NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

98 N° 7 1976

Le rôle du peuple dans le procès de Jésus. Une hypothèse juridique et théologique

Claude-Isabelle FOULON-PIGANIOL

p. 627 - 637

https://www.nrt.be/it/articoli/le-role-du-peuple-dans-le-proces-de-jesus-une-hypothese-juridique-et-theologique-1137

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le rôle du peuple dans le procès de Jésus

UNE HYPOTHÈSE JURIDIQUE ET THÉOLOGIQUE

A qui prétend entreprendre une recherche sur le procès de Jésus s'offre un nombre impressionnant de problèmes [1], d'autant plus complexes qu'une double compétence théologique et juridique serait nécessaire pour les résoudre. Le juriste ne peut que constater ses insuffisances mais, surtout, admettre que les évangiles ne lui fournissent pas les procès-verbaux du procès. Il sait simplement comment la première communauté chrétienne vivait le drame de la Passion, ce qui est peut-être l'essentiel pour le théologien.

Cependant toute étude rigoureuse suppose la mise en œuvre des distinctions de la technique judiciaire, notamment : instruction et rassemblement des preuves, mise en accusation, condamnation et exécution de la condamnation ; de même, il importe de distinguer entre droit de prononcer une sentence de mort et droit d'exécuter cette sentence [2]. Enfin il existe une difficulté délicate à trancher, celle du partage des compétences entre les autorités locales et l'autorité d'occupation [3] et, plus généralement, celle de la place du droit hébraïque par rapport au droit romain.

C'est ainsi que la présence du peuple juif au procès et le rôle qu'il y joue sont encore entourés d'incertitudes. En témoignent, dès l'abord, les appellations fort divergentes dont les auteurs usent pour qualifier les Juifs : le peuple, terme à tournure juridique ; la populace, expression péjorative ou, plus banalement, la foule. Un même flottement règne sur la responsabilité à attribuer à ce groupe dans la condamnation et la mort de Jésus.

Cette étude vise à établir que le rôle joué dans le procès par le peuple juif, quand celui-ci apparaît aux côtés de Ponce-Pilate, est

---

1. Pour une présentation solide et classique du sujet : P. BENOIT, O.P., *Exégèse et Théologie,* I, coll. *Cogitatio fidei,* 1, Paris, Ed. du Cerf, 1961, p. 265 ss : « Le procès de Jésus ».

2. Cf. sur le *jus gladii* la thèse originale de H.-G. PFLAUM, *Les procurateurs équestres sous le Haut Empire romain,* Paris, A. Maisonneuve, 1950, qui va à contre-courant de l'opinion dominante ; il pense que Ponce-Pilate n'eut pas à user du *jus gladii* à l'égard du Christ, car ce droit était en réalité le pouvoir pour le procurateur de condamner à mort un soldat.

3. J. IMBERT, *Le Procès de Jésus,* Conférence à l'Institut de Droit Romain de l'Université de Paris, 1968 : importante étude sur les titres de Ponce-Pilate (inscription de Césarée découverte en 1961). Cf., du même auteur, *Est-ce Pilate qui a condamné Jésus-Christ ?,* Conférence au même Institut, 1947.

de nature juridique. Mais, bien entendu, il ne s'agit aucunement d'accabler ce peuple. Cette recherche se veut scientifique et l'idée d'un lien quelconque entre le rôle judiciaire proprement dit et la responsabilité morale doit être écartée. Ainsi que le Pape l'a, dès 1938, fortement souligné, « l'antisémitisme est inadmissible, nous sommes tous spirituellement des sémites » [4].

Deux éléments fondent l'hypothèse : la triple intervention du peuple que relatent les évangélistes suggère un rôle juridictionnel (I) ; les précédents judiciaires de l'Ancien Testament indiquent l'existence d'une juridiction populaire (II).

