

par. u J. P.
Hommage à l'auteur
par a

MAURICE GOGUEL

JÉSUS
ET
LE MESSIANISME POLITIQUE

EXAMEN DE LA THÉORIE DE M. ROBERT EISLER

(Extrait de la *Revue historique*, t. CLXII, année 1929)

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN
1930

Bibliothèque Maison de l'Orient



135796

MAURICE GOGUEL

JÉSUS

ET

LE MESSIANISME POLITIQUE

EXAMEN DE LA THÉORIE DE M. ROBERT EISLER

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

—
1930

JÉSUS ET LE MESSIANISME POLITIQUE

EXAMEN DE LA THÉORIE DE M. ROBERT EISLER

Tout le travail accompli par la critique depuis un siècle et demi, c'est-à-dire depuis le moment où l'on a commencé à traiter les Évangiles comme des documents d'histoire et non comme des textes inspirés et infaillibles, a-t-il été orienté sur une fausse piste et doit-il être repris sur des bases nouvelles en s'inspirant — mais en les accentuant — des vues que Reimarus a développées par une prescience vraiment géniale, alors que les documents dont il disposait ne lui permettaient pas de les dégager directement des textes? Telle est la question devant laquelle on est inéluctablement placé par l'ouvrage dont M. Eisler vient d'achever la publication¹ et qui, dans sa pensée, est destiné à clore définitivement un chapitre de l'histoire des études relatives aux origines chrétiennes et à y inaugurer une ère nouvelle.

L'œuvre de M. Eisler est si imposante, non seulement par ses dimensions, mais encore par l'immense érudition dont elle témoigne, qu'on ne peut se dérober à l'examen de conscience auquel elle convie les historiens du christianisme ancien.

Si M. Eisler a raison, il faudra le considérer comme l'auteur de la plus formidable révolution qu'une discipline historique ait jamais subie

1. ἸΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ. Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten nach der neuerschlossenen *Eroberung von Jerusalem* des Flavius Josephus und den christlichen Quellen dargestellt von Robert EISLER, mit Abbildungen einer Auswahl der unveröffentlichten altrussischen Handschriften und anderer Urkunden, einer Erstaussgabe der wichtigsten slavischen Stellen nach Abschriften von † Alexander BERENDTS und Vassilyi ISTRIN, sowie den Ueberresten des rumänischen Josephus übersetzt von Moses GASTER. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung (Religionswissenschaftliche Bibliothek begründet von W. STREITBERG. 9), 1929, 2 vol. in-8°, XLIX-542 et 769 p. (sans compter un fascicule d'errata et de planches qui paraîtra ultérieurement), 32 pl. [Dans le titre, les mots *Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus* sont imprimés en plus gros caractères que leur contexte, ce qui a la valeur d'un programme]. Une édition anglaise doit paraître en 1930 à Londres et à New York sous le titre *The Messiah Jesus*.

et, dans les siècles futurs, il méritera d'être appelé le vrai père de l'histoire chrétienne. S'il n'a pas raison, il faudra, tout en rendant hommage à son immense érudition et aux ressources infinies de sa dialectique, voir dans son œuvre le produit d'une des plus prodigieuses erreurs de jugement et de méthode qui peuvent être faites dans le domaine des études historiques. Quels que soient les profits que l'on puisse, sur bien des points de détail, tirer de son œuvre, la principale utilité de celle-ci restera cependant négative. Elle sera d'avoir contraint ceux dont il ne partage pas les vues à mettre à l'épreuve les principes avec lesquels ils opèrent¹.

Nous procéderons, quant à nous, à cet examen avec toute l'objectivité et l'impartialité dont nous sommes capable, mais naturellement aussi avec une pleine liberté d'esprit, fussent certaines de nos appréciations paraître dures à M. Eisler, et quand même il devrait penser que seules la routine et la paresse d'esprit nous empêchent de le suivre. Il ne faut pas redouter les nouveautés, si hardies qu'elles soient, mais il faut se garder aussi de penser que le fait de bouleverser les idées reçues soit, à lui seul, une recommandation. Nous n'ignorons certes pas ce qu'il y a d'imparfait dans les théories que la critique évangélique a lentement élaborées, ni combien elles laissent subsister d'obscurités et de problèmes sans solution ; mais ce serait une duperie que d'abandonner un édifice qui n'est ni achevé ni, dans toutes ses parties, aussi solide qu'il serait désirable, pour chercher un abri dans une construction improvisée qui pourrait bien n'avoir que la solidité d'un château de cartes.

Ce sont les études qu'il a été amené à entreprendre sur les fragments propres à la version slave de la *Guerre juive* de Josèphe² qui ont conduit M. Eisler à sa théorie. Il n'a pas découvert ces textes. Publiés en

1. M. Eisler a parfaitement conscience du dilemme que pose son livre, puisqu'il déclare que les critiques qui se refuseront à faire la volte-face nécessaire « seront balayés par le progrès de la science et auront mérité d'être oubliés d'une nouvelle génération de savants moins liés qu'eux aux conceptions traditionnelles » (I, p. 221).

2. Pour M. Eisler, la version slave reproduit le texte non de la *Guerre juive*, conservée en grec, mais d'une forme primitive — originairement rédigée en langue sémitique — puis traduite en grec en dehors de l'édition révisée que Josèphe devait en donner dans le *Polemos*. Cet ouvrage aurait été intitulé : Περὶ ἀλώσεως ou Περὶ ἀλώσεως Ἱεροσολύμων, c'est-à-dire *Sur la prise*, peut-être *Sur la captivité* [de l'auteur] ou *Sur la prise de Jérusalem*. La traduction slave aurait été faite sur le grec en Lithuanie entre 1250 et 1260. Dans ce qui suit, nous nous servons du terme *Halósis* pour désigner le document conservé en slave, sans, pour cela, prendre à notre compte la théorie de M. Eisler, dont un point au moins ne nous paraît pas établi avec toute l'évidence qu'il faudrait : l'existence d'une traduction grecque de l'*Halósis* différente de la *Guerre juive*.

russe dès 1866/69, puis en 1879, par A. N. Popov et I. Sreznjewski, signalés aux savants occidentaux par N. Bonwetsch en 1893, ils leur ont été rendus directement accessibles par Alexandre Berendts en 1906. Mais, presque aussitôt, des jugements catégoriques de Schürer, de Harnack, de Jean Réville et de quelques autres firent admettre à la plupart des critiques que la question du Josèphe slave était réglée presque aussitôt que posée. Quelques voix discordantes seulement s'élevèrent, mais sans réussir à se faire écouter¹. M. Eisler a donc, en tout cas, le mérite de rouvrir un procès qui paraissait clos et, si le document devait être retenu, c'est à lui que reviendrait le mérite de l'avoir mis ou remis en lumière.

Si le témoignage de l'*Halósis* a été l'occasion du travail de M. Eisler, sa conception ne s'appuie pas seulement sur ce texte, mais encore sur une étude approfondie, aussi nouvelle que hardie, de la tradition non chrétienne sur Jésus. Il est inutile d'en dire ici davantage, car nous aurons à revenir sur toutes ces questions en discutant la théorie de M. Eisler, qu'il est nécessaire d'exposer maintenant avec quelque détail², puisqu'elle ne consiste pas en une simple retouche des idées courantes, mais en une construction entièrement nouvelle.

I

Pour M. Eisler, l'œuvre de Jésus n'a pas été, dans l'histoire du judaïsme du 1^{er} siècle, un phénomène isolé, mais un chaînon dans le développement d'un long mouvement, religieux par son inspiration, politique par le but qu'il se proposait et par la manière dont il se manifestait. Il tendait, en effet, à secouer le joug que faisaient peser sur le peuple juif, tant les Hérodes à demi païens que les Romains, et à restaurer une théocratie nationale avec un sacerdoce purifié.

Il s'agissait de revenir à la loi deutéronomique qui n'admet pas qu'un étranger règne sur Israël³, et l'on pensait que, lorsque les choses

1. Sur toute cette question du Josèphe slave, on trouvera, dans l'ouvrage de M. Eisler, les indications bibliographiques les plus complètes et les plus précises, ainsi qu'un historique détaillé des discussions auxquelles elle a donné lieu. Il nous paraît inutile de reproduire ici ces indications.

2. Nous n'accompagnerons cet exposé de remarques critiques que sur quelques points particulièrement importants que nous signalerons en notes, parce que nous n'aurons pas l'occasion d'y revenir.

3. *Deut.*, 17, 14-15 : « Lorsque tu seras entré dans le pays que Yahwé, ton Dieu, te donne, lorsque tu le posséderas et que tu y auras établi ta demeure et que tu diras : « Je veux mettre un roi sur moi comme toutes les nations qui m'entourent », tu mettras sur toi un roi que choisira Yahwé, ton Dieu. Tu prendras un roi du milieu de tes frères, tu ne pourras pas te donner un étranger qui ne soit pas ton frère. »

seraient ainsi rentrées dans l'ordre, s'ouvrirait une ère nouvelle, que ce seraient les temps messianiques et que le peuple élu dominerait l'univers tout entier. Dans une pareille conception, il ne saurait y avoir de séparation absolue entre le domaine politique et le domaine religieux ; les prophètes font naturellement figure d'agitateurs politiques, auxquels les circonstances ne permettent pas de jouer un autre rôle que celui de chefs de bandes. Ils font donc figure de brigands, de *ληστές*, comme dit Josèphe, qui, pratiquement insaisissables, épuisent les forces régulières par une guérilla ininterrompue et entretiennent dans le peuple, même en dehors de ceux qui les suivent, une agitation et une fermentation perpétuelles. C'est ainsi qu'aurait été préparée l'explosion finale de 66.

C'est avant l'avènement d'Hérode le Grand que M. Eisler croit pouvoir relever la première manifestation de l'activité de ces agitateurs messianistes. Il s'agit de cet Ézéchias, que Josèphe appelle un *ἀρχιληστής*¹, et dont le fils, Judas le Galiléen, devait, un demi-siècle plus tard, jouer un rôle actif. Hérode, à qui Jean Hyrcan avait — en 47 avant notre ère — confié le gouvernement de la Galilée, s'empara de lui et le fit mettre à mort avec un certain nombre de ses associés. M. Eisler pense que cet Ézéchias se croyait le Messie ou était tenu pour le Messie par les siens, et c'est parce qu'il avait des partisans à Jérusalem, notamment au sein du parti pharisien, qu'Hérode fut cité à comparaître devant le sanhédrin pour avoir usurpé un droit qui n'appartenait qu'au tribunal suprême².

Pendant tout le règne d'Hérode le Grand, sa main ferme et dure maintint le calme, mais l'esprit d'indépendance était contenu et non étouffé. Dès que, quelques mois avant la mort du tyran, le bruit se répandit qu'il était gravement malade, deux pharisiens, Judas, fils de Sariphaüs, et Matthias, fils de Margalus, poussèrent leurs disciples à renverser l'aigle d'or qu'Hérode avait fait dresser au-dessus de la porte du Temple. Le roi agonisant eut encore la force de réprimer durement ce mouvement, auquel M. Eisler pense qu'il faut reconnaître un caractère messianique. Il reprit dès qu'Hérode eut rendu le dernier

1. Pour des raisons faciles à comprendre, Josèphe désigne par les termes de *ληστής* ou d'*ἀρχιληστής* les prétendants messianiques dont il a l'occasion de parler. M. Eisler opère comme si le terme de *ληστής* ne pouvait avoir que ce sens et comme s'il n'y avait pas eu en Palestine des brigands de grand chemin. A ce compte, il faudrait regarder comme des prétendants messianiques les *ληστές* qui rendaient peu sûre la route de Jérusalem à Jéricho (cf. *Luc*, 10, 30).

2. L'attitude que prit Hérode et l'intervention du légat de Syrie ne permirent pas au sanhédrin de maintenir ses prétentions.

soupir. Le peuple, assemblé dans le Temple, réclama d'Archélaüs, que le testament de son père avait désigné comme l'héritier de la dignité royale, la libération des prisonniers, l'allègement des impôts et le droit de choisir un nouveau grand-prêtre¹. Grâce à l'appui des forces romaines, Archélaüs parvint à dompter l'émeute; mais, impuissants à faire aboutir leurs revendications, les insurgés, certains d'entre eux au moins, se retirèrent dans les montagnes. Ils se donnèrent pour grand-prêtre et pour chef spirituel² un homme qui appartenait à un groupe de Rékabites, Johanan ben Zekargah, dont la famille avait des attaches sacerdotales.

C'était un apôtre farouche de l'indépendance nationale³. S'appuyant sur la loi deutéronomique, il proclamait déchu de la qualité d'Israélites tous ceux qui avaient accepté de se soumettre à la dynastie des Hérodes et aux Romains. Pour qu'ils pussent redevenir Juifs, il enseignait qu'ils devaient se soumettre au baptême des prosélytes⁴. Il annonçait que les temps étaient accomplis et qu'un Messie allait venir qui régnerait sur la terre entière après que Dieu aurait fait passer le monde par la triple ordalie de l'eau, du feu et du vent. Jean avait le don d'enflammer les foules. Il s'enveloppait de mystère, son nom même était tenu secret⁵; il vivait au désert, vêtu d'une grossière étoffe de poils de chameau et ne prenait qu'une nourriture végétale. Archélaüs, que son influence sur le peuple inquiétait, le cita à comparaître devant le sanhédrin, mais, malgré les voies de fait auxquelles se

1. Le fait que l'allègement des impôts figurait parmi les revendications du peuple doit, croyons-nous, faire penser que c'était surtout la tyrannie exercée par Hérode sur ses administrés qui provoquait de l'agitation.

2. *Feldgeistlicher*, dit M. Eisler.

3. Pour la discussion des vues de M. Eisler sur Jean-Baptiste, nous nous permettons de renvoyer à notre livre : *Au seuil de l'Évangile : Jean-Baptiste*. Paris, 1928, p. 297 et suiv.

4. C'est sur le passage *Matthieu*, 3, 9 = *Luc*, 3, 8, que M. Eisler s'appuie pour soutenir cette idée, mais il ne prend pas garde que Jean-Baptiste y dit que « de pierres Dieu peut susciter des enfants à Abraham ». La pensée n'est donc pas seulement que les Juifs infidèles (et rien ne précise en quoi consiste cette infidélité) sont déchus de l'alliance divine, mais encore que dans cette alliance Dieu peut admettre qui il veut. La tendance du passage n'est donc pas particulariste, mais universaliste.

5. M. Eisler tire cette conclusion du fait que, dans l'*Halôsis*, Jean n'est pas nommé, mais seulement appelé « le sauvage », et de ce que, dans *Marc*, 6, 14, on lit *φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ*. Ni l'un ni l'autre de ces deux arguments ne peut être retenu. Le fait que l'*Halôsis* ne nomme pas Jean doit être rapproché du fait qu'elle ne nomme pas non plus Jésus. La même explication vaut évidemment dans les deux cas et ce ne peut être que le désir de l'auteur d'insinuer des choses qu'il ne veut ou n'ose pas dire directement (cf. p. 480). Quant au passage *Marc*, 6, 14, qui se rapporte à Jésus et non à Jean-Baptiste, il signifie seulement que l'activité de Jésus a donné de la notoriété à son nom qui était primitivement, non pas inconnu, mais obscur.

livra contre lui l'un des juges, le pharisien Simon¹, le tribunal, impressionné par la manière dont « le sauvage » se présenta devant lui en se déclarant « l'homme » et en expliquant que « l'Esprit de Dieu l'avait saisi », ne put, ou n'osa prendre contre lui aucune sanction, et le prophète retourna au désert avec une autorité accrue.

L'avènement imminent du roi messianique que Jean-Baptiste avait annoncé suscita de nombreux prétendants. Aventuriers, simples intriguants, illuminés, la limite entre ces diverses catégories n'est pas nette, et nous ne sommes pas exactement renseignés sur les mouvements qui eurent pour chefs Judas le Galiléen, Simon de Pérée, Athronges. Ils groupèrent un nombre important de partisans. Une partie des troupes hérodiennes se joignit à eux. Au moment où l'armée des insurgés allait entrer en campagne, Jean-Baptiste leur adressa ses dernières recommandations, en même temps qu'il donnait ses instructions aux péagers qui auraient à remplacer ceux qui percevaient les impôts au profit d'Archélaüs et d'Antipas. La troupe marcha sur Jérusalem, assiégea la garnison romaine, incendia le portique du Temple, mais ne put résister aux renforts amenés par Varus. La révolte fut noyée dans un flot de sang. M. Eisler pense que des dissensions entre les trois principaux chefs du mouvement durent faciliter la tâche de Varus. Judas le Galiléen et Jean-Baptiste parvinrent à s'échapper, mais durent se cacher.

Quelques années plus tard, quand, après la déposition d'Archélaüs, le légat de Syrie, Quirinius, ordonna de faire le recensement de la Judée qui venait d'être incorporée à son gouvernement, l'insurrection reprit sous la direction de Judas et avec l'appui du parti pharisien². Le mouvement fut étouffé et, pendant une douzaine d'années, un calme relatif régna, bien que le feu continuât à couver sous la cendre et bien que quelques extrémistes, des *Barjonim*, restassent groupés autour de Judas le Galiléen.

La paix fut rompue par la violence inconsidérée d'un nouveau procureur, Ponce-Pilate, qui, décidé à braver les Juifs, ou peut-être ne se rendant pas exactement compte de la nature véritable du terrain volcanique sur lequel il marchait, crut pouvoir revenir sur une

1. L'*Halôsis* parle non d'un pharisien, mais d'un essénien. M. Eisler corrige. C'est un des nombreux exemples des corrections arbitraires qu'il fait subir au texte slave pour en éliminer des détails qu'il est impossible de tenir pour historiques.

2. M. Eisler se fonde pour l'affirmer sur le fait qu'un pharisien, Saddok, se trouvait parmi les partisans de Judas ; mais il est téméraire d'affirmer que le parti tout entier partageait les vues d'un de ses membres.

concession que ses prédécesseurs avaient faite aux susceptibilités juives ; il fit entrer dans Jérusalem et pénétrer dans la forteresse de la colline du Temple les enseignes de ses cohortes portant le médaillon de l'empereur. Jusque-là les troupes romaines avaient toujours déposé leurs enseignes avant d'entrer dans la ville. Pour les Juifs, ce fut l'accomplissement de la prophétie de Daniel (12, 11) sur « l'abomination de la dévastation », c'est-à-dire la profanation du Temple, et l'on pensa naturellement qu'après les 1.290 jours dont avait parlé le prophète, la délivrance viendrait et que le Messie paraîtrait.

Un siècle et demi plus tôt, l'attentat contre le judaïsme qu'avait commis Antiochus Épiphane en dressant la statue de Zeus Olympien sur l'autel de Yahvé avait provoqué l'insurrection des Macchabées ; l'offense à la sainteté de Jérusalem qu'était la présence des enseignes provoqua de même une réaction, mais dont les conséquences devaient être bien autrement importantes.

