeur d'hébreu biblique, Université d'Oxford (Angleterre) : **Samaritains**.

Winn, Adam, professeur associé de Nouveau Testament, Fuller Theological Seminary, Pasadena (Californie, États-Unis) : **Fils de Dieu**.

Witherington, Ben III, professeur de Nouveau Testament, Asbury Theological Seminary, Wilmore (Kentucky, États-Unis) : **Seigneur**.

Yamazaki-Ransom, Kazuhiko, président, Revival Biblical Seminary, Shinshiro (Japon) : **Mouvements de révolte** ; **Seigneur**.

Young, Stephen E., professeur assistant de Nouveau Testament, Fuller Theological Seminary, Houston (Texas, États-Unis) : **Naissance de Jésus**.

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

là qu'il subit la tentation. En outre, deux des trois textes vétérotestamentaires combinés en Mc 1.2-3 (Ex 23.20 ; Ml 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 interchangeables (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 ; *4 M* 18.8 ; *2 Ba* 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

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

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 *stauroô*, 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 *stauroô* et *stauros* pouvait inclure le châtiment 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 châtiment 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 châtiment 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). Perdiccas (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-

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

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 châtiment. 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 préromaine, 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 châtiment 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, 4e 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 disposions 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

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

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 châtiment 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 (*Yᵉhôḥānān*), 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 exécrable superstition 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

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

« 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 déféré devant le grand prêtre : Mt 26.57-68 ; Mc 14.53-65 ; Jésus déféré 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

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

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

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

de la cause de son châtiment 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 observances 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 infâmante, 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

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

tiques (p. ex. 30 % de la narration de Matthieu se situe à Jérusalem). Jean se fait une haute idée de la cité et du Temple, mais il décrit Jésus, qui remplace le Temple, comme le moyen d'accès à Dieu (p. ex. Jn 2.18-22 ; 14.6-7) ; d'où il découle que Jean ne qualifie pas la ville de « sacrée » ou « sainte » (contrairement à Matthieu).

Comme dans les synoptiques, Jérusalem est divisée sur la réponse à donner à Jésus. Certains croient (Jn 2.23 ; 7.40-41 ; 8.31 ; 9.36-38 ; 11.45 ; 12.11), même parmi les autorités (Jn 11.42 ; 19.38-39), même si leur foi peut être mal placée (Jn 2.24 ; 8.31-59), insuffisante (Jn 7.40-41) ou inconstante (Jn 11.45 ; 12.11). Cependant, les autorités de Jérusalem s'opposent à Jésus et à ses compagnons (Jn 7.13, 25, 32, 45-52 ; 8.13 ; 9.13-34 [en particulier le v. 22] ; 11.42, 47-53 ; 12.10) ; finalement leurs plans aboutissent, avec l'arrestation, le procès et la mort de Jésus (Jn 18-19). Jésus, en fin de compte, meurt reconnu (par dérision) comme le roi des Juifs (Jn 19.19 ; cf. Jn 18.33, 37 ; 19.3, 12, 21), au moment même où les chefs des prêtres sécularisent l'État juif en faisant allégeance à leur seul roi, César (Jn 19.14-15) – une reconnaissance incroyable pour les dirigeants d'une nation qui prétend être le peuple de Dieu. « Jérusalem est devenue pour Jean une fenêtre ouverte sur le cœur du judaïsme » (Walker), comme un marchepied vers le ministère de salut universel de Jésus. Pourtant, la royauté de Jésus sur Israël a été considérée dès le début de Jean, comme un thème essentiel par la réponse que lui fait Nathanaël (Jn 1.49) et par la réaction des pèlerins lors de la Pâque (Jn 12.12-15, citant Za 9.9). Ainsi, Jean, dans une veine analogue à celle des synoptiques, présente Jésus comme venant en tant que roi dans la ville royale de Jérusalem et qui y est rejeté, ce qui signifie que Jérusalem elle-même n'est tout simplement qu'une ville du monde au même rang que les autres (Walker).

Cette appréciation de la ville et de ses dirigeants ne saurait mener à la conclusion hâtive selon laquelle Jean serait antisémite ; au contraire, Jean, qui est très probablement lui-même Juif et peut-être même de Jérusalem, s'adresse au monde, y compris au peuple juif, pour l'inviter à répondre à Jésus, qui est l'accomplissement de tout ce que Jérusalem et son temple représentent comme moyen d'accès au seul vrai Dieu. Il montre bien qu'il n'y a pas de retour en arrière possible vers ce qu'était le monde avant la venue de Jésus ; sa venue a désormais irrévocablement changé le monde, et elle a, par là même, relativisé à la fois la cité et le temple.

Comment le tableau de Jean peut-il cadrer avec celui des synoptiques ? En résumé, tout comme Marc et Matthieu ne rapportent pas certaines des visites de Jésus à Jérusalem dans son enfance alors que Luc en fait état, de même les synoptiques ne rapportent pas certaines des visites que Jésus y a faites en tant qu'adulte, celles que mentionne Jean. Cependant, c'est Jean qui fournit l'explication de la dernière visite que Jésus rend à la ville, explication qui fait défaut dans les synoptiques : la mort de Lazare (Jn 11). Dodd et d'autres ont argumenté de façon convaincante en faveur d'une tradition historique dans Jean indépendante de celle des synoptiques ; il n'y a donc pas de raison à priori de récuser les événements rapportés par Jean du seul fait qu'ils ne se trouvent pas dans les synoptiques (⟶ Jean et les synoptiques).

5.5. Jésus et Jérusalem. Jésus n'était pas le seul à lancer des avertissements au temple et à la cité. Avant lui, Jérémie avait critiqué la dépendance irréfléchie de ses contemporains à l'égard du Temple (Jr 7.1-15 ; noter Jr 7.11, cité par Jésus dans le Temple [Mc 11.17 et par.]), et Ézéchiel avait décrit la gloire de YHWH quittant le Temple (Éz 10). Quelques années après Jésus, son homonyme Jésus, fils d'Ananias avertit de la destruction de la cité (Josèphe, *GJ* VI, 300-309), comme le fit Josèphe (*GJ* V, 361-420). M. J. Borg identifie la « tradition de la menace » dans l'enseignement de Jésus dans 67 citations distinctes présentes dans les synoptiques, réparties dans diverses formes littéraires et sources putatives. Il est très peu probable que tout cela ait pu se résumer à des ajouts à postériori, composés après la chute de Jérusalem en 70 et à la lumière de cet événement ; sous cette abondance de fumée, il y a vraisemblablement le feu des paroles de Jésus lui-même.

Le jugement à venir sur Jérusalem annoncé par Jésus correspond bien à ses actions lorsqu'il est entré dans la ville, pour sa dernière visite. En entrant dans la ville, Jésus est présenté comme le véritable roi de Jérusalem (Mc 11.10 et par.). Cependant, au lieu de monter un cheval de guerre, c'est sur un âne qu'il fait son entrée ; l'allusion à Za 9.9 (Mt 21.5 ; Jn 12.15) fait de l'âne le symbole de l'humilité de la posture de Jésus : c'est un roi d'une autre nature. Dans chacun des évangiles synoptiques, Jésus se rend ensuite au Temple (Mt 21.12-13 ; Mc 11.11, 15-

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

17 ; Lc 19.45-46), dans ce qui ressemble à une « tournée d'inspection » d'où il ressort que le fonctionnement du Temple ne convient pas (d'où le symbole du figuier desséché [Mc 11.12-14]). Les accusations portées contre Jésus lors de son procès, selon lesquelles il aurait menacé de détruire le Temple (Mt 26.61 ; Mc 14.58), s'inscrivent bien dans ce faisceau de thèmes, car elles rendent compte d'une mauvaise compréhension de sa déclaration selon laquelle le Temple serait détruit, peut-être en rapport avec ses paroles énigmatiques sur son corps comme temple véritable (Jn 2.19-22).

L'assurance que nous pouvons avoir concernant ces thèmes déterminants – Jésus, roi véritable de Jérusalem, venu pour inspecter la cité et ses avertissements d'un désastre imminent parce que la ville s'est détournée du chemin que YHWH lui avait indiqué – nous pousse à considérer que d'autres thèmes relatifs à Jésus et à la ville proviennent bien de la vie, du ministère et de l'enseignement de Jésus.

S. WALTON

➤ Archéologie et géographie ● Dynastie hérodienne ● Économie ● Fêtes ● Hellénisme ● Judaïsme commun ● Mouvements de révolte ● Ponce Pilate ● Prêtres et prêtrise ● Purification du Temple ● Rome ● Sadducéens ● Scribes ● Temple.

