

*Flavius Josèphe, Jésus de Nazareth et les experts par André Saugé*

*Antiquités juives, XVIII , 64 (le testimonium flavianum)*

*Ouvrages récents cités ou consultés*

Banon, Patrick

(2007) *Flavius Josèphe : un juif dans l'Empire romain* /, Paris,  
(très mauvais, sur Jacques : traité comme un *nazir* ; difficile de savoir sur quel document Banon s'appuie pour dresser le portrait de ce « juste » !)

Bardet, Serge

(2002) *Le Testimonium Flavianum : Examen historique considérations historiographiques* ,  
Paris

Baumbach Günther

(2005) *Josephus - Jesusbewegung - Judentum : gesammelte Aufsätze*, Berlin

Böttrich Christfried und Herzer Jens (ed.) ; unter Mitarb. von Torsten Reiprich

(2007) *Josephus und das Neue Testament : wechselseitige Wahrnehmungen / II. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum, 25. - 28. Mai 2006, Greifswald, Tübingen,*

Cohen, Shaye J.D. / Schwartz J. J. (ed.)

2007 *Studies in Josephus and the varieties of the ancient Judaism. Louis H. Feldman Jubilee Volume*, Leiden

Feldman L. H.

(1982) „The *Testimonium Flavianum*: The State of the Question” in R. F. Berkey, Sarah A. Edwards (ed.), *Christological Perspective: Essays in Honor of Harvey K. McArthur*, New York: 179-205

Gohei Hata

(2007) « The Abuse and Misuse of Josephus in Eusebius' *Ecclesiastical History*, Books 2 and 3 », in Cohen J.D., pp. 91-102

Horn, F. W.

(2007) « Das *Testimonium Flavianum* aus neutestamentlicher Perspektive » in *Josephus und das Neue Testament*, Tübingen: 117-136

Jones, A.H. M.

(1960) « Procurators and Prefectus in the Early Principate », in *Studies in Roman Government and Law*, 1968, Oxford : 117-125

Lémonon,

(1981) *Pilate et le gouvernement de la Judée*, Paris

Mason, S.

*Josephus and the New Testament. Second Edition*, 2003

Meier J. P.

(1991) *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Volume One : the Roots of the Problem and the Person*, New York : 56-88 ; *Un certain Juif Jésus. Les données de l'histoire. I. Les sources, les origines, les dates*, Paris, 2004

Whealey Alice

(2003) *Josephus on Jesus : the testimonium Flavianum controversy from late antiquity to modern times*, Berne, New York, (essentiellement examen de l'intérêt de la traduction slave et de la traduction en arabe)

Whealey A.,

(2007) « Josephus, Eusebius of Caesarea, and the *Testimonium flavianum* », in *Josephus und das Neue Testament*, Tübingen, 73-116

## Une référence essentielle: Bardet Serge

Le témoignage de Flavius Josèphe est tiré des *Antiquités juives* ; l'historien juif romanisé et résidant à Rome sous la protection des Flavien fait allusion à « Jésus » dans le contexte où il raconte les divers conflits de l'époque où Pilate était ἡγεμών (guide, chef<sup>1</sup>) de Judée (entre 26 et 36). Voici ce que l'on peut lire dans les *Antiquités* (18, 64) :

Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς τις\* σοφὸς ἀνὴρ εἶγει ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρῆ. ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῆ τάληθῆ δεχομένων, καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο. ὁ χριστὸς οὗτος ἦν. καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῶ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες. ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν τῶν θείων προφητῶν ταυτά τε καὶ ἄλλα μυρία περὶ αὐτοῦ θαυμάσια εἰρηκότων. \*ἀπὸ τοῦδε εἰς ἔτι τε νῦν τῶν χριστιανῶν ὠνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον<sup>a</sup>.

\* Pour l'examen des variantes, on pourra se reporter à l'article de Reinach (1897, p. 3) + éditions des *Antiquités juives*, de l'*Histoire ecclésiastique* (1, 11, 7 ; in Schwartz et Mommsen, tome 1, p. 80 : τῶν χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένον). J'ai notamment retenu les leçons Ἰησοῦς τις et le singulier ὠνομασμένον (le pluriel ὠνομασμένων chez Eusèbe s'expliquant par une modification de l'ordre primitif des mots dans la dernière phrase)

Note a-

ἀπὸ τοῦδε εἰς ἔτι τε νῦν τῶν χριστιανῶν ὠνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον correction personnelle : εἰς ἔτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον : manuscrits dans les *Antiquités*.

Dans son état actuel, la syntaxe de la dernière phrase n'est pas satisfaisante. Le groupe du déictique temporel εἰς ἔτι τε νῦν comprend un coordonnant (τε) auquel manque le terme coordonné ; l'emploi de τε comme coordonnant implique un terme complémentaire appartenant au même domaine que le groupe qu'il coordonne ; devant εἰς ἔτι τε νῦν, il faudrait donc un déictique temporel ; or telle est précisément la fonction que joue le groupe ἀπὸ τοῦδε (« depuis ce moment-là »). Si Josèphe avait voulu dire que les chrétiens avaient reçu leur nom « de celui-là » (= le Christ), il aurait employé le terme anaphorique « normal » ἀπὸ τούτου, d'autant plus qu'il peut comporter une valeur péjorative ; l'emploi absolu de ἀπὸ τοῦδε désigne soit une origine temporelle (emploi le plus fréquent), soit une origine spatiale. Dans un sondage, non exhaustif, il est vrai, des occurrences ἀπὸ τοῦδε à l'aide du moteur de recherche Diogenes dans le TLG (Thesaurus Linguae graecae), je n'ai relevé aucun emploi de la locution qui n'ait pas une valeur de repérage temporel (« à partir de ce moment-là ») ou spatial (« à partir de ce point »).

Le participe parfait ὠνομασμένον est attesté, dans le texte de Josèphe, à l'accusatif neutre singulier ; selon cette terminaison, il ne s'accorde pas avec χριστιανῶν, mais avec τὸ φῦλον ; s'il avait eu pour complément ἀπὸ τοῦδε, nécessairement l'accord aurait été fait avec χριστιανῶν (« des chrétiens, nommés d'après celui-ci, ... » ; d'où la correction d'Eusèbe). En outre « le peuple que l'on appelle des chrétiens » se serait dit ὁ λεγόμενος τῶν χριστιανῶν λαός. Le participe aurait été un participe duratif passif. Or il importe de remarquer que ὠνομασμένον est un participe parfait ; sa valeur n'est donc pas simplement celle du duratif (présent ou passé). Je fais l'hypothèse que le participe est un parfait moyen et qu'il a une valeur réflexive agentive (« ce qui se laisse

1 Dans *La guerre des Juifs*, Josèphe donne à Pilate le titre de ἐπίτροπος (« procurateur »). Certes Josèphe est né une année après le départ de Pilate ; adulte, il n'a connu que des « procurateurs » ; il ne paraît pas, mieux que Tacite, connaître les titres exacts des gouverneurs de Judée selon les époques.

nommer » = « ce qu'il n'est pas inapproprié de nommer ». Pour cette valeur, je me permets de renvoyer à mon ouvrage sur le parfait, *Les degrés du verbe*, Berne, 2000).

Le groupe τῶν χριστιανῶν ὀνομασμένον [...] τὸ φῦλον se traduira donc « ce qui se laisse nommer le / ce qui admet le nom de / φῦλον des chrétiens... ». En employant cette détermination, Josèphe attire explicitement l'attention sur le mot φῦλον et sur la connotation particulière, péjorative, qu'implique son usage pour désigner un « groupe » d'individus. Disons-le nettement : Eusèbe de Césarée n'a rien touché au texte de Josèphe ; il s'est contenté de modifier l'ordre des mots dans la dernière phrase pour masquer une allusion désobligeante. Ce faisant, la syntaxe de la phrase devenait bancal (notamment l'emploi de τε dans la locution εἰς ἕτι τε νῦν). Mais fait-on bien attention à la syntaxe quand on lit et que l'on comprend « immédiatement » ce qui est écrit ? Cette modification de la syntaxe nous laisse soupçonner qu'Eusèbe entendait très bien l'ironie de tout le passage – car telle est la lecture que j'en proposerai – et qu'il a compris qu'il lui suffisait de transposer ce dernier dans un contexte laudatif et de procéder à une très légère modification pour en empêcher la perception. L'opération a été efficace, semble-t-il. Un Machiavel engendre son Machiavel. Il serait bon que nos bonnes âmes philologiques aiguisent leur perception du sens médiatisé par les langues ; elles en seraient moins naïves, plus prudentes, et moins suffisantes.

Pelletier<sup>2</sup> traduit : « A cette époque vécut Jésus, un homme exceptionnel, car il accomplissait des choses prodigieuses. Maître de gens qui étaient tous disposés à faire bon accueil aux doctrines de bon aloi, il se gagna beaucoup de monde parmi les Juifs et jusque parmi les Hellènes. Lorsque sur la dénonciation de nos notables, Pilate l'eut condamné à la croix, ceux qui lui avaient donné leur affection au début ne cessèrent pas de l'aimer, parce qu'il leur était apparu le troisième jour, de nouveau vivant, comme les divins prophètes l'avaient déclaré, ainsi que mille autres merveilles à son sujet. De nos jours encore ne s'est pas tarie la lignée de ceux qu'à cause de lui on appelle chrétiens. » [Cité par Lémonon (1981) p. 177, in Pelletier, p. 199].

La singularité de ce témoignage, élogieux pour Jésus (dans la traduction qu'en ont fait la plupart des interprètes, du moins) chez un historien resté fidèle au judaïsme même au temps où il a vécu à Rome, membre de l'aristocratie sacerdotale et de la classe dirigeante en Judée, a de quoi rendre perplexe. Il n'est pas besoin d'être fort hostile au christianisme pour imaginer un faux, total ou partiel.

Steve Mason (2003 : 225-6) nous rappelle opportunément l'ensemble du contexte dans lequel Josèphe traite du cas « Jésus » dans les *Antiquités* :

1 – Pilate arrive en Judée ;

2 – Premiers incidents : introduction des images de l'empereur dans Jérusalem de nuit ; devant les demandes instantes des Judéens<sup>3</sup>, Pilate fait retirer les images. Voici comment Josèphe décrit la conclusion du conflit. Pilate a son campement à Césarée ; des Judéens viennent le supplier de retirer les images, dont la loi leur interdit la représentation ; ils insistent plusieurs jours ; Pilate est prêt à lancer ses soldats qu'il a placés en embuscade, mais « (Les Judéens) se jetant en avant et découvrant leur gorge, disaient qu'ils recevraient la mort avec plaisir plutôt que d'avoir l'audace d'enfreindre la sagesse des lois. Et Pilate, admirant la fermeté de leur résolution pour la défense des lois aussitôt fit à nouveau transporter les images de Jérusalem à Césarée ».