Il y avait alors parmi les Rékabites, c'est-à-dire parmi les bandes d'artisans itinérants qui parcouraient le pays comme le font actuellement les Sleibs, un homme, Jésus, qui, par Zorobabel, descendait de David. Son corps malingre était habité par une âme de feu. En lui naquit le sentiment que ce Fils de l'homme, descendant de David, que tout le monde attendait, c'était lui qui était appelé à l'être, qu'il serait le roi libérateur qui, par des souffrances inouïes, arriverait à la grandeur infinie, celui que Dieu avait choisi pour être son serviteur martyrisé et devenir ensuite le maître du monde.

Apparenté à Jean-Baptiste, il avait entendu son enseignement et reçu son baptême. Sa prédication pourtant allait plus loin que celle de son maître, car il proclamait la nécessité d'une justice supérieure, de la non-résistance à la violence et il annonçait la proclamation d'une loi nouvelle qui serait un fardeau plus léger que celle de Moïse. En même temps, il promettait à ceux qui le suivraient qu'ils seraient affranchis du joug romain et de celui d'une hiérocrairie asservie à l'étranger. Autour de lui se groupèrent quelques-uns des extrémistes, Simon-Céphas, Simon et Judas, les Zélotes et aussi quelques disciples de Jean-Baptiste.

Un des premiers soucis de Jésus fut d'établir l'administration de son royaume futur. Douze hommes devaient être chargés d'aller appeler les douze tribus d'Israël, puis de les administrer ; soixante-douze autres de parcourir le monde pour trouver chacun la province qu'il aurait à administrer. Mais cette première tentative aboutit à un échec que les récits évangéliques dissimulent assez maladroitement, et Jésus

comprit que la voie par laquelle son royaume devait être réalisé était plus âpre. Dieu demandait que l'on renonçât à tout, argent, pays, maison, famille, que l'on prit le signe de la croix et que l'on allât au désert. Jésus prêcha non l'insurrection, mais la sécession. Il comptait y appeler les foules réunies à Jérusalem pour la pâque. C'est là l'ἔξοδος ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλήμ (*Luc*, 9, 31), dont Pierre, Jacques et Jean l'entendirent s'entretenir avec Moïse et Élie sur la montagne de la Transfiguration. Les extrémistes qui se trouvaient parmi ses disciples acceptaient ce plan ; mais, plus perspicaces que lui, ils comprenaient que les autorités romaines ne le laisseraient pas s'accomplir sans tenter de s'y opposer. Ils obtinrent de Jésus que, rapportant ses instructions antérieures, il recommandât à ses disciples de s'armer.

Pierre aurait voulu qu'en attendant le départ pour le désert, Jésus restât sur l'Hermon ; c'est pour cela qu'il proposa d'y élever des tentes (*Mc.*, 9, 5 et par.). Jésus n'y consentit pas et, suivi de la petite troupe de ses disciples, se dirigea vers Jérusalem. Il ne se faisait pas d'illusions sur ce qui allait s'y passer ; il s'attendait à la captivité, à la souffrance et à la mort ; mais ces épreuves qu'il prévoyait lui paraissaient l'expiation nécessaire de l'abandon du principe de la non-résistance à la violence auquel il avait dû se résigner. Jusqu'à la fin, cependant, il garda l'espoir d'une délivrance surnaturelle.

La petite troupe venue de Galilée, grossie en route de recrues nouvelles, s'établit au mont des Oliviers ; elle était forte alors de quelques centaines de personnes. Quand elle pénétra à Jérusalem en acclamant Jésus comme le roi messianique, elle se renforça encore et, à ce moment, il pouvait y avoir un millier d'hommes groupés autour de Jésus. Mais déjà il ne dirigeait plus le mouvement. Les messianistes ne songeaient plus à se retirer au désert, mais à se rendre maîtres de la ville. Par surprise, ils parvinrent à occuper le Temple et, au sud de la ville, la tour de Siloé, sans que la cohorte casernée au palais d'Hérode, à l'ouest de Jérusalem, se sentît assez forte pour pouvoir réprimer l'insurrection.

Peut-être l'aristocratie sacerdotale se serait-elle ralliée si Jésus n'avait pas attaqué ses privilèges en s'en prenant à la banque du Temple¹. Menacés dans leurs intérêts matériels, les grands-prêtres

1. M. Eisler entend que les changeurs n'étaient pas, comme on le pense d'ordinaire, ceux qui fournissaient aux pèlerins les monnaies juives qui seules étaient reçues dans le trésor du Temple, mais que le Temple de Jérusalem, comme d'autres sanctuaires de l'antiquité, jouait le rôle de banque et que c'est à cette institution que Jésus s'en est pris.

coururent à Césarée demander secours à Pilate. Celui-ci se hâta d'amener des renforts et, à la veille de la Pâque, réussit à reprendre possession du Temple, sans doute en y faisant pénétrer ses soldats déguisés en pèlerins. Le sang des Galiléens fut mêlé à celui de leurs sacrifices. En même temps, comme il ne pouvait espérer reprendre la tour de Siloé de vive force, Pilate l'attaqua avec ses machines de guerre et, sous les coups des béliers, elle s'écroura, écrasant les occupants sous ses ruines¹.

La nuit suivante, la cohorte, renforcée par les agents du sanhédrin, entourra le mont des Oliviers, où Jésus et ses intimes s'étaient réfugiés après avoir célébré le repas pascal. Après une brève résistance, Jésus fut fait prisonnier, tandis que ses disciples parvenaient à s'enfuir. Avant le matin, il était exécuté avec deux de ceux qui avaient participé au coup de main.

Sur la croix de Jésus, conformément à l'habitude, Pilate avait fait placer une inscription qui faisait connaître les motifs de la condamnation ; elle était ainsi conçue : « Celui-ci est Jésus de Nazareth, le roi des Juifs ». Du même coup, Pilate bafouait Jésus et insultait le peuple juif tout entier dans ses espérances d'indépendance nationale. Les autorités juives protestèrent, mais Pilate refusa de tenir compte de leurs réclamations. Elles durent, pour répondre à l'allégation injurieuse du *titulus*, avoir recours à un procédé indirect. Dans le Temple, près de la porte où Jésus avait passé le jour de son éphémère triomphe, elles placèrent une inscription ainsi conçue : « Jésus, roi qui n'a pas régné, mais qui a été crucifié pour avoir prophétisé la destruction de la ville et la dévastation du Temple² ». Cette inscription, pense M. Eisler, était un chef-d'œuvre de diplomatie ; elle rappelait que, si Jésus avait bien été acclamé comme roi, les autorités ne l'avaient pas reconnu et, en passant sous silence l'intervention des Romains, elle soulignait la portée du désaveu juif. Ce chef-d'œuvre de diplomatie eut cependant de singulières conséquences. Ceux — et ils furent nombreux

1. A l'appui de cette interprétation qu'il donne du morceau *Luc*, 13, 1-5, M. Eisler fait valoir que l'exégèse n'est pas en état d'identifier les incidents auxquels ce morceau fait allusion. Mais ne vaut-il pas mieux avouer les limites de nos connaissances que d'imaginer ce que nous ne savons pas ? On pourrait ajouter que l'explication de M. Eisler soulève plus de difficultés encore qu'elle ne paraît en résoudre.

2. L'*Halôsis*, qui, seule, parle de cette inscription, a « qui a été crucifié par les Juifs ». M. Eisler croit que les mots « par les Juifs » sont une interpolation chrétienne. Le texte tel qu'il est donné est parfaitement cohérent. M. Eisler suppose une interpolation parce que Jésus, ayant été crucifié par les Romains, l'inscription telle qu'elle est transmise ne saurait être authentique. Comme il veut qu'elle le soit, il en élimine ce qui obligerait à la rejeter.

— qui lurent l'inscription sans savoir au juste comment les événements s'étaient passés, durent nécessairement penser que Jésus avait été condamné et exécuté par les Juifs et que, par conséquent, sa condamnation avait eu des motifs religieux et non politiques. C'est ce que la tradition juive elle-même a fini par admettre.

Après l'exécution, quelques femmes et quelques disciples de Jésus cherchèrent vainement à retrouver son corps qui avait été jeté à la voirie¹. A diverses reprises, on aperçut son frère jumeau qui lui ressemblait étrangement ; ainsi prit naissance la légende de sa résurrection.

Quelques partisans de Jésus, que son échec n'avait pas complètement découragés, restèrent groupés autour de son frère, Jacques le Juste, et attendirent sa seconde venue. En vue de l'exode auquel ils n'avaient pas renoncé, ils avaient mis leurs biens en commun. Leur attitude n'était pas sans inspirer certaines inquiétudes aux autorités². Pierre et Étienne furent l'objet de poursuites³ et toute une partie du groupe fut obligée de se réfugier en Samarie.

Là ils trouvèrent un terrain favorable à leur propagande, car chez les Samaritains l'attente du *Ta'eb*, du « revenant » — c'est-à-dire de Josué *redivivus* — était vivace. Un mystique, qui avait été élevé en

1. M. Eisler (II, p. 692, n. 2) appuie cette opinion sur une inscription d'Éphèse du VI^e siècle (J.-M. Bakhuizen van den Brink, *Eine Paradosis zu der Leidensgeschichte. Zeitschr. f. die neutestamentl. Wissensch.*, XXVI, 1927, p. 213 et suiv.), dans laquelle il est question, d'après ἡ τῶν εὐαγγελίων παράδοσις, de Jésus qui μετὰ τὸν ζωοποιὸν αὐτοῦ σταυρὸν καὶ θάνατον... γυμνός καὶ ἄταρος ἀποριπτεῖται. Il suppose que le fait devait encore être mentionné dans les Évangiles (par exemple entre *Marc*, 15, 42 et 43) au VI^e siècle et que leur texte a été altéré dans la suite, parce que les chrétiens ne pouvaient s'accommoder d'une telle idée. Une aussi grave altération du texte évangélique à une époque aussi tardive est bien difficile à admettre et l'autorité sur laquelle s'appuie M. Eisler pour la supposer est bien faible. M. Bakhuizen van den Brink suppose, d'une manière qui nous paraît bien plus satisfaisante, que le détail relatif à Jésus jeté nu et sans sépulture est tiré de l'interprétation allégorique de la parabole des vigneron, où il est dit, du fils envoyé par le maître de la vigne, que les ouvriers le prirent, le tuèrent et le jetèrent hors de la vigne (*Marc*, 12, 8).

2. M. Eisler fait état ici d'un passage de l'évangile de Pierre (26), où il est dit qu'après la mort de Jésus on recherchait ses disciples comme des malfaiteurs, sous prétexte qu'ils voulaient incendier le Temple.

3. M. Eisler ne tient aucun compte du fait que, dans le livre des Actes, les récits relatifs à des persécutions contre Pierre et ceux qui se rapportent à Étienne ne se présentent pas dans les mêmes conditions et que les seconds sont aussi consistants que les premiers le sont peu. Il ne tient pas compte non plus du fait que ce n'est qu'à partir de 44, c'est-à-dire après que les premiers apôtres qui avaient dirigé la communauté de Jérusalem, Pierre, Jacques et Jean, eurent été frappés ou dispersés par la persécution d'Hérode Agrippa, que Jacques apparaît comme l'un des chefs ou comme le chef de l'Église de Jérusalem.

Égypte, s'y trouvait et y propageait des doctrines gnostico-helléniques, d'ailleurs mal connues, car nous n'avons à leur sujet que le témoignage de leurs adversaires. Il semble avoir été conquis par la prédication des disciples de Jésus et avoir reçu le baptême.

C'est lui, d'après M. Eisler, qui provoqua un mouvement messianiste que Pilate réprima pendant la dernière année de son gouvernement¹. Il aurait promis aux foules, pour se manifester à elles en qualité de *Ta'eb*, de leur montrer les objets du tabernacle que, d'après une antique légende, Josué aurait cachés dans une caverne du Garizim. Josèphe le présente comme un imposteur. M. Eisler pense que c'était plutôt un illuminé. Il l'identifie aussi à « l'Égyptien » qui, plus tard, sous le gouvernement de Félix, annonça qu'il renverserait les murailles de Jérusalem et auquel Félix ne laissa pas le temps de tenter ce miracle². L'une et l'autre de ces tentatives furent l'occasion de grands massacres, mais, chaque fois, Simon parvint à échapper. Dans l'ensemble, cependant, les entreprises des messianistes pour conquérir la Samarie échouèrent, et il ne subsista dans ce pays que des groupes gnostiques (Simoniens et Dosithéens) et héméro-baptistes (plus ou moins rattachés à Jean-Baptiste), de tendance quiétiste ; de très bonne heure, la Samarie cessa de compter pour le messianisme politique.

L'avènement d'Agrippa, que Caligula tira de la prison où l'avait jeté Tibère pour en faire un roi, donna une impulsion nouvelle aux idées messianiques, beaucoup de Juifs s'étant demandé si les souffrances qu'avait eu à supporter le nouveau roi n'étaient pas celles du serviteur de Yahvé. La visite qu'Agrippa fit à Alexandrie avant de prendre possession de son royaume provoqua des troubles auxquels M. Eisler n'hésite pas à reconnaître un caractère messianique³. Ils eurent, pense-t-il, un retentissement direct en Judée, où la situation devint critique quand Caligula donna l'ordre insensé de dresser sa statue dans le Temple de Jérusalem. Les pharisiens, d'une part, le procureur Marcellus, de l'autre, s'efforcèrent d'apaiser les choses et d'obtenir le retrait d'un ordre qui, si l'on avait sérieusement songé à l'exécuter, aurait soulevé toute la Palestine. M. Eisler pense que, de son côté, le groupe des extrémistes ne resta pas inactif. C'est à ce moment-là que l'ἀρχιληστής Éléazar qui, vingt ans plus tard, devait tomber

1. Josèphe parle de ces événements, mais sans donner le nom de Simon.

2. M. Eisler (II, p. 701) pense qu'il prépara le miracle en minant les murailles.

3. Mais dont il n'est pas démontré qu'ils n'ont pas été simplement un mouvement anti-sémite.

entre les mains de Félix, aurait commencé son activité. Il tenait de près à Simon-Pierre. Les pharisiens réussirent à étouffer le mouvement qu'il avait provoqué ; ils firent crucifier nombre de ses partisans, mais ne parvinrent pas à s'emparer de lui. La mort de Caligula calma les esprits, mais Agrippa avait eu la révélation du pouvoir des messianistes et comprenait qu'il fallait prendre contre eux des mesures énergiques. Jean, fils de Zébédée, que les rebelles avaient choisi comme grand-prêtre après la mort de Jean-Baptiste, et son frère Jacques furent ses victimes. Simon-Céphas aurait aussi péri si des soldats, gagnés aux idées messianiques, n'avaient pas favorisé son évasion.

Sous le règne de Claude, le messianisme agita la juiverie de Rome. La neuvième année de son règne parut à Rome un nouveau messie, qui n'était autre que le magicien Simon, qui avait quitté la Samarie. Il se donnait pour le Christ, pour Jésus *redivivus* ; il trouva un adversaire résolu en Simon-Pierre, venu à Rome après s'être échappé de sa prison de Jérusalem. A la suite de rixes entre les partisans des deux Simon ou bien entre Juifs messianistes et Juifs sceptiques, Claude décréta l'expulsion de la communauté romaine.

Lorsque Félix eut été envoyé en Judée, il porta un rude coup aux messianistes en s'emparant par trahison de leur chef, Éléazar.

Il n'est pas jusqu'à l'apôtre Paul dont M. Eisler ne fasse, dans une certaine mesure au moins, un adepte du messianisme politique. Il était originaire de Gischala, la patrie de Jean de Gischala, l'un des agitateurs messianistes et antiromains les plus actifs qu'il y ait eus¹. Il dit lui-même avoir été un zélote². Il reçut le baptême, sans doute, au cours d'un séjour qu'il fit dans l'*Arabah*, c'est-à-dire au bord du Jourdain, dans la région de la mer Morte³. A ce moment-là, il aurait mené la vie d'un *Barjonim*, d'un homme en marge⁴, puis il serait entré en

1. On pourrait demander dans quelle mesure on a le droit de conclure, du fait que deux hommes sont originaires de la même ville, qu'ils ont partagé les mêmes vues. Mais il est superflu d'insister sur ce point, car, s'il y a quelque chose de fondé dans la tradition rapportée par saint Jérôme sur Gischala, patrie d'origine de Paul, ce qui reste douteux, cela ne peut se rapporter qu'à la famille de l'apôtre, puisque lui-même était né à Tarse.

2. *Gal.*, 1, 14. M. Eisler prend manifestement dans un sens trop étroit la déclaration de l'apôtre. Paul ne dit pas avoir été un zélote, mais avoir été *ζηλωτής τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων*. Or, ce zèle se manifestait précisément par les persécutions contre les messianistes, disciples de Jésus.

3. M. Eisler déclare « *unhaltbar* » l'idée d'une mission de Paul en Arabie, sans tenir compte des difficultés que, dans son hypothèse, soulève le retour de Paul à Damas après ce séjour (*Gal.*, 1, 17), ni du fait que l'activité de l'apôtre pendant ces deux ou trois ans lui attira l'hostilité du roi nabatéen Arétas (*II Cor.*, 11, 32-33. Cf. *Actes*, 9, 24 et suiv.).

4. *Rom.*, 7, 9, *ἔξων χωρίς*. Mais c'est arbitraire, pour ne pas dire davantage, de détacher ces mots de leur contexte. Il suffit de jeter un coup d'œil sur le passage pour se rendre compte

relations avec Pierre et aurait donc été activiste¹ avant de se rallier à une politique de concessions aux Romains. Il faut cependant qu'il ait gardé quelque contact avec les messianistes puisque, au moment de son arrestation, il fut confondu avec l'Égyptien (*Actes*, 21, 38)².

Bannus aussi aurait, d'après M. Eisler, été un messianiste. Josèphe ne parle de lui qu'avec réserve et en fait un pur contemplatif, sans doute parce qu'il a été mêlé au mouvement qu'il provoqua. Il aurait préconisé une retraite au désert à laquelle ne devaient participer que des hommes aux mains pures, parmi lesquels, pense M. Eisler, se trouvaient aussi des disciples de Jean-Baptiste et de Jésus. Ce serait au moment de cette tentative d'exode, sur laquelle Josèphe garde une prudente réserve, que les messianistes auraient choisi comme grand-prêtre Jacques, le frère de Jésus.