I. — LA TRIPLE INTERVENTION DU PEUPLE

Les évangiles synoptiques, ainsi que l'évangile de Jean, donnent au dialogue qui se noue entre Pilate et le peuple une place exceptionnelle tant au plan théologique qu'au plan juridique. Préciser le contenu de ce dialogue est relativement aisé, car un schéma commun aux quatre évangiles se dégage clairement (A). En revanche, il est moins facile, en raison de quelques divergences qu'il nous faudra examiner (B), d'expliquer la portée de celui-ci [5].

A. — Ce schéma commun met très nettement en lumière les questions que Pilate pose au peuple, *par trois fois*. A celles-ci correspondent les réponses, également au nombre de *trois*.

Ceci se vérifie sans difficulté dans les Synoptiques.

Dans l'évangile de Marc, Pilate offre une première fois de relâcher Jésus (*Mc 15,* 9) ; si la réponse du peuple n'est pas explicitée, il est cependant fait allusion à l'attitude des grands prêtres qui ont excité celui-ci contre Jésus et l'ont donc incité à répondre négativement (*Mc 15,* 11). Pilate prend la parole une deuxième fois pour libérer Jésus (*Mc 15,* 12) et la réponse, cette fois, est explicite : « de nouveau, ils crièrent : crucifie-le » (*Mc 15,* 13) — ce « de nouveau » montrant qu'il y a donc bien eu une première réponse et que la seconde lui est conforme. Enfin le procurateur pose une troisième fois la question de la responsabilité de Jésus (*Mc 15,* 14) et le peuple répond encore et de plus en plus fort de crucifier Jésus (*ibid.*).

Le déroulement des trois questions et des trois réponses est identique dans l'évangile de Matthieu. La première demande de Pilate (*Mt 27,* 17) est interrompue par l'intervention de sa femme ; elle est donc reprise en *27,* 21 et la réponse lui succède immédiatement. A la deuxième (*Mt 27,* 22), le peuple réclame la crucifixion (*ibid.*). Enfin, à la troisième question de Pilate, qui

4. Pie XI recevant des visiteurs belges, le 6 septembre 1938, et commentant ces mots du canon romain de la messe : « sacrificium Patriarchae nostri Abrahae ».

5. Cf., sur le fonds commun aux quatre évangiles et sur leurs divergences tant théologiques que juridiques, B. BICKERMANN, *Utilitas crucis.* Observations sur les récits du procès de Jésus dans les Evangiles canoniques, dans *Rev. Hist. Rel.* 112 (1935, 2) 169-241.

demande le mal qu'a fait Jésus (*Mt 27, 23*), la réponse se fait de plus en plus pressante (*ibid.*).

Dans l'évangile de Luc figurent aussi les trois interventions du peuple, mais aussi trois constats d'innocence exprimés par Pilate dans des formules extrêmement proches (*Lc 23,* 14b, 15b, 22). Les deux premiers constats sont groupés et c'est au second, et plus particulièrement à la proposition de relâcher Jésus, que le peuple répond en réclamant sa mort (*Lc 23,* 18). Le procurateur, s'adressant à nouveau au peuple (*Lc 23,* 20), s'attire la même réponse (*Lc 23,* 21). Pour la troisième fois Pilate constate l'innocence de Jésus (*Lc 23,* 22), mais des clameurs de plus en plus violentes lui répondent (*Lc 23,* 23).

Bien que la portée de l'évangile de Jean soit plus théologique, il est remarquable de pouvoir y faire des constatations encore plus précises qui permettent de l'insérer dans ce que nous avons appelé le schéma commun ; mais l'étude de la procédure y est naturellement plus délicate.

Est remarquable, en premier lieu, le fait que les trois déclarations d'innocence, relevées dans Luc, sont ici exprimées dans une formule identique : « je ne trouve en lui aucun motif de condamnation ». La première déclaration est faite devant les Juifs (*Jn 18,* 38), qui répondent en criant et en refusant la grâce de Jésus (*Jn 18,* 40). Au deuxième constat de Pilate et à sa présentation de Jésus : « voici l'homme » (*Jn 19,* 4), ce sont les grands prêtres et les gardes qui, cette fois, crient « crucifie-le » (*Jn 19,* 6a). Enfin à la troisième fois (*Jn 19,* 6 *in fine*), les Juifs rappellent tout d'abord le contenu de leur loi (*Jn 19,* 7), puis ils vocifèrent « à mort, à mort », quand Pilate sort pour leur montrer Jésus (*Jn 19,* 15a).

