

La mort de Jésus comme conséquence politique

Partie II — Jésus : réformateur, prophète apocalyptique, ou les deux ?

Introduction : un supplice qui parle

Le chapitre précédent a montré comment Jésus, par sa table ouverte aux exclus et son refus des hiérarchies de pureté, avait dessiné en creux un modèle de communauté qui inversait les logiques de pouvoir de son temps. Ce modèle n'était pas une abstraction spirituelle : il avait des effets sociaux concrets, et ces effets ne pouvaient laisser indifférents ceux qui détenaient l'autorité religieuse et politique en Judée. Le passage de l'inclusion des marginaux à la croix n'est donc pas une rupture inexplicable, mais l'aboutissement d'une trajectoire dont il faut comprendre la logique.

Or l'historien qui interroge la fin de Jésus se heurte d'emblée à un fait incontournable, presque brutal dans sa simplicité : Jésus de Nazareth n'est pas mort lapidé selon la procédure juive du blasphème, ni étouffé dans une cellule, ni assassiné par une faction. Il a été **crucifié**, et la crucifixion est un châtiment romain, réservé par Rome à une catégorie bien précise de condamnés. Ce seul élément matériel, sur lequel l'ensemble des sources s'accorde — évangiles canoniques, Flavius Josèphe, Tacite —, oriente toute la recherche. Il impose de poser la question politique avant la question théologique, car la modalité de l'exécution livre déjà un verdict sur la manière dont les autorités ont qualifié l'homme qu'elles supprimaient.

Ce chapitre se propose donc de reconstituer, autant que le permettent les sources, les causes historiques de la mort de Jésus : qui l'a condamné, pour quel motif, selon quelle procédure, et avec quelle répartition des responsabilités entre Rome et les autorités du Temple. Il s'agira de tenir ensemble deux exigences souvent dissociées : d'une part rendre justice au caractère proprement

politique de la condamnation, et d'autre part comprendre comment l'action religieuse de Jésus pouvait, dans le contexte de la Judée du Ier siècle, devenir une menace politique. L'enjeu, pour Fontes, n'est pas mince : la manière dont l'Église se souvient de la mort de son fondateur engage la lecture qu'elle fait de son message tout entier.

I. La crucifixion : un langage romain de la souveraineté

Pour comprendre ce qu'a signifié la mort de Jésus, il faut d'abord saisir ce qu'était la crucifixion aux yeux d'un contemporain. Loin d'être une simple méthode d'exécution parmi d'autres, la **crucifixion** constituait pour Rome un instrument de communication politique, un théâtre de la domination. Martin Hengel, dans son étude classique sur le sujet, a montré que ce supplice était délibérément conçu comme le châtement des esclaves rebelles, des brigands et des insurgés — en un mot, de tous ceux qui contestaient l'ordre établi par l'autorité impériale. Citoyens romains en étaient en principe exemptés, sauf cas de haute trahison ; la croix était d'abord le sort réservé aux subalternes et aux peuples soumis.

Sa fonction n'était pas seulement de tuer, mais de tuer en public, lentement, dans une exposition maximale. Le condamné, dénudé, cloué ou lié à un poteau le long des grandes routes ou aux portes des villes, mourait sous les yeux de tous, parfois durant plusieurs jours. Le corps, souvent laissé sans sépulture, livré aux charognards, prolongeait l'avertissement au-delà même de la mort. Tout dans ce dispositif visait à imprimer dans les esprits une leçon : voilà ce qu'il advient de quiconque défie Rome. La crucifixion était, selon la formule devenue courante chez les historiens, une **pédagogie de la terreur** adressée non au mort, déjà perdu, mais aux vivants qui regardaient.

Cette dimension dissuasive éclaire la signification de l'exécution de Jésus. En le crucifiant, l'autorité romaine ne se contentait pas de l'éliminer ; elle le rangeait publiquement dans la catégorie des perturbateurs de l'ordre, des prétendants à un pouvoir illégitime. Le supplice énonçait par lui-même un chef d'accusation : celui de sédition. Le titre apposé sur la croix, le **titulus** que les évangiles rapportent de façon convergente — « Jésus de Nazareth, roi des Juifs » —, n'était pas une moquerie gratuite mais l'inscription officielle du motif de la condamnation, conforme à l'usage

romain de proclamer la cause du supplice. La couronne d'épines, le manteau de pourpre, les railleries sur la royauté participent du même registre : ils dérivent tous de l'idée que Jésus avait été présenté comme prétendant à un trône, c'est-à-dire comme rival de l'ordre impérial.

