

u-1 4

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

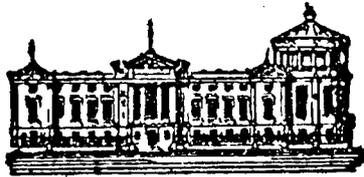
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, E. DE FAYE, G. FOUART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIKER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN, ETC.

TOME LXII. N° 1. — JUILLET-AOUT



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE (VI^e)

1910

Per 8. 802
780
1550



JUIFS ET ROMAINS

DANS L'HISTOIRE DE LA PASSION

La plupart des critiques qui se sont occupés de l'histoire de la Passion sont arrivés à cette conclusion que Jésus a été exécuté sur l'ordre du procureur romain Ponce-Pilate, mais que celui-ci, en prononçant la condamnation, n'a fait que ratifier et rendre exécutoire une sentence portée par un tribunal juif. Mommsen, par exemple, écrit : « On peut considérer comme établi que Jésus a été condamné par la justice populaire juive... et que le procureur Ponce-Pilate... n'est intervenu dans le procès qu'en vertu du droit de ratification des condamnations capitales que le pouvoir impérial réclamait dans les provinces soumises à l'Empire¹ ». Le récit de Marc est considéré en général comme fidèle, du moins dans ses grandes lignes². Les divergences et les hésitations que l'on peut noter dans les traditions ultérieures sont envisagées comme des déviations apologétiques du récit primitif.

1) Th. Mommsen, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1902, p. 199. Il serait intéressant de rechercher quelle est sur ce point l'opinion des différents critiques modernes. La plupart se prononcent dans le même sens que Mommsen. Quelques-uns seulement font exception à cette règle, par exemple : Hirsch, *Archives Israélites*, 1865 ; Philippon, *Haben wirklich die Juden Jesum gekreuzigt?* Berlin, 1866 ; Straatmann, *Theologisch Tijdschrift*, 1880 ; Joel, *Der Conflict des Heidenthums mit dem Christenthum in seinen Folgen für das Judenthum*, 1883 ; Loman, *Symbol en Werkelijkheid in de evangelische Geschiednis*, 1884 ; Wagenar, *De Talmud en de oudste Geschiednis van het Christendom*, 1884. Plusieurs des auteurs qui viennent d'être cités avouent être préoccupés de ruiner un des principaux arguments de l'antisémitisme en dégageant la responsabilité du peuple juif dans la condamnation de Jésus.

2) Mommsen (*loc. cit.*, p. 200) dit qu'il est *kaum getrübt*.

Nous nous proposons d'examiner si cette manière de concevoir le rôle des Romains et des Juifs dans la Passion répond bien à la réalité des faits. La méthode que nous suivrons pour cela consistera d'abord à analyser d'aussi près que possible les traditions que le Nouveau-Testament nous fait connaître sur le point qui nous intéresse¹, puis à étudier la procédure criminelle en usage au temps de Jésus et à rapprocher du récit de la Passion les autres épisodes où nous voyons des Chrétiens comparattre devant des tribunaux romains.

LE TÉMOIGNAGE PAULINIEN.

Le plus ancien témoin que nous puissions interroger sur l'histoire de la Passion est l'apôtre Paul. Il a dû être fort exactement informé des circonstances dans lesquelles Jésus était mort. Lui, qui racontait cette mort aux Galates avec tant de puissance qu'ils pensaient assister eux-mêmes à la crucifixion

1) Nous parlons de traditions : celles-ci ne doivent pas être identifiées avec des sources écrites bien que, dans certains cas, aux traditions que nous reconstituons par analyse aient pu correspondre des sources écrites. Ce point est, à nos yeux, de toute première importance. Dans l'étude des antécédents des récits évangéliques il ne faut pas se laisser impressionner par la manière dont peuvent être posés et résolus les problèmes analogues que présente la littérature hébraïque, dans le Pentateuque en particulier. Le rôle des rédacteurs évangéliques a été beaucoup plus considérable que celui des rédacteurs du Pentateuque. Ils ne se sont pas bornés à juxtaposer et à compiler, ils ont remanié, élaboré, composé. Il est donc possible de reconnaître les traditions qu'ils ont reçues, mais non de reconstituer les sources écrites qu'ils ont pu consulter. Il résulte de ce fait qu'on ne peut employer pour distinguer les sources des évangiles toute une série de critères (langue, style, vocabulaire, etc.) qui ont rendu des services inappréciables dans la critique de l'Ancien-Testament. Il faut bien se rendre compte de la différence qu'il y a entre le mode de composition de la Genèse, par exemple, et celui des évangiles pour ne pas exiger en matière de critique évangélique une précision et un ordre de preuves que la nature même du sujet ne permet pas d'apporter. C'est un des principaux mérites de Wellhausen d'avoir su, après avoir décomposé avec une extrême rigueur les livres de l'Hexateuque, renoncer à définir de la même manière les sources des évangiles.