---

2 Je donne la traduction que cite Lémonon (1981), tirée de Pelletier A. « L'originalité du témoignage de Flavius Josèphe sur Jésus », *RSR*, LII, 1964, pp. 177-203. Je choisis de donner en premier cette traduction qui correspond à ce qui a été (ce qui est encore ?) le point de vue majoritaire dans l'(avant)-dernière étape de la recherche.

3 Je désignerai par « Judéens » les habitants de Judée, soumis à l'autorité de la caste sacerdotale, par Juifs les habitants de Galilée et de la diaspora. J'emploie la majuscule pour désigner les Juifs en tant que membres d'un peuple. Dans les *Actes*, « Judéen » désigne aussi les Juifs du parti judéen, les partisans de la hiérarchie sacerdotale de Jérusalem.

3 – Second incident : Pilate utilise les fonds du temple pour la construction d'un aqueduc. Il provoque une insurrection de la foule, réprimée par les soldats, qui, dit Josèphe, outrepassent les consignes du préfet.

4 – Troisième incident : Jésus, ses œuvres, sa mort, les chrétiens.

5 – Quatrième incident, à Rome, à cette époque-là : abus sexuel d'une patricienne, adepte d'Isis. Conséquence : crucifixion des prêtres égyptiens complices, exil du chevalier romain bénéficiaire de la duperie et destruction du temple d'Isis.

6 – Cinquième incident (à Rome) : trois Juifs, conduits par l'un des leurs, homme sans scrupule, « faisant mine d'expliquer la sagesse de la Loi de Moïse », tentent de frauder une patricienne convertie au judaïsme et de voler des biens destinés au temple de Jérusalem. Conséquence : les Juifs sont expulsés de Rome ou ils sont contraints de s'engager dans les légions romaines.

7 – Sixième incident : Pilate réprime sévèrement les Samaritains, conduits sur leur mont sacré par un agitateur (18, 85) : *συστρέφει γὰρ αὐτοὺς ἀνὴρ ἐν ὀλίγῳ τὸ ψεῦδος τιθέμενος κἀφ' ἡδονῆ τῆς πληθύος τεχνάζων τὰ πάντα...* « Car un homme les bouleverse, tenant le mensonge pour peu de chose et combinant les choses afin de satisfaire en tout au plaisir de la multitude [...] ». »

L'excès de la répression motive le rappel de Pilate à Rome<sup>4</sup>.

Mason commente (p. 227) : l'allusion à Jésus n'est pas adaptée au contexte<sup>5</sup>. Son portrait est « sublime » ; or Josèphe est en train de décrire une succession de situations troublées. Il attire l'attention sur des Juifs rebelles, faiseurs de troubles. Les événements de Rome sont des exemples de scandale. Il semble qu'il n'y ait aucune allusion à quelque trouble ou scandale dans l'évocation de « Jésus ».

Demandons-nous si ce n'est pas notre lecture qui est en cause et qui fait du *testimonium*, puisqu'on l'appelle ainsi, un corps étranger dans son contexte. Est-il bien vrai que la mention de Jésus n'ait rien à voir avec un contexte troublé, que sa condamnation à mort sur dénonciation des notables de Jérusalem (des membres de l'aristocratie sacerdotale) n'ait rien à voir avec le reste d'un récit dont Pilate est le prétexte ? Comme cela a été suggéré, s'il y avait deux épisodes interpolés, ce serait les quatrième et cinquième incidents, qui ne se sont pas déroulés en Palestine, et pas à l'époque où Pilate était préfet de Judée<sup>6</sup>. Quel est leur lien avec ce qui introduit chez les Judéens du trouble ? Enfin, pour Josèphe, un « messie » (christ) n'est-t-il pas un exécrationnable fauteur de troubles ?

Dans le premier incident, Pilate, admiratif devant des hommes résolus à mourir pour la défense de leur loi, renonce à un geste sacrilège. Dans le second incident, il doit se défendre des insultes d'une « masse » agitée ; ce sont ses soldats qui commettent des excès. Josèphe ne commente pas l'utilisation de l'argent du temple pour la réalisation de l'aqueduc. Il est vraisemblable que Pilate n'a pas pu utiliser cet argent sans le consentement des administrateurs du temple (voir, dans ce sens, Lémonon, 1981). Ces derniers, autant que les Romains, étaient la cible d'une foule scandalisée par un sacrilège. Troisième « incident » : Jésus est « dénoncé » par les notables pour crime lui méritant

---

4 Sur une évaluation du comportement de Pilate et de sa cohérence dans l'ensemble de ces affaires, voir Lémonon (1981).

5 Ont attiré l'attention sur l'incohérence avec le contexte Norden (« Josephus und Tacitus über Jesus Christus und seine messianische Prophetie », *NJKA*, 16, 1913, 637-666, repris dans A. Schalit (éd.), *Zur Josephus-Forschung*, Darmstadt 1973, 27-69 : 29-46), Feldman L. H. « Appendix K. Selected literature on the Testimonium Flavianum (*Ant.* XVIII 63-64) » in *Josephus in Nine Volumes IX. Jewish Antiquities Books XVIII-XX*, LCL, London 1965), F. W. Horn (2007: 124). Dans son article, Horn fournit également d'utiles compléments bibliographiques. Que la mention de Jésus n'ait rien à voir avec le contexte des « troubles » (*θόρυβοι*) est une affirmation qui donne plus d'informations sur les lecteurs que sur le texte de Josèphe : le « trouble » est indiqué par métonymie, sous l'usage d'une figure familière à Josèphe, la prétérition chargée d'insinuation, dans la dénonciation des notables de Jérusalem « pour la croix » : Jésus était un agitateur politique.

6 Sur la mise en évidence d'un lien de la mention de Jésus au contexte, voir Bardet (2003, pp. 170 sqq.).

la mort sur la croix (en raison d'une prétention messianique, donc). Pilate le fait exécuter. Si nous relierons les trois épisodes entre eux, nous pouvons en déduire que Pilate a conduit une politique en cohérence avec les « notables » de Jérusalem, c'est-à-dire avec l'aristocratie sacerdotale. Le troisième incident a pour fonction de rendre cette cohérence explicite. Elle est sous-entendue dans le contexte du second incident : Josèphe use de préterition quand il s'agit de ne pas « dénoncer » la collaboration sacrilège des gens de sa caste avec le pouvoir romain.

Notables de Jérusalem et administration romaine ont une valeur en commun, le respect de la loi, et une exécration commune, les soubresauts populaires ; le messianisme est l'une des manifestations des mouvements populaires conduisant à des insurrections.

Quelle est la fonction des épisodes suivants, notamment des deux péripéties qui se déroulent à Rome ?

Josèphe attire l'attention sur le fait qu'il insère, avant de poursuivre son récit des troubles affectant les Juifs eux-mêmes, une digression. Il procède donc par association et non pas à la façon d'un historien qui s'en tiendrait au récit chronologique d'événements concernant son sujet (Pilate). Il procède de manière littéraire : il suggère à ses lecteurs des rapports. Les prêtres d'un mystère venu d'Égypte se prêtent à une machination qui permettra à un chevalier romain d'abuser une patricienne en se faisant passer pour le dieu Anubis. Le chevalier se vante de son exploit auprès de sa victime, qui en appelle à Tibère. Pour leur châtement, les prêtres sont, eux aussi, crucifiés, le chevalier romain à qui la machination a profité est exilé. L'empereur ne le condamne pas à mort : il lui reconnaît l'excuse de la passion amoureuse. La juxtaposition des deux épisodes centraux (Jésus / les rites isiaques), l'identité du supplice (la crucifixion) pour châtier Jésus d'un côté, les prêtres des rites isiaques de l'autre, conduisent à restituer le terme manquant d'une analogie : si l'usage des « choses qui relèvent du divin » comme caution pour séduire et tromper se paie de la crucifixion, le châtement de Jésus indexe le « messianisme » au nombre des usages du divin séducteurs et trompeurs. L'autorité politique est légitimée à tout faire pour l'éradiquer.

Par cupidité, des Juifs, qui s'introduisent auprès d'une patricienne sous prétexte de lui expliquer la « loi de Moïse », lui extorquent des biens destinés au temple de Jérusalem (exemple symétrique de l'usage des fonds du temple pour construire un aqueduc). Ils sont dénoncés ; Tibère éloigne les Juifs de Rome, « à cause de quatre d'entre eux » ou les oblige à exercer une activité que la loi leur interdit (porter des armes le jour du sabbat en tant que mercenaires). Le comportement des quatre Juifs était frauduleux, celui de Pilate ne l'était pas ; il était dans l'intérêt d'une population que la superstition rend aveugle.

Enfin, les menées d'un charlatan, démagogue cherchant par tous les moyens à complaire à la masse, font perdre à Pilate le sens de la mesure ; il est rappelé à Rome.

Les trois derniers épisodes sont liés entre eux par un thème commun, celui de *l'abus* des rites religieux ou des objets culturels, pour satisfaire les trois modalités de la libido : la libido amandi (le chevalier romain), la libido cupiendi (les quatre juifs), la libido dominandi (le démagogue samaritain). Reprenons les trois premiers épisodes : fermement déterminés à sauvegarder la loi, les « Judéens » obligent Pilate à respecter leur refus d'être asservis au culte des images ; sans le dire<sup>7</sup>, Josèphe laisse entendre que les administrateurs du temple (les notables de Jérusalem) ont autorisé Pilate à utiliser de l'argent consacré dans l'intérêt de la population, incapable de dépasser un point

---

7 Il y a dans la construction une véritable préterition, un non-dit que le lecteur est invité à entendre : le premier et le troisième épisodes mettent explicitement en scène d'abord les Judéens, ensuite les notables de Jérusalem. Qui s'est déplacé à Césarée auprès du tribunal de Pilate pour le supplier de retirer les « images » du sanctuaire, sinon un groupe de représentants, reconnus comme tels, de la population de Jérusalem. ? Josèphe ne dit absolument pas que Pilate aurait utilisé des fonds du temple contre l'avis des responsables du sanctuaire ; il ne dit rien d'une réaction indignée de ces mêmes responsables : c'est qu'il n'y en a pas eu ; Pilate a utilisé les fonds avec leur accord tacite. Josèphe accorde aux deux parties un satisfecit tacite en même temps qu'il désapprouve la réaction populaire.

de vue borné et fanatique ; les mêmes notables ont dénoncé au gouverneur un individu qui se prétendait le messie et menaçait donc la « paix romaine » ou « l'ordre romain » ou « l'ordre sacerdotal » comme l'on voudra. Les six épisodes sont construits en chiasme : aux trois premiers A, B, C correspondent, dans la seconde partie, en ordre inverse, C' (Jésus – les prêtres crucifiés), B' (l'argent du temple consacré à un aqueduc – l'argent des offrandes détourné), A' (Pilate respecte chez les Judéens le sens de l'obéissance à la loi ; il ne commet pas un abus – Pilate commet, vu de loin du moins, un abus de pouvoir).