Que Rome ait recouru à son arme la plus politiquement chargée signifie donc que Jésus a été perçu, à tort ou à raison, comme un danger pour l'ordre public. Cette donnée matérielle commande l'enquête : avant toute considération sur le blasphème ou la transgression religieuse, c'est dans la grammaire romaine du pouvoir qu'il faut chercher la première clé de sa mort.

II. Ponce Pilate : l'autorité de la peine capitale

Si la modalité de l'exécution est romaine, l'autorité qui l'a prononcée l'est aussi. **Ponce Pilate**, préfet de Judée de 26 à 36 environ, détenait le *ius gladii*, le droit de glaive, c'est-à-dire le pouvoir de condamner à mort. Sur ce point, la recherche historique a opéré une correction importante : l'évangile de Jean rapporte que les autorités juives déclarent à Pilate « il ne nous est pas permis de mettre à mort quiconque » (Jn 18,31), et cette indication, longtemps contestée, est aujourd'hui largement créditée par les historiens. Dans une province sous administration romaine directe, la peine capitale pour un cas relevant de la sécurité publique relevait du préfet. La condamnation de Jésus à la croix ne pouvait donc émaner que de Rome.

Le portrait de Pilate transmis par les évangiles — un magistrat hésitant, sensible à l'innocence de l'accusé, contraint par la pression de la foule — pose un problème historique considérable. Car d'autres sources livrent un personnage tout différent. **Philon d'Alexandrie**, dans sa *Légation à Caius*, dépeint un préfet d'une dureté inflexible, coupable de « corruptions, violences, vols, mauvais traitements, exécutions sans jugement, cruauté incessante et révoltante ». **Flavius Josèphe** rapporte plusieurs épisodes où Pilate provoque délibérément les Juifs — l'introduction des enseignes impériales à Jérusalem, le détournement du trésor du Temple pour financer un aqueduc, la répression sanglante d'un rassemblement samaritain qui lui vaudra finalement son rappel à Rome. Ce Pilate-là n'est pas un fonctionnaire timoré cédant à la pression du Sanhédrin : c'est un administrateur expéditif, peu disposé à s'embarrasser de scrupules quand l'ordre public est en cause.

L'écart entre les deux images appelle une explication. La plupart des exégètes y voient l'effet d'une tendance apologétique progressive des récits évangéliques, écrits dans les décennies suivant la guerre judéo-romaine de 66-70, à une époque où les communautés chrétiennes cherchaient à se présenter comme inoffensives aux yeux de Rome. Disculper le préfet romain et déplacer la responsabilité vers les autorités juives répondait à un besoin de survie politique autant qu'à une logique théologique naissante. Plus tardif est l'évangile, plus Pilate s'innocente : la trajectoire culmine dans certains apocryphes où il devient presque un témoin favorable, voire un saint dans certaines traditions orientales.

Pour l'historien, la conclusion s'impose avec une relative netteté : c'est Pilate qui a décidé, et il l'a fait pour des raisons d'ordre. Un préfet expérimenté, à Jérusalem au moment de la Pâque — période de tension maximale où la ville se gonflait de pèlerins et où le souvenir de la libération d'Égypte exaltait les espérances de délivrance —, n'avait nul besoin qu'on le convainque longuement d'éliminer un homme désigné comme fauteur de troubles. La prudence administrative suffisait. Reconnaître cela ne dédouane pas les autorités juives de toute implication, mais rétablit l'ordre des responsabilités : la main qui a signé la sentence était romaine.

III. L'incident du Temple : le geste qui a précipité la fin

Reste à comprendre pourquoi Jésus a attiré sur lui cette attention fatale. La recherche contemporaine, depuis les travaux décisifs d'E. P. Sanders, accorde une place centrale à un épisode précis : **l'action de Jésus dans le Temple**, ce que la tradition a appelé, de façon réductrice, la « purification du Temple ». Sanders a soutenu de manière convaincante que ce geste, et non l'enseignement sur la Loi ou les controverses sur le sabbat, constitue l'élément le plus solidement historique pour expliquer l'arrestation et la mort de Jésus.