Doit être relevé, en second lieu, le fait que cet épisode de l'interrogatoire proprement dit de Jésus par Pilate est structuré de manière originale par l'alternance des scènes qui se passent tantôt dans le prétoire et tantôt à l'extérieur. Or, une fois que Pilate a accueilli Jésus, cette construction repose aussi sur une triple division : trois face à face Jésus-Pilate à l'intérieur du prétoire et trois discussions entre Pilate et les Juifs à l'extérieur. En *Jn 18,* 33-38a, c'est la première fois que Pilate se trouve seul avec Jésus dans le prétoire ; il l'interroge et sort pour parler au peuple (*Jn 18,* 38b - 40). En *Jn 19,* 1-3 a lieu la deuxième scène à l'intérieur : c'est la flagellation ; puis Pilate sort avec Jésus et les Juifs crient : « crucifie-le » (*Jn 19,* 4-8). Enfin nouvel et dernier interrogatoire de Jésus à l'intérieur (*Jn 19,* 9-11) et troisième discussion au dehors avec le peuple.

Ainsi ce qui me paraît singulier et particulièrement digne de retenir l'attention, c'est la présence, absolument identique dans les quatre récits, de trois propositions de Ponce-Pilate et de trois réponses du peuple. Cette identité se retrouve, certes, sous des formes diverses, mais inéluctablement ; celle-ci frappe le lecteur d'autant plus que sur de nombreux points du procès — et non des moindres, comme la comparution devant Hérode, propre à l'Evangile de Luc, ou l'épisode du Sanhédrin, absent de l'Evangile de Jean — les divergences sont substantielles entre les évangélistes.

La relation de ce long dialogue entre Pilate et le peuple est souvent interprétée comme la mise en valeur des efforts du procurateur pour innocenter Jésus. Cela exprimerait, de la part des évangélistes, le **désir de minimiser la responsabilité de Pilate et des Romains.**

Mais il me semble que ce souci aurait pu s'exprimer dans les récits selon la manière propre à chaque auteur sans qu'il soit besoin d'apporter ce soin scrupuleux à relater, précisément par trois fois, l'intervention du gouverneur et celle du peuple. C'est pourquoi je pense que la signification de ce dialogue va plus loin et exprime une sorte de rituel procédural. L'accomplissement de la procédure judiciaire en vigueur devait vraisemblablement comprendre, pour la régularité du procès, un formalisme précis comportant trois votes en réponse aux trois mêmes questions.

Cette hypothèse me conduit à penser que le peuple a joué un véritable rôle judiciaire dans le procès, le rôle d'une juridiction de jugement. Cependant la portée de ce rôle est plus difficile à préciser en raison de divergences entre les récits qu'il me faut expliquer.

B. — Pour délimiter la portée de cette procédure, deux éléments doivent être éclaircis : qui est cette foule et à quel moment du procès se manifeste-t-elle exactement ?

Dans les Synoptiques, c'est toujours le terme peuple qui est employé pour désigner ce rassemblement des Juifs, qui pour moi n'est pas fortuit, mais juridique. Si Jean emploie, le plus souvent, l'expression « les Juifs » (*Jn 18,* 38 ; *19,* 7 ; *19,* 12 ; *19,* 14b), il n'y a pas là une divergence significative. Cependant, lors du deuxième constat d'innocence, ce sont, cette fois, « les grands prêtres et les gardes » qui répondent (*Jn 19,* 6) [6]. Enfin, à la dernière question de Pilate, si ce sont bien d'abord les Juifs qui poussent des cris (*Jn 19,* 15a), « les grands prêtres » interviennent ensuite pour donner, il est vrai, cette réponse opportunément juridique : « nous n'avons d'autre roi que César » (*Jn 19,* 15b).