L'ensemble est le plaidoyer *pro domo* d'un membre de l'aristocratie sacerdotale, dont il légitime la collaboration avec le pouvoir romain pour favoriser le respect de la loi et poursuivre de châtiments sévères les charlatans, les meneurs, tous ceux qui détournent les rites et les croyances concernant le monde divin afin de satisfaire leur passion dominante (désir, cupidité, domination par la flatterie des masses). Dans cet ensemble, la place de « Jésus », dénoncé, condamné et exécuté, est homologue aux trois autres places des épisodes qui suivent, celle des prêtres du rite isiaque, celle des Juifs, qui s'introduisent auprès des patriciennes sous prétexte d'expliquer la loi, en réalité pour extorquer des biens, celle du meneur samaritain « ἀνὴρ ἐν ὀλίγῳ τὸ ψεῦδος τιθέμενος κἀφ' ἡδονῆ τῆς πληθύος τεχνάζων τὰ πάντα », « un homme tenant le mensonge pour peu de chose, combinant les choses afin de satisfaire en tout au plaisir de la multitude » (la « populace » n'est pas loin). A partir de Jésus, Josèphe laisse entendre que le « plaisir » est le moteur de la séduction et de la tromperie. Le premier épisode offre le contre-exemple d'un usage positif du plaisir, adjuvant du respect de la loi. Jésus était un fauteur de trouble à la énième puissance !

Etant donné ce contexte, « si » la mention de « Jésus » appartient primitivement au texte de Josèphe, le contenu ne peut qu'en être ironique. Or, le récit, dans son état actuel, comporte six incidents, regroupés trois par trois autour de deux articulations complémentaires (le rôle de l'aristocratie sacerdotale en Judée, les interventions de l'empereur pour punir les abus et les excès, même de ceux commis par des Romains) ; l'allusion à Jésus, à sa vie, à sa mort et aux chrétiens est organiquement liée à l'ensemble. Elle seule justifie la mention des deux épisodes suivants, qui n'ont rien à voir avec l'administration de Pilate en Judée ; leur fonction est celle d'un commentaire qui explique la raison de la crucifixion de Jésus (le messianisme utilise le divin comme un instrument de tromperie des foules et il est une prévarication de la loi de Moïse, son détournement au profit d'un manipulateur des foules). Sans l'allusion à Jésus, les deux incidents qui suivent sont aberrants. Ainsi la mention qui en est faite est à sa place dans le récit des *Antiquités Juives* et elle y est *nécessaire*. Il suffit de faire l'hypothèse d'un ton ironique, chargé de sarcasme, de tout le passage, pour que l'authenticité en paraisse indubitable. Dès que l'on se rend compte que la valeur apparemment positive du vocabulaire employé par Josèphe peut être  *systématiquement*  inversée<sup>8</sup>, cette hypothèse du ton ironique s'impose<sup>9</sup>.

8 Théodore Reinach, « Josèphe sur Jésus », *REJ*, 35, 1897 a relevé quelques traits « légèrement méprisants » dans le texte de Josèphe. Il ne l'a pas fait systématiquement ; il considère par exemple que la phrase ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν a été interpolée, faute d'en avoir entendu le ton ironique. L'idée du propos satirique a été exprimée par A. A. Bell, « Josephus the Satirist ? A Clue to the Original Form of the Testimonium Flavianum », LXVII, 16-22, 1976 *JQR*. (*Jewish Quarterly Review*), sans convaincre (voir la critique de Zvi Baras, 1987, pp. 338-348, spécialement note 22, p. 347). Il paraît en effet difficile d'admettre que l'épisode du viol de Pauline est une parodie du récit de l'annonciation dans l'évangile de Luc. Bardet affirme, après avoir cité quelques arguments de Th. Reinach : « Pour le reste, il n'y a aucun doute que les tentatives de preuve par l'hostilité ne tiennent pas » (p. 94). Elles ne tiennent pas pour qui s'obstine à traiter les arguments langagiers un à un et isolément ; ce n'est pas en examinant l'usage que fait Josèphe du mot ἡδονή dans toute son œuvre que l'on peut décider que, dans un contexte donné, l'emploi en est ou n'en est pas ironique. C'est l'ensemble des mots, des formules, des tournures de phrase qui composent une *unité textuelle donnée* (ici, ce que Flavius Josèphe dit de « Jésus » et de ses sectateurs) qui conspire à créer un ton, en l'occurrence, celui d'une ironie chargée de sarcasme.

9 Bibliographie : voir Winter P. « Josephus on Jesus and James, *Anth.* XVIII, 3, 3 (63-64) and

Relisons tout le témoignage à travers cette grille de lecture.

Le personnage était un σοφὸς ἀνὴρ [...].

Sur l'ambiguïté de ce groupe nominal, il suffira de rappeler le motif de l'accusation de Socrate, tel que Platon le formule (*Apologie*, 18 b) : (les accusateurs) ἔπειθόν τε καὶ κατηγοροῦν ἐμοῦ μᾶλλον οὐδὲν ἀληθές, ὡς ἔστιν τις Σωκράτης σοφὸς ἀνὴρ, τὰ τε μετέωρα φροντιστὴς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκῶς καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν. Contenu de l'accusation : « Socrate<sup>10</sup> est un habile homme (professionnel), songe-creux des choses en l'air et qui a consacré des recherches ininterrompues à tout ce qui est sous la terre et qui fait triompher la cause la plus mauvaise. » Un σοφὸς ἀνὴρ n'est pas d'emblée un sage ; c'est d'abord un « habile » « artisan » (ἀνὴρ : homme en tant qu'exerçant une activité publique) (un habile professionnel), devant lequel on se méfie comme devant un prestidigitateur. Certes, Josèphe désigne également, par la même formule, Salomon (*Antiquités*, VIII, 53) et Daniel (X, 237) (voir Reinach ; en dernier, Whealey, 2007 : 77) ; Daniel, par exemple, est un σοφὸς ἀνὴρ καὶ δεινὸς εὐρεῖν τὰ ἀμήχανα καὶ μόνῳ τῷ θεῷ γνώριμα. « un artisan *sophos* et d'une habileté redoutable pour résoudre les énigmes insondables, reconnaissables par Dieu seul ». Josèphe désigne comme des « sophistes » les agitateurs religieux (*Antiquités*, XVII, 152 et 155 ; *Guerre des Juifs*, 1, 648 : Judas le Galiléen et Matthias qui invitent la foule à détruire l'aigle en or qu'Hérode a fait suspendre au portique du temple). Pour notre contexte, on pourra se reporter au récit de la *Guerre des Juifs*, 2, 118 : ἐπὶ τούτου τις ἀνὴρ Γαλιλαῖος Ἰούδας ὄνομα εἰς ἀπόστασιν ἐνήγε τοὺς ἐπιχωρίους κακίζων, εἰ φόρον τε Ῥωμαίοις τελεῖν ὑπομενοῦσιν καὶ μετὰ τὸν θεὸν οἴσουσι θνητοὺς δεσπότας. ἦν δ' οὗτος σοφιστῆς ἰδίας αἰρέσεως οὐδὲν τοῖς ἄλλοις προσεικῶς. Judas pousse les Galiléens à faire sécession, il les rudoie « s'ils paient l'impôt à Rome, supportant ainsi des maîtres mortels après Dieu ». « C'était un sophiste d'un choix de vie (d'une philosophie) particulière, ne ressemblant en rien aux autres. » Or Judas est le père de Menahem, qui revêtra la « royauté » pendant la révolte de 66 (2, 433 sqq. ; voir 2, 445 : Ménahem, en accoutrement royal, attaqué par les partisans d'Eléazar, qui ne veulent pas d'un despote, est désigné du nom de « sophiste ».) Dans le langage de Josèphe, il existe une équivalence entre inciter le peuple à l'insubordination en ne payant pas l'impôt, se prétendre « messie » (roi) et « être sophiste ».

Josèphe n'emploie jamais le terme hellénisé de « messie » (μεσσίας) ou l'équivalent grec χριστός pour désigner le prêtre ou le roi qui a « reçu l'onction » du Seigneur. Il désigne les agitateurs qui mènent la révolte contre le pouvoir (soit celui d'Hérode, soit celui des Romains) du nom de « σοφιστής ». Sous l'emploi de ce nom, on entendra donc celui de « messie » / « christ ».

Considérons ce qu'il dit notamment de Judas (*Guerre des Juifs*, 1, 648-650) :

---

XX, 9, 1 (200-203), *HJP* : 428-441 (1967-1968) ; L. H. Feldman, *Josephus, Jewish Antiquities, Books XVIII-XX*, Londres 1965 ; Pelletier A. « L'originalité du témoignage de Flavius Josèphe sur Jésus » *RSR* LII 1964 ; Lémonon (1981, p. 175). La mise au point la plus récente du dossier, de la bibliographie, des positions idéologiques est celle de Serge Bardet (2003). Alice Whealey (2003) s'est essentiellement attachée à l'étude des rebondissements de la recherche à la suite de la (re)découverte de la version en arabe du testimonium (Shlomo Pines, *An Arabic version of the Testimonium Flavianum and its implications*, Jérusalem, 1971) et de la traduction slave de Josèphe. Enfin J. P. Meier (2004 : pp. 47-60) ne modifie pas fondamentalement l'approche ; il reconnaît l'authenticité du témoignage dans son ensemble ; il en soustrait trois formules « de source chrétienne » (« s'il faut l'appeler un homme », « Christos, c'était lui » et les « divines prophéties »).