(*Gal.*, 3, 1), devait composer ce tableau non par un simple jeu de son imagination, mais à l'aide de souvenirs directs ou indirects des événements. Malheureusement, Paul qui s'adresse dans ses lettres à des gens qui ont déjà reçu son témoignage sur la mort du Christ n'éprouve nulle part le besoin de tracer le tableau qu'il rappelle d'un mot dans l'épître aux Galates.

C'est tout au plus si, dans deux passages, il fait une rapide allusion aux circonstances dans lesquelles le Christ est mort ; encore cette allusion est-elle conçue en des termes tels qu'il n'est pas possible d'en fixer le sens avec une entière certitude.

Dans la première épître aux Thessaloniens, parlant des tracasseries que les Chrétiens subissent de la part de leurs compatriotes restés païens, Paul écrit : « Vous imitez les Églises de Dieu en Christ-Jésus, qui sont en Judée. Vous avez souffert de vos compatriotes ce qu'elles ont subi de la part des Juifs. Ils ont tué le Seigneur Jésus et les prophètes ; ils nous ont persécutés ; ils ne cherchent pas à plaire à Dieu ; ils sont hostiles à tous les hommes, en nous empêchant de prêcher l'Évangile aux païens pour qu'ils soient sauvés. En tous temps, ils mettent un comble à leurs péchés, aussi la colère de Dieu viendra sur eux à la fin » (*I Thess.*, 2, 14-16).

Il semble, à la première lecture, qu'on soit, avec ce texte, en présence d'un témoignage très net et qu'on soit obligé de conclure que pour Paul les véritables auteurs de la mort de Jésus ce sont les Juifs. Mais, si on examine ce passage de très près, on s'aperçoit que le sens n'en est pas aussi précis qu'il le semble d'abord. En premier lieu, on ne peut pas prendre les mots « qui ont tué » (*ἀποκτείναντων*) au pied de la lettre. Matériellement les Juifs n'ont pas tué Jésus ; Paul sait très bien qu'il a été crucifié et que la crucifixion est un supplice romain. L'expression dont il se sert doit donc être prise dans un sens figuré. Dans le passage qui nous occupe, Paul ne cherche pas à présenter un tableau précis de l'histoire de la Passion : la préoccupation historique est complètement

étrangère à sa pensée; son intention est de dresser un réquisitoire contre les Juifs. Ce réquisitoire n'est pas appelé par le contexte d'une manière nécessaire. Une allusion aux tracasseries dont les Chrétiens de Thessalonique étaient victimes de la part de leurs compatriotes païens n'appelait pas une énumération des péchés d'Israël. Si Paul introduit ici cette énumération, c'est parce que le péché d'Israël joue dans son système un tel rôle qu'il y est sans cesse ramené comme malgré lui. Il suffit de se rappeler comment l'épître aux Romains motive l'appel des Païens par l'incrédulité d'Israël pour comprendre l'importance de ce péché pour l'apôtre des gentils. On sent qu'il y a là un des facteurs déterminants de sa pensée. Ces observations autorisent peut-être à supposer que, quand Paul dit des Juifs qu'« ils ont tué le Seigneur Jésus », il pense moins à la matérialité de l'histoire qu'au fait moral du rejet de Jésus par Israël, rejet qui a eu pour conséquence, d'une part, la crucifixion, de l'autre, l'appel des païens.

Il nous semble donc que le passage *I Thess.*, 2, 15 n'autorise pas à attribuer aux Juifs la responsabilité directe de la mort de Jésus plus qu'il ne permet de contester que les Romains ont matériellement tué Jésus.

Les épîtres pauliniennes contiennent un seul autre passage qui peut être rapporté aux circonstances historiques de la mort du Christ; il se trouve dans la première épître aux Corinthiens. Paul parle de la sagesse qu'il prêche, « sagesse qui n'est pas celle de ce monde ou des princes de ce monde qui périssent (σοφίαν οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων) mais qui est la sagesse mystérieuse prédestinée par Dieu pour notre gloire (θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν) ». A propos de cette sagesse Paul écrit cette phrase : « Aucun des princes de ce monde ne l'a connue, car s'ils l'avaient connue ils n'auraient pas crucifié le glorieux Seigneur (ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν) (*I Cor.*, 2, 6-8). Et