Je pense que l'on peut expliquer cette double mention des grands prêtres par le fait que Jean n'a pas relaté la réunion du Sanhédrin. Il en résulte ainsi, dans sa description, une certaine confusion entre les personnes présentes : grands prêtres et peuple. Il n'en reste pas moins, ce qui me paraît très significatif, qu'il y a eu, dans cette phase du procès devant Pilate — qui s'oppose nettement sur ce plan à celle qui a eu lieu auparavant devant les membres du Sanhédrin — un dialogue avec le peuple qui s'est déroulé en trois questions.

En outre la précision du moment où se situe cette intervention populaire apporte un précieux indice quant à son rôle judiciaire. Il semble bien que ce soit à l'instant même où commence l'interrogatoire de Jésus par Pilate que le peuple apparaît. C'est alors, en effet, que dans l'Evangile de Marc, « la foule monte » (*Mc 15,* 8) ; dans celui

6. Dans la Traduction Œcuménique de la Bible, on trouve la traduction suivante : « les grands prêtres et leurs gens », ce qui s'accorde mieux avec mon hypothèse. Les gardes n'ont, quant à eux, aucun rôle juridictionnel à jouer.

de Matthieu, c'est à ce même moment qu'il y a « des gens rassemblés » (*Mt 27*, 17). Pour ces évangélistes, la présence du peuple, étant liée à l'offre de grâce du gouverneur, correspond donc précisément à l'action de Pilate dans le procès. Pour Jean, c'est encore plus net : les Juifs ont amené Jésus de chez Caïphe devant Pilate et ils restent dehors pendant que celui-ci interroge Jésus, d'où le double déroulement de la scène à l'intérieur et à l'extérieur du prétoire.

Cependant dans l'évangile de Luc — et c'est là une différence intéressante — cette présence du peuple intervient chronologiquement plus tôt : lorsque Jésus est amené devant Pilate par les Sanhédrites, un premier interrogatoire a lieu (*Lc 23*, 2), après lequel Ponce-Pilate se retourne pour parler « aux grands prêtres et à la foule » (*Lc 23*, 4). Le récit est alors interrompu par la comparution devant Hérode et, de nouveau, le peuple se retrouve avec les grands prêtres et les chefs, ayant cette fois été « convoqué » (*Lc 23*, 13).

Il m'est ainsi possible d'approfondir mon hypothèse. Le peuple devient un acteur du procès à partir du moment où le Sanhédrin a rempli sa fonction (qui, à mon avis, serait d'instruire et de prononcer la mise en accusation, mais c'est un autre problème). Ce serait alors non pas seulement pour solliciter la grâce de Barrabas que le peuple interviendrait, mais aussi pour juger aux côtés de Pilate. Si Marc et Matthieu mettent l'accent sur le choix offert entre Jésus et Barrabas, c'est sans doute pour rendre leur exposé plus concret au niveau des faits et plus assimilable au plan théologique (ce choix étant, pour la foi, un scandale). Ne faisant pas œuvre juridique, ils n'avaient aucune raison de préciser le rôle judiciaire de l'assemblée du peuple, rôle que l'on entrevoit au contraire dans l'évangile de Luc. Le terme « convoquer » dont use celui-ci est particulièrement important, et cette convocation a précisément lieu au moment où Pilate va intervenir au nom de sa *jurisdictio*. Il y a là bien plus qu'une transition qui ne servirait qu'à reprendre le fil du récit après la comparution devant Hérode.

Le peuple, présent à la deuxième phase du Procès de Jésus, a donc joué, d'après les évangélistes, un rôle judiciaire dans la condamnation. Ces données évangéliques peuvent-elles trouver un fondement juridique ?