10 La formule de Platon invite à retenir comme authentique la leçon Ἰησοῦς τις et permet d'expliquer l'emploi du présent dans la présentation du personnage par Josèphe : γίνεται Ἰησοῦς τις, σοφὸς ἀνὴρ / ἔστιν τις Σωκράτης σοφὸς ἀνὴρ... Le groupe διδάσκαλος ἀνθρώπων ἡδονῇ τὰ λήθη δεχομένων est une transposition de τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν : subordonner la vérité au plaisir, c'est faire triompher une cause vile sur une cause noble.

Γίνεται δ' ἐν ταῖς συμφοραῖς αὐτῷ καὶ δημοτικὴ τις ἐπανάστασις. δύο ἦσαν σοφισταὶ κατὰ τὴν πόλιν μάλιστα δοκοῦντες ἀκριβοῦν τὰ πάτρια καὶ διὰ τοῦτο ἐν παντὶ τῷ ἔθνεϊ μεγίστης ἡξιωμένοι δόξης, Ἰούδας τε υἱὸς Σεπφεραίου καὶ Μαθθίας ὀτερος Μαργάλου. τούτοις οὐκ ὀλίγοι προσῆσαν τῶν νέων ἐξηγουμένοις τοὺς νόμους, καὶ συνείχον ὁσημέραι τῶν ἡβώντων στρατόπεδον. οἱ τότε τὸν βασιλέα πυνθανόμενοι ταῖς ἀθυμίαις ὑπορρέοντα καὶ τῇ νόσῳ λόγον καθέσαν εἰς τοὺς γνωρίμους, ὡς ἄρα καιρὸς ἐπιτηδειότατος εἶη τιμωρεῖν ἤδη τῷ θεῷ καὶ τὰ κατασκευασθέντα παρὰ τοὺς πατέρας νόμους ἔργα κατασπᾶν. ἀθέμιτον γὰρ εἶναι κατὰ τὸν ναὸν ἢ εἰκόνας ἢ προτομὰς ἢ ζώου τινὸς ἐπώνυμον ἔργον εἶναι. κατεσκευάκει δ' ὁ βασιλεὺς ὑπὲρ τὴν μεγάλην πύλην ἀετὸν χρυσοῦν· ὃν δὴ τότε παρῶν ἐκκόπτειν οἱ σοφισταί, καλὸν εἶναι λέγοντες, εἰ καὶ τις γένοιτο κίνδυνος, ὑπὲρ τοῦ πατρίου νόμου θνήσκειν· τοῖς γὰρ οὕτω τελευτῶσιν ἀθανάτον τε τὴν ψυχὴν καὶ τὴν ἐν ἀγαθοῖς αἴσθησι αἰώνιον παραμένειν, τοὺς δὲ ἀγενεῖς καὶ τῆς ἑαυτῶν σοφίας ἀπείρους ἀγνοοῦντας φιλοψυχεῖν καὶ πρὸ τοῦ δι' ἀρετῆς τὸν ἐκ νόσου θάνατον αἰρεῖσθαι.

« Tandis qu'il (Hérode) se trouvait au milieu de ces malheurs, il eut à faire face à un soulèvement populaire. Il y avait à Jérusalem deux docteurs qui passaient pour avoir une connaissance approfondie de la loi des ancêtres et, de ce fait, jouissaient dans la nation d'une grande réputation : l'un s'appelait Judas, fils de Sepphoraeus, et l'autre Matthias, fils de Margalus. Leurs séances d'explication des lois étaient suivies par un grand nombre de jeunes garçons et chaque jour ils réunissaient autour d'eux une véritable armée d'hommes dans la fleur de l'âge. Ces docteurs de la loi (« sophistes » !), ayant appris à ce moment que le roi était consumé peu à peu par le tristesse et la maladie, suggérèrent à leurs disciples que c'était l'occasion idéale de venger Dieu et de jeter à bas des ornements incompatibles avec les lois des ancêtres. Ils disaient qu'il était en effet sacrilège de placer sur le temple des images, des bustes ou une œuvre d'art représentant une créature vivante., quelle qu'elle fût ; or le roi avait fait placer au-dessus de la grand-porte du Temple un aigle d'or ; c'est lui que les docteurs de la loi (« sophistes ») invitaient à arracher, disant que, même si l'entreprise comportait des dangers, il était beau de mourir pour la loi de ses pères : car l'âme de ceux qui meurent dans ces conditions atteignait à l'immortalité et leur félicité demeurait éternellement, tandis que les êtres vils, et ceux qui n'avaient jamais suivi leurs leçons à eux s'attachaient à la vie, dans leur ignorance, et aimaient mieux mourir de maladie dans leur lit que périr en héros. » (Traduction Pierre Savinel, *La guerre des Juifs*, 1977, Paris, p. 217).

Dans les *Antiquités* (XVII, 152-155) Josèphe développe les arguments des deux sophistes de manière plus précise : ὥστε ἐκέλευον οἱ σοφισταὶ τὸν ἀετὸν κατασπᾶν· καὶ γὰρ εἴ τις γένοιτο κίνδυνος τῷ εἰς θάνατον ἀνακειμένῳ, πολὺ τῆς ἐν τῷ ζῆν ἡδονῆς λυσιτελεστέραν φαίνεσθαι τὴν προστιθεμένην ἀρετὴν ὑπ' αὐτοῦ τοῖς ἐπὶ σωτηρία καὶ φυλακῇ τοῦ πατρίου μελλήσουσι τελευτᾶν διὰ τὸ αἰδίον τοῦ ἐπαινεῖσθαι φήμην κατασκευασαμένους ἐν τε τοῖς νῦν ἐπαινεθῆσεσθαι καὶ τοῖς ἐσομένοις ἀειμνημόνευτον καταλείπειν τὸν βίον. [...]. Καὶ οἱ μὲν τοιοῦτοις λόγοις ἐξῆραν τοὺς νέους.

« Ainsi les 'sophistes' (Judas et Matthias) ordonnèrent d'arracher l'aigle. Et en effet, s'il l'on était exposé au péril de mourir, le mérite qui s'ajouterait, par ce péril, à ceux qui se disposaient à mourir pour la sauvegarde et la préservation de ce qui est ancestral (la loi) apparaîtra plus profitable que le plaisir que l'on prend à vivre, parce qu'ils se seront acquis une réputation qui sera un objet perpétuel de louange et qu'abandonner la vie est une source de mémoire perpétuelle, pour être loué dans le temps présent et pour l'être de ceux qui seront. [...] C'est par de tels arguments qu'ils soulevaient les jeunes.» (Le lecteur se souviendra que Flavius Josèphe a justement refusé de suivre dans la mort, en se suicidant avec eux, ses compagnons assiégés ; les arguments de Judas et Matthias sont des *sophismes*, des raisonnements de *fanatiques*. Je précise : je ne saurais lui donner tort sur ce point.)

Il vaut la peine de comparer ce qui est dit dans ce contexte avec ce qui s'est passé lorsque Pilate a tenté d'introduire des « images » (statues et enseignes) dans l'enceinte du temple. Rappelons-



nous : des Judéens viennent à Césarée supplier Pilate de retirer les images, dont la loi leur interdit la représentation ; ils insistent plusieurs jours ; Pilate est prêt à lancer ses soldats qu'il a placés en embuscade : « οἱ δὲ πρηνεῖς ῥίψαντες ἑαυτοὺς καὶ γυμνοῦντες τὰς σφαγὰς ἠδονῆ δέξασθαι τὸν θάνατον ἔλεγον ἢ τολμήσειν τὴν σοφίαν παραβῆσθαι τῶν νόμων. καὶ Πιλᾶτος θαυμάσας τὸ ἔχυρον αὐτῶν ἐπὶ φυλακῇ τῶν νόμων παραχρῆμα τὰς εἰκόνας ἐκ τῶν Ἱεροσολύμων ἐπανεκόμισεν εἰς Καισάρειαν. » « (Les Judéens) se jetant en avant et découvrant leur gorge, disaient qu'ils recevraient la mort avec plaisir plutôt que d'avoir l'audace d'enfreindre la sagesse des lois. Et Pilate, admirant la fermeté de leur résolution pour la défense des lois aussitôt fit reporter les images de Jérusalem à Césarée ». Quel abîme sépare donc les « sophistes », invitant à la « joie » de mourir pour défendre leurs coutumes ancestrales et des Judéens, gorge découverte au pied du tribunal de Pilate, s'offrant à la mort, certains qu'ils éprouveront plus de plaisir à cela que s'ils devaient survivre en « transgressant la sagesse des Lois » (ce que l'on peut entendre : la sagesse qu'inspirent les Lois, que procurent les Lois) ? Les premiers recourent à l'insubordination et à l'insurrection contre le pouvoir (ils enfreignent la loi), les seconds sont prêts à subir la mort « en respectant la loi ». En outre, les premiers appâtent leurs adeptes par la promesse de l'immortalité (à laquelle les sadducéens ne croient pas) Les « sophistes » sont de faux défenseurs de la loi (ceux qui justifient l'appel à la révolte en arguant de la loi et d'une promesse fallacieuse) ; le messianisme, qui est une forme de révolte contre l'autorité romaine, ressortit aux « sophismes » des « faux docteurs » de la loi ou de ses mauvais interprètes. Ce sont de dangereux fauteurs de trouble détournant la puissance du divin pour en faire une force destructrice.

A aucun moment Josèphe ne désigne explicitement Jésus sous le nom de « sophiste », de « faux docteur de la loi » ; il est le seul personnage à qui il applique, ironiquement, nous le verrons, le titre de « christ », soit de « messie », ce qui n'a rien d'étonnant puisque le messie est unique ; il laisse entendre que c'était un « faux docteur », agitateur entraînant à sa suite « la masse », allant jusqu'à se prétendre « roi » en tant que « oint du Seigneur ». La qualification de σοφὸς ἀνὴρ évoque par métonymie celle de σοφιστής, évite de porter explicitement une accusation de « faux sage », l'insinue de façon insidieuse.

Il va de soi que, si le groupe nominal était isolé, nous ne pourrions pas affirmer que Josèphe en fait un usage ambigu, suggérant, sous l'éloge apparent, un jugement négatif. C'est l'ensemble des propos tenus sur Jésus qui a une fonction de pilotage de la lecture, et déjà la façon de nommer le personnage en cause Ἰησοῦς τις, « un certain Jésus ». Serait-ce donc un bâtard ? (Judas est le fils de Sepphoraeus, Matthias de Margalus). Mais Reinach avait raison de considérer qu'on ne pouvait évaluer l'emploi de σοφὸς ἀνὴρ sans le frotter à celui de σοφιστής dans l'œuvre de Josèphe. En outre, l'allusion à la formule d'accusation de Socrate me paraît indéniable.