pour compléter encore sa pensée Paul ajoute au verset 10 : « A nous Dieu l'a révélée par l'esprit ». Ce passage soulève une question assez délicate : qui sont ces ἀρχόντες τοῦ αἰῶνος τούτου? Deux interprétations se présentent à première vue ; elles semblent avoir autant de chances l'une que l'autre d'être justes. Ces ἀρχόντες peuvent être les autorités politiques réelles ou bien les puissances spirituelles démoniaques qui gouvernent le monde actuel. Les deux interprétations ont été soutenues¹ et, à la vérité, il est fort difficile de choisir entre elles². En faveur de la seconde, on a fait remarquer³ que le parallélisme est plus naturel entre la sagesse de Dieu et les puissances démoniaques qu'entre cette sagesse et les hommes. L'argument ne nous semble pas probant. La sagesse divine domine les démons autant qu'elle domine les hommes. En faveur de l'autre interprétation on peut invoquer, nous semble-t-il, diverses considérations, non pas décisives sans doute, mais qui cependant nous paraissent avoir un certain poids. Le terme de καταργουμένων qui qualifie le mot ἀρχόντων convient mieux pour des hommes qui passent que pour des puissances démoniaques qui doivent durer autant que le monde lui-même. Si Paul avait pensé aux puissances spirituelles n'aurait-il pas écrit plutôt « les puissances de ce monde qui passe »? On peut faire remarquer en outre qu'à l'idée que les ἀρχόντες n'ont pas reçu la sagesse divine s'oppose celle que les Chré-

1) Voient dans les ἀρχόντες des autorités politiques : Heinrici, *Der erste Brief an die Korinther* (Commentaire de Meyer, V^e), Leipzig, 1896, p. 95. Brandt, *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums*, Leipzig, 1893, p. 111, n. 1. Drescher, *Das Leben Jesu bei Paulus*, Giessen, 1900, p. 39. Bachmann, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig, 1905, p. 123.

Voient dans les ἀρχόντες des puissances démoniaques : Everling, *Paulinische Angelologie und Dämonologie*, Göttingen, 1888, p. 12 s. Feine, *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, 1902, p. 296. Lietzmann, *Handbuch zum Neuen-Testament*, III, 1, p. 89.

2) On ne peut invoquer l'usage de la langue paulinienne. Paul emploie ἀρχόντες au pluriel dans un sens d'autorités politiques (*Rom.*, 13, 3) et ἀρχὴν au singulier avec le sens de puissance démoniaque (*Eph.*, 2, 2), mais l'usage n'est pas suffisamment attesté.

3) Lietzmann, *Handb. z. N. T.*, III, 1, p. 89.

tiens l'ont reçue, idée qui est exprimée au commencement et à la fin du développement. Or il y a une antithèse plus satisfaisante entre les chefs de ce monde, les grands de la terre, qui rejettent l'Évangile, et les humbles qui l'accueillent, qu'entre les démons et les hommes. Toutes ces raisons nous donnent l'impression que les ἀρχόντες sont les puissances politiques et non les démons ; peut-être faudrait-il, tout au plus, admettre que Paul ne distingue pas d'une manière absolue entre les autorités politiques et les démons qui leur donnent leur puissance. En tous cas, ce qui nous paraît dominer dans le terme d'ἀρχόντες c'est l'idée de pouvoir politique. S'il en est ainsi, notre passage apporte une indication précieuse sur les vues de Paul relativement à l'histoire de la Passion. Ce sont à ses yeux les Romains qui ont crucifié Jésus. Il ne pouvait en effet venir à l'esprit de Paul d'appliquer le terme de ἀρχόντες aux Juifs qui n'avaient plus au temps de Jésus un pouvoir politique indépendant¹.

Au premier abord, il paraît y avoir contradiction entre les deux textes pauliniens que nous avons cités ; le premier semble dire que les Juifs ont tué Jésus, le second dit que ce furent les Romains. Mais le second texte seul vise l'acte matériel de la crucifixion ; le premier se rapporte au rejet de l'Évangile par les Juifs, rejet qui a eu pour conséquence l'échec de la mission de Jésus et sa mort.

LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES.

Il peut sembler presque inutile de demander aux évangiles synoptiques quelles traditions ils nous apportent sur l'histoire de la Passion. N'ont-ils pas, en effet, fourni tous les éléments du système généralement reçu : procès devant le sanhédrin, condamnation portée par les autorités juives,

¹) Dire, comme le fait Bachmann (*erst. Br. d. P. an d. Kor.*, p. 123) que Paul « doit avoir en vue les autorités juives », c'est supposer résolu le problème qu'il s'agit d'étudier.

ratifiée et exécutée par le procureur romain? Si cette conception est bien celle qui semble se dégager des récits de la Passion, il ne faut pas oublier que nos évangiles pris dans leur ensemble ne forment pas un bloc parfaitement homogène et il y a lieu de rechercher si, dans les diverses traditions qui ont été juxtaposées et amalgamées pour former le récit actuel, il ne s'en trouve pas une qui suppose une conception de l'histoire de la Passion différente de celle des derniers rédacteurs des récits évangéliques.