BIBLIOGRAPHIE. E. Adams, *The Stars Will Fall from Heaven. Cosmic Catastrophe in the New Testament and Its World*, LNTS 347, T&T Clark, 2007 ◆ M. Avi-Yonah, *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, 4 vol., Oxford University Press, 1975, vol. 2, p. 579-647 ◆ D. Bahat et C.T. Rubinstein, *The Illustrated Atlas of Jerusalem*, Carta, 2e éd., 1996 ◆ M.J. Borg, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*, Trinity Press International, éd. rév., 1998 ◆ M. Broshi, « Estimating the Population of Ancient Jerusalem », in M. Broshi, sous dir., *Bread, Wine, Walls and Scrolls*, JSPSup 36, Sheffield Academic Press, 2001, p. 110-120 ◆ B.J. Capper, « The Palestinian Cultural Context of Earliest Christian Community of Goods », in R. Bauckham, sous dir., *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFS 4, Eerdmans, 1995, p. 323-356 ◆ W.D. Davies, *The Gospel and the Land. Early Christian and Jewish Territorial Doctrine*, University of California Press, 1974 ◆ C.H. Dodd, « The Fall of Jerusalem and the "Abomination of Desolation" », in *More New Testament Studies*, Manchester University Press, 1968, p. 69-83 ◆ L.K. Fuller Dow, *Images of Zion. Biblical Antecedents of the New Jerusalem*, NTM 26, Sheffield Phoenix Press, 2010, p. 140-165 ◆ J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus. Recherches d'histoire économique et sociale pour la période néotestamentaire*, trad. J. Le Moyne, Cerf, 1967 ◆ R.M. Mackowski et G. Nalbandian, *Jerusalem, City of Jesus. An Exploration of the Traditions, Writings, and Remains of the Holy City from the Time of Christ*, Eerdmans, 1980 ◆ W.H. Mare, *The Archaeology of the Jerusalem Area*, Baker, 1987 ◆ J. Murphy-O'Connor, « The Cenacle : Topographical Setting for Acts 2:44-45 », in R. Bauckham, sous dir., *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, BAFS 4, Eerdmans, 1995, p. 303-321 ◆ idem, *The Holy Land. An Oxford Archaeological Guide from Earliest Times to 1700*, Oxford University Press, 5e éd., 2008 ◆ R. Riesner, « Jesus, the Primitive Community, and the Essene Quarter of Jerusalem », in J.H. Charlesworth, sous dir., *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, Doubleday, 1992, p. 198-234 ◆ L. Ritmeyer et K. Ritmeyer, *Jerusalem in the Year 30 A.D.*, Carta, 2004 ◆ P.W.L. Walker, *Jesus and the Holy City. New Testament Perspectives on Jerusalem*, Eerdmans, 1996 ◆ S. Walton, « A Tale of Two Perspectives ? The Temple in Acts », in T.D. Alexander et S.J. Gathercole, sous dir., *Heaven on Earth. The Temple in Biblical Theology*, Paternoster, 2004, p. 135-149 ◆ J. Wilkinson, *Jerusalem as Jesus Knew It. Archaeology as Evidence*, Thames & Hudson, 1978 ◆ N.T. Wright, « Jerusalem in the New Testament », in P.W.L. Walker, sous dir., *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God*, Paternoster/Eerdmans, éd. rév., 1994, p. 53-77 ◆ idem, *Jesus and the Victory of God*, Fortress, 1996.

JÉSUS DANS LES SOURCES NON CHRÉTIENNES

Il existe des traditions concernant Jésus dans la littérature non chrétienne ancienne. L'intérêt de ces traditions tient principalement au fait qu'elles offrent des données provenant de sources généralement opposées au christianisme, qui corroborent ou parfois clarifient le témoignage historique des évangiles.

1. Josèphe
2. Les historiens et autres auteurs romains
3. Écrits rabbiniques et autres écrits juifs
4. Le Coran

1. Josèphe

Flavius *Josèphe (v. 37-100 apr. J.-C.) fut un chef militaire durant la guerre tragique d'Israël avec *Rome (66-70 apr. J.-C.), au cours de laquelle il passa dans le camp romain. Sous le patronage impérial romain, il écrivit un récit du conflit intitulé *La Guerre des Juifs*. Il est également l'auteur des *Antiquités juives* et d'autres ouvrages. Ceux-ci furent écrits en grec, et plus tard traduits dans d'autres langues, y compris le slavon.

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

1.1. En grec. À deux reprises, Josèphe fait référence à Jésus dans ses *Antiquités juives*. « Il [Anân le grand prêtre, fils d'Anne ; cf. Lc 3.2] convoqua un sanhédrin de juges et fit comparaître le frère de Jésus appelé Christ, qui avait pour nom Jacques [cf. Ac 15.13], ainsi que quelques autres. Il les accusait d'avoir transgressé les lois, et il les livra pour être lapidés » (*AJ* XX, 200).

L'authenticité de ce passage est généralement admise en raison de sa formulation, neutre à l'égard de Jésus. Un deuxième passage, plus long, connu sous le nom de *Testimonium Flavianum* (ou *Flavium*), est contesté : « À cette époque paraît Jésus, un homme sage, si du moins il faut l'appeler un homme ; car il fut l'auteur de faits extraordinaires, le maître d'hommes qui accueillaient la vérité avec plaisir, et il entraîna avec lui beaucoup de Juifs, mais aussi beaucoup de Grecs : il était le Christ. Et, sur la dénonciation des notables de chez nous, Pilate le condamna à la croix ; mais ceux qui l'avaient aimé tout d'abord ne cessèrent pas de le faire : en effet, il leur apparut trois jours après de nouveau vivant, comme les divins prophètes l'avaient dit de lui, entre autres mille merveilles. Encore jusqu'à aujourd'hui la race des chrétiens, qui tire son nom de lui, n'a pas cessé » (*AJ* XVIII, 63-64, trad. *Premiers écrits chrétiens*, p. 5). L'authenticité de l'ensemble de ce texte est mise en doute, car nulle part ailleurs Josèphe ne parle de Jésus, ce qui serait très difficile à expliquer s'il croyait effectivement qu'il était le Messie (⟶ Christ). De plus, Josèphe considérait Vespasien comme le messie de Juda (*GJ* III, 392-408), selon une interprétation probablement basée sur Gn 49.10, et qui correspondait également au point de vue de Tacite (*Hist.* V, XIII, 4-5) et de Suétone (*Vespasien*, 4, 9-10).

Même si certains spécialistes considèrent le *Testimonium Flavianum* dans son intégralité comme une interpolation chrétienne, la plupart y voient l'embellissement chrétien d'un passage qui était à l'origine soit critique à l'égard de Jésus et de ses disciples, soit neutre, en fonction de la manière dont ils reconstruisent sa forme originelle hypothétique. Le fait que le *Testimonium* semble ne pas avoir été connu des Pères de l'Église ancienne (bien que ce soit un argument du silence) convainc de nombreux spécialistes de la non-authenticité de sa forme actuelle. En effet, si ce texte avait existé en l'état à la fin du I^er^ siècle, les apologètes chrétiens l'auraient fort probablement cité. Bien qu'Eusèbe (IV^e^ siècle) ait eu connaissance de ce passage (voir *HE* I, 11, 7-8 ; *Dém. év.* III, 5), Origène (III^e^ siècle) affirme que Josèphe ne considérait pas Jésus comme le Messie (voir *Comm. Mt* X, 50, 17 ; *Cels.* I, 47). Le passage tel que nous le connaissons aujourd'hui pourrait donc n'être apparu qu'entre le temps d'Origène et celui d'Eusèbe.

La version arabe du *Testimonium Flavianum* (tirée d'Agapios, *Histoire universelle*, en arabe *Kitab al-'Unwan*, « livre du titre ») se lit comme suit : « Et de la même façon Josèphe l'Hébreu dit dans les traités qu'il avait rédigés sur la gouvernance des Juifs : en ce temps-là il y avait un homme sage, qui s'appelait Jésus. Sa vie était irréprochable et vertueuse. Et beaucoup de gens parmi les juifs et de toutes les nations devinrent ses disciples. Pilate le condamna à la crucifixion et à la mort. Or, ceux qui avaient été ses disciples n'abandonnèrent pas son enseignement ; ils dirent qu'il leur était apparu vivant trois jours après sa crucifixion. Peut-être était-il le Messie au sujet duquel les prophètes avaient raconté des merveilles » (Pines, p. 14, trad. A. Vasiliev, reprise dans *Premiers écrits chrétiens*, p. 7) (Klausner, p. 67, reconstruit le texte dans un sens proche). Il se peut très bien que la version arabe conserve une forme du passage plus proche de l'original que celle que l'on trouve aujourd'hui dans les manuscrits grecs, même s'il est également peu probable qu'elle corresponde au point de vue de Josèphe lui-même.

C'est le contexte du *Testimonium Flavianum* qui plaide contre toute forme positive, voire neutre, du passage. Le *Testimonium Flavianum* se situe au milieu des *Antiquités juives* (XVIII, 35-95 ; de la nomination de Caïphe au renvoi de Caïphe et de Pilate), une section très négative et critique contre la sévérité et l'insensibilité romaine, et le comportement insensé et imprudent de divers groupes juifs en Palestine. Il est beaucoup plus probable que la forme originale du passage ait décrit Jésus et ses disciples comme une « perturbation » de plus, provoquée par des aspirations messianiques malavisées (⟶ Mouvements de révolte).

Néanmoins, le *Testimonium Flavianum* n'est pas sans importance. Même si la forme originale du passage était négative, le fait que Josèphe ait apparemment considéré Jésus comme un prétendant messianique est révélateur. Cela peut nous renseigner sur la nature du ministère de Jésus, peut-être sur la façon dont il se comprenait lui-même, et sur les facteurs

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

politiques qui conduisirent à son arrestation et à sa crucifixion.

1.2. En slavon. Dans la version slavonne (ou vieux russe) de la *Guerre des Juifs* de Josèphe, plusieurs passages font référence à *Jean-Baptiste, à Jésus et aux premiers chrétiens (passages sans parallèle dans les manuscrits grecs). Un long passage décrit Jésus comme ayant une « apparence plus qu'humaine », sans être « non plus ange », comme celui qui « accomplissait des miracles étonnants et puissants » par « la parole et le commandement » (*GJ* II, 9, 3, entre § 174 et § 175 selon les divisions des chapitres dans la tradition grecque). Le texte poursuit en disant que beaucoup l'ont exhorté à conduire un soulèvement contre les Romains, et que, par crainte qu'une telle chose n'arrive, les chefs juifs ont soudoyé Pilate pour faire exécuter Jésus.