εἶγει ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρῆ : la déférence de la formule contient une pointe d'ironie. Une majorité de commentateurs, de ceux qui acceptent l'authenticité partielle du passage, rejette la restriction et considère que c'est là une formule que l'on ne peut attribuer à Josèphe, qui ne peut avoir reconnu la divinité du Christ. On ne rejette l'authenticité de la formule que parce que l'on ne songe qu'à une alternative : « s'il n'est pas un homme, il est donc Dieu ». Or l'implication est incorrecte. Il y a plusieurs alternatives sous-entendues : s'il n'est pas un homme (ἀνὴρ, « mâle »), ce peut être un dieu, ...ou un démon, ...ou un *inverti*, ... ou un *androgynie* ! Il importe de noter que l'auteur n'emploie pas le terme générique ἄνθρωπον (« être humain »). Convient-il bien de l'appeler « un mâle » ! On n'oubliera pas que les guérisseurs dans les sociétés traditionnelles sont considérés comme des êtres chargés d'ambivalence. « Σοφὸς ἀνὴρ », « εἶ γε ἀνὴρ » ! Ce serait plutôt un « sorcier » !

παραδόξων ἔργων ποιητής : la valeur ambivalente de *poïetes* a été relevé depuis longtemps (voir notamment Reinach, 1897) ; un *poïetes* d'exploits, ce n'est pas un « héros », c'est un « faiseur ». Au sens propre, des ἔργα παραδόξα, ce sont des « exploits » qui « heurtent le sens commun ». L'emploi de l'adjectif peut être positif aussi bien que négatif : « exploits prodigieux »

ou « miraculeux », la différence ne tient qu'au point de vue de celui qui ne croit pas ou croit au caractère « divin » de ce à quoi il assiste. Inséré dans un contexte ironique, le groupe nominal est nécessairement chargé d'ambivalence et le lecteur invité à entendre le prodige plutôt que le miracle.

ἀνθρώπων τῶν ἡδονῆ τάληθῆ δεχομένων : cette fois, « l'habile artisan, faiseur d'exploits prodigieux » est maître (enseignant) d'ἀνθρώπων, d'êtres humains en général, de « gens » n'appartenant pas à une catégorie définie, (les nobles, par exemple) ; ce sont des « individus » mêlés, parmi lesquels pouvaient même se trouver des femmes ! Une façon positive d'accueillir le vrai, ce serait de le faire χάρα, « avec joie » ; ἡδόνῃ donne à l'accueil qui est fait de l'enseignement de « Jésus » quelque chose de négatif, le plaisir. En vérité, c'était un démagogue, qui flattait la croupe populaire.

L'argument que Bardet (2003 : 95-96) tire de l'usage de ἡδονή par Josèphe peut être utilisé dans un sens contraire à celui de sa conclusion : l'auteur cite un usage positif du mot contre deux usages négatifs ; on peut en tirer la conclusion que pour Josèphe l'argument du plaisir n'est pas nécessairement un argument positif ; seul le contexte permet de décider dans un sens ou dans un autre. Bardet rappelle (p. 95) que Josèphe conclut la préface de la *Guerre* « en s'adressant 'à ceux qui aiment la vérité non à ceux qui cherchent leur plaisir' (BJ I, 30) » (voir, ci-dessous, une autre proposition de traduction). Il continue : « à ce moment, il oppose de front ce qui semble aller de pair dans le *Testimonium*. » Peut-on fonder un argument sur un *semblant* ? Il faudrait montrer que dans le *Testimonium* vérité et plaisir « vont de pair ». Pour le montrer, il faut rendre compte de l'interprétation que l'on fait de la construction syntaxique. Accueillir « ce qui est vrai ἡδονῆ », ce n'est pas l'accueillir « avec plaisir » (σὺν ἡδονῆ δέχεσθαι est une formule qui apparaît chez Pausanias le périégète par exemple) ; ce peut l'être « par la médiation du plaisir », en appâtant par le plaisir.

En dehors du *testimonium*, dans le contexte global du récit autour de Pilate, Josèphe emploie quatre fois le mot ἡδόνῃ ; trois emplois sont négatifs (ils sont associés à la passion, à la cupidité et à la démagogie). Le premier emploi laisse simplement entendre qu'il y aurait du plaisir, pour les Judéens, à être égorgés, plutôt qu'à faire preuve d'audace en transgressant la loi. Le plaisir est entièrement positif s'il est subordonné à la loi (si l'on meurt « légalement » pour la défense de la loi). En revanche, vérité et plaisir ne sont pas compatibles, comme le laisse en effet entendre le début de la *Guerre* : τοῖς γε τὴν ἀλήθειαν ἀγαπῶσιν, ἀλλὰ μὴ πρὸς ἡδονὴν ἀνέγραψα, « j'ai écrit pour ceux qui s'en tiennent à la vérité (qui trouvent bon / se contentent de / 'aiment' la vérité), mais en aucun cas pour ceux qui l'aiment en rapport au plaisir (qu'elle procure). » (Je construis le second membre du groupe, ἀλλὰ μὴ ἀγαπῶσιν τὴν ἀλήθειαν πρὸς ἡδόνῃν). Il y a un bon plaisir de mourir pour la loi, lorsque le renoncement à la vie est fait par soumission à la loi ; le même plaisir est frelaté lorsqu'il s'associe à l'ivresse de la révolte. Jésus enrobait ses « vérités » de condiments qui les rendaient agréables à avaler (« Bienheureux les pauvres, car le royaume des cieux leur appartient »).

πολλοὺς [...] ἐπηγάγετο : ἐπάγομαι a communément la valeur de « séduire » (« conduire à soi dans son intérêt personnel). Le thème de la manipulation verbale est, dans les sous-entendus, insistant. Ce qui justifie d'adopter le sens marqué de « séduire » et non le sens neutre de « gagner à soi », « attirer à soi », c'est la connotation de l'ensemble de l'entourage verbal. Un emploi n'est pas « ironique » isolément. Etant donné les groupes de mots qui précèdent (σοφὸς ἀνὴρ, ποιήτης ἔργων παραδόξων, ἡδονῆ τάληθῆ δεχομένων, ἀνθρώπων διδάσκαλος) Josèphe invite le lecteur à entendre le verbe dans le sens de « séduire ».

πολλοὺς τοῦ ἐλληνικοῦ : il me semble plus adéquat d'interpréter la notion au sens « du monde païen ». Οἱ Ἕλληνικοί, dans le contexte judaïque, ce ne sont pas « les Grecs », mais ceux dont la langue n'est pas l'hébreu, ceux qui appartiennent au « monde d'expression grecque », les païens. Il est vraisemblable que Josèphe ne fait pas allusion à des conversions de païens en général, mais à celle des « craignant Dieu ». Il commet un anachronisme ; il confond ce qui se passe à l'époque où il écrit (années 80) avec le temps de Jésus.

ὁ χριστὸς οὗτος ἦν. La phrase a paru le plus évidemment interpolée à ceux qui admettent l'authenticité partielle du passage (voir encore Reinach, 1897). Les lecteurs font le plus souvent un contresens d'interprétation de la syntaxe, ils traitent ὁ χριστός comme un attribut : « C'était le Christ ». Si cela avait été le cas, le mot aurait été employé sans article. La traduction de Nodet<sup>11</sup> rend mieux compte de la syntaxe : « Christos, c'était lui. » On se rangera volontiers à son argumentation (pp. 74-79) selon laquelle l'administration romaine classait un ensemble d'agitateurs, contestant la légitimité de son autorité, dans la catégorie des « christiani » ou, en grec, des χριστιανοί ; les mouvements de contestation du pouvoir impérial, d'origine juive, se rattachent à l'attente d'un « messie » qui viendra délivrer les adeptes de la loi de Moïse du joug romain. Les disciples du Nazaréen sont, en ce sens-là, des « chrétiens », des « messianistes » ; ce sont, potentiellement, au même titre que tous les messianistes, de dangereux perturbateurs de l'ordre public. Pour les Romains, ces « christiani » seraient, selon Nodet, les adeptes d'un dénommé Christos, en grec ὁ Χριστός. De même Josèphe aurait employé le mot en tant que nom propre, et la phrase signifierait : « (Le dénommé) Christ, c'était lui (Jésus). » Malgré Serge Bardet, il est difficile de suivre Nodet jusque là, soit de considérer que Josèphe aurait employé comme un nom propre la traduction de « messias » par χριστός dans la Septante. Si les destinataires de Joseph sont romains, ce sont également des Juifs aux yeux desquels il lui importe de justifier sa propre position de client de l'empereur. Le lecteur juif sait que χριστός n'est pas un nom propre et que l'adjectif a un sens technique qui n'a rien à voir avec l'idée « d'être enduit » d'une couche de peinture par exemple ! Josèphe implique un certain public juif comme destinataire de son texte, celui de ceux qui ont intérêt à déplacer du côté des sectateurs du Nazaréen l'accusation de « messianistes », soit de rebelles potentiels au pouvoir impérial.

L'interprétation ironique de la phrase permet de lever toute difficulté et de la retenir comme authentique : « Le christ (le messie), c'était lui ! » Josèphe exprime non son point de vue, mais celui des adeptes de Jésus qui l'ont considéré comme le messie (l'emploi de l'imparfait renvoie à l'époque de Pilate). Il exprime ce point de vue de l'autre en le chargeant de sarcasme pour les naïfs qui se sont laissés emberlificoter par le personnage. La qualification n'a rien à voir avec l'interprétation ultérieure, des disciples restés fidèles après la crucifixion (par laquelle Jésus était messie, « oint du Seigneur », en tant que ressuscité). En revanche, on peut considérer que Josèphe n'applique la qualification qu'à Jésus, même en la déconsidérant – il ne dit pas que Menahem s'est proclamé « messie », mais « roi » – parce que les disciples ont prétendu, après sa mort, qu'il était *le messie*. Si l'on intègre maintenant comme destinataires de son écrit des Romains qui, dans l'empire, occupent des positions de décideurs, la fonction stratégique de son langage devient transparente : Josèphe est en train de désigner aux Romains quels sont les Juifs dignes d'être poursuivis pour rébellion (les « chrétiens » = les « messianistes ») et, chez les Juifs, qui sont ces « messianistes » : ce sont les sectateurs de ce *sophos anēr* que, nous allons bientôt l'apprendre, les notables de Jérusalem ont dénoncé pour crime de Majesté et que Pilate a fait en conséquence crucifier. Du point de vue de Josèphe, qualifier Jésus de « christ », ce n'est pas en faire un éloge, c'est le vilipender et dénoncer les « chrétiens » comme ensemble qu'il est légitime de poursuivre pour le faire disparaître. Ils troublent l'ordre public.

καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῶ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου : on notera l'opération énonciative que recèle la formule ; l'emploi de « parmi nous » pour désigner « les hommes de premier rang » est une allusion à l'appartenance de Josèphe à ce groupe ; ainsi l'historien prend-il à son compte la dénonciation « des premiers parmi nous<sup>12</sup> ». Même si l'emploi

11 « Jésus selon Josèphe » in *Baptême et Résurrection. Le Témoignage de Josèphe*, Paris, 1999 : 66-82. A la différence de ce qu'affirme Nodet (p. 66), Reinach ne considèrerait pas que *tout* le passage était une interpolation chrétienne. L'idée de la solution intermédiaire (interpolation partielle) est bien antérieure à Eisler (1929).

12 Sur *πρῶτοι παρ' ἡμῖν ἄνδρες* voir Winter, note 26, p. 165 : « The *πρῶτοι*... are the priestly aristocracy. Compare *ἀριστοκρατία μὲν ἦν ἡ πολιτεία, τὴν δε προστασίαν τοῦ ἔθνους οἱ*

du datif chez Josèphe n'est pas strictement conforme à celui de la langue classique, la position de *σταυρωῶ* entre deux groupes permet de le traiter comme un complément du nom d'action *ἔνδειξις* : Jésus a été dénoncé « pour la croix » ; il a donc été dénoncé comme « messie » / « roi » méritant, de la justice romaine, la condamnation des rebelles au pouvoir de l'occupant (*σταυρωῶ* est employé dans le contexte de *χριστός*). Il suffira, dans le contexte présent, de retenir cette action de l'aristocratie sacerdotale de Jérusalem ; nous aurons à y revenir lorsqu'il s'agira par exemple d'examiner le récit de la condamnation à mort de Jésus dans l'évangile de Luc. Tenons-nous-en pour l'instant aux remarques formelles : ce groupe syntaxique dont le noyau est un génitif absolu (équivalent d'une proposition subordonnée) est le seul de l'ensemble du passage qui ne comporte aucune tonalité ironique, chargée ou non de sarcasme. Josèphe exprime du point de vue de l'autre, déprécié, – les membres crédules de la masse populaire – les « qualités » que l'on a attribuées à un « meneur », habile séducteur ; par l'usage d'un déictique (*παρ' ἡμῶν*) et par le ton, il prend doublement à son compte et à sa charge la condamnation à mort de Jésus et l'application de la peine par Pilate. Si l'examen du langage de ce passage montre abondamment qu'il ne peut être imputé à Eusèbe de Césarée (voir l'ensemble de l'article de Whealey, 2007), l'analyse du niveau de l'énonciation conduit, sans laisser aucun doute possible, à la même conclusion. La suite de l'examen ne fera que confirmer que la mention de Jésus dans les *Antiquités* n'est certainement pas une interpolation chrétienne. Serge Bardet avait raison de s'appuyer sur un débat de Josèphe avec les « Juifs chrétiens » pour considérer le *Testimonium* comme *très vraisemblablement* authentique. Il lui a manqué de prendre au sérieux l'hypothèse qu'il n'évoque que furtivement, ironiquement (?), entre parenthèses (« à moins que les mêmes termes – sous-entendu « laudateurs » - ne soient ironiques ? », p. 182) pour passer de la vraisemblance à la certitude. Dans son point de vue, Josèphe est solidaire de sa caste. Seule une lecture rigoureuse du récit de la condamnation à mort de Jésus dans l'évangile de Luc permet de saisir que le Nazaréen a provoqué auprès des membres de l'aristocratie sacerdotale de Jérusalem une haine sans conciliation possible, pour le maître d'abord, pour ses disciples ensuite. Le sarcasme de Josèphe n'est autre que celui de sa caste. A travers lui s'exprime le point de vue méprisant d'un homme devenu un notable de l'empire, défenseur de son ordre, pour les agitateurs politiques, exploitant les mécontentements populaires.

*Οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες* : il est possible que l'auteur emploie en connaissance de cause un verbe de grande conséquence dans la doctrine de Jésus de Nazareth, mais qu'il en détourne le sens ; *ἀγαπάω* signifie également « aimer à la folie » « adorer qq. ch. » (anglais : « to be fond ») et « se contenter de », « trouver bon ». « Ceux qui en étaient toqués ne cessèrent pas [d'en être toqués / de le trouver bien bon (pour eux)]. » L'emploi de *τὸ πρῶτον*, « d'emblée », « dès l'abord » confirme l'isotopie de la séduction, du jeteur de poudre aux yeux : séducteur ou séduisant, le personnage a provoqué une adhésion immédiate du « peuple », de la masse des « naïfs » prêts à s'enflammer pour un libérateur. « Ceux qui l'ont d'emblée trouvé bon pour eux n'ont pas cessé (de le trouver bon) ! » Même crucifié, ils ont continué à le prendre pour un « roi » dont le retour devrait les délivrer du joug romain (nous verrons, à propos de Paul, que tel était bien le cas ; mais ils attendaient d'être délivrés de tous les jougs de tous les pouvoirs).

*ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν* : « car, tenant bon jusqu'au troisième jour, il leur apparut qu'il reprenait vie »

*τρίτην ἔχων ἡμέραν* : la construction est typique de Josèphe (signalée par Feldman ; références chez Whealey, p. 95 : *Antiquités*, VII, 1 ; X, 1, 57 et 84). Dans les contextes antérieurs, la formule se traduit mot à mot : « Détenant la quatorzième année de son règne, un tel entreprend de... » ; « David, se tenant deux jours à..., le troisième, il... ». Le groupe peut être au génitif absolu alors que le sujet du participe *ἔχων* est le même que le sujet du verbe principal. L'emploi du génitif absolu fonctionne comme une marque de subordination temporelle. Comparée aux autres emplois analogues, la formule présente se caractérise par une ellipse. VII, 1 : « Se tenant deux jours à

---

*ἀρχιερεῖς ἐπεπίστευντο.* » (*Antiquités juives*, XX 251).

*Sikella*, le troisième, David... » ; X, 1 : « Exékias, détenant désormais la quatorzième année *de son hégémonie...* » ; X, 57 : « Détenant la dix-huitième années *de la royauté...* » ; X, 84 : « Détenant désormais la quatrième année *de la royauté...* ». Le noyau sémantique du complément du participe, ce n'est pas l'indication de temps, mais le nom qui indique le type de pouvoir exercé (l'hégémonie, la royauté) ou l'endroit où David se trouve. La formule est l'équivalent d'une transformation de l'expression : « Alors qu'il détenait la royauté depuis tant de temps, Untel... » ; « alors qu'il se trouvait à tel endroit depuis tant de temps, il... ». Dans le contexte du *Testimonium*, l'emploi de la formule est elliptique et cela lui confère une tonalité ironique, voire sarcastique ; nous pouvons entendre que « Jésus se tenait le troisième jour *sur la croix* » et « qu'il détenait le troisième jour *de son règne...* », l'ellipse invitant justement à compléter la formule dans les deux sens. Au lecteur d'entendre le sarcasme et de ricaner à l'idée de ce roi (évoqué sous l'emploi de *χριστός*) qui est le souverain, pendant trois jours, d'un royaume qui se réduit à l'espace d'une croix<sup>13</sup> ! Mais il y a également une insinuation : le troisième jour, sur la croix, il était encore vivant ! Voilà ce qui a paru miraculeux à des disciples toqués de leur maître ! Josèphe laisserait entendre que Jésus n'a pas été *cloué* sur la croix, mais simplement attaché comme cela se faisait habituellement, qu'il n'est pas mort quelques heures après y avoir été attaché, qu'il n'a pas été mis dans un tombeau avant le troisième jour, que ce que racontent les disciples (il a été cloué sur la croix, il est mort quelques heures après ce supplice, il a été mis au tombeau) et sur quoi s'appuie leur « foi » en la résurrection, n'est qu'une fable. Lire l'expression de Josèphe comme une allusion à la résurrection, c'est en faire une lecture superficielle et ne pas être attentif à la valeur exacte des termes employés (voir plus loin le sens de *πάλιw ζῆw*).

Il nous faut encore une fois laisser en suspens la discussion sur la crédibilité des insinuations de Josèphe. Au terme de notre parcours, nous découvrirons, par l'intermédiaire d'Ignace, que les clous font en effet problème. Retenons que derrière le récit des évangiles, il y avait un débat sur les modalités de la crucifixion.

*ἐφάνη γάρ αὐτοῖς πάλιw ζῶw* : « car il leur apparut qu'il revenait à la vie ». Toujours, dans le Nouveau Testament, le verbe qui « décrit » les apparitions est l'aoriste passif *ᾤφθη*, « il fut objet de vision pour... ». Jamais « être ressuscité » ou « ressusciter » ne se dit *πάλιw ζῆw* (« vivre à nouveau », « revenir à la vie » (avant qu'elle ne vous quitte, comme on rattrape son souffle), mais *ἐγερθῆναι*, (être réveillé) ou *ἀναστῆναι* (se relever). Pour le nom, la tradition a retenu *ἀνάστασις*, « l'action de se remettre debout, de se relever » ; la notion est complétée par *ἐκ τῶw νεκρῶw*, « d'entre les cadavres ». En trois occurrences est employée la forme absolue de l'aoriste *ἔζησεν* : « il était un cadavre » et *ἔζησεν*. Cela ne signifie pas : « il a revécu », mais « il est devenu vivant une fois pour toutes ». *Πάλιw ζῆw*, par ailleurs, ne veut pas dire « re-vivre », mais « revenir à la vie », retrouver souffle de vie, à la suite d'un évanouissement par exemple. « Au bout de trois jours, « il » apparut à ses adeptes « qu'il revenait à la vie » ; la formule n'implique pas qu'il était mort ; elle insinue plutôt que les disciples ont été victime d'une illusion ; il a rouvert les yeux et on a crié au miracle ! L'expression de Josèphe ne prend absolument pas à son compte la croyance en la résurrection ; elle est cohérente avec l'ensemble des formules qui dressent le portrait d'un mystificateur et de sectateurs crédules devenus à leur tour des mystificateurs.