La première allusion à la Passion se trouve dans les évangiles synoptiques immédiatement après la seconde dispute relative au sabbat. Marc (3, 6) parle d'un complot des pharisiens et des Hérodiens contre Jésus pour le faire mourir. Mathieu (12, 14) mentionne seulement les pharisiens. Luc est moins précis, il dit seulement (6, 11) que les pharisiens se concertent sur le sort qu'ils feront subir à Jésus. Dans le récit actuel ce conciliabule n'est suivi d'aucun effet, mais il est évident qu'il ne devait pas en être de même dans la source. Aucun narrateur n'aurait raconté la formation d'un complot sans faire connaître ensuite à ses lecteurs les événements qui en résultent. Nous sommes donc en présence d'un fragment appartenant à une tradition qui attribuait aux Juifs l'initiative des poursuites qui ont amené la mort de Jésus.

Dans la seconde partie de l'évangile on trouve, à trois reprises différentes, une prophétie des souffrances du Christ. Il n'est pas douteux que les rédacteurs de ces déclarations aient été, au moins fortement influencés, par la conception qu'ils avaient des événements de la Passion. Il y a dans ces trois prophéties un reflet très précis d'une histoire de la Passion: C'est à ce point de vue que nous avons à les examiner ici.

Dans la première prophétie, Marc (8, 31) et Luc (9, 22) disent que Jésus doit être rejeté (*ἀποδοκιμασθήναι*) par les autorités juives et beaucoup souffrir. Ce texte suppose évidemment une relation entre le rejet et les souffrances, mais il

n'en résulte pas nécessairement que ceux qui rejettent soient aussi ceux qui font souffrir. Il faut cependant noter que l'intervention des autorités suppose autre chose que l'échec de la prédication de Jésus.

Ce qui, en définitive, donne lieu de penser que le texte de Marc et de Luc n'attribue pas nécessairement un rôle actif aux Juifs dans la Passion, c'est la correction que Mathieu (16, 21) lui a fait subir. Le premier évangéliste ne dit pas que Jésus doit être rejeté, mais qu'il doit souffrir de la part des autorités juives. La correction a pour but de faire des Juifs les auteurs des souffrances de Jésus. Mathieu n'a donc pas jugé assez explicite le texte adopté par Marc et Luc.

Dans la seconde prophétie des souffrances les trois évangélistes (*Mc.*, 9, 31 ; *Mt.*, 17, 22 ; *Lc.*, 9, 44) disent que le Fils de l'Homme sera livré entre les mains des hommes qui le feront mourir. Comme ces déclarations annoncent des faits de l'histoire, il nous paraît probable qu'il est question ici de la trahison de Judas plutôt que de l'abandon du Christ par Dieu aux puissances ennemies. Quels sont les hommes à qui Jésus est ainsi livré? Luc ne précise pas, mais il semble abrégé ce passage puisqu'il ne parle pas non plus de résurrection. Marc et Mathieu, qui, à notre avis, ont conservé ici le texte primitif¹, disent que Jésus est livré entre les mains des hommes qui le font mourir. Ceux-ci ne sont pas désignés plus précisément mais comme, au sens matériel du mot, ce sont les Romains qui ont fait mourir Jésus, on est en droit de penser que notre fragment provient d'une tradition dans laquelle Jésus était livré par Judas entre les mains des Romains.

Quelque intéressantes que soient pour nous les deux premières prédictions des souffrances, elles n'ont pas, pour la question qui nous occupe ici, autant d'importance que la troisième (*Mc.*, 10, 23-34 ; *Mt.*, 20, 17-19 ; *Lc.*, 18, 31-34). Celle-ci, plus développée que les deux autres, forme un véritable petit

1) Maurice Goguel, *L'Évangile de Marc*, Paris, 1909, p. 183 s.

tableau de l'histoire de la Passion. Quand on en examine le texte on est frappé d'une différence importante entre Luc, d'une part, Mathieu et Marc de l'autre. L'accord de Mathieu et Marc nous avait d'abord amené à attribuer à une réduction opérée par Luc ce qu'il y a de particulier dans son récit¹, mais un examen répété de la question nous a convaincu que notre point de vue primitif ne pouvait être maintenu.

Dans les textes de Marc et de Mathieu les faits suivants sont énumérés :

- 1° Jésus arrive à Jérusalem ;
- 2° Il est livré aux grands prêtres et aux scribes ;
- 3° Il est condamné par eux ;
- 4° Il est livré par eux aux Païens ;
- 5° Il est frappé, outragé et mis à mort par les Païens.

C'est un résumé exact du récit synoptique de la Passion.