Un passage intéressant (dans *GJ* V, 5, 2 § 195) rapporte le texte d'une tablette, écrite en trois langues (gr., lat. et hébr.), et accrochée à l'une des portes menant au Temple désignant « Jésus roi n'ayant pas régné, crucifié par les Juifs parce qu'il annonçait la ruine de la ville et la désolation du Temple ». Cette déclaration renvoie bien sûr à l'accusation portée par les Juifs (mais apparemment pas par les Romains) contre Jésus lorsqu'on lui reprocha d'avoir menacé de détruire le Temple (cf. Mc 14.58 ; Ac 6.14).

L'avis des chercheurs varie considérablement sur la question de l'authenticité et de la valeur de ces ajouts. Le manque de sympathie manifeste pour Jésus et ses disciples est un argument en faveur de l'authenticité, car il est difficile de comprendre pourquoi un chrétien ajouterait tant de passages qui ne favorisent pas le point de vue chrétien. Il est tout aussi difficile d'imaginer pourquoi un non-chrétien, pour qui la vie de Jésus n'a que peu ou pas d'importance, ajouterait des données sur un personnage qui, par ailleurs, ne joue aucun rôle dans la *Guerre des Juifs*. Bien sûr, l'absence de ces passages dans les manuscrits grecs va à l'encontre de leur authenticité. Et même si ces passages du texte slavon sont acceptés comme authentiques, leur valeur historique n'en est pas pour autant acquise.

2. Les historiens et autres auteurs romains

Les auteurs païens parlent peu de Jésus, et ce qu'ils en disent varie en valeur historique et en intérêt. Dans une lettre à son fils (autour de l'an 73 apr. J.-C.), Mara bar Sérapion demande : « Quel bénéfice […] les Juifs ont-ils tiré de la mort de leur roi sage ? » Cette référence indirecte à Jésus est probablement la seule allusion positive à Jésus chez un auteur classique. Tacite (v. 110 apr. J.-C.) nous dit que le nom de « chrétien » « vient de Christ, que, sous le principat de Tibère, le procurateur Ponce Pilate avait livré au supplice » (*Annales*, XV, XLIV, 3). Dans une lettre à Trajan, en 110, Pline le Jeune explique que les chrétiens se réunissent régulièrement pour réciter « ensemble ou à tour de rôle des prières en l'honneur du Christ qu'ils considèrent comme leur Dieu » et pour « prendre un repas » (*Lettres*, X, 96, trad. A. Flobert, Flammarion, 2002).

Suétone (v. 120) rapporte dans sa *Vie de Claude* que ce dernier « chassa de Rome les Juifs [vers 49 ; cf. Ac 18.2] qui excitaient des troubles, à l'instigation de Chrestus » (*Claude*, 25, 11). Il semblerait que Suétone et probablement ses sources aient confondu « Chrestus », nom communément utilisé par les esclaves, avec « Christus », un titre qui lui était probablement peu familier.

Celse (v. 179) prétendait, d'après Origène (v. 248), que Jésus était le fils illégitime d'un soldat romain (*Cels.* I, 32-33) et qu'il faisait des miracles par la pratique de la magie : né dans le « secret ; celui-ci fut obligé, par pauvreté, d'aller louer ses services en Égypte ; il y acquit l'expérience de certains pouvoirs magiques dont se targuent les Égyptiens ; il s'en revint tout enorgueilli de ces pouvoirs, et grâce à eux il se proclama Dieu » (*Cels.* I, 38, trad. M. Borret, SC 132, Cerf, 2005 ; cf. *Cels.* I, 6, 68, 71).

Jules l'Africain (mort v. 240) rapporte que le chroniqueur samaritain Thallus considérait que les ténèbres, au moment de la mort de Jésus, avaient été causées par une éclipse de Soleil (« Fragments des cinq livres de la *Chronographie* de Jules l'Africain », fr. 18, in A. Roberts *et al.*, *Ante-Nicene Fathers*, vol. VI, Christian Literature Company, 1886, p. 136).

Dans l'ensemble, les témoins romains du Jésus historique le voient à travers le prisme de leur connaissance du christianisme. Ils sont beaucoup plus intéressés par le christianisme que par son Christ. Le traitement de Jésus reste assez superficiel et, dans l'ensemble, ils le qualifient surtout de fauteur de troubles, fondateur et leader d'un mouvement superstitieux et peut-être séditieux.

3. Écrits rabbiniques et autres écrits juifs

Il n'existe que peu de références à Jésus dans le Talmud (⟶ Traditions et écrits rabbiniques)

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

et les midrashim. Bien que le nom de « Yeshu » ou « Yeshu ha-Notsri » (Jésus le Nazaréen) soit parfois utilisé, certains des passages concernés font référence à Jésus sous les noms de « Balaam », « Ben Pandera », « Ben Panthera », « untel » ou « un certain » et peut-être « Ben Stada » (mais la majorité des mentions de Balaam et Ben Stada ne concernent pas Jésus). Au Moyen Âge, nombre de ces traditions furent développées et compilées dans un petit contre-Évangile connu sous le nom de *Toledot Yeshu* (« Les histoires de Jésus ») (les premières références à cet écrit datent du IXe siècle ; pour les versions en français selon les différents manuscrits, voir Osier, p. 30-128).

3.1. Sur les parents et la naissance de Jésus. Dans ce qui pourrait être une allusion à la conception virginale de Jésus évoquée par les évangiles, il est dit que Marie était « [issue] d'hommes nobles et de souverains, elle s'est prostituée auprès des menuisiers » (TB *Sanh* 106a, trad. Murcia, p. 655). Ici, « hommes nobles et souverains » fait probablement allusion à certains noms de la généalogie de Luc qui était, selon certains Pères, celle de Marie. La deuxième partie de la déclaration est une allusion évidente à Joseph le charpentier. « Sa mère [c'est] Stada. — Sa mère, c'était Marie, *coiffeuse pour dames* (Myriam *megaddela neshaya*). Comme on dirait […] : elle s'est écartée – *satat da* de son époux » (TB *Chab*, 104b, trad. Murcia, p. 330) (Marie « *megaddela* » est parfois confondue avec Marie-Madeleine [cf. TB *Ḥag* 4b]). Ailleurs, il est dit que « Yeshu ha-Notsri était proche de l'Empire » (TB *Sanh* 43a, trad. Murcia, p. 424) (ou « proche du royaume », peut-être comme satire de la proclamation de Jésus : « le royaume de Dieu est proche » [Mc 1.15]). Rabbi Shimon ben Azzaï (fin du Ier siècle au début du IIe siècle) affirma : « J'ai trouvé un rouleau généalogique à Jérusalem et il y est écrit : "Untel est un enfant illégitime car il est né d'une femme mariée » (M *Yev* IV, 13, trad. in *Premiers écrits chrétiens*, p. 22 [cf. TB *Yev* 49a]).

3.2. Sur la vie de Jésus. Des histoires sont racontées sur le rejet de Jésus par différents rabbis : « Lorsque le roi Jannée [104-78 av. J.-C.] massacra les maîtres [vers 87 av. J.-C.], Yehoshuah ben Perahiah et Yeshu s'enfuirent à Alexandrie d'Égypte », où Jésus a été excommunié, puis condamné pour avoir adoré une idole (TB *Sanh* 107b, trad. Murcia, p. 379 [cf. TB *Sot* 47a ; TJ *Ḥag* II, 2 ; TJ *Sanh* VI, 6]). Le lien de Jésus avec une fuite vers l'Égypte pourrait provenir de Mt 2.13-15. Le déplacement chronologique de Jésus est évident, dans cette tradition, mais il y a de bonnes raisons d'identifier ce « Yeshu » à Jésus de Nazareth.

3.3. Sur le ministère de Jésus. Il est dit que « Yeshu avait cinq disciples : Mattaï, Naqaï, Netser, et Boni et Todah » (TB *Sanh* 43a, trad. Murcia, p. 476). Bien que le premier nom ressemble à « Matthieu », et le dernier à « Thaddée », ils sont uniquement destinés à servir de base à des jeux de mots. Cela se voit dans le paragraphe suivant du traité *Sanhédrin*, qui dénigre Jésus et ses disciples et justifie leur mort. Le point de vue rabbinique sur les *miracles de Jésus est analogue à celui de Celse déjà mentionné : « Yeshu ha-Notsri pratiquait la sorcellerie et il a dévoyé et trompé Israël » (TB *Sanh* 107b, trad. Murcia, p. 380 [cf. Tos *Chab* XI, 15 ; TB *Sanh* 43a ; TB *Chab* 104b ; TB *Sot* 47a]). L'accusation de sorcellerie correspond à celle qu'on trouve dans les évangiles selon laquelle Jésus chassait les démons par le pouvoir de Satan (cf. Mc 3.22).