*τῶw θεῖωw προφητῶw* : comme *σοφός*, *θαυμάσιος*, *παράδοξος* l'emploi de *θεῖος* peut comporter une connotation dépréciative (« merveilleux »).

*ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία περὶ αὐτοῦ θαυμάσια εἰρηκότων* : l'accumulation (*ταῦτά τε καὶ ἄλλα / μυρία / θαυμάσια*) de termes évoquant l'abondance extraordinaire est renforcée par l'emploi du parfait *εἰρηκότων*, qui en acquiert le sens de « répéter à satiété », « rabâcher » (valeur intensive du parfait).

13 Ce n'est peut-être pas hasard si Eusèbe, dans l'une des citations du témoignage, fait l'ellipse de *ἔχων* !

οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον : l'emploi de (τῶν Χριστιανῶν) τὸ φῦλον est un détournement de la formule du type, τῶν ὀρνίθων, τῶν μελισσῶν, τῶν γυναικῶν τὸ φῦλον... Pour Reinach, le ton méprisant est clair. J'ai indiqué plus haut que l'usage d'une détermination à fonction de commentaire (ὠνομασμένον) est un guide de lecture. En outre, pour désigner un rassemblement d'individus appartenant à des « nations » différentes, l'emploi de φῦλον est impropre. A lui seul, toutefois, le mot ne suffit pas à entériner l'ironie ; elle transparait dans son association au déterminatif, au verbe, dans la construction de la phrase et dans le contexte.

Quelle est la caractéristique commune aux emplois du type τῶν ὀρνίθων, τῶν μελισσῶν, τῶν γυναικῶν τὸ φῦλον ? De s'appliquer à un ensemble d'individus dont on veut faire entendre qu'ils forment un type de regroupement particulier. Le noyau nominal du groupe (τὸ φῦλον) est construit avec un génitif partitif ; c'est à tort que l'on traduit donc par « la tribu », « l'espèce » « des oiseaux, des abeilles, des femmes ». La construction est qualificative ; elle attire l'attention sur le fait qu'il y a un φῦλον, un type de groupement, propre aux oiseaux, aux abeilles, aux femmes et..., aux chrétiens. Quelle est la singularité du « regroupement » chrétien ? Quelque chose, peut-être, comme un ramassis, des membres d'une meute qui provoque des émeutes (des charivaris), quelque chose, en tous les cas, dont on voudrait bien se débarrasser et qui est, malheureusement, increvable : οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον, « il n'est pas venu à disparaître le ramassis », on n'a pas réussi à l'éliminer. Tel est le ton de la dernière phrase de Josèphe, auquel fait écho ce que disait Tacite : on a tenté une première fois de se débarrasser de ces gens-là, *per flagitia invisos*, « haïs pour de telles turpitudes », qu'ils provoquent des charivaris (voir Ernout – Meillet, *DELL*, sous *flagitor*). Comment peut-on espérer la tranquillité sociale aussi longtemps qu'ils existent ?

Ainsi, tout le passage dresse le portrait négatif d'un personnage : Jésus était « un habile » professionnel ; il était « façonneur » d'exploits « inattendus », « extraordinaires », bien propres à frapper la crédulité populaire ; il était « maître » « d'individus qui accueillent ce qui est vrai *par le plaisir* », à condition que cela soit dit de manière plaisante ; « il en séduisait beaucoup ». Qu'il ait séduit beaucoup de Juifs et de païens pourrait être une exagération polémique de Josèphe, ou une mise en garde des autorités romaines devant la propagation du fléau. Jésus a été condamné à une mort ignominieuse par le gouverneur romain, mais cela n'a pas empêché les sectateurs de la première heure de continuer à « se contenter » / à « être toqués » d'un tel maître. Construisons la dernière phrase autrement : ἀπὸ τοῦδε εἰς ἔτι τε νῦν οὐκ ἐπέλιπε τῶν Χριστιανῶν τὸ φῦλον. « Depuis ce moment-là et encore jusqu'à maintenant, ça n'a pas disparu l'engeance des chrétiens » ! (= on n'a pas réussi à s'en débarrasser !) (Cela a été écrit vers la fin du premier siècle, à l'époque de Domitien !)

Il suffit donc d'un rien pour modifier la teneur du texte, de la perception de son ton ; il est inutile de rien changer au texte transmis, et il ne faut surtout pas enlever la petite phrase « ὁ χριστὸς οὕτως ἦν », ni la modifier, sachant que traduire « Il était le Christ », c'est faire un contresens, traiter un sujet comme un attribut. Seul l'ordre des mots de la dernière phrase doit être restitué.

Je propose de l'ensemble la traduction suivante : « A cette époque survient « un » Jésus, exerçant le métier d'habile homme, s'il convient bien, du moins, de le tenir pour un « homme » (pour un mâle) ! C'était un faiseur d'exploits à en laisser les gens baba, maître d'individus qui accueillent la vérité à condition qu'elle procure du plaisir, et il séduisit plus d'un Juif et plus d'un païen. Le Messie (le Christ), c'était lui ! Et Pilate lui ayant fait subir jusqu'au dernier châtement sur dénonciation, lui méritant la croix, par les hommes du premier rang chez nous, ceux qui d'emblée avaient mis leurs délices (dans le personnage) ne cessèrent pas (d'en être toqués / de le trouver bon). Car, tenant bon jusqu'au troisième jour, il leur apparut qu'il revenait à la vie : c'est ce que les merveilleux prophètes avaient dit de lui, sans compter mille autres prodiges le concernant. Depuis lors et jusqu'à maintenant encore la basse-cour des chrétiens ne nous a pas débarrassé le plancher. »

(La traduction accuse les traits de l'ironie ; une traduction plus proche du texte de Josèphe serait ironique sans qu'il y paraisse. On voudra bien m'excuser de ne pas m'engager dans un exercice de style.)

Je tire de cela deux conclusions, d'abord, qu'il n'y a rien à changer au texte du *testimonium* (si ce n'est la place d'une locution, ἀπὸ τοῦδε, dans la dernière phrase), ensuite que Josèphe a bien évoqué la condamnation de Jésus de Nazareth par Pilate ; à ses yeux, le personnage était un charlatan, de ces « sophistes », émeutiers, manipulateurs des passions populaires, soi-disant « messie », gens qu'il déteste. Un tel point de vue était tout à fait conforme à l'opinion de son groupe d'appartenance, l'aristocratie sacerdotale de Jérusalem.

Outre qu'elle avère comme fait historique la crucifixion d'un Jésus, la présentation ironique par Josèphe du personnage permet de confirmer *a contrario* ce que les exégètes appellent le kérygme chrétien : un dénommé Jésus a été crucifié sous Ponce Pilate, il est revenu parmi les vivants le troisième jour ; c'est en raison de cela qu'il a été considéré comme le Messie annoncé par les écritures. En même temps, le ton du propos de l'historien permet de comprendre le peu d'estime dans lequel Jésus et ses disciples étaient tenus auprès des membres de la classe dirigeante de Judée. En acceptant le terme méprisant dont on les désignait, les « chrétiens » d'obédience nazaréenne ont fixé sur eux la haine, mue par la crainte que l'on touche à leurs privilèges ou à leurs positions, dont les potentats et les nantis sont capables envers ceux qui, causant des troubles sociaux par leur dénonciation des abus, menacent leur tranquillité pendant qu'ils se repaissent.

Mordillat et Prieur (1999 : 56-64) se rallient clairement à l'argumentation de Voltaire, contre l'authenticité, avec une ironie mieux contenue et mesurée que celle de l'Arouet du confort rationaliste en manteau fourré<sup>14</sup>. La négation de l'authenticité du *testimonium flavianum* importe à ceux qui nient l'historicité même du Nazaréen (ce qui n'est pas le cas ni de Voltaire, donc, ni de Mordillat et Prieur) ou à ceux qui lisent, sous l'appropriation du personnage par les chrétiens, les traces de leur malveillance envers les Juifs (un leitmotiv discrètement dessiné mais continu dans le travail des deux derniers auteurs).

Pourquoi, dans la masse des commentaires, le sarcasme de Flavius Josèphe est-il complètement passé inaperçu ou, s'il a été entendu, ne l'a-t-il été que de manière partielle (Reinach) ? Les chrétiens ne pouvaient pas entendre, sur celui qu'ils considèrent comme Fils de Dieu, des propos aussi désobligeants que ceux de Josèphe. L'ironie s'exprime par antiphrase ; elle consiste à faire entendre le contraire de ce qui est formulé. Une oreille définitivement chrétienne ne pouvait pas entendre l'ironie. S'il a fallu attendre Eusèbe pour citer le témoignage, soit l'époque où le christianisme acquiert droit de cité, c'est peut-être parce qu'Eusèbe, bien qu'il ait été l'élève d'Origène, pris dans l'évidence de la positivité chrétienne, ne pouvait plus entendre l'ironie de Josèphe, à moins qu'il ait procédé délibérément à une opération fort simple : en citant Josèphe dans un contexte de défense du christianisme (il l'a fait à deux occasions), il cassait le ressort de l'ironie, empêchant qu'elle ne soit perçue. La légère manipulation de la dernière phrase incite à interpréter l'opération d'Eusèbe dans ce sens. Si Origène, notamment, ne cite pas le passage, c'est qu'à son oreille le sarcasme de Josèphe – qui ne croyait pas que Jésus était Christ, dit-il – était trop clairement perceptible<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Je rappelle, à l'appui de Goguel (1928, p. 13), les conclusions de Voltaire (*Dieu et les hommes*, 1769) : « Il faut, en attendant la foi, se borner à tirer cette conclusion : il y eut un Juif obscur *de la lie du peuple* – je souligne – nommé Jésus, crucifié comme blasphémateur au temps de l'empereur Tibère, sans qu'on puisse savoir en quelle année ». Le point de vue de l'ironiste est le même que celui de Josèphe ; il est possible que Voltaire n'ait pas perçu l'ironie de Josèphe parce qu'il ne pouvait le faire sans reconnaître qu'un Juif asservi à une culture étrangère pouvait avoir autant d'esprit qu'un esprit cultivé, distingué, aux mœurs hautement raffinées, de Paris et surtout que lui, Voltaire.