Dans le texte de Luc les trois premiers termes mentionnés par Marc et par Mathieu font défaut. Jésus n'est pas livré aux Juifs, mais aux Païens ; il n'y a aucune allusion à un procès juif. Le point de vue est exactement le même que dans la seconde prophétie. On ne peut, nous semble-t-il, expliquer la divergence constatée entre les deux premiers et le troisième évangélistes par une abréviation que Luc aurait fait subir à sa source, car l'évangéliste n'aurait pas modifié le tableau des souffrances du Christ qu'il trouvait chez ses devanciers de manière à le mettre en contradiction avec le récit qu'il devait donner lui-même de la Passion. L'explication inverse est bien plus vraisemblable : elle consiste à admettre que Luc a conservé le texte primitif et que les rédacteurs du second et du premier évangiles ont introduit les Juifs pour mettre la prophétie d'accord avec les événements de la Passion tels qu'ils les racontaient.

La troisième prophétie des souffrances proviendrait donc d'une tradition qui attribuait aux Romains la responsabilité

1) Maurice Goguel, *Ev. de Marc*, p. 202 s.

de la mort de Jésus, la seconde a certainement, la première peut-être, la même origine.

Venons maintenant au récit de la Passion lui-même. Nous croyons que dans ce récit qui, pris dans son ensemble, attribue aux Juifs l'initiative des poursuites contre Jésus, on peut reconnaître des morceaux qui ont dû à l'origine appartenir à des traditions où les événements se déroulaient d'une autre manière.

Dès le début de la relation du procès devant Pilate on remarque une petite incohérence qui donne lieu de penser que ce récit devait primitivement se trouver dans un autre contexte. Marc (15, 1) et Mathieu (23, 1-2) disent que le sanhédrin (Mathieu dit : après avoir prononcé une condamnation capitale) fait lier Jésus, l'emmène et le livre à Pilate. Le récit de Marc continue en ces termes : « Pilate lui demanda : Es-tu le roi des Juifs ? » (*Mc.*, 15, 2). Mathieu, qui a interrompu son récit pour raconter la fin de Judas, reprend le fil de sa narration par ces mots : « Et Jésus se tenait debout devant le gouverneur » (*Mt.*, 27, 11^a) ; puis il rapporte la même question que Marc et de la même manière. Ce qui frappe dans cette narration c'est que Pilate, dont il n'a pas encore été question et qui n'est pas encore intervenu dans les poursuites, interroge Jésus comme s'il était parfaitement au courant des griefs invoqués contre lui. On peut supposer qu'en lui remettant le prisonnier, les Juifs lui ont fait connaître les accusations dont Jésus est l'objet. Luc a compris ainsi le récit de ses devanciers, mais il a cru devoir exprimer ce qu'il trouvait sous-entendu chez eux : « Ils commencèrent, dit-il, à l'accuser, disant : Nous avons trouvé cet homme troublant notre peuple et empêchant de payer le tribut à César et se disant le Christ, c'est-à-dire le Roi » (*Lc.*, 23, 2). L'exemple de Luc prouve qu'il y avait lieu, non seulement de sous-entendre, mais encore d'exprimer ces accusations, elles sont un élément essentiel du récit. Luc en a bien eu le sentiment puisqu'il a aperçu une lacune chez ses devanciers et s'est efforcé de la combler.

Il y aurait donc déjà quelque chose d'étrange à ce que les

accusations des Juifs contre Jésus fussent sous-entendues, mais ce n'est pas tout : il ne peut y avoir relation organique entre le récit du procès juif et celui du procès romain pour cette raison très simple que le chef d'accusation n'est pas le même dans les deux procès. Devant le sanhédrin Jésus est accusé de s'être dit le Christ, le fils de Dieu, devant Pilate de s'être proclamé le Roi des Juifs. Sans doute on peut saisir une relation entre les deux accusations. La seconde pourrait être comprise comme une traduction de la première faite à l'usage des Romains. Mais, s'il y avait eu ainsi adaptation de la formule d'accusation à l'usage de l'autorité païenne, la chose valait la peine d'être dite et on ne voit pas ce qui aurait pu permettre au narrateur de la passer sous silence. La conclusion à laquelle nous aboutissons est donc que la relation qu'il y a dans le récit actuel entre le procès juif et le procès romain n'est pas primitive, mais provient uniquement du rédacteur.

On ne peut, bien entendu, reconstituer la tradition à laquelle appartenait à l'origine le récit du procès romain. Deux hypothèses sont *a priori* possibles : ou bien il appartenait à un récit où il était mis en relation organique avec l'arrestation de Jésus par les Juifs et le procès devant le sanhédrin, ou bien il provient d'une tradition où c'étaient les Romains qui arrêtaient Jésus et le mettaient en accusation. On comprendrait alors pourquoi Pilate interroge Jésus sans avoir besoin d'être renseigné sur sa personne et sur les accusations portées contre lui.