3.4. Sur l'enseignement de Jésus. Les rabbis espèrent ne pas avoir « un fils ou un disciple qui gâte son plat publiquement [c.-à-d. qui enseigne l'hérésie] en le relevant trop d'ingrédients étrangers, comme Jésus de Nazareth » (TB *Sanh* 103a, trad. Osier, p. 144 [cf. TB *Ber* 17b]). « Un des disciples de Yeshu ha-Notsri […] me dit : — Ainsi m'a enseigné Yeshu ha-Notsri : *C'est du salaire d'une prostituée qu'elle les a amassées, elles redeviendront un salaire de prostituée* (Michée 1, 7) [cf. Dt 23.18] » (TB *AZ* 16b-17a, trad. Murcia, p. 164 [cf. Tos *Ḥoul* 2, 24 : « Yeshua ben Panthiri » ; *QoR* 1.8 § 3 ; *Yalqut Shimoni* sur Mi 1 ; Pr 5.8]). « Les disciples de Balaam l'ignoble auront la Géhenne en partage et ils seront précipités dans la fosse de la destruction » (*Pirqé Avot*, 5, 19, trad. É. Smilévitch). « Il [le philosophe ou Rabban Gamaliel ?] leur dit : — Je suis descendu à la fin de *'avon gillayon* [l'Évangile] et il y est écrit : *Moi, 'avon gillayon, je ne suis pas venu pour retrancher à la loi de Moïse ni pour ajouter à la loi de Moïse* [cf. Mt 5.17]. Or il y est écrit : *Là où il y a un fils la fille n'héritera pas* [cf. Nb 27.8]. Elle [Imma Shalom] lui dit : — Que ta lumière brille comme la lampe ! [cf. Mt 5.16]. Rabban Gamaliel lui dit : — L'âne est venu et a donné un coup de pied à la lampe ! » (TB *Chab* 116b, trad. Murcia, p. 243).

Dans la même tradition, on trouve une déclaration proverbiale qui résume probablement

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

bien la vision rabbinique de l'enseignement de Jésus : « Depuis le jour où vous avez été exilés de votre terre [c.-à-d. la destruction de Jérusalem en 70 apr. J.-C.], la loi de Moïse a été enlevée et *'avon gillayon* [l'Évangile] a été donné » (TB *Chab* 116b). En fait, les rabbis jouaient sur le mot grec *euaggelion*, appelant parfois l'Évangile *'awen gillayon* (« fausse révélation ») ou *'awon gillayon* (« révélation d'iniquité »).

Le plus offensant, pour les rabbis, était l'affirmation de l'Évangile selon laquelle Jésus était *Dieu et *Fils de l'homme (cf. Mc 14.61-62 ; Jn 19.7), celui qui allait monter au ciel (cf. Jn 20.17). Rabbi Abbahu (IIIe siècle) dit : « Si un homme te dit : "Je suis Dieu" : il ment. "Je suis le fils de l'homme" : il finira par le regretter. "Moi je monte au ciel" : il le dit mais ne l'accomplira pas. » (TJ *Taan* II, 1, 65b, trad. Murcia, p. 614). Une autre citation d'Abbahu : « Le Saint-Unique, béni soit-il, dit : "Je suis le premier", car je n'ai pas de père, et "je suis le dernier", car je n'ai pas de frère, et "hors de moi il n'y a point de Dieu", car je n'ai pas de fils » (*ExR* 29.5 sur Ex 20.2, trad. P.-H. Menoud, *Jésus-Christ et la foi*, Delachaux et Niestlé, 1975, p. 299). De même, rabbi Aḥa (IVe siècle) a déclaré : « "Il y en a un et il n'y en a pas de deuxième. Il n'a pas non plus de fils et de frère" (Qo 4, 8), mais "Écoute (Israël) : l'Éternel notre Dieu, l'Éternel est un" (Dt 6, 4) » (*DtR* 2, 33 sur Dt 6.4, trad. J. Costa, « Is 6, 3 et la *qedusha* dans le corpus rabbinique ancien : une approche phénoménologique », *JSJ* 47, 2016, p. 546). « Et il regarda et vit un homme né d'une femme, dans l'avenir, se dresser et qui cherche à se faire lui-même Dieu afin de tromper le monde tout entier […]. Et s'il dit qu'il est Dieu, il ment. […] Il trompera et dira qu'il partira et [re]viendra à la fin [des temps] : Il le dit mais ne le fera pas. […] Malheur ! Qui vivra parmi cette nation qui a prêté l'oreille à "cet homme" qui se fit lui-même Dieu ? » (*Yalqut Shimoni* sur Nb 23.7, § 765, trad. Murcia, p. 612).

Ailleurs, il est dit que Moïse avertit Israël qu'il ne doit pas attendre « un autre Moïse » qui « se lèvera et [lui] apportera des Cieux une autre Torah » (*DtR* 8, 6 sur Dt 30.11-12). Les rabbis prédisent que « le "serviteur" [c.-à-d. Jésus] se prosternera devant le [vrai] Messie » (TB *Sanh* 61b). À l'arrière-plan de cette déclaration se trouve la vision chrétienne de Jésus comme serviteur du Seigneur.

3.5. Sur la crucifixion de Jésus. « La veille de Pâque, on a pendu Yeshu ha-Notsri. Et le héraut est sorti devant lui quarante jours, disant : Yeshu ha-Notsri sort pour être lapidé car il a pratiqué la sorcellerie, et a séduit et dévoyé Israël. Toute personne qui a connaissance d'un élément pour sa défense, qu'elle vienne et donne l'information à son sujet !" Mais on n'a rien trouvé pour sa défense et on l'a pendu la veille de Pâque » (TB *Sanh* 43a, trad. Murcia, p. 332 [cf. Tos *Sanh* 10, 11 ; TJ *Sanh* 7, 12 ; *Tg Est* 7, 9]). « Les témoins qui écoutent de l'extérieur l'amènent au tribunal [Beth Din, litt. « maison du jugement », peut-être le Sanhédrin] et on le lapide […] et on l'a pendu la veille de Pâque » (TB *Sanh* 67a, trad. Murcia, p. 330-331 [cf. TJ *Sanh* 7, 16]). L'exécution de Jésus « la veille de Pâque » s'inscrit dans la chronologie johannique (cf. Jn 18-19). « Balaam le boiteux avait trente-trois ans lorsque Pinhas "le brigand" le tua » (TB *Sanh*, 106b, trad. Murcia, p. 621-622). Bien que cela soit controversé, « le bandit Pinhas » pourrait être Ponce Pilate ; si cela est correct, alors le « Balaam » âgé de trente-trois ans doit être Jésus. « Après un temps, le brigand fut capturé et on le mit en croix. Et chaque passant disait : "On dirait que le roi est crucifié." C'est pourquoi il est dit : "car un pendu est une malédiction de Dieu" [cf. Dt 21.23] » (Tos *Sanh* 9, 7, trad. in *Premiers écrits chrétiens*, p. 25). Exclu du « monde à venir » (M *Sanh* X, 2), Jésus sera châtié « au moyen d'excrément bouillant » (TB *Git* 56b-57a).

3.6. Sur la résurrection de Jésus. « Il partit évoquer Yeshu par nécromancie » (TB *Git* 57a, MS Munich, trad. Murcia, p. 580). « Malheur à qui se fait revivre lui-même par le Nom de Dieu ? » (TB *Sanh* 106a, trad. Murcia, p. 616). Ces déclarations font partie de l'accusation générale selon laquelle Jésus pratiquait la magie. L'accusation juive rapportée en Mt 28.11-15, selon laquelle les disciples de Jésus auraient volé son corps dans le tombeau et auraient ensuite proclamé sa résurrection, n'est pas reprise dans les écrits rabbiniques, bien que Matthieu rapporte qu'elle était répandue dans les milieux juifs à l'époque de la rédaction de l'évangile (« cette histoire s'est propagée parmi les Juifs jusqu'à ce jour » [Mt 28.15]).

3.7. Sur la guérison au nom de Jésus. « Récit de Rabbi Éléazar ben Dama qu'un serpent mordit. Vint alors Jacob [homme] de Kephar Sama pour le guérir au nom de Yeshua Ben Panthera. Mais R. Ismaël ne le lui permit pas. » Ismaël poursuit en disant qu'il vaut mieux mourir en paix que d'être guéri au nom de Jésus (Tos *Ḥoul*

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

briefen, BWANT 134, Kohlhammer, 1993 ◆ V.P. Furnish, *The Love Command in the New Testament*, Abingdon, 1972 ◆ J. Piper, *« Love Your Enemies ». Jesus' Love Command in the Synoptic Gospels and in the Early Christian Paraenesis. A History of the Tradition and the Interpretation of Its Uses*, Baker, 1991 ◆ E.E. Popkes, *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus*, WUNT 2/197, Mohr Siebeck, 2005 ◆ G. Quell et E. Stauffer, « ἀγαπάω, κτλ. », *TDNT*, vol. 1, p. 21-55 ◆ F.F. Segovia, *Love Relationships in the Johannine Tradition. Agapē/Agapan in I John and the Fourth Gospel*, SBLDS 58, Scholars Press, 1982 ◆ D.M. Smith, « The Love Command : John and Paul ? », in E.H. Lovering Jr et J.L. Sumney, sous dir., *Theology and Ethics in Paul and His Interpreters. Essays in Honor of Victor Paul Furnish*, Abingdon, 1996, p. 207-217 ◆ E. Stauffer, *Die Botschaft Jesu damals und heute*, Dalp-Taschenbücher 333, Francke, 1959 ◆ U.C. von Wahlde, *The Johannine Commandments. 1 John and the Struggle for the Johannine Tradition*, Paulist Press, 1990.

ANALYSE LITTÉRAIRE ⟶ ANALYSE NARRATIVE

ANALYSE NARRATIVE

L'analyse narrative est une méthodologie de lecture des récits. Elle trouve ses origines dans les cercles de la critique littéraire et ses premiers pas de méthode spécifique appliquée à la recherche biblique datent des années 1970. Dans l'étude des évangiles, l'analyse narrative est devenue un important outil d'interprétation, dont l'évolution se poursuit ; elle est souvent volontairement combinée avec d'autres méthodologies, telles que la critique féministe ou même la critique historique.