<sup>15</sup> Voici comment Origène s'exprime (*Contra Celsum*, I, 47) : Ἐν γὰρ τῷ ὀκτωκαιεκάτῳ τῆς ἰουδαϊκῆς ἀρχαιολογίας ὁ Ἰώσηπος μαρτυρεῖ τῷ Ἰωάννῃ ὡς βαπτιστῆ γεγεννημένῳ καὶ καθάρσιον τοῖς βαπτισαμένοις ἐπαγγελλομένῳ. Ὁ δ' αὐτός, καίτοι γε ἀπιστῶν τῷ

Mais pourquoi les maîtres de l'ironie, souvent teintée d'agressivité quand les religions sont en cause, n'ont-ils pas, eux non plus, eux surtout, dirai-je, perçu le sarcasme sous la présentation de l'historien des *Antiquités* ? Parce que, ironique, le propos de Flavius Josèphe apparaît authentique (il exprime exactement le point de vue méprisant de sa caste sur les défenseurs des causes populaires : ce sont des charlatans, des tribuns, etc.) ; son authenticité prouve l'historicité de la condamnation à mort sous Ponce Pilate d'un dénommé « Jésus » - il est de père inconnu – à la suite d'une dénonciation des autorités judéennes pour crime de Majesté (atteinte à la souveraineté romaine), entraînant, pour un membre d'une population asservie, sa condamnation à la croix. Josèphe lui-même implique la responsabilité des autorités de Jérusalem dans cette condamnation et son approbation : Pilate a fait exécuter Jésus à la suite d'une ἐνδείξει σταυρῶ « dénonciation pour la croix » « τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν », dénonciation venant « des hommes occupant le premier (rang) chez nous » (« je le sais puisque j'en suis »).

Il est faux d'affirmer que le groupe nominal πρώτων ἀνδρῶν n'apparaît pas ailleurs chez Josèphe, où il désigne les « hommes » de haute naissance (voir *Antiquités Juives*, 4, 140 : « les premiers hommes par leurs pères ») ou les hommes occupant le premier rang dans une cité. Il arrive de même à Josèphe de désigner son groupe d'appartenance par le déictique personnel, παρ' ἡμῖν. C'est singulièrement atténuer la force du terme ἐνδείξις que de traduire, comme le font Mordillat et Prieur (1999, p. 57) « selon l'indication des premiers d'entre nous ». L'emploi dans le même contexte de ἐπιτετιμηκότος inscrit l'endeixis dans un cadre judiciaire, connu de Josèphe, et invite donc à lui conférer une valeur strictement judiciaire ; le mot désigne une dénonciation ou l'entame d'une poursuite judiciaire, notamment pour atteinte à une magistrature publique. En outre, je rappelle que le datif σταυρῶ implique que ce nom est complément du nom d'action ἐνδείξις<sup>16</sup> et que la dénonciation des membres de l'aristocratie judéenne (appartenant à la caste de prêtres) a été faite « pour la croix » ; on a dénoncé Jésus pour qu'il soit crucifié ; le type de condamnation évoque, par métonymie, le motif de l'accusation : les prêtres de Judée ont dénoncé

---

Ἰησοῦ ὡς Χριστῶ, ζητῶν τὴν αἰτίαν τῆς τῶν Ἱεροσολύμων πτώσεως καὶ τῆς τοῦ ναοῦ καθαιρέσεως, δέον αὐτὸν εἰπεῖν ὅτι ἡ κατὰ τοῦ Ἰησοῦ ἐπιβουλὴ τούτων αἰτία γέγονε τῷ λαῷ, ἐπεὶ ἀπέκτειναν τὸν προφητευόμενον Χριστόν· ὁ δὲ καὶ ὡς περ ἄκων οὐ μακρὰν τῆς ἀληθείας γενόμενός φησι ταῦτα συμβεβηκέναι τοῖς Ἰουδαίοις κατ' ἐκδίκησιν Ἰακώβου τοῦ δικαίου, ὃς ἦν ἀδελφὸς « Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ », ἐπειδήπερ δικαιοτάτου αὐτὸν ὄντα ἀπέκτειναν. « Dans le dix-huitième livre de l'*Antiquité juive*, Josèphe témoigne en faveur de Jean, en tant qu'il s'est fait baptiste et qu'il promettait une purification à ceux qui étaient baptisés. Lui-même – même si, du moins, il n'adhérait pas à l'idée que Jésus était le messie – tandis qu'il recherchait la cause de la chute de Jérusalem et de la destruction du temple, aurait dû dire que c'était le complot contre Jésus qui avait été la cause de ces choses contre le peuple, puisqu'ils avaient tué le messie qu'annonçaient les Prophètes. Josèphe, même si c'est de manière involontaire, s'est approché de la vérité : il dit que cela est arrivé aux Juifs à cause de la condamnation inique de Jacques le Juste, lui qui était 'le frère de Jésus que l'on disait messie', puisque, quoiqu'il ait été un homme absolument juste, ils l'ont tué. » L'argument d'Origène est quelque peu tordu : il est vrai que Josèphe ne croyait pas à la messianité de Jésus ; mais il aurait quand même dû dire que le temple avait été détruit à cause de lui, parce le peuple avait tué celui « qui était annoncé par les prophètes comme le messie » et celui à propos de qui il dit que Jacques était le « frère de celui que l'on disait le messie ». « Le frère de celui que l'on disait le messie » est une citation extraite de Josèphe (*Antiquités juives*, 20, 200), « celui qui était annoncé par les prophètes » est donc aussi une allusion à un passage des *Antiquités* ; le seul que l'on puisse rapprocher est la formule τῶν θεῶν προφητῶν ταῦτα [...] περὶ αὐτοῦ (= περὶ τοῦ χριστοῦ) [...] εἰρηκότων », qu'Origène s'est bien gardé de citer. Josèphe ne croyait pas que Jésus était le messie, mais il savait (qu'il l'était) puisqu'il le dit !

16 Si le nom (« croix ») était complément du participe ἐπιτετιμηκότος, il serait, dans la langue de Josèphe, à l'accusatif (voir la construction θάνατον ἐπιτιμᾶν, *Antiquités*, XVIII, 68, 2). Josèphe n'exprime que de manière allusive, par métonymie, le rôle de l'aristocratie judéenne dans la mort de Jésus, mais il laisse clairement entendre sa part de responsabilité.



Jésus à Ponce Pilate comme un individu coupable d'un crime de lèse-majesté puisqu'il se prétendait, doit-on supposer, « roi des Juifs ». Indirectement Josèphe confirme le témoignage des évangiles sur le motif de la condamnation retenu par Pilate ; il confirme également que la procédure a été engagée par les hommes occupant le premier rang à Jérusalem. En revanche, ce sont sans doute les évangiles, singulièrement l'évangile de Luc, qui permettent de comprendre pourquoi ces hommes ont engagé la procédure : la critique du Nazaréen menaçait directement la survie des prêtres en tant que classe dirigeante<sup>17</sup>. C'est être singulièrement partial que de dresser un portrait de « Jésus contre Jésus », d'un Jésus juif contre un Jésus chrétien. Jésus a suscité, parmi les Judéens, une opposition sans concession *de la classe dirigeante* (la caste sacerdotale). Josèphe n'a pas répugné à évoquer l'hostilité des siens à « Jésus » et l'initiative qui a été la leur dans sa condamnation et dans son exécution infâmante : pour ces seigneurs, dont l'occupant romain protégeait les privilèges, les contestataires de leur pouvoir auprès des gens du commun ne pouvaient être que de la canaille ou de la vermine ; c'est faire œuvre de bienfaisance, voire se montrer humaniste, que d'exterminer ces gens qui menacent le savoir-vivre, les belles manières, la culture du beau, du bon goût, du juste, les plus hautes réalisations de la civilité grâce au parasitage de l'intelligence et du travail de tout un peuple. Crucifier des gens haillonneux, les enduire de poix pour illuminer les bals de l'empereur, n'est-ce pas du grand art ? Les grands esprits romains, les Tacite et les Pline, exprimeront la même répugnance pour ces chrétiens, « rebuts de l'humanité » pour simplement recruter parmi les rebuts de l'humanité. Est-il un châtement assez fort pour punir les infâmes qui ont osé laisser entendre : « Il n'y a désormais ni Grec, ni Juif, [...] ni maître, ni esclave... » ! Peut-on à ce point manquer de dignité humaine et faire preuve de tant d'insanité ? Quoi ! Il faudrait que j'accorde plus de valeur à ma maghrébine au piano qu'à mon alezan ?

---

17 Théodore Reinach, en conclusion de son article (1897), pense pouvoir disculper les Judéens d'avoir fait périr Jésus sur la croix. Les prêtres, leurs scribes, les sadducéens n'ont joué qu'un rôle judiciaire de « dénonciateurs », dit-il. Avec raison, Reinach s'indigne de l'accusation de déicide portée contre le peuple juif. Mais il me semble qu'il innocente trop vite les autorités de Jérusalem. Dans la dénonciation était visée une condamnation à mort sur la croix. Ce n'est pas parce que des autorités sont juives qu'elles sont de ce fait même innocentes. En matière de jugement, il importe de toujours définir précisément la cible du jugement : est-ce un individu, un groupe de complices, un groupe d'intérêt, une foule en colère, un groupe de furieux, etc. Jamais un « peuple » en tant que tel ne peut être accusé d'un crime ; les Athéniens de 399 a. C. n'étaient pas « sophicides ». Réciproquement, jamais de l'innocence d'un peuple on ne peut conclure à celle de tous les membres du peuple. Je reviendrai à plusieurs reprises sur le rôle de l'aristocratie sacerdotale de Judée dans l'histoire de Jésus de Nazareth. Je montrerai sa volonté de l'éliminer. Ce n'est pas relancer une vieille accusation ignoble que de le faire ; aucun esprit sain de quelque peuple que ce soit ne confond la responsabilité des dirigeants dans une prise de décision avec celle de l'ensemble des individus composant leur groupe d'appartenance (les habitants de Jérusalem, en l'occurrence), *a fortiori* avec celle de tout un « peuple » (les Juifs). Nous verrons que l'évangile de Luc laisse clairement entendre que ni les Pharisiens, ni le « peuple » de Jérusalem (qu'il désigne du nom de *λαός*) n'ont rien eu à voir dans l'arrestation et la condamnation de Jésus de Nazareth, mais les Sadducéens, oui, ainsi que des spécialistes de la loi à leur solde.