Des deux hypothèses que l'on peut envisager, la seconde nous paraît être la plus vraisemblable. On a quelque peine, en effet, à concevoir les raisons qui auraient pu déterminer un rédacteur à extraire un fragment d'un récit où le procès de Jésus est attribué à l'initiative des Juifs pour l'incorporer dans un autre récit du même type, tandis qu'on comprend très bien que le fragment d'un récit où c'étaient les Romains seuls qui menaient le procès ait été introduit dans une narration où l'initiative des poursuites était attribuée aux

Juifs ; nous sommes donc conduits à penser que le récit du procès romain a été emprunté par le rédacteur du procès juif à une source plus ancienne.

Il y a dans le récit synoptique un autre épisode qui nous parait provenir, sinon de la même tradition, du moins d'une forme plus récente de cette même tradition : c'est l'épisode de la libération de Barabbas, raconté par les trois synoptiques (*Mc.*, 15, 6-15 ; *Mt.*, 27, 15-26 ; *Lc.*, 23, 18-25). Leur récit est visé par le quatrième évangéliste (*Jean*, 18, 39-40).

Les quatre évangiles supposent la coutume qu'aurait eue le gouverneur romain de mettre un prisonnier en liberté à chaque fête de Pâque. D'après Marc et Luc, ce sont les Juifs qui demandent à Pilate de se conformer à cette habitude. D'après Mathieu et Jean, c'est Pilate qui prend l'initiative d'offrir au peuple la liberté de Jésus. Dans les divers récits les événements se déroulent de la même manière, abstraction faite de quelques détails secondaires dans l'examen desquels il est inutile d'entrer. Dans les divers récits, la liberté de Jésus est offerte au peuple qui la refuse et demande celle de Barabbas. Nous n'avons pas à nous occuper ici de l'historicité de cet épisode. Il n'y a aucun indice extérieur aux évangiles eux-mêmes qu'on puisse invoquer à l'appui de la coutume supposée ici¹. Le moins qu'on puisse dire c'est que son existence est extrêmement problématique. L'épisode est donc, au moins, des plus suspects. La question n'est d'ailleurs pour nous d'aucune importance, car ce qui nous intéresse ici ce ne sont pas les événements tels qu'ils se sont déroulés en réalité, c'est la manière dont on s'est imaginé qu'ils s'étaient produits.

L'épisode qui représente le peuple juif appelé à choisir entre Barabbas et Jésus et se prononçant pour le brigand, devait évidemment dans la pensée de ceux qui le rapportent fournir une preuve irrécusable et définitive de l'aveuglement et de

1) J. Merkel, *Die Begnadigung am Passahfeste*, *Z. f. N. T. W.*, 1905, p. 293 s.

la culpabilité d'Israël. Les Juifs n'ont pas seulement mis Jésus au rang des malfaiteurs, ils l'ont mis plus bas encore.

L'épisode montre en outre Pilate faisant une démarche timide, mais tout à fait nette, en faveur de Jésus. Il fait donc partie de ce groupe de détails et d'épisodes destinés à atténuer la responsabilité des Romains dans l'histoire de la Passion pour aggraver d'autant la culpabilité des Juifs.

Mais si l'on peut expliquer ainsi la genèse de notre récit, il n'en est pas moins vrai qu'on y peut trouver des indications précieuses sur la manière dont on concevait l'histoire de la Passion dans le milieu où l'épisode de Barabbas a été raconté pour la première fois. On ne pouvait se représenter la coutume attribuée au gouverneur romain autrement que comme une mesure bienveillante à l'égard des Juifs. Donc, en offrant la liberté de Jésus, Pilate pense être agréable au peuple. La preuve c'est qu'ensuite, au lieu de faire prévaloir la solution vers laquelle il incline manifestement, il conforme sa décision aux préférences marquées par les Juifs. Peut-on tirer de ce fait quelque conclusion? Il nous semble que oui. Si Pilate, en proposant de mettre Jésus en liberté, a pensé être agréable aux Juifs, c'est que l'initiative des poursuites ne venait pas des Juifs, c'est donc que Pilate avait des raisons de croire le peuple favorable à Jésus. L'initiative du procès ne devait donc pas être attribuée aux autorités juives, mais à l'autorité romaine.