M. Eisler pense, en effet, qu'on ne doit pas regarder comme une légende la tradition conservée par Eusèbe³, d'après laquelle Jacques aurait eu le privilège de pouvoir entrer dans le lieu Très-Saint, et il suppose que les Zélotes et le parti nazaréen de l'indépendance l'avaient choisi comme grand-prêtre, comme l'avaient été autrefois Jean-Baptiste, puis Jean, fils de Zébédée. Grâce à la complicité de certains prêtres, il aurait réussi à exercer les prérogatives du souverain sacrificateur et aurait pénétré dans le lieu Très-Saint le grand jour des expiations. Pareil attentat ne pouvait rester impuni. Le grand-prêtre officiel Annas profita du moment où, après la mort de Festus et avant l'arrivée de son successeur Albinus, l'autorité romaine n'était représentée à Jérusalem que par un officier subalterne, plus facile à acheter, pour faire comparaître Jacques et quelques autres devant le sanhédrin, illégalement convoqué⁴. Naturellement, il ne pouvait être question d'exécuter ouvertement la sentence prononcée. Force était de recourir à un subterfuge. On invita Jacques à parler au peuple du haut du toit du Temple. Il en profita pour annoncer le retour de Jésus sur les nuées

qu'il s'agit de l'état de l'homme qui, avant la révélation qui lui est faite de la Loi, ignore le sentiment du péché.

1. Même en supposant que Pierre ait été activiste dans le sens où l'entend M. Eisler, il ne résulterait pas d'une visite rapide que lui a faite Paul (*Gal.*, 1, 18) qu'il a partagé ses vues, étant donné surtout que cette visite n'a pas suffi pour supprimer tout frottement entre eux.

2. C'est le tribun qui confond Paul avec l'Égyptien, mais il suffit de lire le texte pour voir que, lorsque le tribun survient, il ignore ce qui s'est passé et ne sait rien sur Paul.

3. Dans *Hist. eccl.*, II, 23, 4 et suiv., d'après Hégésippe.

4. S'il paraît bien établi — ce qui, d'ailleurs, est parfaitement naturel — que le sanhédrin ne pouvait pas exécuter les sentences qu'il avait prononcées avant d'en avoir reçu l'autorisation des autorités romaines, il n'est nullement prouvé qu'il ne pouvait tenir séance sans en avoir reçu la permission.

du ciel. C'était ce qu'on attendait. Dans un mouvement d'indignation simulée, le prédicateur fut précipité dans le parvis où un foulon qui, en réalité, était un agent du sanhédrin, posté là tout exprès, lui donna le coup de grâce. Toute cette mise en scène a servi à faire croire aux Romains à un accident ou leur a permis de feindre d'y croire¹.

Avec la mort de Jacques le Juste, le moment est proche où les provocations répétées des procurateurs, jointes à une situation économique très critique, vont dresser le peuple juif contre Rome. Ce soulèvement n'a été, d'après M. Eisler, que l'aboutissement d'un long mouvement dont Jean-Baptiste, Jésus, les premiers chrétiens, marquent quelques-unes des principales étapes ; mais, si Jean-Baptiste et Jésus n'ont été que des représentants d'un mouvement qui, par ses origines, est aussi vieux que le judaïsme lui-même, ils lui ont cependant donné un caractère tout nouveau. Jusqu'à Jean-Baptiste, l'idéal juif était resté national, un abîme subsistant toujours entre Juifs et non-Juifs ; en proclamant que la violation de la loi deutéronomique a fait perdre aux Juifs leur qualité de fils d'Abraham, Jean-Baptiste met les Juifs sur le même pied que les païens, puisque les uns et les autres ne peuvent être admis dans la communauté messianique qu'après avoir reçu le baptême des prosélytes. Par là le royaume espéré n'est plus seulement antithétique de l'empire romain, il est placé sur un autre plan et devient transcendant et universel, donnant ainsi corps à « cette inextinguible espérance du peuple juif qui, dans tous les États transitoires de cette terre, a cherché une patrie, a perpétuellement cru la trouver, mais qui, incapable de s'éveiller de son antique rêve, ne s'est jamais trouvé vraiment chez lui et ne se trouvera complètement chez lui que dans le royaume divin de son rêve, dans une patrie devenue plus grande, devenue universelle, dans le vaste monde enfin unifié » (I, p. XLVIII). C'est ainsi que, prolongeant hardiment les lignes d'un mouvement qui paraît inspiré par le particularisme national le plus farouche, M. Eisler reste, à sa manière, un messianiste en ouvrant devant nos yeux la perspective d'une société universelle des nations qui lui apparaît comme devant enfin donner satisfaction aux aspirations de l'âme juive. Israël, pour lui, reste le peuple élu, « le serviteur de Yahvé », puisque c'est lui qui porte en son âme tourmentée l'idéal de l'avenir.

1. C'est cette histoire qui aurait donné naissance à la tradition talmudique d'après laquelle Dieu pourvoit (par exemple, en faisant tomber le coupable d'un toit) à l'exécution d'une sentence que les circonstances rendent impossible.

II

L'analyse qui précède, bien que nous l'ayons intentionnellement limitée aux lignes essentielles du système de M. Eisler, suffit à montrer combien sa conception diffère, non pas seulement des idées reçues dans telle ou telle école critique, mais encore de toutes les conceptions de l'histoire du christianisme primitif admises jusqu'ici. Et cette circonstance n'est pas sans rendre un peu délicat le jugement à porter sur ces idées. Ce serait une tâche fastidieuse et qui risquerait d'exiger un développement excessif, que de discuter point par point les théories de M. Eisler et d'en confronter chaque élément avec les conceptions des autres critiques. L'entreprise serait d'ailleurs inutile, car il est bien évident que M. Eisler n'a pu aboutir à des conclusions si différentes de celles de ses prédécesseurs que parce qu'il a mis en œuvre une autre méthode que la leur, une méthode qui repose sur une appréciation différente de la valeur relative des documents qui entrent en ligne de compte, et surtout qui les traite tout autrement qu'on ne l'a fait jusqu'ici. Au lieu d'opposer à la conception de M. Eisler une autre conception qui nous paraît plus exactement répondre à ce qui s'est passé, nous essayerons donc, par l'examen d'un certain nombre des arguments de M. Eisler, de caractériser et d'apprécier sa méthode.

Disons tout de suite — car ici il faut exprimer sa pensée sans restrictions — que la méthode de M. Eisler nous paraît arbitraire, parce qu'elle consiste, au lieu d'interroger les textes en toute impartialité et sans idée préconçue, à les soumettre, avant de les utiliser, à un traitement chirurgical d'amputations et de restaurations si audacieuses, qu'elles permettent de leur faire dire ce qu'ils ne semblent pas dire et parfois même exactement le contraire de ce que les historiens antérieurs y avaient trouvé.

Si M. Eisler a abouti à des résultats si différents de ceux de ses devanciers, ce n'est pas seulement parce qu'il a estimé devoir utiliser le témoignage de l'*Halôsis* que ses devanciers ont, à de très rares exceptions près, tantôt ignoré, tantôt délibérément écarté, c'est encore parce qu'il croit pouvoir mettre en œuvre toute une documentation qui viendrait appuyer.

Partant du fait qu'au Moyen Age et dans la suite, les livres juifs ont été, de la part des autorités ecclésiastiques, l'objet d'une censure

extrêmement vigilante¹, M. Eisler conclut à une action toute semblable qui se serait exercée dans l'antiquité, non seulement à partir du moment où l'Empire est devenu chrétien, mais auparavant aussi. Dès

1. L'action de la censure chrétienne sur les manuscrits et les livres juifs (parfois d'une auto-censure destinée à prévenir l'action des autorités ecclésiastiques) est incontestable. M. Eisler en a donné des exemples topiques (I, p. 10 et suiv., 466 et suiv. et pl. I^a, II, III, IV, V, IX, X, XI). Il lui est cependant arrivé de découvrir l'action de la censure là où il n'est pas du tout certain qu'elle se soit exercée. Ainsi, à propos de l'absence généralement admise de toute mention de Jésus et des chrétiens dans le *Josippon*, M. Eisler (I, p. 10 et suiv., 466 et suiv.) rapporte que, d'après Giraud de Cambrie, qu'il appelle, à tort, Gérard de Cambrai, Robert de Crickdale, prieur de Sainte-Frideswile, près d'Oxford (vers 1170), qui était *hebraicae linguae non ignarus*, ayant fait une enquête auprès des Juifs sur la présence du *testimonium flavianum* dans les livres hébreux, aurait reçu d'eux la déclaration mensongère (*dicunt et mentiuntur*) que ce témoignage ne s'y était jamais trouvé. Cependant, ayant réuni les manuscrits, il découvrit ceci : *In quorum duobus testimonium hoc de Christo consequenter et integre scriptum invenit, in uno (?) vero quasi nuper abrasum, in aliis autem omnibus ab antiquo abstractum et quasi nunquam appositum*. M. Eisler (I, p. 468, n. 1) reconnaît que ce que porte le manuscrit conservé au British Museum peut être lu aussi bien *immo* (ce que donne l'édition Warner) que *in uno*, leçon qu'il adopte, parce que, dit-il, si le passage avait été effacé dans les manuscrits vus par Robert de Crickdale, Giraud de Cambrie n'aurait pas pu dire que le texte s'y trouvait *consequenter et integre scriptum*. Ce raisonnement ne nous paraît pas convaincant, car il serait surprenant que, mentionnant deux manuscrits d'une si capitale importance au point de vue qui intéressait Robert de Crickdale, Giraud de Cambrie ne parle avec détail que de celui où le texte n'était plus lisible. Il faut ajouter que, si le passage avait été *nuper abrasum*, ce ne peut avoir été que parce qu'il contenait un texte que les Juifs ne se souciaient pas de mettre sous les yeux des chrétiens. Comme il n'est pas dit que, dans l'autre manuscrit, Robert de Crickdale ait trouvé quelque chose qu'il aurait jugé blasphématoire, il faudrait admettre qu'il aurait existé au XII^e siècle trois types de manuscrits du *Josippon*, les uns ne parlant pas de Jésus, d'autres contenant le *testimonium flavianum*, les troisièmes contenant un passage blasphématoire sur Jésus et que, pour cela, les Juifs auraient mutilés quand ils risquaient d'être vus par des chrétiens. Cela est trop compliqué pour être vraisemblable, et il suffit d'admettre, pour expliquer le témoignage de Giraud de Cambrie, qu'il existait deux types de manuscrits, les uns ne parlant pas de Jésus, les autres dans lesquels le *testimonium flavianum* aurait été ajouté d'après le texte actuel des *Antiquités juives*, et cela peut-être par des chrétiens ou des Juifs convertis au christianisme, dans l'intérêt de la propagande chrétienne parmi les Juifs (dans un autre cas, M. Eisler (I, p. 475) envisage une pareille hypothèse). La suppression du passage dans les deux manuscrits dont parle Giraud de Cambrie pourrait s'expliquer ou bien par le fait que les Juifs auraient soupçonné ou reconnu le caractère tendancieux de l'interpolation et l'auraient éliminée sur la foi de manuscrits qui n'étaient pas suspects à leurs yeux, ou bien par une prudence, peut-être poussée trop loin, mais que justifiait la manière dont ils étaient traités et qui leur aurait fait supprimer ce qui risquait d'attirer sur eux l'attention des autorités ecclésiastiques. Les mêmes observations peuvent être répétées à propos du manuscrit hébreu vu à Rome par le cardinal Baronius et dans lequel le *testimonium flavianum* était aussi *abrasum*. Si, malgré tout, il y avait eu dans quelques manuscrits du *Josippon* un passage sur Jésus, il ne serait aucunement prouvé que ce passage fût autre chose que de la polémique antichrétienne médiévale. Il ne nous semble donc pas que M. Eisler ait établi que le *Josippon* contenait originellement un passage sur Jésus différent du texte grec des *Antiquités juives* et encore moins, si ce texte très problématique a jamais existé, qu'on puisse le faire remonter à Josèphe lui-même.

avant Constantin, les copistes chrétiens auraient répugné à reproduire des textes qui présentaient Jésus comme un magicien, un agitateur ou un révolté. Sans doute, mais pareille censure aurait-elle été efficace? N'y avait-il donc que des scribes chrétiens? La censure aurait-elle pu empêcher les adversaires du christianisme de copier et d'utiliser des textes, qu'ils auraient difficilement pu ne pas connaître s'ils avaient existé? Or, ce qui nous est parvenu des arguments d'un Tryphon, d'un Celse ou d'un Porphyre, ne porte pas la trace de l'utilisation de textes qui, comme ceux que M. Eisler pense pouvoir revendiquer pour Josèphe, auraient présenté Jésus et ses disciples, comme des agitateurs et des magiciens.

Sans nier que la censure officiellement ou officieusement exercée par les chrétiens puissè avoir fait disparaître bien des textes qui seraient précieux pour les historiens, nous ne pensons pas que les ravages qu'elle a faits soient aussi étendus que le suppose M. Eisler.

Mais, même s'il était prouvé que les textes que nous lisons, ou du moins certains d'entre eux, ont subi de graves mutilations, il resterait à formuler les plus expresses réserves sur les conjectures, hardies jusqu'à la témérité, que fait M. Eisler pour combler les lacunes qu'il croit discerner et sur la manière dont, cela fait, il utilise ces témoignages ainsi reconstitués, comme s'il s'agissait de textes incontestables.

Il est nécessaire de donner ici, en le discutant de près, un exemple de la méthode que nous critiquons. Choisissons ce que M. Eisler dit de la situation qui a existé en Palestine pendant le règne de Tibère.

Dans l'*Halôsis*, après la mention de la mort d'Agrippa (II, § 221)¹, on lit ceci :

Claude envoya de nouveau ses magistrats à ces royaumes, Cuspius Fadus et Tiberius Alexander, qui maintinrent le peuple en paix en ne permettant pas que l'on s'éloignât en rien de la pure Loi. Si quelqu'un transgressait la lettre de la Loi, une information était ouverte par les docteurs de la Loi et ils le punissaient, l'exilaient ou l'envoyaient à l'empereur. A ce moment-là se manifestèrent beaucoup de partisans de ce faiseur de miracles dont il a été question ; ils parlaient au peuple de leur maître, disant qu'il était vivant, bien qu'il fût mort ; ils disaient : « C'est lui qui vous délivrera de la servitude ». Beaucoup de gens du peuple les écoutaient et prenaient garde à leurs instructions. *Ce n'était pas à cause de leur réputation*, car c'étaient des gens des

1. D'après l'*Halôsis*, Agrippa n'aurait pas laissé de fils, ce qui est faux. La *Guerre juive* (II, 11, 6, § 220) dit qu'il en laissa un *παύτασιον υἱος μητροῦ*, ce qui n'est pas tout à fait exact, puisque, d'après les *Antiquités juives* (XIX, 9, 1, § 354), Agrippa II avait dix-sept ans en 44, à la mort de son père.

plus humbles, les uns simplement tailleurs, les autres fabricants de sandales, d'autres artisans, *mais ils accomplissaient de merveilleux prodiges, ils faisaient en vérité ce qu'ils voulaient.*

Les nobles¹ procureurs, voyant que le peuple se laissait égarer, décidèrent, d'accord avec les docteurs de la Loi, de se saisir d'eux *et de les tuer*, craignant que ce qui était encore peu de chose ne finit par devenir considérable. *Mais ils eurent peur et furent effrayés par les prodiges, disant : « Ce n'est pas par des moyens magiques que ces signes s'accomplissent. S'ils ne viennent pas du plan de Dieu, ils seront bientôt confondus. » Et ils les laissèrent libres de faire ce qu'ils voulaient.*

Ensuite, à cause des actes qu'ils avaient commis, ils les envoyèrent, pour que leur affaire fût instruite, les uns à l'empereur, les autres à Antioche. D'autres furent exilés dans des pays éloignés¹.

Le texte grec de la *Guerre juive* (II, 11, 6, § 220) s'exprime ainsi :

Comme il (Agrippa II) était encore tout à fait enfant, Claude fit de nouveau des royaumes un gouvernement et il envoya comme procureur Cuspius Fadus et ensuite Tiberius Alexander. Ceux-ci, ne touchant en rien aux mœurs du pays, maintinrent le peuple en paix.

La contradiction entre l'*Halôsis* et la *Guerre juive* est flagrante. D'autre part, Tacite (*Hist.*, V, 9) apporte sur la situation de la Judée sous Tibère un témoignage très net : *Sub Tiberio quies*. Il ne donne pas aux troubles qui se produisirent sous Caligula d'autre cause que la prétention de l'empereur de faire dresser sa statue dans le Temple et dit expressément que la mort de l'empereur et l'abandon du projet qui en est résulté mirent fin au soulèvement. D'agitations sous le gouvernement des procureurs envoyés par Claude, il ne fait aucune mention.

La tradition chrétienne, enfin, n'a pas gardé le souvenir de persécutions dont les disciples de Jésus auraient eu à souffrir dans la pé-

1. Nous avons dans ce texte imprimé en italique les parties que M. Eisler (II, p. 561 et suiv.) donne comme des interpolations chrétiennes. Il est vrai que ce sont des phrases qui détonnent dans leur contexte. Elles sont favorables au christianisme, alors que, par son inspiration générale, le morceau lui est hostile. Mais on pourrait demander dans quelle mesure on est en droit de poser en principe qu'un semblable texte doit être parfaitement homogène. Il faudrait au moins — ce que ne fait pas M. Eisler — rechercher si les phrases incriminées ne viennent pas de ce que l'auteur a voulu appuyer sa polémique sur la tradition chrétienne elle-même, de manière qu'elle ne soit pas tout à fait en l'air. Mais, même en admettant le raisonnement de M. Eisler, on ne voit pas pourquoi il incrimine les mots « et de les tuer », à moins que ce ne soit parce qu'il ne peut se résoudre à admettre qu'il y ait eu des martyrs sous Tibère. Ce serait alors un exemple typique de plus du procédé qui consiste à éliminer d'un texte ce qui pourrait légitimer une objection à sa valeur historique.

riode qui a suivi la mort d'Agrippa I^{er}. Il y a là un ensemble de témoignages qui s'opposent à celui de l'*Halôsis* et, si l'on ajoute que ce texte unique contient la très grande invraisemblance de deux procureurs exerçant conjointement leurs fonctions, on ne devra pas, croyons-nous, hésiter à admettre que l'on ne saurait retenir le témoignage de l'*Halôsis*; il reste un témoignage tardif et à l'appui duquel aucune tradition extérieure saisissable ne peut être invoquée.

M. Eisler prend une tout autre position. Si la *Guerre juive* ne parle pas de troubles provoqués par les chrétiens sous Cuspius Fadus et Tiberius Alexander, c'est, d'après lui, parce que son texte a passé par des mains chrétiennes qui l'ont mutilé. Et voici sur quoi repose cette affirmation.

Dans la première édition du *Josippon*, imprimée à Mantoue entre 1472 et 1476 (I, p. 11 et suiv., 476 et suiv., pl. I), il a découvert ceci, qui manque dans les éditions ultérieures (pl. IV, V) :

En ces jours-là, il y eut des luttes et des combats entre les pharisiens et brigands de notre peuple qui suivaient le fils de Joseph 'רנר (= etc.)¹ [*ici un blanc*], Éléazar, qui avait accompli de grands crimes en Israël jusqu'à ce que les pharisiens le vainquissent.