1. Définition de l'analyse narrative
2. Histoire de l'utilisation de l'analyse narrative dans l'étude des évangiles
3. Description méthodologique de l'analyse narrative
4. Le nouveau visage de l'analyse narrative

1. Définition de l'analyse narrative

L'analyse narrative est une méthode d'interprétation des récits bibliques qui prend en compte leurs qualités littéraires et, plus particulièrement, leur forme narrative (Resseguie, p. 18-19). Des caractéristiques littéraires comme l'intrigue, la mise en récit, la temporalité, le point de vue et l'ironie retiennent en particulier l'attention des exégètes qui pratiquent l'analyse narrative. Cette analyse littéraire s'accompagne d'un intérêt pour la forme finale du texte plutôt que pour la question de la production du texte (comme p. ex. la critique des sources). En fait, l'application initiale de l'analyse narrative aux évangiles mit volontairement entre parenthèses les préoccupations historico-critiques qui étaient au premier plan de la recherche des XIX^e^ et XX^e^ siècles (Powell 1990, p. 8). Le présupposé de l'unité du texte est également caractéristique de l'analyse narrative, bien que la validité de cette hypothèse ait été récemment interrogée et réévaluée.

2. Histoire de l'utilisation de l'analyse narrative dans l'étude des évangiles

2.1. L'influence de la critique littéraire. Le phénomène de la « nouvelle critique » connut son essor dans les milieux littéraires des années 1930, en réaction à la volonté de comprendre les œuvres littéraires sur la base de la reconstruction des motivations psychologiques de leur auteur. La nouvelle critique mit en évidence l'autonomie de l'œuvre littéraire vis-à-vis de ses liens circonstanciels. La notion de texte autonome vis-à-vis de son auteur devint le point de mire de la démarche d'interprétation de cette école méthodologique particulière. Le même genre de sensibilité vit le jour dans l'étude des évangiles au cours des années 1970, ouvrant la voie à des approches qui n'étaient pas centrées sur l'analyse historique du texte mais plutôt sur ses caractéristiques littéraires. L'une de ces approches, le structuralisme, en vint à se préoccuper des structures dites « profondes » du texte, qui vont au-delà des messages de la « surface » du texte. L'objectif de cette analyse était de mettre au jour les éléments universels et fédérateurs du texte. L'analyse narrative est une autre de ces approches, avec son orientation vers un évangile en particulier, sans recours aux diverses facettes historiques du texte, comme les motivations de l'auteur ou les sources utilisées. La narratologie est la discipline du domaine de la critique littéraire la plus proche de l'analyse narrative ; l'analyse narrative, de son côté, dans sa nomenclature et son évolution, est propre à la recherche biblique.

2.2. L'influence de la critique rédactionnelle. À l'époque moderne, la recherche biblique s'était très précisément concentrée sur les questions historiques liées aux évangiles. Les exégètes des XIX^e^ et XX^e^ siècles se préoccupaient surtout des questions de sources des évangiles, ce qui comprenait les questions de dépendance littéraire réciproque

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

des synoptiques (⟶ Question synoptique) et des formes orales qui avaient précédé leur composition. Dans les années 1950, l'*analyse rédactionnelle fit son apparition dans le sillage de cet intérêt pour les sources. L'analyse rédactionnelle cherchait à définir les orientations théologiques spécifiques de chacun des évangélistes, sur la base des modifications qu'ils avaient apportées à leurs sources. Ce travail éditorial et l'apport théologique associé furent ensuite utilisés pour reconstruire le contexte ecclésial et social. L'un des résultats de l'analyse rédactionnelle (en particulier sous sa forme ultérieure de critique de la composition) fut un travail plus approfondi sur la forme finale de chacun des évangiles. Cet intérêt pour la forme finale du texte devint même un trait caractéristique de l'analyse narrative. Ainsi, bien qu'il existe des différences significatives entre la critique rédactionnelle et l'analyse narrative, la première contribua à l'essor de la seconde dans l'étude des évangiles.

2.3. L'essor de l'analyse narrative dans l'étude des évangiles. Malgré de multiples précédents en matière d'analyse littéraire des évangiles (p. ex. Perrin ; voir Stibbe, p. 6), les travaux du groupe de recherche sur Marc de la Society of Biblical Literature (1971-1980) s'avérèrent décisifs. Dans un exposé présenté au groupe de recherche sur Marc en 1980 résumant les travaux du groupe, D. Rhoads employait pour la première fois l'expression *narrative criticism* à propos de l'analyse littéraire des évangiles (Rhoads 1982, p. 412). Dans son exposé, il identifiait deux évolutions qui avaient conduit à l'analyse narrative de Marc : en premier lieu, le passage de la fragmentation textuelle résultant de l'application des méthodes historico-critiques à une plus grande unité narrative ; en second lieu, le déplacement de l'intérêt de l'histoire à la fiction. Ce dernier changement signifiait qu'« au bout du compte, le monde narratif du récit [de Marc] est une création littéraire de l'auteur », dont l'intégrité est indépendante de ses référents historiques (Rhoads 1982, p. 413). Quelques-uns des fruits du travail exploratoire de ce groupe de recherche sur Marc furent publiés dans *Mark as Story* (Rhoads et Michie). L'analyse narrative appliquée aux autres évangiles, dans les années suivantes, prit forme dans des travaux comme *Matthew as Story* (Kingsbury 1988a [1re éd. 1986]), *The Narrative Unity of Luke-Acts* (Tannehill) et *Anatomy of the Fourth Gospel* (Culpepper).

Les premiers débats qui virent le jour dans le monde de l'analyse narrative portaient sur sa relation avec l'étude historique des évangiles, d'autant que la critique historique avait longtemps régné sur l'exégèse des évangiles. Dans une forme initiale de l'analyse narrative, par exemple, l'exégète abordait l'évangile en primo-lecteur, ce qui comprenait un pacte de lecture faisant abstraction des parties ultérieures du récit. Cette primo-lecture comprenait aussi (pour certains) une conception minimaliste des connaissances du lecteur implicite. R. Edwards, par exemple, qui pratique l'analyse narrative de Matthieu, le définit comme un primo-lecteur qui ne connaît que les données historiques et culturelles fournies par le récit lui-même (Edwards, p. 10). En opposition à cette approche, la pratique courante de l'analyse narrative construit un lecteur implicite qui sait tout ce que l'auteur implicite s'attend à ce que le lecteur sache, y compris en matière de compétences linguistiques, de connaissances générales et socioculturelles présupposées par le récit, et de connaissance d'autres sources littéraires utilisées, comme l'A.T. (Powell 1993, p. 32).

Même si l'analyse narrative des évangiles peut être globalement définie par une approche, une terminologie et des objectifs, des différences d'orientation ont vu le jour, liées aux traits caractéristiques de chacun des évangiles. La nature abrupte de la finale de Marc (Mc 16.8), par exemple, a fait de cet évangile un terreau fertile pour les discussions sur la clôture des récits, ou l'absence de clôture dans le cas de Marc. L'analyse narrative de l'Évangile de Jean, de son côté, s'est inévitablement posé la question de la façon dont l'ironie est utilisée dans ce livre.

3. Description méthodologique de l'analyse narrative

3.1. Les deux niveaux de récit. Nombreux sont ceux qui, dans les premiers temps de l'analyse narrative, fondèrent leur conception de la discipline sur S. Chatman, *Story and Discourse* (1978), et tout particulièrement sur la distinction établie par Chatman entre les deux niveaux d'un récit. En conséquence, l'analyse narrative s'intéresse généralement à ces deux niveaux que sont l'histoire racontée et le discours (ou histoire mise en discours, ou en récit ; Rhoads et Michie parlent des niveaux narratif et rhétorique). L'histoire racontée est constituée d'éléments que la plupart des lecteurs remarquent

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

aisément lorsqu'ils lisent les récits : le cadre, les événements et les personnages qui composent l'intrigue. Le discours (ou « rhétorique » narrative) est constitué d'éléments tels que le point de vue, la narration, l'enchaînement et le rythme des événements, la mise en intrigue, la mise en personnage, l'ironie, les schémas structurels et la stylistique (Brown 2002, p. 25 ; Powell 2010, p. 245-249).

La logique narrative d'un évangile est éclairée par les questions d'interprétation que soulève la mise en récit. E. Malbon cherche « *comment* le récit fait sens, c'est-à-dire la façon dont l'auteur implicite utilise les personnages, le cadre, l'intrigue et la rhétorique pour communiquer du sens » (Malbon 2008, p. 47). On a parfois reproché à l'analyse narrative d'avoir introduit une certaine complexité conceptuelle et lexicale dans l'exégèse, mais ses caractéristiques fondamentales portent davantage sur la construction de ce que J. Green appelle une « sensibilité littéraire » plutôt qu'une « technologie littéraire » (Green 2010, p. 98).

Comme exemple de la manière dont une histoire racontée prend du sens, on peut proposer la structuration matthéenne de l'enseignement de Jésus en cinq grands discours (Mt 5-7 ; 10 ; 13 ; 18 ; 24-25). Cet agencement d'une grande partie de l'enseignement de Jésus en cinq blocs affecte la vitesse du récit. Le lecteur fait face à l'enseignement de Jésus avec moins d'interruptions narratives, et davantage d'impression de « direct ». L'auditoire de ces blocs d'enseignement dans la mise en récit de Matthieu (généralement les disciples), s'estompe en partie au fur et à mesure que le discours progresse, de sorte que le lecteur se sent plus directement destinataire de l'enseignement de Jésus (Brown 2005).