Une autre conception serait, il est vrai, possible; elle est déjà, semble-t-il, indiquée dans les récits des évangélistes (*Mc.*, 15, 10) qui ont bien dû s'expliquer à eux-mêmes comment Pilate avait pu prononcer comme une mesure gracieuse pour les Juifs quelque chose qui paraissait aller directement contre ce qu'ils avaient demandé. Cette conception consiste à admettre que le peuple est, dans son ensemble, favorable à Jésus et que cette faveur même a déterminé les prêtres, les pharisiens et les scribes à perdre un rival considéré comme dangereux. Les autorités juives se seraient alors

arrangées pour arrêter Jésus et le juger de nuit, puis elles l'auraient remis au procureur. Pilate aurait deviné ce qui s'était passé ; peu soucieux de servir d'instrument aux vengeances du sanhédrin, peut-être satisfait, d'autre part, de mettre le peuple juif en opposition avec ses chefs, il aurait tenté de s'appuyer sur l'élément populaire pour résoudre la question qui lui était soumise en écartant la solution désirée par les autorités juives, mais sans s'exposer lui-même à être plus tard accusé de n'avoir pas donné suite à une plainte dont la portée politique pouvait facilement être démontrée aux yeux de l'autorité romaine supérieure. La combinaison de Pilate aurait échoué parce que les prêtres auraient réussi à retourner l'opinion populaire.

La construction est évidemment fort ingénieuse, elle l'est trop pour qu'on puisse la considérer comme fondée. D'une part le revirement du peuple n'est pas expliqué, de l'autre sa présence devant le tribunal de Pilate n'est pas justifiée. Si le procès juif a été conduit à la hâte, de nuit, à l'insu du peuple et si Jésus a été dès l'aube conduit à Pilate, comment se fait-il que le peuple soit là ? Qui l'a instruit si vite d'événements qui se sont passés en cachette ? Comment la foule n'est-elle pas occupée aux préparatifs de la fête ? Il y a là une série de difficultés qu'on ne peut écarter¹. On se représente au contraire fort bien comment le récit s'est développé si le premier narrateur attribuait à Pilate l'initiative du procès. Pilate a fait arrêter Jésus : en l'interrogeant il a constaté que c'était un rêveur peu dangereux. Comme il a entendu parler de l'enthousiasme populaire pour Jésus, il offre à la foule de le relâcher. Mais l'arrestation même de Jésus a tué son prestige. Le prophète acclamé n'était pas le

1) Il faut en noter une autre qui n'est pas moins grave. Si Pilate, après avoir fait arrêter Jésus, a reconnu avoir affaire à un personnage innocent et d'ailleurs peu dangereux, il a pu désirer, pour ne pas paraître se déjuger, que la liberté de Jésus lui soit demandée par les Juifs. On a, au contraire, peine à comprendre pourquoi il n'aurait pas tout simplement refusé sa ratification à une décision du sanhédrin qu'il jugeait injustifiée.

Messie puisqu'il est tombé entre les mains des Romains. De bienveillant qu'il était, le peuple est devenu hostile. Il repousse la grâce que Pilate lui offrait. Le gouverneur alors laisse les choses suivre leur cours.

Telle devait être l'économie du récit primitif relatif à Barabbas. Quand on eut attribué aux Juifs l'initiative des poursuites, il fallut le modifier et présenter l'offre de Pilate comme une tentative faite par lui pour sauver Jésus en divisant ses ennemis. Mais, à l'origine, l'épisode était, nous semble-t-il, mieux à sa place dans une tradition qui attribuait l'initiative de la Passion aux Romains.

Il nous faut encore envisager quelques détails du récit de Luc qui s'accordent peut-être mieux avec l'hypothèse d'une initiative romaine. Tel est, par exemple, l'épisode de la comparution devant Hérode (23, 6-16). Le détail peut difficilement être authentique. On ne voit pas bien un magistrat romain déférant à un tribunal étranger un homme accusé d'un délit commis sur le territoire de la juridiction romaine et cela pour la seule raison que l'accusé n'appartient pas par sa naissance au territoire romain. Si l'épisode ne correspond ainsi à rien d'historique, sous l'influence de quelles préoccupations a-t-il été introduit dans le récit évangélique? Ce ne peut être pour atténuer la culpabilité de Pilate, car aucun jugement n'est prononcé par Hérode? Ce ne peut donc être que pour associer Hérode à la condamnation portée contre Jésus. Il ne devait y avoir intérêt à l'y associer qu'en tant que représentant du pouvoir juif. Ce doit donc être pour unir le judaïsme au paganisme dans la condamnation de Jésus qu'on a, à l'origine, raconté l'épisode d'Hérode qui nous a été conservé par Luc. Ceux qui l'ont d'abord rapporté ne devaient rien savoir du rôle joué par le sanhédrin. Ils n'auraient pas eu besoin sans cela d'introduire l'épisode relatif à Hérode pour mettre des Juifs parmi les ennemis de Jésus¹.