Pour M. Eisler, le fils de Joseph c'est Jésus. C'est bien probablement ce qu'a entendu l'éditeur de Mantoue, R. Abraham Conat, et c'est sans doute pour éviter ce qui, dans la suite du texte qu'il devait connaître, aurait pu éveiller les susceptibilités des censeurs chrétiens, qu'il a remplacé la fin de la phrase par 'רנר. Le commencement de la phrase sur Éléazar manque aussi. M. Eisler pense que, là encore, il devait y avoir quelque chose qui aurait choqué les chrétiens, par exemple que cet Éléazar était le chef des brigands qui suivaient le fils de Joseph. Ceci déjà est beaucoup plus conjectural, car rien ne prouve que la mutilation du texte se borne aux quelques mots que suppose M. Eisler et ne soit pas sensiblement plus étendue, en sorte qu'il n'y ait pas eu originairement de relation organique entre les brigands qui suivaient le fils de Joseph et Éléazar.

Il est vrai que M. Eisler pense pouvoir établir par ailleurs que cet

1. M. Eisler entend « qui étaient les disciples du fils de Joseph », alors que le texte, lu sans idée préconçue, signifierait plutôt « dont la bande avait pour chef le fils de Joseph ». Son interprétation, nettement tendancieuse, lui permet de soutenir l'historicité d'un texte dont le caractère légendaire serait évident s'il présentait Jésus comme conduisant une bande de brigands après 44. Ce serait alors une pure invention antichrétienne, ou bien cela se rapporterait à un ben Joseph qui ne serait pas Jésus.

Éléazar était un chrétien et même un compagnon de Pierre. Josèphe¹ raconte que Félix, devenu procurateur, fit prisonnier et envoya à Rome l'ἀρχιληστής Éléazar et un certain nombre de ses complices, tandis que d'autres étaient crucifiés. Cet Éléazar avait dévasté le pays pendant vingt ans, ce qui place le début de son activité à la fin du règne de Caligula, un certain temps par conséquent avant les troubles dont parle l'*Halôsis*. Pour pouvoir identifier cet Éléazar à celui dont parle le *Josippon*, M. Eisler conjecture que les mots « jusqu'à ce que les pharisiens l'eussent vaincu » se rapportent seulement à un avantage momentané qu'ils auraient remporté sur lui. Cette interprétation n'est pas naturelle, car le *Josippon* paraît bien dire que la victoire des pharisiens a mis fin aux agissements d'Éléazar. La manière dont la *Guerre juive*, aussi bien que les *Antiquités juives*, parlent des vingt ans pendant lesquels Éléazar a ravagé le pays ne permet pas de supposer que ses succès aient été interrompus par une défaite assez caractérisée et assez durable pour avoir pu être présentée comme une victoire de ses adversaires. Il faut donc, ou bien que l'Éléazar capturé par Félix n'ait rien de commun avec celui dont parle le *Josippon*, ou bien qu'il y ait, dans le *Josippon*, une grossière erreur chronologique, accompagnée d'une sensible déformation des événements, la défaite d'Éléazar étant anticipée de près de vingt ans et attribuée aux pharisiens et non au procurateur. Comme, aussi bien à l'époque où le *Josippon* place l'événement qu'à celle à laquelle le texte grec de Josèphe le rapporte, les pouvoirs de police n'appartenaient pas aux pharisiens, mais étaient entre les mains des procurateurs, il y a une forte présomption en faveur de la seconde hypothèse. Ainsi, l'un des arguments par lesquels M. Eisler pense justifier son interprétation du *Josippon* tombe.

Le second persuadera difficilement les critiques. Les *Homélie cémentines*² nomment, parmi les douze compagnons de Pierre, les prêtres Énéas et Lazare (Αἰνέας καὶ Λάζαρος οἱ ἱερεῖς). Lazare est évidemment le même nom qu'Éléazar. M. Eisler reconnaît que ce nom était trop répandu pour autoriser une identification. Mais la précision supplémentaire qu'il faudrait, il croit la trouver ou du moins pouvoir la restituer. Il lui suffit, pour cela, dans le nom du prêtre Αἰνέας, nommé à côté de Lazare, de corriger A en Δ pour retrouver le nom

1. *Guerre juive*, II, 13, 2, § 253 ; cf. II, 12, 3, § 235, où son père est appelé Deinaïos. Cf. *Antiq. j.*, XX, 8, 5, § 161, où il est ajouté qu'Éléazar était fils de Dinaïos.

2. *Hom.*, II, 1. Cf. XX, 9 ; *Recogn.*, II, 1.

que, d'après Josèphe, portait le père d'Éléazar¹. Il resterait à expliquer — ce que M. Eisler ne fait pas — comment cet Énéas-Dinaïos, de père d'Éléazar-Lazare, serait devenu son associé et comment les deux hommes auraient été transformés en prêtres. Ce qui est grave aussi, c'est que M. Eisler n'explique pas comment Éléazar, envoyé à Rome sous le coup d'une très grave accusation, pourrait avoir échappé à une condamnation.

Si sérieuses que soient ces difficultés, ce n'est peut-être pas elles qui arrêteront surtout les critiques. Il leur paraîtra sans doute définitivement impossible d'utiliser un écrit qui n'est qu'un tissu de légendes et de fables et d'en tirer un renseignement précis. Il se peut que le roman des Clémentines ne soit pas une création *ex nihilo* et que quelques données d'histoire y aient été utilisées, mais elles sont tellement noyées dans la légende qu'il est vain d'essayer de les dégager. M. Eisler (II, p. 560) se rend lui-même compte qu'avec un texte comme celui-là, on ne peut aboutir à une certitude. *Gewissheit*, écrit-il, *ist bei diesem Zustand der Ueberlieferung nicht zu erlangen*. Malheureusement, à peine a-t-il formulé cette prudente réserve, qu'il l'oublie, et qu'il opère comme si l'identification qu'il a proposée était certaine.

Nous ne pouvons donc admettre que la combinaison du témoignage de l'*Halôsis* et de celui du *Josippon* autorise à considérer comme établie l'hypothèse d'une altération du texte de la *Guerre juive*. Nous avons vu que, d'autre part, cette hypothèse est contredite par le témoignage formel de Tacite. M. Eisler ne s'en embarrasse pas, car sa méthode de restitution lui permet de faire dire à ce texte le contraire de ce qu'il dit. Il lui suffit de supposer que Tacite avait écrit : *Sub Tiberio quies brevis...*, après quoi serait venue une mention rapide et quelque peu méprisante de l'affaire des enseignes et de l'insurrection provoquée par les partisans de Jésus. Les chrétiens auraient effacé tout cela² pour faire croire que les troubles de Judée n'avaient pas eu d'autre cause que les prétentions insensées de Caligula. On admire cette ingéniosité et cette audace ; mais, dût-on passer pour un esprit pusillanime, on se refuse à adopter une méthode qui consiste à faire de l'histoire non avec les textes, mais contre les textes.

1. Le fait que, dans les *Reconnaitances* (II, 1), on trouve, comme équivalent de *Αιναίος*, *Eliseus*, n'est pas favorable à cette conjecture.

2. M. Eisler n'explique pas comment il se fait que les chrétiens se soient bornés à effacer un passage qui contredisait leurs idées et n'aient pas introduit ici un morceau qui aurait substitué aux phrases supprimées un résumé de l'histoire chrétienne telle qu'ils se la représentaient.

Le silence de la tradition chrétienne sur des démêlés que les chrétiens auraient eus avec les représentants de l'autorité dans la période qui a suivi la mort d'Agrippa nous paraît constituer contre le système de M. Eisler une objection beaucoup plus grave qu'il ne l'admet. Même si cette tradition avait voulu effacer le souvenir de condamnations prononcées contre des chrétiens qui auraient été des agitateurs et mené campagne contre l'autorité romaine, il lui aurait été difficile de faire oublier des faits qui s'étaient produits au grand jour. Ni amis, ni adversaires de la foi nouvelle ne pouvaient ignorer que des hommes étaient morts pour la défendre. La foi chrétienne a pieusement gardé le souvenir de ses martyrs, d'un Étienne ou d'un Jacques, par exemple¹; si des chrétiens étaient, aux côtés d'Éléazar, tombés sous les coups des pharisiens ou des soldats des procureurs, pourquoi n'aurait-on pas fait d'eux des martyrs qui se seraient laissé mettre à mort plutôt que de renier leur foi?

Il y a enfin un dernier argument contre le témoignage de l'*Halôsis* qui doit être souligné, car il est loin d'être sans portée, c'est qu'il suppose que les deux procureurs Cuspius Fadus et Tiberius Alexander ont été simultanément en fonctions². M. Eisler (II, p. 567 et suiv.) pense que le fait de deux procureurs simultanés est attesté par ailleurs. Josèphe, par exemple (*Ant. j.*, XX, 5, 2, § 101), dit, à propos d'une famine dont il est aussi question dans *Actes*, 11, 28-30, qu'elle se produisit ἐπι τούτοις (c'est-à-dire sous Cuspius Fadus et Tiberius Alexander). C'est du moins ce que portent tous les manuscrits. Niese, cependant, donne, d'après le seul témoignage de l'*Épîtome*, ἐπι τούτου, et cette leçon peut parfaitement se défendre, car, si le principe universellement admis de la critique de textes est que la *lectio difficilior* doit être préférée, il ne faut pas pousser l'application de cette règle jusqu'à l'absurde, jusqu'à adopter une leçon qui contredise le contexte. Or, on ne voit pas comment on pourrait raisonnablement supposer que Josèphe ait, au § 101, supposé un gouvernement commun de Fadus et de Tiberius Alexander après avoir, au § 100, dit que Tiberius

1. Si le souvenir du martyr de Jean, fils de Zébédée, en 44, a été de bonne heure effacé, c'est pour de tout autres raisons, parce que, par suite d'une confusion ou plus vraisemblablement du désir de donner à la littérature johannique un patron apostolique, on a été conduit à faire de l'apôtre Jean l'auteur de livres dont il était impossible d'ignorer qu'ils avaient été écrits longtemps après 44.

2. En s'appuyant sur le fait que l'*Halôsis* dit « dans ces royaumes », M. Eisler (II, p. 567, n. 1) suppose que Cuspius Fadus pourrait avoir gouverné la Judée et Tiberius Alexander la Galilée. Mais le pluriel s'explique bien plutôt par le fait que le royaume d'Agrippa avait été constitué par des éléments disparates successivement ajoutés les uns aux autres.

Alexander vint en qualité de successeur de Fadus (ἦλθε δὲ Φάδω διαδοχὸς Τιβέριος Ἀλέξανδρος), Josèphe pourrait avoir supposé un gouvernement commun des deux hommes. Si, malgré tout, on avait scrupule à accepter la leçon ἐπὶ τούτου, il faudrait comprendre le texte dans ce sens que la famine a commencé sous le gouvernement de Fadus et ne s'est terminée que sous celui d'Alexander. D'autre part, Tacite (*Annales*, XII, 54) dit expressément que Cumanus gouverna la Galilée pendant que Félix gouvernait la Judée et la Samarie. Même si ce témoignage ne devait pas être retenu comme contredisant celui de Josèphe (*A. j.*, XX, 7, 1, § 137 ; *G. j.*, II, 12, 8, § 249), infiniment mieux informé des choses juives, qui dit nettement que Félix succéda à Cumanus¹, il resterait qu'une séparation du gouvernement de la Galilée de celui de la Judée ne serait pas rigoureusement impossible. Mais il faut noter que la situation supposée dans le texte de Tacite est toute différente de celle qu'indique l'*Halôsis*, puisqu'il s'agit du partage de la Palestine en deux gouvernements et non de l'association de deux hommes pour l'administration de la même province.

Il est temps de conclure. M. Eisler ne peut maintenir le témoignage isolé de l'*Halôsis* contre les témoignages concordants du Josèphe grec, de Tacite et de la tradition chrétienne que par un échafaudage de constructions arbitraires qui témoigne de beaucoup d'ingéniosité, mais qui dénote aussi un parti pris en faveur de l'*Halôsis*, on serait tenté de dire une sorte de foi mystique en la valeur de son témoignage. Que resterait-il de ce document si M. Eisler le traitait seulement avec la dixième de la rigueur qu'il applique aux textes qui le contredisent ? Aucun témoignage ne doit être *a priori* l'objet d'une faveur ou d'une défaveur particulière, mais tout un groupe de textes et de traditions indépendants les uns des autres ne peut être sacrifié à un unique témoignage divergent, surtout quand ce témoignage est tardif et se présente extérieurement dans des conditions qui autorisent à en suspecter la valeur.

III

Ce qui précède doit être complété par quelques remarques sur la manière dont M. Eisler traite les textes chrétiens. Ici encore, plutôt que de présenter des observations générales, nous discuterons un ou deux cas particuliers.

1. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I³⁻⁴. Leipzig, 1901, p. 570, n. 14.

Nous avons vu que M. Eisler admet un double envoi de missionnaires par Jésus. D'une part, douze hommes auraient été chargés de parcourir les douze tribus d'Israël; soixante-douze¹ autres auraient eu pour mission de s'adresser à tous les peuples de la terre. Ce double envoi n'est attesté que par l'évangile de Luc. Tandis, en effet, que Marc (6, 7-13) et Matthieu (9, 35-10, 16) rapportent un seul envoi des disciples en mission, Luc en relate deux. Une première fois (9, 1-6), il raconte l'envoi des douze et il le place exactement au même endroit que Marc. Les paroles que Jésus prononce à cette occasion sont assez proches de celles que donne Marc pour qu'il faille admettre que le texte de Luc dépend de la même source que celui de Marc et même, très probablement, du texte de Marc lui-même². Le second envoi dont parle Luc, celui des soixante-douze ou soixante-dix, est rapporté au chapitre 10 (1-16)³, c'est-à-dire dans une partie de son récit (9, 51-18, 14) qui lui est propre et pour l'intercalation de laquelle il abandonne, pour le reprendre ensuite au point où il l'avait quitté⁴, le fil de la narration de Marc qu'il suit de très près dans toute la seconde partie de son évangile. Contrairement à ce qui a été admis par divers auteurs, ce fragment n'est pas homogène, c'est un amalgame de morceaux⁵ qui, au point de vue du cadre, de la situation supposée, de la psychologie et de la géographie, présentent des caractères très divers⁶. Il semble bien que Luc a groupé à cet endroit des traditions recueillies à l'état isolé, qu'il ne savait pas où placer, mais qu'il ne voulait pas laisser perdre⁷. Il résulte de ces constatations que le récit de l'envoi des soixante-dix n'est pas encadré et qu'il faut le considérer en lui-même.

La comparaison avec le récit de l'envoi des douze chez Marc et chez Matthieu révèle des affinités assez nombreuses et précises pour

1. Ou soixante-dix. La tradition manuscrite hésite entre les deux nombres.

2. Matthieu paraît aussi suivre le texte de Marc, mais en le développant à l'aide de certains éléments empruntés à une autre source (les *Logia*).

3. Il faut noter, en passant, que, d'après *Luc*, 10, 1, Jésus envoie les soixante-dix « devant lui dans toute ville et dans tout endroit où il devait lui-même aller », ce qui contredit l'idée de M. Eisler sur les soixante-dix envoyés chez les païens. Il y a de bonnes raisons d'attribuer au début du morceau un caractère rédactionnel, mais si on ne le retient pas, il n'y a plus de raison valable de ne pas regarder l'envoi des soixante-dix comme un simple doublet de l'envoi des douze.

4. A part un petit fragment dont il donne l'équivalent ailleurs.

5. Dont plusieurs ont des parallèles plus ou moins directs dans diverses parties de l'évangile de Matthieu, quelques-uns aussi dans celui de Marc.

6. Voir là-dessus Maurice Goguel, *Introduction au Nouveau Testament*; I, *Les évangiles synoptiques*. Paris, 1923, p. 464-481, 502-505.

7. Par un procédé tout semblable à celui qui lui a fait bloquer, dans 6, 20-8, 3, une série de morceaux qui n'ont pas d'équivalent chez Marc.

qu'il y ait lieu de mettre sérieusement en doute l'indépendance du récit de Luc. Jésus envoie les missionnaires deux par deux comme dans *Marc*, 6, 7. Les instructions s'ouvrent par la même parole que dans *Matthieu*, 9, 37 : « La moisson est grande, mais les ouvriers peu nombreux. Priez donc le maître d'envoyer des ouvriers dans sa moisson¹ ». Puis vient une autre déclaration qui se lit aussi dans *Matthieu*, 10, 36, avec des variantes insignifiantes : « Allez, je vous envoie comme des brebis au milieu de loups ». Ensuite, ce sont les instructions proprement dites : interdiction de prendre une bourse (ce trait est particulier à *Luc*, 10), une besace (ce qui se trouve dans *Marc*, dans *Matthieu* et dans *Luc*, 9), des sandales (*Matthieu*, 10)². Ils devront, là où ils seront reçus, manger ce qu'on leur donnera sans aller de maison en maison³, car l'ouvrier est digne de son salaire. *Matthieu* justifie par le même principe la recommandation de ne pas emporter de provisions de route. Quant à *Marc*, il a, dans 6, 10, une recommandation à laquelle on ne peut découvrir un sens que si on la considère comme le résumé d'une recommandation analogue à celle que donne *Luc* : « Quand vous entrez dans une maison », fait-il dire à Jésus, « demeurez-y jusqu'à ce que vous partiez de là ».

En présence de toutes ces constatations, une conclusion s'impose : les deux envois de missionnaires rapportés par *Luc* ne sont que deux formes différentes d'un même récit. L'évangéliste les a sans doute trouvées dans les deux sources principales qu'il utilisait (*Marc* et les *Logia*) et, ne reconnaissant pas leur unité foncière, il a, pour les différencier l'une de l'autre, créé une introduction particulière pour le récit emprunté aux *Logia*. Il y a là quelque chose de si simple et de si évident, pour peu qu'on prenne la peine de comparer les textes d'un peu près, qu'on est surpris que M. Eisler, dont la critique est en général si aiguë, ne s'en soit pas avisé.

Nous pourrions encore, comme exemple typique de la hâte que met M. Eisler à interpréter les textes dans un sens favorable à ses théories, citer son interprétation du récit de la transfiguration. Nous ne la dis-

1. Cette parole prouve que, dans la pensée du texte, Jésus envoie tous ceux qu'il peut et non pas un nombre de missionnaires fixé pour des raisons théoriques.

2. Dans *Marc*, 6, 9, il est recommandé aux missionnaires d'avoir des sandales aux pieds. Il est probable que ce sont des sandales de rechange que, dans *Matthieu*, 10, et *Luc*, 10, il leur est interdit de prendre.