L'épisode, rapporté par les quatre évangiles, montre Jésus renversant les tables des changeurs et chassant les marchands de l'enceinte sacrée. Il faut se garder de l'interpréter comme une protestation morale contre un commerce jugé indigne : le change des monnaies et la vente des animaux étaient des fonctions indispensables au culte sacrificiel, et personne au Ier siècle n'y voyait

une corruption. Sanders propose d'y lire plutôt un acte symbolique de portée prophétique et eschatologique : en perturbant momentanément le fonctionnement du sanctuaire, Jésus annonçait sa destruction et sa reconstruction par Dieu, dans la perspective de la restauration d'Israël à la fin des temps. Le geste s'inscrivait dans la lignée des prophètes qui, par des actions symboliques, signifiaient le jugement divin sur les institutions de leur peuple.

Or, dans le contexte de la Judée romaine, ce geste avait une charge explosive. Le **Temple de Jérusalem** n'était pas seulement le cœur religieux du judaïsme ; il était aussi le centre économique, politique et national du peuple, et le lieu où s'articulait le délicat compromis entre l'aristocratie sacerdotale et l'occupant romain. Annoncer sa destruction, fût-ce symboliquement, c'était toucher à l'institution dont dépendait l'équilibre de tout l'édifice. Pour les grands prêtres, gardiens de cet équilibre et responsables devant Rome du maintien de l'ordre, un homme capable de provoquer un attroupement dans l'enceinte sacrée à la veille de la Pâque représentait un danger immédiat, susceptible de déclencher une émeute et, par contrecoup, une intervention militaire romaine dévastatrice.

C'est ici que la dimension politique et la dimension religieuse de la mort de Jésus se rejoignent sans se confondre. Le geste du Temple était religieux dans son intention — une parole prophétique sur la fin de l'ancien ordre cultuel et l'avènement du règne de Dieu — mais politique dans ses effets potentiels. Il fournissait aux autorités sacerdotales un motif d'agir et offrait à Rome un prétexte aisément traduisible dans sa propre grammaire : celui d'un agitateur menaçant l'ordre public. La continuité avec le chapitre précédent apparaît ici nettement : l'homme qui ouvrait sa table aux exclus et relativisait les frontières de pureté était aussi celui qui annonçait la péremption du système sacrificiel ; les deux gestes participaient d'une même contestation de l'ordre établi, et c'est cette contestation, devenue visible et publique au cœur du sanctuaire, qui a scellé son sort.

IV. Les grands prêtres : une logique de raison d'État

Quelle fut la part exacte des autorités juives dans le processus qui mena Jésus à la croix ? La question est minée par des siècles de polémique antijudaïque, et il importe d'y répondre avec une rigueur historique débarrassée de tout présupposé théologique de culpabilité collective. La recherche distingue aujourd'hui clairement deux niveaux : d'un côté l'aristocratie sacerdotale, restreinte et liée au pouvoir romain ; de l'autre le peuple juif et ses courants religieux, dont la responsabilité dans la mort de Jésus est historiquement nulle.

L'acteur juif décisif est le grand prêtre **Caïphe**, en fonction de 18 à 36, dont la longévité exceptionnelle au poste atteste l'habileté politique et l'entente durable avec l'administration romaine. Le grand prêtre était nommé et révocable, et il portait devant le préfet la responsabilité de la tranquillité publique, particulièrement dans l'enceinte du Temple. L'évangile de Jean met dans sa bouche une parole d'une lucidité toute politique : « il vaut mieux qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périsse pas tout entière » (Jn 11,50). Que cette phrase soit ou non authentique, elle exprime exactement la logique qui pouvait animer l'aristocratie sacerdotale : sacrifier un individu jugé dangereux pour préserver la collectivité d'une répression romaine massive. C'est une raison d'État, non une haine religieuse, qui rend compte le plus économiquement de l'attitude des grands prêtres.