II. — LES PRÉCÉDENTS DE L'ANCIEN TESTAMENT

C'est par référence aux précédents de l'Ancien Testament que je tente de fonder mon hypothèse (B), référence fondamentale et qui, à ma surprise, ne semble pas avoir été exploitée quant à présent. Cependant les auteurs ont, à diverses reprises, analysé la présence et **le rôle du peuple (A).**

A. — Une première interprétation doctrinale consiste à voir, dans l'attitude de la foule, les signes d'une véritable sédition. Rien donc de juridique dans son intervention mais, au contraire, une illégalité flagrante qui a entraîné l'exécution de Jésus sans même qu'il y ait eu un véritable procès. Ni les Juifs, ni Ponce-Pilate n'ont condamné Jésus : ils l'ont livré à « la populace », qui seule est responsable de sa mort. C'est en ce sens que se prononçait l'un des premiers auteurs qui, à ma connaissance, aient écrit sur ce point particulier [7]. Mais cette optique des événements a encore la faveur de certains. Ainsi J. Blinzler parle d'une « foule fanatisée » que Ponce-Pilate aurait eu la « malheureuse idée de consulter » [8]. Face à une agitation qui frôlait l'émeute, le gouverneur aurait ainsi posé des questions imprudentes. Pourtant il paraît pour le moins étrange que Ponce-Pilate, avisé comme il l'était, ait commis une telle erreur d'appréciation et se soit ainsi lancé dans une consultation qu'il aurait provoquée sans s'assurer auparavant du résultat !

Plus récemment l'idée a été développée [9] selon laquelle Pilate se serait trouvé face à un véritable soulèvement des Juifs et qu'il n'aurait pas eu le temps de conduire le procès dans des formes régulières. Ce serait un « gang » qui aurait enlevé Jésus au Mont des Oliviers et, afin d'éviter un lynchage, Pilate aurait fait entourer le Christ par des soldats de la cohorte pour le conduire au Golgotha. Pilate serait alors responsable de la mort du Christ, non en tant que juge, mais parce qu'il aurait dû disperser la foule en faisant usage des pouvoirs que lui donnait la *Lex Julia de vi publica et privata.* C'est là, certes, une thèse audacieuse, mais qui semble bien démentie par nombre de constatations faites dans les récits évangéliques. D'ailleurs la plupart des auteurs [10] s'accordent sur l'existence d'un véritable procès, même s'ils s'interrogent sur la nature exacte de l'inculpation et sur la régularité de la procédure.

L'originale découverte d'A. Jaubert [11] quant au calendrier indiqué dans les évangiles permet d'étaler la semaine de la Passion de Jésus ; par voie de conséquence, les prétendues illégalités qui, pour certains, vicieraient la procédure se trouveraient supprimées [12]. Nier qu'il y ait

---

7. G. Rosadi, *Le Procès de Jésus,* 1904.

8. J. Blinzler, *Le procès de Jésus,* coll. *In lumine fidei,* Paris, Mame, 1962, notamment p. 343.

9. M. de Francisci, « Brevi riflessioni intorno al processo di Gesù », dans *Studi in onore di G. Grosso,* 1971, p. 3-25.

10. Cf. entre autres R. Besnier, *Le procès du Christ,* dans *Tijdschrift voor Rechtgeschiedenis* 18 (1950) 191-209 ; J. Blinzler, cité *supra,* note 8 ; G. Longo, « Il Processo di Gesù », dans *Studi...,* cités note 9, p. 531-665.

11. A. Jaubert, *Le mercredi où Jésus fut livré,* dans *N.T. Studies* 14 (1967-1968) 146-164.

12. J. Imbert, cité *supra,* note 3, en particulier la conférence de 1968 :

eu un véritable procès paraît bien contraire à la réalité et ma remarque sur la possibilité d'un rituel procédural conforte l'hypothèse d'un procès régulier.