3. Ce qu'ils pourraient être tentés de faire pour éviter d'être à charge à leurs hôtes, mais ce qui serait contraire au principe d'après lequel ceux qui prêchent l'Évangile ont le droit d'être entretenus par ceux à qui ils le prêchent.

cuterons pas en détail ; il suffira de remarquer que la proclamation de Jésus comme Messie et fils de Dieu par la voix céleste oblige à reconnaître à ce récit le caractère d'une explication théologique, même si l'on admet — ce que, pour notre part, nous ne faisons pas¹ — qu'il y a eu à l'origine du récit un incident réel. Le fait que la transfiguration constitue un doublet du baptême, puisqu'elle contient la même proclamation messianique, empêche de l'utiliser comme si c'était une relation historique à peine altérée.

Nous discuterons encore, en raison de son importance, l'interprétation que M. Eisler donne de l'épisode des deux brigands crucifiés avec Jésus, dans lesquels il ne voit pas, comme on le fait d'ordinaire, des condamnés de droit commun, mais des associés, du point de vue romain des complices de Jésus². On peut s'étonner d'abord qu'il ne commence pas par examiner si l'épisode est bien historique. A tout le moins n'est-il pas au-dessus de tout soupçon, car il pourrait bien n'être que la mise en scène de la parole d'Ésaïe (53, 12), que, d'après *Luc*, 22, 37, Jésus s'est rapportée à lui-même : « Il a été mis au rang des malfaiteurs³ ». Dans *Luc*, 23, 40⁴, l'un des brigands invite ironiquement Jésus à se sauver et à sauver avec lui ses compagnons de supplice. L'autre lui reproche son attitude : « Ne crains-tu pas Dieu », lui dit-il, « alors que tu es ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι? Pour nous, c'est justement ; nous recevons ce que nos crimes ont mérité, mais lui n'a rien fait de mal ». M. Eisler (II, p. 525) donne à ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι le sens de « alors que tu as été condamné par le même jugement », mais si κρίμα peut signifier procès, jugement, le sens le plus naturel et le plus usuel est celui de peine, de châtement. Il est donc tout à fait arbitraire de penser que les deux λησταί avaient été jugés et condamnés en même temps que Jésus, parce qu'ils avaient participé au coup de main,

1. Nous avons essayé de montrer que le récit de la transfiguration faisait originairement partie d'un cycle de récits enfermés dans un cadre chronologique serré — ce qui n'est le cas que pour le cycle passion-résurrection — ; cf. l'introduction « Six jours après » (*Marc*, 9, 2 et par.), qui ne se rattache pas à son contexte. L'épisode était primitivement une proclamation de la messianité du ressuscité (*Notes d'histoire évangélique* ; II, *Esquisse d'une interprétation du récit de la transfiguration. Revue de l'histoire des religions*, t. LXXXI (1920), p. 145-157).

2. *Luc* (22, 32) n'emploie pas le terme de λησταί, mais celui de κκοῦργοι, qui s'oppose à l'interprétation de M. Eisler. C'est pourtant sur le texte de *Luc* qu'il s'appuie.

3. Des ἀνομοι, c'est-à-dire, littéralement, des « hors la loi ».

4. M. Eisler ne tient pas compte du fait que *Marc* ne donne pas ce détail, ce qui prouve que la tradition la plus ancienne l'ignorait. Il faut ajouter que la notion du paradis qu'il y a dans cette péricope n'apparaît nulle part ailleurs dans les paroles de Jésus et que cela aussi rend l'épisode bien suspect.

l'un d'eux ayant dirigé le groupe qui avait pris possession du Temple, l'autre ayant été à la tête de ceux qui avaient occupé la tour de Siloé¹. Pour M. Eisler, ces deux hommes avaient pris au mouvement une part plus active que Jésus, qui, bien qu'il le désapprouvât, avait été impuissant à l'empêcher. Mais, supposons un instant que les choses se soient passées comme le dit M. Eisler : Jésus serait réellement responsable des événements, puisqu'il ne les a pas formellement désavoués et que même il s'est personnellement livré à une agression contre les marchands et les banquiers du Temple. En outre, le sentiment que Luc prête au brigand est celui d'un malfaiteur qui estime que le sort qu'il subit est dans l'ordre naturel des choses, puisqu'il est tombé dans les mains de la justice. Un insurgé vaincu a un sentiment tout différent, celui de subir une défaite, non de recevoir un châtimeut. On ne peut donc pas considérer que l'interprétation de M. Eisler réponde aux données du récit, toutes réserves étant faites d'ailleurs sur la valeur historique de ce récit.

Il serait facile, mais fastidieux, de reprendre un à un tous les textes évangéliques que cite M. Eisler et de discuter les interprétations qu'il en donne. On verrait que son exégèse ne se préoccupe pas assez de déterminer le caractère des textes et d'essayer de les situer dans la tradition à laquelle ils appartiennent, et, d'autre part, qu'il ne les interroge pas comme quelqu'un qui cherche à s'informer, mais, si on nous permet cette comparaison, comme un juge d'instruction qui, persuadé par les témoignages qu'il a recueillis et les preuves qu'il a en mains qu'il a devant lui l'auteur du crime sur lequel il enquête, s'efforce de lui en arracher l'aveu.

IV

Une des surprises que l'on éprouve en lisant le livre de M. Eisler, c'est de voir le parti qu'il tire de certains témoignages que l'on est habitué à considérer comme sans valeur. L'un de ceux qu'il utilise le plus largement est celui des *Acta Pilati*, publiés en 311 sur l'ordre de l'empereur Maximin Daja, ou plutôt ce qu'il croit pouvoir conjecturer au sujet du contenu de ces actes.

M. Eisler se montre justement sévère pour Josèphe, qu'il considère comme un « menteur éhonté et un imposteur tout à fait indigne de

1. M. Eisler n'explique pas comment le premier n'avait pas été massacré avec les Galiléens, dont Pilate avait mêlé le sang à celui de leurs sacrifices, ni comment le second n'avait pas péri dans l'écroulement de la tour de Siloé.

confiance en tout ce qui concerne ses propres intérêts¹ », mais il estime que ce hâbleur a été en situation d'utiliser une documentation de premier ordre et qu'il ne s'est pas fait faute d'y recourir. A la cour des Flaviens, il a pu consulter les archives impériales, il a eu en main les rapports des procureurs et toutes les pièces de l'état-major de Titus pendant le siège de Jérusalem. Mais ce n'est là — il faut le noter, malgré l'assurance avec laquelle M. Eisler parle de l'utilisation des archives impériales par Josèphe — qu'une conjecture. Elle suppose résolues dans le sens affirmatif deux questions qu'il vaudrait au moins la peine d'examiner. La première est celle-ci : est-il bien certain que les procureurs aient envoyé à Rome des rapports exacts et détaillés sur tout ce qui se passait en Palestine? Se croyaient-ils tenus de rendre compte de ce qui n'était à leurs yeux que des actes d'administration et de police courantes? Communiquaient-ils à l'empereur les procès-verbaux de toutes les actions judiciaires qu'ils engageaient quand il ne s'agissait pas de citoyens romains? Le souci de ne pas faire juger leur administration imprévoyante et leur répression tantôt insuffisante et tantôt brutale, les précautions que beaucoup d'entre eux étaient tenus de prendre pour cacher leurs malversations ou leurs brutalités leur permettaient-ils d'envoyer à Rome des comptes-rendus exacts et sincères de la situation? On ne peut sans doute faire à ces questions des réponses qui s'imposent absolument et d'une manière générale. Il suffit qu'elles soient posées pour que l'on doive douter qu'il existât aux archives impériales une documentation absolument complète et objective sur l'histoire du mouvement messianique. En ce qui concerne Pilate, c'est-à-dire celui des procureurs qui nous intéresse le plus directement, nous avons un document qui nous oblige à répondre négativement à ces questions, c'est le réquisitoire dressé contre lui par Agrippa I^{er}² dans lequel il est question, entre autres choses, d'une série ininterrompue d'exécutions sans jugements (τοὺς ἀκρίτους καὶ ἐπαλλήλους φόνους).

D'ailleurs, est-il certain — c'est la seconde question qu'il faut poser — que Josèphe ait eu libre accès aux archives impériales? Nous savons qu'elles n'étaient pas ouvertes au Sénat. Tacite lui-même, malgré ses relations avec Nerva et Trajan, ne paraît pas en avoir obtenu communication³. Il est vrai que Josèphe a été un écrivain offi-

1. Ce sont là les propres termes dont il se sert dans une réplique adressée à l'abbé Barty, *La vie intellectuelle*, 15 juin 1929, II, p. 1158.

2. Conservé par Philon, *Legatio ad Gajum*, § 301 et suiv.

3. Ph. Fabia, *Les sources de Tacite*. Paris, 1893, p. 324 et suiv. ; cf. Tacite, *Hist.*, IV, 40.

cieux et proprement un agent de Titus ; mais, bien que rallié aux Romains, il est resté, en un certain sens au moins, juif, et toute son œuvre est une apologie du judaïsme. Titus, tout en se servant de Josèphe et en lui communiquant certains documents, pouvait-il vraiment avoir en ce personnage une assez grande confiance pour lui permettre de fouiller librement dans ses archives ? Il est, tout au moins, permis d'en douter.

Parmi les documents officiels que, d'après M. Eisler, auraient contenus les archives impériales, il en est un qu'à coup sûr nous aurions un intérêt de tout premier ordre à connaître, c'est le dossier du procès de Jésus. M. Eisler pense en avoir retrouvé la trace et être en état de reconstituer au moins deux renseignements qu'il contenait : le premier serait un signalement de Jésus, celui qui aurait figuré dans le « mandat d'arrêt » lancé contre lui par Pilate. Il se retrouverait, pour l'essentiel, mais surchargé, dans un apocryphe qui n'est, sans doute, pas antérieur au XIII^e siècle, l'épître de Lentulus ; le second serait une fixation chronologique de l'année de la Passion, différente de celle qu'admet la tradition chrétienne. Pour ne pas allonger démesurément nos remarques, nous n'envisagerons ici que le second point¹.

La première mention d'un rapport de Pilate à Tibère sur le procès de Jésus ou, pour employer le terme par lequel cette pièce réelle, ou fictive, est généralement désignée, d'Actes de Pilate, se rencontre, vers le milieu du II^e siècle, dans l'*Apologie* adressée par Justin Martyr à Antonin le Pieux, à Marc-Aurèle, à Lucius Verus, au Sénat et à tout le peuple romain. Pour appuyer le récit qu'il fait des miracles et de la

1. Indiquons seulement en deux mots la marche du raisonnement de M. Eisler relative au signalement de Jésus qui se trouve dans la *Lettre de Lentulus* et qu'il pense venir — les interpolations chrétiennes mises à part — des Actes authentiques de Pilate, c'est-à-dire, en dernière analyse, de l'ordre d'arrêter Jésus donné par Pilate. Le portrait de Jésus que donne l'épître de Lentulus est contradictoire. A côté de traits qui suggèrent l'idée de sa beauté, il y en a d'autres qui conduiraient à se le représenter comme laid, malingre et même difforme. C'est un signalement authentique qui a été surchargé par des chrétiens auxquels l'idée d'un Jésus laid répugnait. M. Eisler opère toujours suivant le même principe. Pour lui, quand un texte contient des traits contradictoires, c'est qu'il a passé par les mains de deux rédacteurs successifs. Or, s'il y a des cas où cette explication doit être admise, il n'y a pas là une règle générale et des contradictions peuvent avoir une autre origine. Elles peuvent résulter de ce que l'auteur a été influencé par deux sources (soit par deux documents, soit par deux courants de pensée) qu'il a juxtaposées, mais non parfaitement fondues ensemble, dont, dans bien des cas, il peut même n'avoir pas vu qu'elles ne s'harmonisaient pas parfaitement. C'est vraisemblablement le cas pour le signalement de Jésus, puisque nous savons qu'il a existé dans l'ancienne Église deux théories, qui l'une et l'autre sont inspirées par des considérations théologiques. D'après l'une, Jésus a été le type idéal de l'humanité, « le plus beau des enfants des hommes » ; d'après l'autre, il a pris sur lui toutes les tares, toutes les laideurs, toutes les misères de l'humanité.

passion de Jésus, Justin dit que ses lecteurs peuvent s'informer dans les Actes de ce qui s'est passé sous Ponce-Pilate¹. Il ne s'exprime pas en des termes prouvant qu'il ait connu le document dont il parle. Il en suppose l'existence et pense que tout au moins les empereurs à qui, en première ligne, il s'adresse, peuvent en prendre connaissance.

Un point mérite d'être particulièrement souligné. On peut considérer comme acquis que, quelles que soient les circonstances qui les ont précédés et les intrigues juives qui ont pu se développer autour de Pilate, le procès, la condamnation et l'exécution de Jésus ont été romains et que c'est un développement secondaire de la tradition qui a, peu à peu, attribué aux Juifs tout l'essentiel de la responsabilité de la mort de Jésus. Or, c'est cette tradition secondaire — celle qui est représentée par les Évangiles sous leur forme actuelle — que connaît Justin et qu'il suppose attestée par des Actes de Pilate. Il en résulte qu'il a tout simplement conjecturé l'existence d'un document romain présentant des événements exactement la conception qu'en avaient les chrétiens.

Après Justin, Tertullien (*Apologeticum*, 5, 21) parle d'un rapport que Pilate aurait adressé à l'empereur. Tertullien se représente ce rapport moins comme une relation du procès de Jésus que comme une véritable apologie de la religion chrétienne que Pilate *jam pro sua conscientia christianus* aurait adressée à l'empereur et que celui-ci aurait transmise au sénat pour obtenir que la divinité du Christ fût officiellement reconnue. Il est hors de doute que la pièce que vise Tertullien ne peut avoir été qu'une œuvre chrétienne².

A côté de ces Actes, lettres ou rapports de Pilate d'inspiration chrétienne, il a existé une autre forme d'Actes de Pilate, ceux dont parle Eusèbe (*H. e.*, IX, 5, 1), qui étaient « pleins de blasphèmes » contre le Christ. Ils furent publiés sur l'ordre de Maximin Daja, et des mesures

1. Justin, *I Ap.*, 35, 9 : Καὶ ταῦτα ὅτι γέγονε δύνασθε μαθεῖν ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων. 48, 3 : Ὅτι δὲ ταῦτα ἐποίησεν, ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων παθεῖν δύνασθε. C'est vraisemblablement aussi à ces Actes que Justin fait allusion dans 38, 7 : Ἄτινα πάντα ἔτι γέγονεν ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων τῷ Χριστῷ μαθεῖν δύνασθε.

2. Eusèbe (*Hist. eccl.*, II, 2) cite le passage de Tertullien, mais ne paraît pas avoir connu le document dont il parle. Dans la suite, il a existé toute une littérature d'Actes de Pilate qui, notamment sous la forme qu'elle a revêtue dans l'évangile de Nicodème, a joui d'une grande vogue au Moyen Age. Cette littérature ne paraît pas antérieure au v^e siècle, mais il se peut qu'elle repose, en partie, sur un fond antérieur, puisque Épiphane (*Haer.*, 50, 1) a connu des *Acta Pilati*. Stulken (dans Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*², Tübingen, 1924, p. 77) suppose que la lettre de Pilate à Claude qui figure dans les *Acta Petri et Pauli* (ch. 40-49, texte dans Lipsius-Bonnet, *Acta Apostolorum apocrypha*, I, Lipsiae, 1891, p. 196-197) a déjà été connue de Tertullien et que c'est à elle qu'il est fait allusion dans l'*Apologeticum*.

furent prises pour leur assurer la plus large publicité possible ; c'est ainsi que les maîtres d'école reçurent l'ordre de les faire lire aux enfants. Il a été couramment admis jusqu'ici que ces Actes n'étaient qu'une pièce de polémique, simple réplique aux *Acta Pilati* chrétiens et, comme eux, dénués de toute valeur historique. M. Eisler a une tout autre opinion : il renverse le rapport universellement supposé avant lui entre les deux documents. Il pense que Maximin Daja s'est borné, pour combattre les chrétiens, à faire publier les actes authentiques du procès de Jésus conservés aux archives de l'Empire. Les chrétiens, pense-t-il, connaissaient bien ce document et il n'aurait tenu qu'à eux d'en posséder une copie authentique¹. S'ils ne l'ont pas fait, c'est qu'ils savaient que ces actes présentaient Jésus sous un jour très différent de celui où le plaçait la prédication chrétienne.

La supposition de M. Eisler est grave ; elle ne va à rien de moins qu'à ressusciter une vieille conception rationaliste que l'on pouvait croire définitivement écartée par les progrès de l'histoire des religions, celle qui expliquait la formation des religions par les falsifications intéressées des prêtres. Est-on en droit de supposer sans preuves que les prédicateurs chrétiens présentaient une histoire qu'ils savaient fausse, ou du moins falsifiée ? S'ils avaient été assez malhonnêtes pour le faire, peut-on expliquer comment ils ont pu être assez téméraires pour invoquer mensongèrement le témoignage d'Actes de Pilate, qu'il aurait suffi de produire pour les confondre ? Comment encore supposer que, jusqu'au IV^e siècle, il ne se soit trouvé aucun adversaire de l'Église pour utiliser un texte qui aurait produit l'effet d'un coup de tonnerre ?

Mais il n'y a pas seulement des considérations morales à faire valoir. Pour justifier son opinion que les Actes de Maximin Daja sont un faux, Eusèbe donne un argument qui, jusqu'ici, avait paru péremptoire. Il rappelle (*H. e.*, I, 9, 2) que, d'après le témoignage de Josèphe, Tibère envoya Pilate comme procurateur de Judée la douzième année de son règne² et que ce magistrat resta en fonctions dix ans entiers, presque jusqu'à la mort du prince qui l'avait envoyé³. Pilate aurait donc gouverné la Judée du début de 27 à la fin de 37⁴. « Ainsi », con-

1. M. Eisler rappelle (I, p. xxxii) que les chrétiens ont souvent réussi à se procurer, à prix d'argent, des copies des interrogatoires des martyrs ; il pense que, pour quelques centaines de deniers, ils auraient pu avoir aussi les actes du procès de Jésus. On pourrait objecter qu'il était peut-être plus facile, en soudoyant quelque greffier, de se procurer la copie d'un interrogatoire qui venait d'avoir lieu que de faire copier une pièce ancienne déjà classée aux archives.

2. Soit entre le 19 août 26 et le 18 août 27.

3. 16 mars 37.