1) On ne peut néanmoins établir cette conclusion avec une certitude absolue,

Luc raconte encore que, quand on conduit Jésus au supplice, une grande foule de peuple et des femmes le suivent en se frappant la poitrine (*Luc*, 23, 27). Quand Jésus a expiré, le peuple s'en retourne en se frappant la poitrine (*Lc.*, 23, 48). Quelle est la portée de ce détail? On peut, il est vrai, penser que l'évangéliste en le relatant estime qu'il y a là comme un désaveu de l'attitude des autorités juives. Mais était-ce bien là le sens primitif de l'épisode? Il est permis d'en douter. Comment concilier ce qui est dit ici de l'attitude du peuple avec les cris rapportés plus haut quand la foule arrache à Pilate la condamnation de Jésus? Comment comprendre que ces Juifs pleurent sur Jésus sans exprimer l'ombre d'un blâme pour les autorités de leur peuple qui l'ont condamné? Leur attitude ne se comprend-elle pas mieux si Jésus meurt victime du pouvoir romain et si les Juifs sont réduits au rôle de spectateurs passifs, joyeux ou affligés suivant les cas? Nous croyons, ici encore, être en présence d'un fragment qui suppose une tradition d'après laquelle Jésus était condamné par Pilate.

Nous estimons donc qu'il y a dans les évangiles synoptiques un certain nombre de détails qui supposent l'existence d'une tradition d'après laquelle c'était Pilate et non le sanhédrin qui prenait l'initiative des poursuites contre Jésus.

Il n'en reste pas moins vrai que l'idée des évangélistes est que le sanhédrin a pris l'initiative des poursuites, qu'il a fait arrêter Jésus, l'a condamné et qu'ensuite il l'a remis à l'autorité romaine pour que le jugement prononcé soit ratifié et exécuté. La conception est si nette qu'il n'est pas utile de relever tous les passages où il peut y être fait allusion. Bornons nous à indiquer les morceaux du récit de la Passion où cette idée s'exprime directement. Il y

car il se pourrait que l'auteur ait voulu attribuer la responsabilité de la mort de Jésus au sanhédrin et au peuple juifs en même temps qu'à Hérode. Il faut toutefois noter que *Actes* 4, 27 mentionne comme s'étant concertés pour faire mourir Jésus, Hérode et Pilate; le même passage indique comme complices les Juifs et les Païens, il n'est pas question du sanhédrin.

a d'abord le récit du complot des ennemis de Jésus qui deux jours avant la pâque décident de le faire mourir (*Mc.*, 14, 1-2; *Mt.*, 26, 3-5; *Lc.*, 22, 1-2). Il y a ensuite la démarche de Judas auprès des autorités juives (*Mc.*, 14, 10-11; *Mt.*, 26, 14-16; *Lc.*, 22, 3-6). Puis c'est le récit de l'arrestation : chez Marc et chez Mathieu, elle est faite par Judas accompagné d'une foule armée d'épées et de bâtons qui vient de la part des grands-prêtres (des scribes, *Mc.*) et des anciens (*Mc.*, 14, 43-52; *Mt.*, 26, 47-56); chez Luc, il est seulement question d'une foule à la tête de laquelle marche Judas (*Luc.*, 22, 47) sans doute parce que Luc a connu une tradition différente et qu'il a voulu éviter de se prononcer entre les deux manières de raconter l'arrestation¹.

Les rédacteurs des évangiles synoptiques ont donc utilisé deux traditions qui présentaient sur les auteurs directs de la Passion deux systèmes très différents. D'après l'une c'étaient les Juifs, d'après l'autre c'étaient les Romains qui prenaient l'initiative des poursuites contre Jésus; d'après la première il y avait un procès juif et la condamnation portée contre Jésus était ratifiée par l'autorité romaine; d'après la seconde le magistrat romain intervenait seul. Laquelle de ces traditions faut-il considérer comme la plus ancienne? Il y a là une question qui ne peut dès à présent être entièrement résolue et qui devra être reprise après un examen minutieux des faits de la Passion. Il faut cependant faire une remarque. Dans les récits actuels ce sont les Juifs qui interviennent, et les fragments de l'autre tradition n'apparaissent que mutilés et encadrés d'une manière qui en fausse le sens; ce fait donne à penser que les auteurs des évangiles ont corrigé une tradition ancienne où les Romains seuls intervenaient, en la combinant avec une tradition plus récente qui faisait aussi jouer un rôle aux Juifs. Cette hypothèse est plus vraisemblable que l'hypothèse inverse, car si les évangélistes avaient

1) Maurice Goguel, *Les sources du récit johannique de la Passion*, Paris, 1910, p. 75.

introduit dans un récit antérieur l'idée que les Romains seuls poursuivaient Jésus, cette idée apparaîtrait nettement dans leur rédaction et n'aurait pas besoin d'être dégagée par un examen minutieux des différents récits.

(A suivre.)

M. GOGUEL.