Il faut donc, non pas voir dans l'attitude du peuple un simple rôle de pression, mais au contraire savoir y reconnaître le véritable rôle judiciaire de celui-ci. Cette thèse a été envisagée, sous des aspects différents, par deux auteurs dont le mérite, me semble-t-il, est d'avoir essayé de préciser l'intervention du peuple selon un vocabulaire technique. Ils l'ont, l'un et l'autre, cherché dans deux ensembles juridiques d'origine distincte.

Ainsi, si l'on se réfère au système juridique romain, les clameurs de la foule peuvent parfaitement s'interpréter comme étant des « acclamations » tout à fait conformes aux usages de la procédure criminelle en vigueur dans les provinces [13]. Les sources romaines du droit, le code théodosien et Tacite (*Ann.* I, 44) fournissent à cette thèse des appuis substantiels. Dans le même esprit, mais en se reportant à un usage du monde grec, se découvre l'origine d'une Assemblée du peuple intervenant par acclamations, usage qui se serait mêlé, dans le Procès de Jésus, au droit de grâce populaire lié à la fête juive de Pâques [14]. Ainsi ce serait à un véritable vote par acclamations que Pilate aurait procédé et le peuple aurait bien eu un pouvoir juridictionnel.

Ces recherches sont importantes car elles fournissent un fondement analogique à ma thèse. Mais l'hypothèse peut être précisée en cherchant les origines de cette assemblée populaire non pas dans le droit romain ou le droit grec, mais bien plutôt dans le droit juif.

B. — L'idée de recourir aux précédents doit tout naturellement venir à l'esprit d'un juriste. Laissant donc de côté les procès postérieurs à celui du Christ (Paul, les Apôtres, Etienne, dans lesquels pourtant le peuple apparaît auprès des Anciens et des Scribes : *Ac 6,* 12), il me faut examiner les procès de Suzanne, de Nabot, de Jérémie et de Michée.

Du premier, conte moral dont l'auteur ne devait pas avoir de culture juridique, il est difficile de retenir des éléments intéressants. La juridiction des Anciens, désignée par le terme « Assemblée », a été saisie et s'est réunie assez curieusement chez Joakim (*Dn 13,* 18)

---

dans cette brillante étude l'auteur se rallie à l'hypothèse formulée par A. Jaubert et conclut à l'existence régulière de deux procès.

13. T. MAYER-MALY, *Das Auftreten der Menge im Prozess Jesu und in den ältesten Christenprozessen,* dans *Oesterr. Arch. f. Kirchenrecht* 6 (1955) 231-245.

14. J. COLIN, *Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires,* 1947. La recherche est limitée, me semble-t-il, par l'emploi que fait l'auteur de l'expression « populace ».

au lieu de se tenir à l'endroit habituel qui était la porte de la ville [15], peut-être parce qu'il s'agissait d'une affaire privée.

Dans le procès de Nabot, une phrase paraît bien signaler la présence du peuple (*1 R 21,* 11) ; mais elle est susceptible de plusieurs interprétations : l'expression « les hommes de la ville » englobe-t-elle les anciens et les notables ? ou existe-t-il trois groupes d'hommes différents ? ou le mot « notable » est-il synonyme du mot « Anciens » ? Il semble que la réponse à donner dépende des textes et des époques, mais on peut dire globalement que les notables « seraient tous les hommes adultes — ceux qui portent la barbe... — réunis en assemblée populaire » [16].

C'est l'idée d'une telle assemblée que suggère nettement le procès de Jérémie, qui paraît bien être par rapport au procès de Jésus un précédent particulièrement expressif et éclairant. Dans ce procès, en effet, comme d'ailleurs dans celui de Michée, la place du peuple est indiquée avec une fonction judiciaire bien déterminée. Jérémie est d'abord arrêté par les prêtres et les prophètes (*Jr 26,* 8) ; dans ce verset, la Bible de Jérusalem omet l'expression « et tout le peuple », qui existe, semble-t-il, en hébreu et il est précisé dans la note que, le rôle du peuple étant décrit aux versets 11 et 16, sa mention au verset 8 serait en contradiction avec ce rôle, ce qui me paraît très judicieux et en conformité avec ma thèse. Puis Jérémie est jugé, selon une procédure régulière, par les fonctionnaires royaux — les magistrats de Juda — qui montèrent du Palais royal au Temple de Yahvé et siégèrent à l'entrée de la Porte neuve (*Jr 26,* 10). Dans cette procédure, agissent très distinctement deux groupes de personnes :