3.2. Les concepts d'auteur et de lecteur implicites. L'auteur implicite et le lecteur implicite sont deux autres clés méthodologiques de l'analyse narrative. Ces constructions ne doivent pas être assimilées à l'auteur réel et au lecteur réel. L'auteur implicite est l'auteur présupposé par le récit ; il est donc une construction textuelle. Plutôt que de chercher à reconstruire l'auteur historique de l'Évangile de Marc, par exemple, l'analyse narrative fait appel à l'auteur implicite de Marc (c.-à-d. l'auteur qui fait débuter son évangile par un mélange de références vétérotestamentaires visant à éclairer l'identité de Jésus en lien avec l'espérance d'Israël, et qui dépeint les disciples comme des gens au cœur dur et obtus).

Au cœur de la méthodologie de l'analyse narrative se trouve la tâche de lecture du récit à la manière du lecteur implicite, « cette personne imaginaire en qui l'intention du texte est à considérer comme trouvant toujours son accomplissement » (Kingsbury 1988a, p. 38). Pourtant, la définition du lecteur implicite varie beaucoup selon les exégètes. Pour certains, il s'agit d'une construction entièrement textuelle, c'est-à-dire qu'il s'agit du lecteur tel que le présuppose le texte. Selon R. Culpepper, par exemple, le lecteur implicite est « défini par le texte comme celui qui effectue tous les déplacements mentaux nécessaires pour entrer dans le monde du récit et y réagir comme l'auteur implicite le prévoit » (Culpepper, p. 7). Selon cette définition, c'est le texte lui-même qui fournit les indices permettant au lecteur « idéal » de comprendre et de réagir de manière appropriée, et donc de réaliser les intentions de l'auteur implicite du texte.

D'autres exégètes, s'appuyant sur la proposition plus ouverte de W. Iser, situent le lecteur implicite à l'intersection du texte et de ses lecteurs réels. Pour Iser et ceux qui adoptent son modèle de lecteur implicite, les lecteurs réels contribuent nécessairement à la construction du sens en remplissant les blancs du texte. Ce faisant, ils donnent forme au lecteur implicite : il est celui qui réalise les intentions du récit (p. ex. Howell, p. 210-211). « Les récits ne peuvent être hermétiquement fermés aux situations sociales dans lesquelles leur lectorat les aborde » (Thatcher, p. 33).

Ces notions d'auteur et de lecteur implicites sont fondamentales pour l'analyse narrative et sa méthode d'interprétation, car l'un des principaux objectifs de ce type de lecture est de construire le lecteur implicite d'un récit particulier. D'un point de vue narratif, le projet de communication de l'Évangile de Luc est défini par la forme que l'auteur implicite y donne au lecteur implicite. S'il est établi que le lecteur implicite de Luc est quelqu'un qui prend part au règne de Dieu que Jésus fait advenir, en renonçant à ses préoccupations de statut et en embrassant la cause de ceux qui sont aux marges de la société, alors cette participation au règne de Dieu fait partie de la signification et de l'intention du récit de Luc.

4. Le nouveau visage de l'analyse narrative

4.1. Critiques et évolutions. L'analyse narrative garde jusqu'à ce jour une place importante

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

dans la recherche, malgré les critiques qui ont vu le jour et auxquelles les exégètes ont dû apporter des réponses, et peut-être d'ailleurs à cause de ces critiques. En tant que méthode, l'analyse narrative s'est montrée relativement flexible, les exégètes narratifs prenant en compte les préoccupations suscitées et révisant leurs paramètres méthodologiques.

4.1.1. La critique historique. L'analyse narrative suscite des questions historiques depuis ses débuts. On l'a accusée, par exemple, d'ignorer les questions historiques dans sa quête de l'autonomie du texte. Parmi les premières propositions de réponse, on peut citer l'utilisation de la construction du lecteur implicite à des fins historiques. J. Kingsbury, par exemple, fait valoir que le lecteur implicite peut fournir des indices du lectorat réel. Dans le dernier chapitre de *Matthew as Story*, il extrapole de sa lecture narrative ses propres conclusions historiques sur le lectorat de Matthieu. En procédant à ce genre de reconstruction, l'analyse narrative admet qu'il est important de comprendre un évangile de manière holistique, plutôt que de l'utiliser de façon fragmentaire pour reconstituer le lectorat visé (Kingsbury 1988b, p. 459 ; Culpepper, p. 11).

En réponse aux premières critiques proposant que l'analyse narrative soit complétée par des méthodes historiques, les exégètes récents ont adopté une approche plus englobante. Arguant que « l'analyse narrative des évangiles doit être, d'un point de vue méthodologique, aussi exhaustive et englobante que possible », P. Merenlahti et R. Hakola recommandent une méthodologie éclectique dans laquelle l'analyse narrative fait partie intégrante de l'étude historique (Merenlahti et Hakola, p. 47-48 ; voir aussi Stibbe). La manière de procéder à cette intégration fait cependant débat. Merenlahti plaide pour une forme d'analyse narrative qui soit appliquée aux dissonances idéologiques de chaque récit évangélique (Merenlahti, p. 97). Il définit l'intrigue d'un évangile comme une entité littéraire et « un processus historique de création de sens idéologique » (Merenlahti, p. 100). Cette dernière notion vise à prendre en compte les particularités et tensions historiques repérables au sein d'un évangile, sans pour autant faire de ces exigences historiques l'unique point de mire ou le moyen principal de l'interprétation. Merenlahti et Hakola parlent plutôt de percevoir la polyphonie du texte, avec la manière dont il fait écho à différentes traditions orales, à de multiples auteurs et contextes, et à des idéologies opposées (Merenlahti et Hakola, p. 32).

De son côté, Green, tout en affirmant l'importance de l'analyse historique dans l'étude des évangiles, critique un mode de lecture qui prétendrait distinguer clairement le récit de l'histoire. Puisque tous les récits qui se revendiquent d'une manière ou d'une autre d'une démarche historique, y compris les évangiles, sont des « représentation[s] narrative[s] de l'histoire », il est important de se préoccuper en premier lieu de la qualité narrative du texte (Green 1997, p. 2). Pourtant, Green reconnaît volontiers que la lecture des évangiles, en tant que « produits culturels », exige que l'analyse narrative se donne aussi pour tâche essentielle la compréhension de leurs milieux culturels et sociaux (Green 1997, p. 19). Il résiste cependant à marier la sensibilité narrative à un paradigme historico-critique dans lequel les évangiles fournissent des matériaux de reconstruction du passé, puisque cette dernière tâche débouche sur un récit retravaillé très différent de celui des quatre évangiles canoniques (Green 2011).

4.1.2. La critique du modèle de Chatman. Sous un autre angle, des critiques naissent relativement tôt concernant le modèle à deux niveaux de l'analyse narrative hérité de Chatman. Pour S. Moore, un récit n'a pas ces deux niveaux de l'histoire et du discours. Mais le niveau de l'histoire fonctionne déjà comme un niveau de discours ; la plume de l'auteur implicite est profondément intégrée aux éléments de l'histoire. « Le récit est inévitablement rhétorique » (Moore, p. 66). Les travaux de Moore ont remis en question la perspective formaliste de l'analyse narrative, qui tendait à supposer l'autonomie du texte vis-à-vis de l'auteur réel comme des lecteurs réels. Ces critiques ont conduit à une version plus compliquée de la construction du lecteur implicite dans les versions récentes de l'analyse narrative.

4.1.3. La critique du présupposé de cohérence. L'analyse narrative doit-elle présupposer la cohérence narrative ? Cette question demeure très débattue. L'hypothèse était caractéristique des premières versions de l'analyse narrative, mais les critiques qu'elles ont suscitées ont donné naissance à des manières divergentes de comprendre et d'exprimer la cohésion narrative. Très tôt, M. de Boer a reproché à l'analyse narrative d'affirmer la cohérence narrative

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

comme présupposé méthodologique (de Boer, p. 44). Plus récemment, Merenlahti a proposé qu'une lecture narrative qui « parvient à intégrer tous les traits incohérents en un tout complet » n'est pas fidèle à la nature des récits, qui comprennent des voix dissonantes en vertu de leur posture idéologique (Merenlahti, p. 97).

Rhoads précise utilement que l'analyse narrative s'inspire de l'unité narrative comme d'un dispositif heuristique pour commencer son travail (Rhoads 1999, p. 267). De ce point de vue, les présupposés d'unité peuvent être traités de manière plus souple que les critiques de la méthode ne l'avaient estimé au départ. De plus, l'unité narrative gagnerait à être conçue selon la compréhension qu'on en avait dans l'Antiquité grecque, qui portait moins sur l'unité de thème que sur l'unité d'objectif, moins sur la beauté que sur la vérité (Merenlahti et Hakola, p. 32). Cette conception laisse la possibilité de faire évoluer l'analyse narrative des évangiles, d'une simple appréciation littéraire de la cohérence narrative vers l'identification d'une sorte de cohérence globale d'objectif. Si les récits, anciens et modernes, sont une « volonté de placer les événements dans un ordre cohérent et significatif », alors la production de sens est une caractéristique fondamentale de ces récits que sont les évangiles (Green 1997, p. 15 ; de même 2010). Vue sous cet angle, l'unité narrative, comprise comme une cohérence d'objectif et de sens, peut demeurer une hypothèse de travail pour l'analyse narrative des évangiles.