4. Josèphe dit, en effet (*A. j.*, XVIII, 2, 2, § 33-35), que Tibère envoya comme gouverneur

tinue Eusèbe, « apparaît évidente la fausseté des mémoires de notre Sauveur publiés tout récemment. Ils disent que ce fut sous le quatrième consulat de Tibère, c'est-à-dire la septième année de son règne, qu'eurent lieu les crimes des Juifs concernant la passion du Sauveur. Or, il est démontré qu'à cette époque Pilate ne gouvernait pas encore la Judée, s'il faut en croire le témoignage de Josèphe¹. Celui-ci déclare clairement, dans le livre cité, que ce fut la douzième année du règne de Tibère que Pilate fut établi par ce prince procureur de Judée » (*H. e.*, I, 9, 3-4). Cette difficulté n'a pas échappé à M. Eisler, mais il pense pouvoir établir que le témoignage de Josèphe a été falsifié par les chrétiens, précisément dans l'intention de déconsidérer les Actes de Maximin Daja.

Mais comment, à une époque où l'Église était encore persécutée, si l'on avait produit des manuscrits falsifiés de Josèphe, ne se serait-il trouvé personne pour leur opposer des manuscrits plus anciens? Il faudrait pour l'admettre que seuls les chrétiens aient conservé la tradition de l'œuvre de Josèphe et qu'il n'en ait existé de manuscrits qu'entre leurs mains.

Pour justifier sa thèse d'une falsification chrétienne des données chronologiques de Josèphe, M. Eisler signale un autre cas qu'il juge semblable (I, 130). Jérôme cite quelque part² le témoignage de Josèphe (*G. j.*, VI, 5, 3, § 288 et suiv.) sur des prodiges qui se seraient produits dans le Temple de Jérusalem quelque temps avant sa destruction et qu'il rapporte à l'époque de la mort de Jésus. Mais est-il certain qu'il y ait là une falsification et non, plus simplement, une erreur qui s'expliquerait aisément en supposant que Jérôme a cité de mémoire? En

de Judée Valerius Gratus, qui resta en fonctions onze ans et eut Pilate pour successeur. Il ne dit pas directement en quelle année celui-ci fut nommé, mais rapporte (*A. j.*, XVIII, 4, 2, § 89) qu'après le massacre des Samaritains, Vitellius lui ordonna de rentrer à Rome et qu'ainsi Pilate quitta la Judée après y avoir séjourné dix ans, mais Tibère mourut avant qu'il ne fût arrivé à Rome. Tibère étant mort le 16 mars 37, c'est sans doute en mars ou en février 37 que doit être placé le renvoi de Pilate. Son arrivée serait donc du début de 27, peut-être de quelques mois plus ancienne. Josèphe parle de dix ans entiers, et il serait bien surprenant que le rappel de Pilate ait eu lieu exactement à la même date de l'année que son envoi. Il n'est donc pas impossible qu'Eusèbe ait raison quand il parle de l'envoi de Pilate la douzième année du règne de Tibère, soit entre le 19 août 25 et le 18 août 26. Il faudrait alors entendre dans le texte de Josèphe dix ans dans le sens de plus de dix ans, mais moins de onze. Néanmoins, on ne peut pas écarter absolument deux hypothèses dont l'une serait qu'Eusèbe aurait commis une légère erreur en déduisant du témoignage de Josèphe que Pilate avait été envoyé en Judée la douzième année du règne de Tibère et dont l'autre serait qu'Eusèbe aurait connu une autre tradition qui mettait l'envoi de Pilate la douzième année de Tibère. Nous ne tirerons pas de cette hypothèse argument contre M. Eisler, car elle nous paraît trop conjecturale.

1. εἰ γὰρ τῷ Ἰωσήφῳ μάρτυρι χρῆσθαι θέω.

2. Dans l'*Epistula Paulae et Eustocii ad Marcellam*.

tout cas, le cas n'est pas du tout semblable à celui des dates de Pilate, puisque le témoignage unanime des manuscrits de Josèphe contredit le récit de Jérôme, alors qu'il confirme les dates qu'Eusèbe donne pour le gouvernement de Pilate.

Un second argument ne nous paraît pas plus probant. D'après Josèphe (*Ant. j.*, XVIII, 2, 2, § 34-35), Valerius Gratus, le prédécesseur de Pilate, déposa le grand-prêtre Ananos et établit à sa place Ismaël, fils de Phabi ; peu après (μετ' οὐ πολὺ), il le remplaça par Éléazar, fils d'Ananos, lequel, au bout d'un an (ἐνιαυτοῦ δὲ διαχειομένου), dut céder la place à Simon, fils de Kaminthos. Celui-ci ne resta pas en fonctions plus d'un an (οὐ πλέον καὶ τῷδε ἐνιαυτοῦ τὴν τιμὴν ἔχοντι διεγέ- νετο χρόνος), puis ce fut Joseph Caiaphas qui devint grand-prêtre. Ensuite Gratus, après être resté onze ans en Judée, fut rappelé à Rome et eut pour successeur Ponce-Pilate. M. Eisler, suivant en cela Joseph Klausner¹, rapporte à Gratus une indication du Talmud (*Joma*, 8 b), d'après laquelle les procureurs avaient pris l'habitude de changer le grand-prêtre tous les ans, parce que, chaque fois, ils recevaient de l'argent de celui à qui ils confiaient ces fonctions. Il pense que les diverses expressions dont se sert Josèphe ne sont là que pour éviter la monotonie de la phrase et qu'en réalité il s'agirait de quatre grands-prêtres qui se seraient succédé d'année en année, ce qui permettrait de fixer à quatre ans la durée du gouvernement de Gratus. Celui de Pilate aurait alors commencé dès 19, et il faudrait corriger dans *Ant. j.*, XVIII, 2, 2, § 35, l'indication relative à la durée des fonctions de Gratus en lisant Δ ETH, au lieu de ΙΑ ETH (quatre ans, au lieu de onze ans), et dans *Ant. j.*, XVIII, 4, 2, § 89, celle qui a trait à Pilate en lisant ΙΖ ETEΣΙΝ, au lieu de Ι ETEΣΙΝ (dix-sept ans, au lieu de dix ans). La correspondance entre ces deux indications prouverait qu'il y a falsification et non erreur de transcription. Il entre dans cette construction une trop large part de conjecture pour que nous puissions la retenir. D'abord, les expressions dont se sert Josèphe à propos des grands-prêtres nommés par Gratus ne permettent pas du tout de conclure à une périodicité régulière de leurs nominations, ensuite il n'est absolument rien dit de la durée des fonctions d'Ananos². Autant il est légi-

1. Klausner, *Jesus of Nazareth, his Life, Times and Teaching, translated from the original Hebrew by H. Danby*². London, New-York, 1927, p. 163, n. 1.

2. Il est vrai que la déposition d'Ananos est racontée par Josèphe immédiatement après l'envoi en Judée de Valerius Gratus. Mais, comme du gouvernement de Gratus Josèphe ne rapporte absolument rien d'autre que les dépositions et les nominations de grands-prêtres faites par lui, il n'y a aucune conclusion à tirer de là.

time de supposer que Gratus a pu chercher et trouver des prétextes pour déposer les grands-prêtres et procéder aussi souvent que possible à des nominations qui lui étaient profitables, autant il est peu vraisemblable qu'il ait, en principe, limité à un an la durée des fonctions sacerdotales, car une pareille mesure n'aurait pas manqué de provoquer des protestations. Le texte du Talmud que cite Klausner n'a pas la portée qu'il lui prête, puisqu'il parle d'une manière générale des procureurs ; en tout cas la durée du seul pontificat de Caïphe montre qu'il n'y a pas eu de règle générale relative au changement annuel des grands-prêtres. M. Eisler (I, 127, n. 2) explique la durée exceptionnelle du pontificat de Caïphe en supposant qu'il s'était arrangé avec Pilate pour l'indemniser, par une redevance annuelle, du profit que lui auraient procuré des nominations fréquentes. La supposition est gratuite et, si on l'admettait, on ne verrait pas ce qui s'opposerait à ce qu'un arrangement semblable eût déjà été pris avec Gratus.

M. Eisler tire aussi argument de l'expression ἀρχιερέως τοῦ ἐνταυτοῦ ἐκεῖνου, qui se trouve dans le quatrième évangile (11, 49, 51 ; 18, 13) ; mais, s'il fallait la prendre à la lettre et ne pas l'entendre seulement dans le sens de « grand-prêtre à ce moment-là », il n'y aurait pas de raison de ne pas prendre aussi à la lettre celle de *Luc*, 3, 2 (ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφᾳ), et de ne pas supposer qu'il y avait deux grands-prêtres simultanément en fonctions¹.

Une première conclusion nous paraît devoir être formulée : l'analyse interne du témoignage de Josèphe sur la chronologie du gouvernement de Pilate ne fournit aucune raison d'en suspecter l'intégrité.

M. Eisler (I, p. 129) attache beaucoup d'importance au fait que, citant le témoignage de Josèphe, Eusèbe dit εἰ γε τῷ Ἰωσήφῳ μάρτυρι χρῆσθαι δεόν. Dans ce membre de phrase, il perçoit l'écho d'une hésitation ou d'un doute. Mais, deux phrases plus haut, Eusèbe s'exprime en des termes qui montrent que, pour lui, le témoignage de Josèphe est très sûr, et il faut voir dans la phrase sur laquelle s'appuie M. Eisler, non pas l'expression d'un doute, mais plutôt une pointe ironique à l'adresse de l'auteur et des défenseurs des *Acta Pilati* de Maximin Daja. Ce que vous racontez, leur dit-il, est contredit par un témoin qui n'est pas suspect ; vous êtes donc forcés de vous incliner, à moins que, niant l'évidence, vous n'alliez jusqu'à rejeter le témoignage de Josèphe !

1. Nous pensons que dans cette expression, qui est d'ailleurs incorrecte, puisque le mot « grand-prêtre » y est au singulier, un des noms propres vient en surcharge.

La date de 21 que donnent les Actes de Maximin Daja n'a pas seulement contre elle le témoignage de Josèphe, elle est aussi contredite par la tradition chrétienne. On trouve, au début de l'évangile de Luc (3, 1), une indication — la quinzième année du règne de Tibère (entre le 19 août 28 et le 18 août 29) — qui, à interpréter rigoureusement le texte, se rapporte à la vocation de Jean-Baptiste, mais qui — étant donné que Luc s'est certainement représenté que Jean n'avait commencé à prêcher que peu avant le baptême de Jésus — doit être comprise comme se rapportant, dans sa pensée, au début du ministère de Jésus. Luc ne précise pas combien de temps a duré ce ministère, mais il ne semble pas possible qu'il lui ait attribué une durée qui puisse sensiblement dépasser une année, ce qui donnerait, pour la mort de Jésus, au plus tôt la Pâque de 29 et plus vraisemblablement celle de 30.

On trouve, d'autre part, dans le quatrième évangile, une indication d'autant plus digne d'être prise en considération que sa signification chronologique est indirecte et que l'évangéliste ne l'a certainement pas donnée pour dater la mort de Jésus. Les Juifs, à propos de la déclaration de Jésus sur le Temple qu'il reconstruira en trois jours, lui disent : « On travaille à ce Temple depuis quarante-six ans¹ ». Cette parole a été prononcée entre l'été 27 et l'été 28. Comme elle est en relation directe avec une parole qui a joué un rôle capital dans le procès de Jésus, elle a dû être prononcée peu avant la pâque de la Passion qui se trouve être ainsi celle de 28². Nous avons donc là une tradition qui fixait la mort de Jésus à 28. M. Eisler (II, p. 132) dit : non pas la Pâque de 28, mais celle de 29, parce que l'entretien rapporté par le quatrième évangéliste est placé à la Pâque qui a précédé celle où Jésus est mort. Mais, si l'évangéliste avait cru savoir et voulu exprimer que Jésus était mort à la Pâque de 29, il s'y serait pris autrement. Il est incontestable qu'il a déplacé la purification du Temple, à laquelle la parole 2, 20, est organiquement liée. La tradition johannique ne peut donc, en aucun cas, dépendre de la notice chronologique de Luc. A cet égard, la divergence entre les deux évangélistes est importante ; elle n'est cependant pas telle que l'on soit contraint d'attribuer à l'une ou l'autre d'entre elles un caractère légendaire.

Il est inutile d'essayer de retrouver les raisons qui ont fait adopter à

1. Il faut traduire ainsi et non pas « on a mis quarante-six ans à construire ce Temple », car le Temple d'Hérode ne fut achevé que peu de temps avant le siège de Jérusalem.

2. Pour le détail de l'interprétation de Jean, 2, 20, voir notre étude : *Notes d'histoire évangélique. Le problème chronologique. Revue de l'histoire des religions*, t. LXXIV (1916), p. 26 et suiv.

Luc la quinzième année de Tibère¹, mais il ne nous paraît pas légitime d'affirmer, comme on le fait souvent, que Luc n'a pu donner cette date que par une pure conjecture. Le fait que Marc ne fournit pas d'indication chronologique ne prouve pas que la tradition n'en ait contenu aucune, mais seulement que cette question ne l'intéressait pas².

Luc et Jean, opérant de manières tout à fait indépendantes, donnent approximativement — à deux ans près tout au plus — la même date pour la mort de Jésus. C'est là une objection très grave à la théorie de M. Eisler, d'après laquelle cette date aurait été arbitrairement fixée par réaction contre les Actes de Pilate de Maximin Daja, ou bien il faudrait supposer que les évangélistes déjà connaissaient ces Actes ; mais plus on place de bonne heure la falsification chrétienne de la chronologie que suppose M. Eisler, plus on la rend difficile à admettre : plus on rend invraisemblable que les adversaires du christianisme n'aient pas usé plus tôt d'un document si gênant pour les chrétiens, plus on rend inexplicable l'imprudence attribuée aux chrétiens invoquant l'autorité de faux Actes de Pilate qui auraient appelé l'attention sur les actes authentiques qu'ils avaient tout intérêt à faire oublier.

Il faut toutefois ajouter qu'il y a un point sur lequel nous ne sommes pas en état de faire complètement la lumière. Si les Actes publiés au commencement du iv^e siècle ont été forgés par la polémique antichrétienne, comment se fait-il que leur auteur se soit exposé à une objection comme celle que fait Eusèbe ? Faut-il supposer qu'il a utilisé des actes antichrétiens antérieurs qui remonteraient jusqu'à une époque où, les Évangiles n'étant pas encore répandus comme ils devaient l'être plus tard, des traditions ont pu se former qui faisaient vivre Jésus près de cinquante ans et, par conséquent, plaçaient sa mort sous Claude³ ? D'autres pourraient l'avoir fait mourir plus tôt. Ce n'est là

1. En signalant à la *Société Ernest Renan* l'importance d'un texte de Thallus le Samaritain, cité par Julius Africanus, qu'on avait négligé jusqu'ici et qu'a très heureusement mis en lumière M. Eisler, nous avons discuté la théorie qu'il a incidemment développée sur la dépendance de Luc à l'égard de ce texte. Nous nous permettons de renvoyer aux arguments que nous avons développés pour l'écarter. Voir *Un nouveau témoignage non chrétien sur la tradition évangélique d'après M. Eisler. Revue de l'histoire des religions*, t. XCVIII (1928), p. 9-12.

2. Le quatrième évangéliste n'en donne non plus directement aucune, et pourtant il a connu l'évangile de Luc.

3. C'est à Claude que la lettre de Pilate est adressée dans les *Acta Petri et Pauli*. La tradition sur Jésus mort à cinquante ans est attestée principalement par Irénée (sans doute d'après Papias). Cf. Walter Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*. Tübingen, 1909, p. 292 et suiv. ; Maurice Goguel, *Jésus de Nazareth, mythe ou histoire ?* Paris, 1925, p. 236 et suiv. Ces traditions paraissent, pour une part, reposer sur l'inter-

qu'une hypothèse par laquelle nous ne prétendons pas résoudre entièrement l'énigme de la chronologie des Actes de Pilate de Maximin Daja.

V

M. Eisler attache une grande importance au fait que, si Jésus lui-même était hostile au recours à la violence, il y avait parmi ses disciples des *Barjonim*, c'est-à-dire des zélotes et des extrémistes. Ce serait parce que, sous leur pression, il se serait décidé à inviter ses disciples à s'armer que, prévoyant qu'il trouverait la mort dans les luttes qui allaient se produire, il aurait, à l'avance, interprété cette mort comme l'expiation du péché que constituait l'abandon du principe de la non-résistance à la violence¹.

L'apôtre Pierre est appelé dans *Matthieu*, 16, 17, Simon *Barjona* et, dans quatre passages de l'évangile de Jean, Simon, fils de Jean, ou, plus simplement, Simon de Jean (1, 42 ; 21, 15-16-17). Personne, jusqu'à présent, n'avait mis en doute que ces textes voulaient tout simplement dire que le père de Simon-Pierre s'appelait Jona ou Joannès². Le nom de Simon étant très répandu et un autre Simon ayant fait partie du groupe des douze, il n'y a rien de surprenant qu'avant d'avoir reçu le surnom de Céphas-Petros ou abstraction faite de ce surnom, Simon ait été désigné par le nom de son père. M. Eisler (II, p. 66 et suiv.) propose du surnom *Barjona* une autre explication. On lit dans l'*Halôsis* (II, § 118) que Judas le Galiléen se mit à vivre « en dehors » (*in aeusseren Dingen*). Dans ce terme, M. Eisler voit l'équivalent d'une expression qui se trouve dans le Talmud (*Gittin* 56^a), où il est question d'un certain Abba ben Bathah Sikara (= le sicaire), chef des *Barjonim* de Jérusalem. Dans ce mot, il trouve la racine *bar* = dehors. Les *Barjonim* sont donc ceux qui sont en dehors, en marge, les extrémistes ceux qui se sont soustraits à la pression de la domination étrangère par la fuite dans des lieux inaccessibles. Le parti des *Barjonim* devrait être placé à côté de ceux des pharisiens, des sadducéens et des esséniens. Simon-

prétation littérale de textes comme *Jean*, 2, 19-20 ; 8, 57. Elles ont, d'autre part, une origine spéculative. Il faut que Jésus ait sanctifié toutes les étapes normales de la vie humaine (Irénée, *Haer.*, 22, 4 ; cf. 18, 17), et il faut qu'il soit arrivé au point culminant de la vie humaine (que l'on plaçait entre quarante et cinquante ans). Il n'est pas impossible que le *μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ* de *Éph.*, 4, 13, ait été compris dans ce sens.

1. Nous ne revenons pas ici sur ce qui a été dit plus haut à propos de l'association de l'ἀρχιῤηστής Éléazar et de l'apôtre Pierre, que M. Eisler a cru pouvoir établir sur l'autorité des Clémentines.

2. Deux formes très voisines du même nom.

Pierre en aurait fait partie et l'auteur du quatrième évangile aurait commis une erreur plus ou moins volontaire d'interprétation en comprenant *Barjona* dans le sens de « fils de Jona (ou de Jean) ». M. Eisler reconnaît (II, p. 68) qu'on ne peut pas démontrer que cette interprétation soit fautive, mais il pense qu'il est facile (*es liegt nahe*) de comprendre Simon l'extrémiste, et cela d'autant plus que, parmi les disciples de Jésus, est mentionné un autre Simon qui était zélote¹. On a peine à comprendre comment le cas de ce second Simon peut constituer un argument à l'appui de l'interprétation proposée. Pourquoi, dans la liste des douze, deux hommes appartenant, ou ayant appartenu au même parti seraient-ils désignés de deux manières différentes? Quoi qu'il en soit, il faut souligner le fait qu'après avoir expressément déclaré possible l'interprétation *Barjona* = fils de Jona, M. Eisler ne tient plus aucun compte de cette concession et opère comme si la traduction « extrémiste » était seule légitime.