— d'une part, les prêtres et les prophètes : ils apparaissent comme faisant fonction, à la fois, de juge d'instruction et de procureur. En effet, ils établissent les faits — « il a été entendu par tous » — et les qualifient — « il a prophétisé », ce qui entraîne une inculpation susceptible de la peine de mort. C'est à l'adresse du second groupe que l'accusation est ainsi formulée.

— d'autre part, les magistrats et le peuple : ils sont présentés comme étant ceux qui ont pour fonction de juger. C'est à eux, en effet, que Jérémie présente sa défense (*Jr 26,* 12-14) ; et ce sont eux qui décident qu'il ne saurait y avoir de condamnation puisque Jérémie parle au nom de Yahvé : ils concluent, dans une formule dont les évangélistes usent également (*Lc 23,* 14b, 15b et *22* ; *Jn 18,* 38 ; *19,* 4 et 6b *in fine*), qu'il ne mérite pas la mort (*Jr 26,* 16). Enfin le procès se termine bien, grâce à l'intervention de quelques Anciens du pays auprès des juges : « auprès de tout le peuple assemblé »

15. Cf. *Rt 4,* 1-12 ; R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament,* I, Paris, Ed. du Cerf, 1958, p. 235.

(*Jr 26*, 17). Sans doute n'est-ce là qu'une formule emphatique, mais qui désigne une assemblée considérée comme l'émanation du peuple tout entier.

C'est ainsi que le peuple apparaît comme siégeant aux côtés des fonctionnaires royaux pour composer la juridiction de jugement. Il en est de même dans le procès de Michée, tel que celui-ci est raconté par les Anciens, où siègent le roi de Juda et tout Juda (*Jr 26*, 18) ; en bons juristes, les Anciens invoquent, pour sauver Jérémie, le précédent jurisprudentiel dans lequel, face à une inculpation identique, le roi et le peuple n'ont pas prononcé de condamnation.

Personnellement, je pense qu'un parallèle peut être fait entre ces procès et celui de Jésus. Je suis vivement impressionnée par la ressemblance entre les deux groupes de personnes dans les procès de l'Ancien Testament et dans celui du Christ :

— d'une part, les prêtres et les prophètes dans le procès de Jérémie ; le Sanhédrin dans le Procès de Jésus.

— d'autre part, les magistrats royaux et le peuple dans le procès de Jérémie ; le gouverneur romain et le peuple dans le Procès de Jésus.

Les premiers jouent le même rôle d'arrêter et de mettre en accusation le suspect ; et c'est pour moi une raison, entre autres, de penser que le Sanhédrin n'a pas prononcé un jugement de condamnation. Il s'est borné à qualifier les faits, après les avoir établis par témoignages et aveu, et à formuler l'inculpation en disant que Jésus était passible de la peine de mort.

Les seconds ont la même fonction de juger, au sens technique. Le gouverneur se trouve, en tant qu'autorité d'occupation, substitué au roi ou aux magistrats royaux ; cependant le peuple a conservé ses prérogatives, mais il enrage d'avoir à discuter avec Ponce-Pilate, ce qui explique sa véhémence.

Cette fonction du peuple apparaît comme particulièrement légitime à l'égard d'infractions entraînant la peine de la lapidation, dont l'exécution appartenait à tous. Le fait que la peine appliquée à Jésus fut la crucifixion ne vient pas supprimer la compétence judiciaire de l'Assemblée du peuple : le mode seul d'exécution est modifié en raison de l'occupation romaine et donc du pouvoir de Ponce-Pilate, soit *jus gladii* [17] soit plus vraisemblablement et plus simplement pouvoir de *coercitio*.