4.1.4. La critique des catégories issues de la fiction. Depuis le début, les critiques se sont demandé si les méthodes développées pour interpréter la fiction contemporaine convenaient à des récits anciens qui prétendent, d'une manière ou d'une autre, rendre compte de réalités historiques. Certains travaux récents notent que s'il n'y a que peu ou pas de différence formelle entre la fiction et la non-fiction, d'autres distinctions importantes existent sur le plan de l'auteur et de l'auditoire. Les catégories formelles tirées de la fiction moderne peuvent donc être utiles à l'analyse des récits historiques anciens, sans pour autant qu'il soit nécessaire de mettre à bas les distinctions entre fiction et non-fiction. En matière d'auteur, la revendication de vérité qui est implicite dans la non-fiction montre que l'auteur adopte une attitude différente à l'égard du récit que s'il rédigeait de la fiction. Ainsi, l'auteur d'un évangile est en quelque sorte le garant de la véracité du récit (voir p. ex. le sentiment exprimé en Jn 19.35) (Merenlahti et Hakola, p. 34-35).

Du côté des destinataires, les lecteurs réagissent différemment aux récits de fiction et de non-fiction, tant d'un point de vue affectif que par la façon dont ils remplissent les blancs du texte (Merenlahti et Hakola, p. 38). Par exemple, même si certains ont avancé que *Pilate est dépeint de manière relativement positive dans l'Évangile de Matthieu (voir Mt 27.24-25), la manière dont un lectorat juif du 1er siècle apr. J.-C. aurait rempli les blancs narratifs par ses connaissances socioculturelles complique cette affirmation. L'antipathie des Juifs envers Pilate, connu pour ses fréquentes transgressions des coutumes et sensibilités juives, s'insérerait dans les vides de Mt 27 pour produire un portrait négatif, déposant une part importante de responsabilité pour la *mort de Jésus aux pieds de Pilate (malgré ses protestations du contraire en Mt 27.24 ; cf. Mt 27.26). L. Doležel s'inspire de la notion de blancs narratifs pour indiquer comment les récits amènent leurs lecteurs à puiser dans l'histoire plutôt que dans la fiction pour combler les lacunes de la narration. En conséquence, les récits historiques fonctionnent sur la base d'un plus grand nombre de contraintes, en ce qui concerne les blancs du texte, que les récits de fiction (Doležel, p. 269). Cette délimitation rigoureuse entre fiction et non-fiction signifie que les méthodes développées pour l'analyse de la fiction peuvent être utilement appliquées à des récits non fictionnels, tout en affirmant la posture spécifique de l'auteur et du lecteur de l'évangile vis-à-vis de revendications de vérité qui dépassent le simple cadre du récit.

4.2. Influence présente. L'analyse narrative, en tant qu'une des nombreuses méthodes littéraires (avec p. ex. le structuralisme, la critique de la réponse du lecteur, le déconstructionnisme) introduites dans la recherche biblique ces quarante dernières années, a gagné en importance et a contribué à l'éclectisme méthodologique d'aujourd'hui. Cet éclectisme comprend notamment une diversité d'autres approches qui se situent à l'intersection du texte et de la culture, comme la *critique socio-scientifique, la *critique postcoloniale et les *critiques féministes.

Comme à ses débuts, l'analyse narrative continue d'être considérée par certains comme un apport au projet historico-critique auquel elle viendrait apporter des nuances

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

INDEX DES ARTICLES (ET DES RENVOIS)

A

Abraham, Isaac et Jacob **1**
Accomplissement ⟶ Ancien Testament dans les évangiles
Adoration **5**
Adultère ⟶ Divorce
Aggada ⟶ Traditions et écrits rabbiniques
Agneau de Dieu **11**
Amen **12**
Amour, commandement d'amour **14**
Analyse littéraire ⟶ Analyse narrative
Analyse narrative **19**
Analyse rédactionnelle **25**
Ancêtres ⟶ Abraham, Isaac et Jacob • Généalogie
Ancien Testament dans les évangiles **29**
Anciens **46**
Anges **49**
Année du jubilé ⟶ Jubilé
Annonces de la Passion et de la résurrection de Jésus **56**
Antijudaïsme ⟶ Antisémitisme
Antipas ⟶ Dynastie hérodienne
Antisémitisme **60**
Aphorisme ⟶ Chrie, aphorisme
Apocalyptique **66**
Apôtre **77**
Appel des disciples ⟶ Apôtre
Araméen ⟶ Langues de la Palestine
Archanges ⟶ Anges
Archélaos ⟶ Dynastie hérodienne
Archéologie et géographie **90**
Ascension de Jésus **106**
Attestation multiple : critère ⟶ Critères d'authenticité
Authenticité des paroles/actes de Jésus ⟶ Critères d'authenticité
Autorité et pouvoir **109**
Aveugle ⟶ Cécité et surdité

B

Banquets ⟶ Communion aux tables
Baptême **114**
Béatitudes ⟶ Bénédiction et malédiction • Sermon sur la montagne
Bénédiction et malédiction **119**
Benedictus ⟶ Hymnes et cantiques
Berger et moutons **123**
Béthanie ⟶ Archéologie et géographie
Béthesda ⟶ Archéologie et géographie
Bethléem ⟶ Archéologie et géographie
Bethphagé ⟶ Archéologie et géographie
Bethsaïda ⟶ Archéologie et géographie
Bienfaisance, bienfaiteurs ⟶ Économie
Biographie antique ⟶ Évangile : genre littéraire
Blasphème **126**

C

Cana ⟶ Archéologie et géographie
Canon **129**
Cantiques ⟶ Hymnes et cantiques

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

Capharnaüm ⟶ Archéologie et géographie
Cécité et surdité **134**
Cène **136**
Césarée de Philippe ⟶ Archéologie et géographie
Chorazin ⟶ Archéologie et géographie
Chrie, aphorisme **146**
Christ **149**
Christologie **161**
Chronologie **171**
Ciel et enfer **175**
Circoncision ⟶ Judaïsme commun
Citations de l'Ancien Testament ⟶ Ancien Testament dans les évangiles
Commandement **182**
Communauté ⟶ Église
Communion ⟶ Cène
Communion aux tables **186**
Conception virginale ⟶ Naissance de Jésus
Coran ⟶ Jésus dans les sources non chrétiennes
Créateur ⟶ Dieu
Critères d'authenticité **193**
Critique afro-américaine **204**
Critique canonique **209**
Critique des formes **212**
Critique des sources ⟶ Analyse rédactionnelle
Critique latina **220**
Critique littéraire ⟶ Analyse narrative
Critique narrative ⟶ Analyse narrative
Critique postcoloniale **225**
Critique rédactionnelle ⟶ Analyse rédactionnelle
Critique socio-scientifique **228**
Critique textuelle **236**
Critiques féministes et womanistes **240**
Croix, crucifixion ⟶ Mort de Jésus
Culte ⟶ Adoration
culture Grecque ⟶ Hellénisme
Cyniques et cynisme **247**

D

David ⟶ Fils de David
Décapole ⟶ Archéologie et géographie
Demeurer **250**
Démon, diable, Satan **251**
Désert ⟶ Montagne et désert
Destruction de Jérusalem ⟶ Jérusalem
Destruction du Temple ⟶ Purification du Temple • Temple
Diable ⟶ Démon, diable, Satan
Dieu **262**
Dieux grecs et romains **276**
Dîme ⟶ Économie • Loi
Dionysos ⟶ Dieux grecs et romains
Disciple bien-aimé **285**
Disciples, discipulat **288**
Discours apocalyptique ⟶ Apocalyptique
Discours d'adieu **300**
Divinité de Jésus ⟶ Christologie • Dieu • Incarnation
Divorce **304**
Double continuité : critère ⟶ Critères d'authenticité
Double discontinuité : critère ⟶ Critères d'authenticité
Double tradition ⟶ Q • Question synoptique
Douze ⟶ Apôtre • Disciples, discipulat
Droiture ⟶ Justice et droiture
Dureté de cœur **308**
Dynastie hérodienne **311**

E

Eau **315**
École scandinave ⟶ Oralité et transmission orale
Économie **317**
Écrits rabbiniques ⟶ Traditions et écrits rabbiniques
Église **325**
Élie et Élisée **329**
Élisée ⟶ Élie et Élisée
Embarras : critère ⟶ Critères d'authenticité

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

Emmaüs ⟶ Archéologie et géographie
Empire romain ⟶ Éthique de Jésus • Rome
Enfant **333**
Enseignant ⟶ Maître, enseignant
Ensevelissement de Jésus **337**
Entrée à Jérusalem **341**
Envoi des disciples ⟶ Apôtre
Envoi en mission ⟶ Mission • Païens
Épître des apôtres ⟶ Évangiles apocryphes
Eschatologie **348**
Eschatologie apocalyptique ⟶ Apocalyptique
Eschatologie réalisée ⟶ Eschatologie
Esclave, servante, serviteur **356**
Esprit de Dieu ⟶ Saint-Esprit
Esséniens **362**
Éthique de Jésus **366**
Eucharistie ⟶ Cène
Évangile : bonne nouvelle **376**
Évangile de Judas ⟶ Évangiles apocryphes
Évangile de Pierre ⟶ Évangiles apocryphes
Évangile des ébionites ⟶ Évangiles apocryphes
Évangile des hébreux ⟶ Évangiles apocryphes
Évangile des nazaréens ⟶ Évangiles apocryphes
Évangile : genre littéraire **380**
Évangile secret de Marc ⟶ Évangiles apocryphes
Évangile selon Marie ⟶ Évangiles apocryphes
Évangile selon Thomas ⟶ Évangiles apocryphes
Évangiles apocryphes **388**
Évangiles de la naissance et de l'enfance de Jésus ⟶ Évangiles apocryphes
Évangiles : histoire de l'interprétation **396**
Évangiles : interprétation théologique **404**
Exil et restauration **408**
Exorcisme ⟶ Démon, diable, Satan • Miracles et récits de miracles
Expiation ⟶ Mort de Jésus • Serviteur de YHWH