La nature même de l'instance impliquée fait l'objet de débats. Les évangiles synoptiques évoquent une réunion du **Sanhédrim** au cours de laquelle Jésus aurait été condamné pour blasphème. Or de nombreux historiens, à la suite de travaux comme ceux de Raymond Brown dans sa monumentale étude *The Death of the Messiah*, soulignent les difficultés de ce récit : la procédure décrite contrevient sur plusieurs points aux règles judiciaires juives telles que les codifiera plus tard la Mishna — séance nocturne, jugement capital rendu le jour même, réunion à la veille d'une fête. Brown, sans nier toute implication des autorités juives, invite à la prudence et distingue un examen préliminaire informel, une sorte d'interrogatoire mené par l'entourage du grand prêtre pour

constituer un dossier, d'un véritable procès en bonne et due forme. L'essentiel, selon lui, est que les autorités sacerdotales aient livré Jésus à Pilate avec une accusation reformulée en termes politiques — la prétention à la royauté — recevable par le tribunal romain.

Il faut donc se garder de deux erreurs symétriques. La première consisterait à nier toute participation juive, contre le témoignage convergent des sources : il est historiquement vraisemblable qu'une fraction de l'aristocratie sacerdotale ait pris l'initiative de l'arrestation et ait transmis l'affaire au préfet. La seconde, infiniment plus lourde de conséquences, consisterait à imputer cette mort au « peuple juif » comme tel, et à en faire une faute transmissible à travers les générations. Cette dernière lecture, qui a nourri des siècles d'antijudaïsme chrétien, ne repose sur aucun fondement historique : ni le peuple, ni le pharisaïsme — dont Jésus était par bien des aspects proche —, ni le judaïsme en tant que tel ne sont en cause. Seul un petit groupe, mû par le calcul politique, a joué un rôle, aux côtés et sous l'autorité d'un pouvoir romain qui seul pouvait crucifier et qui seul a crucifié.

V. Une procédure sommaire : l'absence de procès régulier

Un dernier trait mérite l'attention de l'historien : tout indique que Jésus n'a pas bénéficié d'un procès régulier au sens où Rome l'entendait. L'examen des sources suggère plutôt une procédure expéditive, une **cognitio extra ordinem** sommaire, où le magistrat statuait seul, sans les garanties d'une instruction ordinaire, sur le cas d'un provincial sans citoyenneté ni protection. Le récit johannique d'un long dialogue entre Pilate et Jésus sur la vérité et la royauté relève davantage de l'élaboration théologique que du compte rendu d'audience.

Cette absence de formalisme judiciaire n'a rien de surprenant. Pour un préfet, un Galiléen anonyme arrêté en pleine fête comme fauteur de troubles ne méritait pas les égards d'une procédure développée. La décision relevait de la police de l'ordre public bien plus que de la justice criminelle. Le caractère rapide de l'ensemble — arrestation nocturne, comparution matinale, exécution dans la même journée — confirme que l'on a affaire à une élimination administrative d'un élément jugé dangereux, et non à un débat contradictoire sur une accusation soigneusement pesée.

Cette donnée a une portée qui dépasse l'érudition. Elle révèle la disproportion entre l'homme et la machine qui l'a broyé : Jésus n'a pas été l'enjeu d'un grand affrontement théologique entre le judaïsme et un prophète révolutionnaire, mais la victime d'un dispositif de maintien de l'ordre colonial, où la vie d'un sujet provincial pesait peu face à la stabilité de la province. La crucifixion comme châtiment, la décision d'un préfet réputé brutal, l'absence de procès en règle composent un tableau cohérent : celui d'une mise à mort politique, rapide et fonctionnelle.

Reconnaître ce caractère sommaire ne diminue en rien la portée de l'événement. Au contraire, il accentue le scandale fondateur du christianisme : le Messie attendu n'a pas triomphé dans la gloire mais a subi le sort des esclaves et des séditeux, dans l'indifférence administrative d'un pouvoir d'occupation. La première communauté devra faire sens de cette donnée brute, et c'est précisément ce travail de réinterprétation qui ouvrira le chapitre suivant.

VI. Religieux ou politique ? Une fausse alternative

Au terme de cette enquête, la question qui structure toute la deuxième partie de ce rapport — Jésus réformateur, prophète apocalyptique, ou les deux ? — trouve dans sa mort un éclairage décisif. Car la croix interdit de séparer le religieux et le politique comme s'il s'agissait de deux registres étanches. Cette distinction est anachronique pour la Judée du Ier siècle, où le Temple était à la fois sanctuaire et institution nationale, où le grand prêtre était à la fois chef religieux et responsable de l'ordre devant Rome, où l'attente messianique mêlait inextricablement espérance spirituelle et libération du peuple.