---

17. Cf. *supra*, note 2.

Je suis donc fondée à me servir du procès de Jérémie pour éclairer celui du Christ et ceci tant juridiquement que théologiquement.

Au plan juridique, en effet, le recours au précédent est en soi une technique infiniment plus adéquate que le recours aux règles futures : la Mischna, postérieure de deux siècles au Procès du Christ, est pourtant souvent invoquée. Certes, en sens inverse, il est difficile d'affirmer en toute certitude que la procédure de l'époque de Jérémie était encore en vigueur dix siècles après. Mais les juristes connaissent bien le poids du passé et la pérennité du droit, au plan des règles de fond et, plus encore, en matière procédurale. En outre, il n'est nullement certain, comme l'on se plaît à le dire, que la Mischna ait eu seulement pour résultat de codifier des règles traditionnelles : le rôle des codificateurs n'est-il pas aussi et même plus souvent la modernisation et l'évolution du droit ?

Enfin, et surtout, la comparaison entre les deux procès s'impose au plan théologique. Il est normal que les évangélistes, relatant le procès de Jésus, aient cherché un modèle dans le livre de Jérémie. Par sa doctrine, Jérémie a mis l'accent sur les rapports du cœur avec Dieu et par là a préparé la voie à la Nouvelle Alliance. Par sa vie, faite d'abnégation et de souffrance mise au service de Dieu, Jérémie préfigure le Christ. Rien d'étonnant, dans ces conditions, à ce que son procès également préfigure celui de Jésus.

Il n'est pas indifférent, en dernière analyse, que la condamnation de Jésus, au lieu d'être le fait d'une populace déchaînée, soit bien le résultat d'un véritable jugement. La portée théologique du procès n'en apparaît que plus dense.

Cependant il est alors un danger : en précisant la responsabilité juridique du peuple juif, ne court-on pas le risque d'apparaître comme lui attribuant une responsabilité morale [18] ? L'antisémitisme a été formellement condamné par le Concile Vatican II dans la déclaration *Nostra Aetate* [19] : je ne peux que m'en réjouir sans réserve, surtout après les atrocités commises, en plein XX^e^ siècle, contre le peuple juif.

Mais mon problème n'est évidemment pas là : ainsi que je l'ai liminairement déjà indiqué, il faut ici redire nettement que, de mon étude, ne peut être raisonnablement tiré aucun argument touchant à

18. Plusieurs auteurs font œuvre apologétique ; cf. notamment R. Aron, *Le Procès de Jésus, un drame de la collaboration,* dans *L'Arche,* mai 1975 ; P. Winter, *On the Trial of Jesus,* coll. *Studia Judaica,* 1, Berlin, W. de Gruyter, 1961.

19. Déclaration *Nostra Aetate* sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes (28 oct. 1965), 4 : « Encore que des autorités juives avec leurs partisans aient poussé à la mort du Christ, ce qui a été commis durant sa Passion ne peut être imputé ni indistinctement à tous les Juifs vivant alors, ni aux Juifs de notre temps ».

une quelconque responsabilité morale d'un groupe humain. Il est, pour moi, essentiel d'être bien entendue sur ce point.

Cette attitude est d'autant plus justifiée que le comportement tout entier de Jésus au cours de son procès était dominé par l'idée que cela devait arriver :

> Il était dans le monde... et le monde ne l'a pas connu.
>
> Il est venu chez lui et les siens ne l'ont pas reçu (*Jn 1,* 10).

Mais les siens, ce n'est pas le peuple assemblé qui l'a condamné, c'est nous tous, dans notre vie quotidienne ; et l'humanité tout entière d'hier et d'aujourd'hui.

F 75014 Paris
84, boulevard du Montparnasse

Claude-Isabelle FOULON-PIGANIOL
Professeur à la Faculté de Droit de l'Université de Picardie