Il trouve encore une confirmation de sa thèse dans un passage des *Toledoth Jesu*, où il est dit : « Il vint aussi à eux (c'est-à-dire aux disciples de Jésus), le brigand (*hap-paris* = ὁ ληστής), le chef des *Barjonim*, Johanan. » Ce n'est plus seulement Pierre et Simon le Zélote, c'est aussi l'apôtre Jean qui aurait appartenu au parti extrémiste. Toutes réserves faites sur le crédit que méritent les *Toledoth Jesu*, il faut signaler combien serait étrange, s'il y avait eu plusieurs *Barjonim* parmi les disciples de Jésus, qu'un seul d'entre eux soit appelé *Barjona*.

Tout cela constitue un échafaudage d'hypothèses arbitraires et parfaitement inutiles, puisque la tradition évangélique et le sens naturel des mots fournissent du terme *Barjona* une explication entièrement plausible et tout à fait naturelle.

VI

Jésus a prêché la repentance. C'était là la reprise ou, plus exactement, la continuation de la prédication de Jean-Baptiste. L'interprétation que M. Eisler donne du terme de repentance nous paraît être arbitrairement limitée. Pour lui, le péché qui, d'après Jean-Baptiste et d'après Jésus, entraîne la perte et la condamnation des hommes, ce n'est pas la transgression de la Loi de Dieu en général, mais seulement la violation du principe deutéronomique qui condamne l'établissement

1. Ὁ ζεταννός (*Marc*, 3, 18. *Matthieu*, 10, 4) ; ὁ ζηλωτής (*Luc*, 6, 13. *Actes*, 1, 13).

d'une royauté étrangère en Israël. Non seulement cette limitation n'est pas légitime, mais encore elle est directement contredite par la manière dont, dans le Sermon sur la Montagne, Jésus développe le principe de l'accomplissement de la Loi. M. Eisler n'a pas montré et n'a même pas essayé de montrer que l'enseignement moral de Jésus doive être considéré comme une création postérieure destinée à substituer quelque chose de très différent à ce qu'il avait réellement prêché. Il serait, sans aucun doute, excessif de dire que la pensée de Jésus n'a, par aucun côté, sinon un aspect, du moins des contre-coups politiques ; l'économie nouvelle dont l'établissement est attendu ne s'accommode pas de relations entre dirigeants et dirigés fondées sur la force. C'est l'amour et c'est le principe du service qui y détermineront les rapports des hommes entre eux, et cela implique nécessairement l'abolition du pouvoir romain ; mais — il faut bien y prendre garde — non pas parce que c'est un pouvoir étranger, mais parce qu'il est fondé sur le principe de la domination. Ce qui doit y être substitué, ce n'est pas une dynastie nationale, c'est un régime tout différent, fondé sur l'amour fraternel des hommes les uns pour les autres. Cette substitution sera non le résultat d'une action violente, mais d'une transformation radicale de l'économie actuelle, qui sera réalisée par Dieu. Ce qui est vrai de l'organisation politique l'est aussi de l'organisation sociale et économique. Jésus porte sur le monde un jugement extrêmement pessimiste¹. Il parle de l'argent comme du « Mammon injuste » (*Luc*, 16, 9-11) ; mais ce n'est pas sur l'action des hommes qu'il compte pour établir un ordre de choses meilleur, car elle ne peut que substituer aux violences et aux injustices d'autres violences et d'autres injustices. C'est Dieu seul qui établira une économie nouvelle, le Royaume céleste. Entre le principe de la non-résistance à la violence et la méthode des extrémistes qui comptaient sur la force pour chasser les Romains et rétablir l'indépendance nationale, il n'y a pas qu'une différence de méthode seulement. La différence est beaucoup plus grande : ce que Jésus attend, c'est un ordre de choses radicalement différent de l'ordre de choses actuel, et qui ne peut être établi que par Dieu.

C'est ce qu'exprime, du moins d'après l'opinion courante des exé-

1. Le pessimisme de Jésus apparaît, par exemple, dans un *logion* comme *Matthieu*, 5, 25-26, où il recommande à celui qui est en procès de s'arranger avec son adversaire. Jésus pense évidemment à un pauvre aux prises avec un adversaire puissant et influent, et l'idée que le juge pourrait lui rendre justice n'effleure même pas son esprit. Sur l'idée du pouvoir politique fondé sur la violence, voir *Marc*, 10, 42 et par.

gètes, la réponse que fait Jésus aux pharisiens qui lui demandent s'il est permis ou non de payer le tribut à César. Après s'être fait montrer un denier et fait constater que l'effigie et l'inscription sont de César : « Rendez », dit-il, « à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (*Marc*, 12, 13-17 et par.). M. Eisler (II, p. 195 et suiv.) propose de cette déclaration une interprétation toute différente. « Rendez à César ce qui est à César » signifierait, d'après lui : « Jetez-lui à la tête son argent maudit » ; mais Jésus se serait exprimé d'une manière assez habile pour que ses paroles ne pussent pas être utilisées contre lui. Pour justifier cette interprétation, qui a, au moins, le mérite de la nouveauté, M. Eisler fait remarquer que, pour pouvoir formuler sa réponse, Jésus est obligé de se faire présenter un denier. Il n'en possédait donc pas, et, comme les évangélistes n'indiquent pas que, par suite de quelque circonstance fortuite, il ait été momentanément démuné de tout argent, il faut en conclure que c'était systématiquement et par principe qu'il se refusait à user d'argent, à la manière des Sleibs actuels qui ne s'en servent pas non plus. Or, une vie conçue de cette manière n'est possible qu'en dehors des cadres de la société constituée. Pour Jésus, l'argent appartient à un monde sur lequel règne Satan. C'est le Mammon injuste (*Luc*, 16, 9, 11).

Toute cette argumentation ne nous paraît nullement probante. Nous n'avons aucune peine à admettre que Jésus ait pensé qu'il n'y aurait pas d'argent dans le Royaume de Dieu, mais il n'est pas légitime d'en conclure qu'il a dû vouloir réaliser dès maintenant un État qui ne devait exister qu'après un bouleversement total de toutes choses. Le quatrième évangéliste parle d'une bourse commune du petit groupe que constituaient Jésus et ses disciples (*Jean*, 12, 6 ; 13, 29), et il y a là quelque chose de si naturel qu'on n'a pas le droit d'écarter ce témoignage. On ne voit pas d'ailleurs comment Jésus, qui, à la différence de Jean-Baptiste, ne vivait pas au désert¹, mais fréquentait les bourgs et les villages et, pendant un certain temps, a vécu à Jérusalem, aurait pu se passer complètement d'un minimum de ressources financières.

S'il n'a pas voulu que les disciples qu'il envoyait en mission prissent de l'argent avec eux, c'est qu'ils ne devaient attendre leur subsistance que de Dieu, peut-être aussi parce qu'ils ne se seraient

1. Sauf, semble-t-il, à certains moments où, pour échapper à Hérode qui le faisait rechercher, peut-être plus tard à ses ennemis de Jérusalem, il a été contraint de se réfugier au désert.

jamais mis en route, ou, en tout cas, n'aurait pas agi avec la promptitude que Jésus jugeait nécessaire, s'ils avaient dû, au préalable, réunir des ressources suffisantes pour assurer leur subsistance; s'il leur interdit de prendre avec eux des bourses et des besaces, c'est qu'il ne veut pas que leur voyage missionnaire ressemble à ces fructueuses tournées que faisaient certains prêtres mendiants attachés à des temples syriens¹.

Quant au fait qu'avant de répondre aux pharisiens Jésus s'est fait présenter un denier, le geste est nécessaire pour la mise en scène de la réponse, et n'autorise pas à conclure que ni Jésus ni aucun de ses disciples n'aient possédé de pièces de monnaie. Jésus n'aurait pas pu dire aux pharisiens, d'un denier qui ne leur aurait pas appartenu : « Rendez-le à César ».

Enfin, M. Eisler, pour pouvoir soutenir l'interprétation qu'il lui faut donner de l'entretien, pour éviter l'objection qu'il constitue contre sa thèse de l'attitude systématiquement négative de Jésus à l'égard de l'autorité romaine, est obligé de prêter à Jésus une sorte de duplicité qui n'aurait pas manqué de compromettre son influence. La question des pharisiens ne se comprendrait d'ailleurs pas si Jésus avait pris une position nette à l'égard de l'autorité romaine. Le fait que les pharisiens, que ce soit pour s'instruire ou pour tenter de compromettre Jésus comme paraissent l'indiquer les évangélistes, ont jugé à propos de l'interroger sur le problème brûlant du tribut, prouve que les questions de cet ordre étaient restées en dehors de son enseignement et que celui-ci, par conséquent, était orienté tout autrement que la prédication des agitateurs messianiques.

Nous sommes donc amené à conclure que, si Jésus a considéré le pouvoir romain — comme d'ailleurs tout autre pouvoir politique — comme fondé sur la violence et par conséquent comme destiné à disparaître dans le Royaume de Dieu, et s'il a porté sur l'argent un jugement tout semblable, rien n'autorise à lui attribuer une attitude agressive ni en matière politique ni en matière économique ou sociale. Ce sont là, pour lui, des choses qui disparaîtront d'elles-mêmes quand Dieu établira son règne.

D'après *Marc*, 8, 34, Jésus fait entendre à ceux qui veulent devenir ses disciples cet appel : « Si quelqu'un veut marcher à ma suite, qu'il

1. Deissmann (*Licht von Osten*², Tübingen, 1909) cite une inscription grecque de l'époque impériale, trouvée à Kefr-Hauar en Syrie (publiée par Ch. Fossey, *Bulletin de correspondance hellénique*, t. XXI, 1897, p. 60), dans laquelle un esclave de la déesse syrienne se vante des voyages mendiants qu'il a faits pour sa déesse et de chacun desquels il a rapporté 70 πῆραι.

renoncé à lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive ». Les exégètes admettent d'ordinaire que la croix dont il est ici question est une allusion au supplice de Jésus. Les disciples de Jésus doivent donc être préparés à subir un sort, sinon identique, du moins analogue au sien, et le fait que le texte dit « sa croix » et non pas « la croix » est favorable à cette interprétation. Il suit de là que, dans la forme au moins, cette parole a subi l'influence d'une période postérieure et qu'elle reflète le temps où les chrétiens étaient persécutés. M. Eisler lui donne un autre sens. Il pense qu'en exhortant ses disciples à « prendre la croix », Jésus les a appelés¹ non pas à accepter de souffrir, mais à se marquer du signe distinctif d'un clan ou d'un groupe. C'est à ce signe que se rapporterait un passage d'Ézéchiel (9, 4). On pourrait tout d'abord demander s'il est bien légitime d'invoquer un texte dont rien ne prouve que Jésus l'ait eu présent à l'esprit quand il a prononcé la parole qui nous occupe, alors surtout que l'on ne peut aucunement établir qu'entre le VI^e siècle et l'époque de Jésus ce passage ait jamais donné naissance à l'usage d'un signe qu'auraient porté les membres de certains groupes. Mais nous n'insisterons pas sur cette question de principe, car il est bien loin d'être certain que le texte d'Ézéchiel ait le sens que lui donne M. Eisler. Le prophète est invité par Dieu à marquer au front ceux des habitants de Jérusalem qui soupiraient et gémissaient à cause de toutes les abominations qui s'y commettent. Les mots הַחֲדוּדָה הַזֶּה du texte massorétique sont traduits dans les LXX par $\delta\epsilon\varsigma \sigma\eta\mu\epsilon\iota\acute{o}\nu$. Il est vrai que, si des Pères comme Origène, Cyprien et Jérôme ont invoqué le texte d'Ézéchiel pour justifier l'usage du signe de croix, c'est là une considération qui ne saurait intervenir quand on cherche à déterminer le sens original du texte. Si le *tau* (T) a été, dans l'ancienne Église, un symbole courant de la croix, il n'est pas légitime de transférer simplement sa signification au *tav* hébreu. Il semble, d'ailleurs, que dans le texte d'Ézéchiel le mot הַחֲדוּדָה signifie signe et non *tau* (הַחֲדוּדָה)². Quel était, dans la pensée d'Ézéchiel, ce signe? Peut-être un simple signe de reconnaissance, ou encore, comme le suppose Bertholet³, un signe totémique, mais rien n'autorise à penser qu'il ait revêtu la forme d'une croix, comme le croit M. Eisler, et signifie l'incorporation au groupe des Rékabites. Il est d'ailleurs fort douteux qu'au temps de Jésus il ait encore existé des Rékabites formant

1. Un peu comme les prédicateurs des croisades invitaient leurs auditeurs à prendre la croix.

2. Cela résulte du rapprochement avec *Job*, 31, 35.

3. Bertholet, *Das Buch Hesekiel erklärt* (Marti, *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament*). Freiburg, Leipzig, Tübingen, 1897, p. 52.

des bandes errantes d'artisans itinérants, pratiquant divers métiers, n'usant pas d'argent et systématiquement attachés à la vie nomade¹. Ce que nous savons des Rékabites se réduit à peu de chose². D'après *I Chroniques*, 2, 55, ils appartenaient à la race des Qénites, demi-nomades qui habitaient le sud de la Palestine, et passent pour s'être de bonne heure ralliés au yahwisme. Au temps d'Élie et d'Élisée, au moment de la réaction contre le culte des Baalim, Jonadab, fils de Rechab³, groupa des hommes décidés à réaliser, en opposition avec la culture cananéenne, l'idéal de la vie nomade ; ils s'interdisaient l'agriculture, la construction de maisons, l'usage du vin et vivaient sous la tente. Ils paraissent avoir participé avec Jéhu et Élisée à un mouvement contre la dynastie d'Achab (*II Rois*, 10, 15 et suiv. ; *Jérémie*, 35, 6). Jérémie (35, 6) les présente comme des modèles de fidélité. Après l'exil, ils semblent avoir été des scribes réputés fixés à Jaebets ; ils avaient par conséquent abandonné la vie nomade. Il est ainsi tout à fait arbitraire de mettre l'activité de Jésus en relation avec un groupe rékabite, dont l'existence, à ce moment-là, est une pure conjecture.

A cela s'ajoute que, si Jésus a mené une vie errante, cela ne signifie pas qu'il ait appartenu à une famille de nomades. Il résulte de *Marc*, 6, 1-6^a, que sa mère, ses frères et ses sœurs⁴ étaient fixés à Nazareth⁵. Lui-même avait pour centre d'activité et pour quartier général la maison de Pierre à Capernaum. Ce sont les nécessités de la prédication d'abord et ensuite l'obligation où il a été de se soustraire aux recherches d'Hérode Antipas qui lui ont imposé une vie itinérante.

Ce n'est donc qu'en opérant avec un certain nombre de postulats indémontrés et en donnant des textes une interprétation arbitraire que M. Eisler a pu faire de Jésus le prédicateur d'un mouvement d'indépendance fondé sur le rejet de la participation à une vie sociale

1. Il est encore plus aventureux d'établir une relation organique entre les Rékabites et les Sleibs actuels, comme le fait M. Eisler, qui donne (pl. XXII bis [20]) une photographie d'un groupe de Sleibs en les présentant, dans l'explication qui l'accompagne, comme les descendants des Rékabites et des Qénites de l'Ancien Testament et en disant expressément (I, p. 539) que l'aspect et le vêtement de ces hommes doivent être restés sans changement, sauf naturellement que l'armement consistait en arcs et en javelots, non en fusils à pierres.

2. Voir Gressmann, art. *Rekabisten*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, IV, col. 2065.

3. C'est-à-dire descendant de Rechab.

4. S'il n'est pas parlé de son père, c'est probablement qu'il était mort à ce moment.

5. Cet épisode ne peut être mis au compte de la tradition, puisqu'il rapporte, en somme, un échec de Jésus et, sous sa forme originale, disait qu'à Nazareth Jésus n'avait pas pu faire de miracles. Cf. Maurice Goguel, *Le rejet de Jésus à Nazareth*. *Zeitschr. f. die neutestamentliche Wissenschaft*, XII, 1911, p. 321-324.

et politique souillée par le rôle qu'y jouaient les éléments non-juifs et qui se proposait pour but d'entraîner le peuple au désert où, le moment venu, Dieu établirait son règne.

VII

Les remarques que nous avons présentées jusqu'ici permettent, croyons-nous, de formuler deux conclusions. La première est que M. Eisler n'a pas établi, tout au moins d'une manière qui soit susceptible de satisfaire des critiques un peu exigeants en matière de preuve, que les données de l'*Halôsis* puissent être appuyées et confirmées par d'autres textes ; la seconde qu'il n'est pas possible de donner de la tradition chrétienne une interprétation qui s'harmonise avec le témoignage de l'*Halôsis*. Dès lors, le problème qui se pose n'est pas celui de la combinaison de deux traditions certainement indépendantes l'une de l'autre, celle de l'*Halôsis* et celle des Évangiles, mais celui du choix à faire entre ces deux témoignages.

Quelques remarques générales ne seront pas superflues ici.

M. Eisler nous apprend dans sa préface qu'il avait prévu la publication de son livre pour la fin de 1925 ; il devait avoir cinq feuilles. L'ouvrage n'a paru qu'en 1928-1929 et il a (sans compter les index et *errata*) 1,360 pages, soit dix-sept fois plus que son auteur ne l'avait prévu. Sans doute, les fonctions que M. Eisler a remplies à la Coopération intellectuelle ont retardé l'achèvement de son livre. Il est néanmoins permis de supposer qu'après les observations qui lui ont été présentées dans les discussions qui ont suivi ses premières communications, il a eu le sentiment que le seul témoignage de l'*Halôsis* n'était pas suffisant pour supporter tout le poids de la construction qu'il lui avait suggérée, ou tout au moins qu'il n'emportait pas la conviction de la presque totalité de ses auditeurs. Toujours est-il qu'il a utilisé ces dernières années pour étayer le témoignage de l'*Halôsis* par ceux de la tradition juive, du Josèphe grec interprété et corrigé comme nous l'avons vu, des *Acta Pilati* de Maximin Daja, etc. En apparence, la théorie de M. Eisler se présente en 1928-1929 avec un appareil beaucoup plus imposant qu'en 1925-1926. Elle n'en est pas plus solide, car l'argumentation nouvelle qu'il a ajoutée, loin de renforcer sa thèse, prend son appui sur elle. Ce n'est, à tout prendre, qu'une interprétation sous l'angle de sa théorie de toute une série de textes et de traditions. Cette interprétation est le plus souvent forcée, puisque, grâce à des hypothèses d'interpolations et de mutilations et à des restitutions

très hardies, elle fait dire aux textes tout autre chose, parfois le contraire de ce qu'ils paraissent dire. En tout cas, elle reste directement fonction de la valeur de la thèse fondamentale. Malgré l'énorme effort accompli par M. Eisler depuis quatre ans, les conditions où se présente aujourd'hui sa thèse ne sont pas, si l'on va au fond des choses, sensiblement différentes de celles dans lesquelles elle se présentait en 1925-1926. Nous restons en présence du problème : tradition évangélique ou Josèphe slave.