F

Famille **417**
Femmes **423**
Fêtes **434**
Fiancé(e), marié(e) **443**
Fils de David **445**
Fils de Dieu **451**
Fils de l'homme **460**
Flavius Josèphe ⟶ Josèphe
Foi **467**
Foules **472**

G

Galilée **476**
Généalogie **478**
Gennésareth (lac) ⟶ Archéologie et géographie
Géographie ⟶ Archéologie et géographie
Gethsémani **482**
Gloire **486**
Golgotha ⟶ Archéologie et géographie
Grâce ⟶ Miséricorde
Grand commandement ⟶ Commandement
Grand prêtre ⟶ Prêtres et prêtrise
Grec : langue ⟶ Langues de la Palestine
Guérison **489**

H

Halakha ⟶ Traditions et écrits rabbiniques
Hébreu : langue ⟶ Langues de la Palestine
Hellénisme **500**
Hérode ⟶ Dynastie hérodienne
Hérodiade ⟶ Dynastie hérodienne
Hérodiens ⟶ Dynastie hérodienne
Histoire de l'enfance de Jésus ⟶ Évangiles apocryphes
Historicismes et historiographie **504**
Homme divin ⟶ Miracles et récits de miracles
Hospitalité ⟶ Communion aux tables
Hymnes et cantiques **511**
Hypocrite **514**
Hypothèse de Griesbach ⟶ Question synoptique

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

Hypothèse des deux sources ⟶ Question synoptique
Hypothèse des fragments ⟶ Question synoptique
Hypothèse des trois sources ⟶ Question synoptique

I

Impôt du Temple ⟶ Économie • Purification du Temple
Impôts ⟶ Économie
Impur, impureté ⟶ Judaïsme commun • Loi • Pur et impur
Incarnation **517**
Interprétation patristique ⟶ Évangiles : histoire de l'interprétation
Intertextualité ⟶ Ancien Testament dans les évangiles
Isaac ⟶ Abraham, Isaac et Jacob
Israël **521**

J

Jacob ⟶ Abraham, Isaac et Jacob
Jardin de Gethsémani ⟶ Gethsémani
« **Je suis** » **526**
Jean-Baptiste **529**
Jean et les synoptiques **539**
Jean (Évangile) **544**
Jéricho ⟶ Archéologie et géographie
Jérusalem **565**
Jésus dans les sources non chrétiennes **572**
Jésus historique ⟶ Quête du Jésus historique
Jeûne **578**
Joie **580**
Jonas ⟶ Signe de Jonas
Josèphe **582**
Jubilé **586**
Judaïsme commun **589**
Jugement **596**
Justice et droiture **601**

K, L

Korbân ⟶ Loi
Lac de Gennésareth ⟶ Archéologie et géographie
Langues de la Palestine **607**
Langues parlées par Jésus ⟶ Langues de la Palestine
Lavement des pieds ⟶ Esclave, servante, serviteur
Lazare **616**
Lèpre **618**
Liberté **620**
Liturgie ⟶ Adoration
Logos **622**
Loi **625**
Luc (Évangile) **636**
Lumière et ténèbres **658**

M

Magdala ⟶ Archéologie et géographie
Magie ⟶ Miracles et récits de miracles
Magnificat ⟶ Hymnes et cantiques
Maisonnée ⟶ Économie • Famille
Maître, enseignant **661**
Maladie ⟶ Guérison
Malédiction ⟶ Bénédiction et malédiction
Manuscrits de la mer Morte **666**
Marc (Évangile) **674**
Marie, mère de Jésus **688**
Marié(e) ⟶ Fiancé(e), marié(e)
Matthieu (Évangile) **692**
Mère de Jésus ⟶ Marie, mère de Jésus
Messianisme davidique ⟶ Fils de David
Messie, messianisme ⟶ Christ • Manuscrits de la mer Morte • Mouvements de révolte • Prêtres et prêtrise
Midrash **710**
Miracles et récits de miracles **716**
Miséricorde **729**
Mishna ⟶ Traditions et écrits rabbiniques
Mission **733**
Moïse **740**
Monde **746**
Mont des Oliviers ⟶ Archéologie et géographie
Montagne et désert **751**
Morale ⟶ Éthique de Jésus

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

Mort de Jésus **754**
Mouvements de révolte **777**

N

Naïn ⟶ Archéologie et géographie
Naissance de Jésus **789**
Naissance d'en haut ⟶ Nouvelle naissance
Nazaréen, nazoréen **802**
Nazareth ⟶ Archéologie et géographie
Notre Père ⟶ Prière
Nouvel exode ⟶ Ancien Testament dans les évangiles • Entrée à Jérusalem • Montagne et désert
Nouvelle naissance **804**
Nouvelle quête du Jésus historique ⟶ Quête du Jésus historique
Nunc dimittis ⟶ Hymnes et cantiques

O

Onction **808**
Oralité et transmission orale **809**

P

Païens **820**
Pain **827**
Paix **831**
Pâques, agneau pascal ⟶ Agneau de Dieu • Cène • Fêtes
Paraboles **834**
Paraclet ⟶ Saint-Esprit
Pardon des péchés **848**
Parole ⟶ Logos
Passion : récit **853**
Patron-client (relation) ⟶ Critique socio-scientifique • Rome
Pauvres ⟶ Riches et pauvres
Péché impardonnable ⟶ Pardon des péchés
Péché, pécheur **857**
Père céleste ⟶ Dieu
Pharisiens **863**
Philippe le Tétrarque ⟶ Dynastie hérodienne
Ponce Pilate **871**
Prétoire ⟶ Archéologie et géographie
Prêtres et prêtrise **873**
Prière **884**
Procès de Jésus **893**
Prodiges ⟶ Miracles et récits de miracles
Prophètes, prophétie **902**
Protévangile de Jacques ⟶ Évangiles apocryphes
Pur et impur **912**
Pureté ⟶ Judaïsme commun • Loi • Pur et impur
Purification du Temple **920**

Q

Q 926
Qorbân ⟶ Loi
Quadruple évangile ⟶ Canon • Critique canonique
Quatrième évangile ⟶ Jean (Évangile)
Question synoptique **933**
Quête du Jésus historique **943**
Qumrân ⟶ Manuscrits de la mer Morte

R

Rançon ⟶ Mort de Jésus • Serviteur de YHWH
Récompenses ⟶ Éthique de Jésus
Règles alimentaires ⟶ Judaïsme commun
Règne de Dieu ⟶ Royaume de Dieu
Repas ⟶ Communion aux tables
Repas du Seigneur ⟶ Cène
Repentance **990**
Restauration d'Israël ⟶ Apôtre • Exil et restauration • Israël
Résurrection **994**
Rêves et visions **1011**
Riches et pauvres **1013**
Révolte juive ⟶ Jérusalem • Mouvements de révolte
Rome **1025**
Royaume de Dieu **1036**

S

Sabbat **1059**
Sacerdoce ⟶ Prêtres et prêtrise
Sadducéens **1063**
Sagesse **1065**

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com

Saint, sainteté ⟶ Pur et impur
Saint-Esprit **1070**
Salomé ⟶ Dynastie hérodienne
Salut **1077**
Samarie ⟶ Samaritains
Samaritains **1084**
Sanhédrin **1089**
Santé ⟶ Guérison
Satan ⟶ Démon, diable, Satan
Scribes **1093**
Sectarisme ⟶ Critique socio-scientifique
Sectes juives ⟶ Esséniens • Pharisiens
Seigneur **1099**
Sémitismes ⟶ Langues de la Palestine
Serments **1109**
Sermon sur la montagne **1111**
Serviteur de YHWH **1125**
Serviteur souffrant ⟶ Serviteur de YHWH
Signe de Jonas **1129**
Signes ⟶ Miracles et récits de miracles
Siloam, Siloé ⟶ Archéologie et géographie
Sinaï ⟶ Montagne et désert
Sion ⟶ Jérusalem
Sourd ⟶ Cécité et surdité
Sychar ⟶ Archéologie et géographie
Synagogue **1131**

T, U

Talmud ⟶ Traditions et écrits rabbiniques
Targoums **1140**
Taxes ⟶ Économie
Témoignage, témoin **1143**
Temple **1148**
Ténèbres ⟶ Lumière et ténèbres
Tentation de Jésus **1157**
Theios anèr ⟶ Miracles et récits de miracles
Théologie johannique ⟶ Jean (Évangile)
Tibériade ⟶ Archéologie et géographie
Tombe(au) de Jésus ⟶ Ensevelissement de Jésus
Torah ⟶ Judaïsme commun • Loi
Tradition ⟶ Oralité et transmission orale • Traditions et écrits rabbiniques
Tradition orale ⟶ Critique des formes • Oralité et transmission orale
Traditions et écrits rabbiniques **1164**
Transfiguration **1177**
Transmission orale ⟶ Oralité et transmission orale
Triple tradition ⟶ Question synoptique
Troisième quête ⟶ Quête du Jésus historique
Typologie **1184**

V, W, X, Y, Z

Vie, vie éternelle **1190**
Vierge Marie ⟶ Marie, mère de Jésus
Vigne ⟶ Vin
Vin **1194**
Visions ⟶ Rêves et visions
Vocation des disciples ⟶ Apôtre
Voie ⟶ Disciples, discipulat
Zélotes ⟶ Mouvements de révolte

© Excelsis – Tous droits réservés – XL6.com