Jésus est mort parce que son message religieux avait des implications politiques, et parce que ses implications politiques étaient enracinées dans une vision religieuse. L'annonce du Royaume de Dieu, la mise en cause du système sacrificiel, l'inclusion des exclus, le geste prophétique au Temple : tout cela formait un ensemble cohérent qui, dans son contexte, ne pouvait que heurter à la fois les gardiens du Temple et les gardiens de l'ordre romain. La thèse apocalyptique défendue par Sanders et Allison — celle d'un Jésus prophète de la fin imminente, annonçant l'intervention décisive de

Dieu et la restauration d'Israël — rend particulièrement bien compte de cette convergence : un prophète eschatologique qui proclame que l'ordre présent touche à sa fin est nécessairement, aux yeux des autorités, un perturbateur de l'ordre présent.

C'est pourquoi il faut renoncer à l'alternative trop simple entre un Jésus purement spirituel, victime d'un malentendu politique, et un Jésus zélote, chef d'une insurrection armée. Les sources ne soutiennent ni l'une ni l'autre lecture. Jésus n'a pas pris les armes — rien n'indique un projet de soulèvement militaire — mais il n'était pas non plus un maître de sagesse désincarné, indifférent aux structures de son monde. Il était un prophète dont la proclamation du règne de Dieu remettait en cause, par sa seule logique, les pouvoirs établis. Sa mort est la conséquence directe de cette remise en cause : non un accident, non un complot inexplicable, mais l'issue cohérente d'une vie qui avait fait du Royaume une réalité dérangeante.

Conclusion : ce que la croix change pour lire l'Église

Ce chapitre a établi que la mort de Jésus fut une mort politique : crucifixion romaine, décision d'un préfet soucieux de l'ordre, implication d'une aristocratie sacerdotale agissant par calcul de survie, geste prophétique au Temple comme facteur déclenchant. Il a montré que cette dimension politique, loin de s'opposer à la dimension religieuse du message, en découlait directement, dans un monde où l'annonce du Royaume de Dieu était indissociablement spirituelle et sociale. La croix n'est pas l'effet d'un malentendu mais l'aboutissement logique d'une parole et d'une pratique qui contestaient l'ordre établi au nom de Dieu.

Cette reconnaissance engage la lecture que l'Église fait de ses propres origines, et c'est en cela qu'elle touche au cœur du projet d'Fontes. Restituer le caractère politique de la mort de Jésus, c'est se libérer de deux distorsions qui ont gravement faussé la mémoire chrétienne : d'une part la spiritualisation excessive qui réduit la croix à une transaction céleste détachée de l'histoire, occultant que Jésus est mort pour avoir dérangé des pouvoirs concrets ; d'autre part l'imputation antijudaïque qui a transféré sur tout un peuple une responsabilité que les sources attribuent à un petit groupe et, au premier chef, à Rome. Une Église fidèle à ses sources historiques ne peut ni

dépolitiser la croix ni la retourner en arme contre Israël. Elle doit assumer que son fondateur a été exécuté comme un séditieux parce que sa fidélité au Royaume de Dieu était incompatible avec les logiques de domination — interrogation salutaire pour une institution qui, au fil des siècles, s'est elle-même alliée bien souvent aux pouvoirs que Jésus inquiétait.

Reste à comprendre ce qu'il advint de ce message après l'échec apparent de la croix. Comment un groupe de disciples dispersés par l'exécution de leur maître a-t-il pu, en quelques semaines, se reconstituer à Jérusalem, au cœur même de la ville qui l'avait condamné, et y fonder la première communauté croyante ? C'est l'objet du prochain chapitre, consacré à la communauté primitive de Jérusalem, où l'on verra comment la mémoire de la mort et l'expérience pascale ont donné naissance aux premières formes d'une Église dont il faudra mesurer, là encore, la fidélité ou l'éloignement par rapport à l'intuition fondatrice de Jésus.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Martin Hengel, Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross (1977) ; E. P. Sanders, Jesus and Judaism (1985) et The Historical Figure of Jesus (1993) ; Raymond E. Brown, The Death of the Messiah (1994) ; Dale C. Allison, Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet (1998) ; Flavius Josèphe, Antiquités judaïques et Guerre des Juifs ; Philon d'Alexandrie, Legatio ad Caium ; Tacite, Annales XV, 44.