Quelques faits constituent, dès l'abord, au moins, des présomptions favorables à la tradition chrétienne. C'est en premier lieu qu'elle est attestée d'une manière incontestable à une date beaucoup plus ancienne que l'*Halôsis*; c'est ensuite qu'elle présente un tableau, non point absolument cohérent et sans lacunes, du moins infiniment plus complet et plus homogène que la tradition slave. On peut écrire l'histoire du christianisme avec la tradition chrétienne, on ne le pourrait avec l'*Halôsis*. Pour tirer parti de ce témoignage, M. Eisler a dû l'encadrer dans des éléments empruntés à la tradition chrétienne. Il n'est, en aucune mesure, illégitime de compléter les unes par les autres les données fournies par deux documents entièrement différents et indépendants l'un de l'autre; on doit même estimer que les cas où l'on peut ainsi disposer d'une double documentation sont ceux dans lesquels l'histoire peut être reconstruite avec le maximum de probabilité, mais, dans le cas qui nous occupe, il y a quelque chose d'assez particulier dont il faut tenir compte : si le témoignage de l'*Halôsis* doit être retenu, même purifié des interpolations que M. Eisler a cru y reconnaître¹, il faut croire que la tradition évangélique est non pas seulement une tradition altérée par les intermédiaires qui

1. Il est naturellement impossible de discuter en détail les interpolations que M. Eisler croit discerner, car, pour le faire, il faudrait écrire tout un commentaire des textes propres à la version slave. Mais il faut au moins noter que, dans ses hypothèses, paraît entrer un élément d'arbitraire. L'hypothèse d'interpolations est, entre les mains de M. Eisler, un moyen commode d'écarter — peut-être trop facilement — quelques-unes des objections les plus graves que l'on pourrait faire à la valeur des textes qu'il utilise. Il n'est pas douteux que, dans la plupart des cas où M. Eisler recourt à l'hypothèse d'interpolations, les textes ont quelque chose de contradictoire. Mais l'hypothèse d'interpolations n'est pas la seule qui puisse rendre compte du caractère qu'ils présentent. On pourrait, par exemple, supposer que l'auteur des fragments, s'il n'est point Josèphe (ce qui est, tout au moins, une hypothèse qu'il n'y a, *a priori*, aucune raison d'écarter), voulant, dans une intention polémique, présenter de l'histoire de Jésus une conception toute différente de celle des chrétiens, a cependant pris son point de départ dans la tradition évangélique. A vrai dire, il ne pouvait faire autrement. Il fallait, en effet, que ses lecteurs se rendissent compte que c'était de Jésus qu'il entendait parler. M. Eisler a été, à tout le moins, un peu vite en besogne en n'envisageant que l'explication favorable à sa théorie.

l'ont conservée et par les méprises et les ignorances de ceux qui l'ont rédigée sous la forme que nous connaissons, mais une déformation systématique, volontaire et parfaitement consciente, un effort suivi et couronné d'un éclatant succès, pour substituer au souvenir de ce qui s'était réellement passé une simple fiction appropriée aux intérêts d'une Église dont, d'ailleurs, on n'explique pas comment elle est née. Nous avons déjà indiqué, en passant, les difficultés psychologiques et morales que soulève une pareille hypothèse. Il faut ajouter que l'on ne comprendrait absolument pas comment une fraude d'une pareille envergure pourrait n'avoir pas été dénoncée par les adversaires du christianisme ou leur réfutation par ses apologistes avoir été si complète qu'aucun souvenir de la discussion n'ait subsisté.

Mais laissons de côté ces objections, cependant graves, qui n'ont pas frappé M. Eisler, puisqu'il n'a pas tenté de les prévenir, et retenons seulement ceci : déformée, altérée, falsifiée comme elle l'aurait été, la tradition évangélique ne constituerait plus un document historiquement utilisable. Quel crédit, en effet, mériteraient ceux qui auraient accumulé tant de mensonges et qui pourrait se flatter de découvrir les atomes de vérité qui pourraient se cacher sous un pareil amas d'inventions? Dès lors, M. Eisler n'est plus en droit d'utiliser les Évangiles pour combler les lacunes qu'il est bien obligé de reconnaître dans sa documentation slave. Un témoin convaincu de mensonge ne peut plus être cru, même quand, par accident, on ne possède pas la preuve de son mensonge.

Nous nous bornerons à indiquer sommairement une dernière remarque encore. Le christianisme est solidaire des faits relatifs à la vie de Jésus, mais il est autre chose que ces faits. Il est une religion qui s'est édifiée sur la base fournie par une tradition historique. C'est donc poser le problème d'une manière trop étroite, et qui ne répond pas à toute la réalité à expliquer, que de se préoccuper seulement de ce qu'a été l'histoire de Jésus. Il faut aussi que l'on se rende compte de la manière dont le christianisme s'est constitué comme religion. Le problème est rendu par là plus complexe, mais nous avons un procédé de vérification et de contrôle dont la valeur est loin d'être méprisable. Nous pouvons poser en principe qu'une conception de l'histoire de Jésus ne peut être retenue comme valable si elle ne peut pas rendre compte aussi de la naissance et du développement du christianisme. Cette vérité paraît évidente, il n'est pas inutile cependant de la formuler, car l'expérience prouve — et nous ne pensons pas ici seulement à M. Eisler — qu'elle est souvent perdue de vue ; c'est peut-être

là une des causes profondes de la crise par laquelle passent les études d'histoire des origines chrétiennes.

Appliqué à la théorie de M. Eisler, le critère dont nous venons de parler au premier coup d'œil fait éclater son insuffisance. Si la prédication et l'œuvre de Jésus ont été ce qu'il dit qu'elles ont été, comment le christianisme en est-il sorti? M. Eisler ne semble pas s'être le moins du monde préoccupé de cette question. On dira peut-être que sa théorie est si nouvelle qu'il est impossible que, du premier coup, tous les problèmes que pose l'histoire du christianisme primitif soient résolus en fonction d'elle, et qu'il faut laisser tant à lui qu'à ses disciples le temps de la développer dans toutes les directions et notamment d'élaborer une interprétation du paulinisme qui puisse s'harmoniser avec elle. Soit. Mais nous avons, de notre côté, le droit de penser et de dire que tant que cette interprétation ne nous sera pas donnée — et, pour notre part, nous ne pensons pas qu'on puisse jamais la fournir — il manquera au système de M. Eisler une colonne indispensable pour qu'il soit vraiment en équilibre.

VIII

Il s'agit donc de juger les textes slaves en eux-mêmes. Nous bornons notre examen à un seul fragment¹ et, comme nous avons eu l'occasion de discuter ailleurs son origine et ses relations avec la tradition chrétienne², nous essayerons seulement de montrer ici que, de ce texte, le plus étendu et le plus important de ceux que fournit l'*Halosis*³, il est impossible de tirer une idée cohérente de Jésus et que, si on élimine ce qui, manifestement, vient de la tradition chrétienne⁴, il ne reste rien de réellement consistant.

Il faut d'abord reproduire le texte. Nous le donnons d'après la traduction allemande de Berendts, retouchée sur quelques points de détail par M. Eisler (II, p. 297-300). (Nous imprimons en italique les parties qui, d'après M. Eisler, seraient des interpolations.)

Alors parut un certain homme, s'il est permis de l'appeler un homme. Sa

1. Pour la discussion du fragment relatif à Jean-Baptiste, nous nous permettons de renvoyer aux observations présentées dans notre livre : *Au seuil de l'Évangile : Jean-Baptiste*, p. 20-33, 297-302.

2. *Le témoignage de la version slave de la « Guerre juive » de Josèphe sur la mort et la résurrection de Jésus*. *Revue d'histoire des religions*, t. XCIII, 1926, p. 22-43.

3. Livre II, entre les §§ 174 et 175 du texte grec.

4. Peu importe que ce soient des interpolations faites après coup ou des emprunts du premier auteur à la tradition chrétienne.

nature et son aspect étaient humains, mais son apparence plus que d'un homme, *mais ses œuvres étaient divines*; il accomplissait des prodiges merveilleux et puissants. *C'est pourquoi il n'est impossible de l'appeler un homme.* Mais si je considère la nature commune, je ne l'appellerai pas un ange.

Et tout ce qu'il accomplissait, c'était par une puissance invisible, par la parole et par le commandement. Les uns disaient de lui : « Notre premier législateur est ressuscité des morts et a fait beaucoup de guérisons et des prodiges ». Les autres pensaient qu'il était envoyé par Dieu. Mais, sur beaucoup de points, il s'opposait à la Loi, il n'observait pas le sabbat d'après la coutume des pères. Cependant, il ne faisait rien de honteux et n'agissait pas avec ses mains, c'était par sa parole qu'il produisait tout. Beaucoup de gens du peuple le suivaient et écoutaient son enseignement. Beaucoup d'âmes étaient agitées, pensant que par là les tribus juives pourraient s'affranchir des mains romaines. Il avait l'habitude de se tenir devant la ville sur le mont des Oliviers. C'est là qu'il accomplissait des guérisons pour le peuple. Auprès de lui s'assemblèrent cent cinquante partisans et une masse de peuple. En voyant sa puissance et en constatant qu'il accomplissait par sa parole tout ce qu'il voulait, ils lui manifestèrent leur désir qu'il entrât dans la ville, défit les forces romaines et Pilate et gouvernât sur nous¹. Il ne nous méprisa pas². Quand, dans la suite, les chefs des Juifs eurent connaissance de cela, ils s'assemblèrent avec les grands-prêtres et dirent : « Nous sommes faibles et sans puissance pour résister aux Romains. Puisque maintenant l'arc est tendu, allons communiquer aux Romains ce que nous avons appris. Nous n'aurons pas à nous en faire de souci, ils ne l'apprendront pas par d'autres, nous ne serons pas dépouillés de nos biens, nous ne serons pas massacrés et nos enfants dispersés ». Ils allèrent donc communiquer cela à Pilate. Celui-ci envoya [ses soldats] et massacra beaucoup de gens du peuple. Et il se fit amener ce faiseur de miracles et, après avoir fait une enquête, il reconnut que c'était *un bienfaiteur et non un malfaiteur, ni un séditieux, ni un prétendant à la royauté. Il le relâcha parce qu'il avait guéri sa femme qui était à la mort. Il retourna à l'endroit habituel et accomplit les œuvres qu'il avait l'habitude d'accomplir et, comme de nouveau plus de peuple s'assemblait autour de lui, son action grandit de plus en plus sa gloire. Les scribes furent piqués de jalousie et ils donnèrent trente talents à Pilate pour qu'il le mît à mort. Celui-ci les prit et les laissa libres de réaliser leur volonté.* Ils le prirent et le crucifièrent *contre la Loi des Pères.*

On est d'abord frappé du fait que le texte ne nomme pas le personnage qui joue le rôle important qui est relaté ici. M. Eisler (II, p. 354 et suiv.) ne pense pas que l'on puisse se contenter de supposer qu'il y

1. Dans un manuscrit il y a « sur eux ».

2. La tradition du texte paraît être quelque peu incertaine. Trois manuscrits ont « mais il n'eut pas égard à cela ». La version roumaine a « mais son esprit n'était pas dirigé de ce côté ».

avait dans l'original une appellation susceptible de choquer les chrétiens, par exemple Jésus ben Panthera (ou Pandara), car, dans ce cas, le mot choquant aurait pu disparaître sans que tombât, en même temps, le nom de Jésus. Il suppose que ce nom (Jésus ou Jésus fils de Joseph) a disparu parce que le détenteur du manuscrit d'où dérive la version slave a craint des difficultés avec la censure. L'hypothèse n'est que spéculative. D'abord l'absence du nom de Jésus ne peut être un simple accident, puisque Jean-Baptiste, lui non plus, n'est pas nommé et puisque dans *Halôsis*, II, § 220, Jésus n'est pas davantage nommé, mais seulement désigné par l'expression « ce faiseur de miracles ». En outre, un censeur qui aurait lu ce texte, avec ou sans les phrases que M. Eisler tient pour des interpolations chrétiennes, n'aurait pu manquer de reconnaître que c'était l'histoire de Jésus qu'on prétendait raconter et aurait certainement considéré comme un blasphème le fait qu'elle y était présentée autrement que ne le font les Évangiles. M. Eisler se met ici en contradiction avec lui-même, puisque, d'une part, il admet qu'un Juif détenteur du manuscrit original a supprimé le nom de Jésus pour empêcher que les chrétiens ne reconnussent que c'était à lui que se rapportait le passage et de l'autre il suppose que les scribes chrétiens ont bien vu que c'était de lui qu'il était question, puisqu'ils y ont fait des suppressions et des additions destinées à harmoniser le texte avec la tradition chrétienne. Si, d'ailleurs, la censure chrétienne — ou la crainte de la censure, ce qui, pratiquement, revient au même — s'était émue de la présence du nom de Jésus, ce n'est pas ce nom seulement, c'est tout le passage qui aurait été supprimé.

Une autre explication est donc nécessaire. Nous ne concevons que celle-ci : l'auteur du fragment a voulu insinuer sur Jésus des choses qu'il n'osait pas dire directement, parce qu'il ne voulait pas ou n'osait pas contredire ouvertement la tradition chrétienne. C'est donc qu'il la connaissait et voulait la combattre¹.

De cette constatation dérivent diverses conséquences qui obligent à écarter l'interprétation du texte donnée par M. Eisler ; d'abord, si l'auteur connaît la tradition chrétienne et dépend d'elle, il est difficile de lui reconnaître la qualité de témoin indépendant. Celui qui est directement renseigné sur les événements qu'il rapporte n'entremêle pas

1. Il est à peine besoin de souligner le fait qu'un texte rédigé dans ces conditions ne peut pas être cohérent et que, par conséquent, on doit être extrêmement prudent et réservé sur la question des interpolations.

ce qu'il veut dire d'éléments empruntés à une tradition différente, qui contredit ses propres affirmations.

Dès lors, il n'est possible ni d'attribuer le texte à Josèphe, ni de lui reconnaître une valeur documentaire quelconque, et il ne faut voir dans le fragment de l'*Halôsis* qu'un morceau de polémique juive dont le but est sans doute moins de persuader les chrétiens que d'empêcher les Juifs de se laisser gagner au christianisme. Très habilement, l'auteur a entremêlé ses inventions d'emprunts faits à la tradition chrétienne, de manière à insinuer plus facilement ce qu'il voulait faire pénétrer dans les esprits, en ne paraissant pas s'opposer d'une manière brutale aux affirmations de la tradition chrétienne.

IX

Nous avons dit en commençant que le considérable ouvrage de M. Eisler plaçait la science du Nouveau Testament devant une décision à prendre. Doit-elle persévérer dans les voies où elle a marché jusqu'ici, ou bien faut-il qu'elle se décide à écouter le μετρωσῆτε qu'il lui adresse, à se frapper la poitrine et à se placer désormais sous le signe de l'*Halôsis*? Ce que nous avons dit — un peu trop longuement peut-être — nous dicte notre réponse. Personne plus que nous n'est sensible aux lacunes et aux insuffisances de la science actuelle du Nouveau Testament. Cependant, nous croyons qu'elle est dans la bonne direction, et l'examen minutieux que nous avons fait de l'œuvre de M. Eisler nous a renforcé dans la conviction que c'est seulement dans la voie où elle a marché jusqu'ici qu'elle pourra progresser. A l'invitation de M. Eisler, nous répondons donc par un *non possumus* absolu.

Devant le monument — car c'est un monument — qu'a élevé M. Eisler, on éprouve un sentiment où il y a quelque mélancolie. Sans aucun doute, son livre restera une mine très riche qu'il y aura toujours profit à exploiter. Il n'en demeure pas moins que, dans l'ensemble, une somme prodigieuse de talent, de science et de travail a été prodiguée en vain.

De cet échec il y a, croyons-nous, une leçon de méthode à retirer. La première vertu de l'historien doit rester la docilité à l'égard des textes. Il faut se garder de les violenter pour leur faire dire ce qu'on voudrait qu'ils disent. Sa seconde vertu, qui n'est, en somme, qu'une autre forme de la première, doit être de se défier des hypothèses. Certes, l'histoire ne peut entièrement se passer de conjectures, mais elle doit n'en faire que le minimum indispensable pour relier entre

elles les données des textes, et elle n'en doit hasarder aucune qui contredise les indications positives des textes, ou même qui ne soit, en quelque mesure, leur prolongement.

M. Eisler opère avec de tout autres principes. L'histoire est, pour lui, une science, ou plutôt — car ici il ne peut plus être question de science — un art des conjectures. Par les interpolations qu'il suppose dans les textes et les hypothèses qu'il fait pour les restituer dans leur forme première, il applique aux textes un traitement qui permet, pour peu qu'on ait de l'habileté — et il en a infiniment — d'écarter les témoignages qui contredisent ses hypothèses et d'en découvrir qui les appuient. Le contrôle des conjectures par les textes devient ainsi illusoire, et l'on vient à se demander à quoi servent désormais les textes, et si sa thèse aurait beaucoup perdu à être exposée sans le majestueux et laborieux appareil critique qui l'accompagne. Cet exposé direct et nu aurait eu du moins cet avantage qu'on aurait mieux vu le rôle que l'imagination y joue, certainement à l'insu de son auteur¹.

1. Depuis que ces pages ont été écrites, M. Salomon Reinach (*Jean-Baptiste et Jésus suivant Joseph. Compte-rendu critique du Jésus Basileus de R. Eisler*, Paris, 1929 ; extrait de la *Revue des Études juives*) a donné son adhésion à la théorie de M. Eisler. MM. Mead et Thackeray, en Angleterre, Kempers et Lehmann-Haupt, en Allemagne, se sont prononcés dans le même sens. Par contre, M. Windisch (*Das Problem der Geschilichkeit Jesu. Theologische Rundschau*, 1929, p. 275) a apprécié l'ouvrage de M. Eisler (dont il ne donne pas d'ailleurs un compte-rendu détaillé) d'une manière qui se rapproche beaucoup de notre propre jugement. Il le qualifie de *bedeutender, von staunenswerter Gelehrsamkeit, bewundernswertem Scharfsinn aber (leider) auch von einer kaum je da gewesenen und kaum überbietbaren Kraft der Phantasie zeugender Riesenwerk*.