

JACQUES LE JUSTE ET SON ÉPÎTRE

Étienne NODET, o. p.
École Biblique POB 19053 Jérusalem-IL
<nodet@ebaf.edu>

((RB 116 (2009), p. 415-439 & 572-597))

RÉSUMÉ

Quelle est l'origine de l'épître de Jacques ? Les objections classiques à son authenticité peuvent être levées non pas d'après son contenu, mais en étudiant la personnalité exceptionnelle de Jacques le Juste, « frère du Seigneur », qui attendait un Messie fils de David imminent. Chef ou « évêque » des nazoréens et populaire en Judée, il a perçu un enjeu de la mission de Pierre et Paul et l'a couverte, mais sans s'y joindre. Son exécution en a fait un martyr, dont la silhouette se dégage à partir des récits rapportés par Josèphe et Eusèbe ; ainsi, les Actes en font un personnage central, à la fois bien visible et sous-jacent. Son renom a largement dépassé le cercle nazoréen, et l'on montre qu'un texte de Qumrân l'a reconnu comme « maître de Justice ».

SUMMARY

Where does the Epistle of James come from ? The usual objections against its genuineness as it stands can be removed, not by scrutinizing its content, but by studying the outstanding personality of James the Righteous, « brother of the Lord », who was expecting the Messiah to come soon. A leader or « bishop » of the Nazoreans, he was renowned in Judea. In spite of his remaining strictly Jewish, he was able to discern the importance of the mission of Peter and Paul, but without joining it. Legally killed by a Sadducean high priest, he was deemed to be a martyr, as the accounts given by Josephus and Eusebius show. Thus he became a major character in Acts, both on the stage and in the background. His fame grew well beyond the Nazorean faction, and one of the DSS styles him as a « Teacher of Righteousness ».

Introduction

Depuis l'Antiquité, l'épître de Jacques est entourée de doutes. Origène est le premier à la mentionner, au III^e siècle. Son attribution à Jacques le « frère du Seigneur » est restée débattue depuis ce temps, l'enjeu étant un rattachement assuré à la génération de ceux qui avaient connu Jésus. Puis Eusèbe constate que malgré ces doutes l'épître est en usage dans toutes les églises, et elle figure formellement dans le

canon depuis les conciles de Carthage (397 et 419).

La critique moderne s'interroge encore sur l'attribution à Jacques, mais pour des raisons de contenu, car (avec celle de Jude « frère de Jacques ») elle est atypique dans le NT. En effet, elle ne fait aucune allusion au *kérygme* proprement chrétien, fondé sur la mort et la résurrection du Christ, au point que certains y ont vu une œuvre juive bizarrement incluse dans le NT¹. À un autre point de vue, l'épître est centrée sur des questions de sagesse et d'éthique, mais l'on n'y retrouve pas les préoccupations typiques de Jacques, telles qu'elles apparaissent chez Paul et dans les Actes : préceptes rituels et séparation stricte entre circoncis et incirconcis. L'œuvre, adressée aux « douze tribus de la Dispersion », paraît donc se situer dans une zone indécise, ni typiquement chrétienne, ni typiquement juive.

Quant au personnage de Jacques lui-même, sa position dans les Actes est remarquable, puisque Pierre doit lui rendre des comptes. Sa qualité d'évêque de Jérusalem, reconnue par la tradition, ne suffit guère à expliquer une telle autorité.

La présente étude se propose de traiter ensemble ces différents aspects, et de donner raison à la tradition qui a élevé la stature de Jacques et accueilli dans le canon l'épître à son nom : bien que cela ne constitue pas une preuve nette, les objections à son authenticité peuvent être levées. Il faut pour cela procéder en plusieurs étapes.

1. Les renseignements fournis en dehors du NT permettent de situer la stature de Jacques, sa qualité de « Juste » et sa position à Jérusalem.

2. Le profil de Jacques dans le NT ; en distinguant Jacques de son entourage, on peut comprendre sa position dans les Actes, qui est à la fois explicite et implicite. C'est une sorte de retour en grâce, qui n'affecte pas la primauté de Pierre.

3. Parallèlement, l'épître, qui doit être rattachée au décret de Jérusalem, a été « redécouverte » au III^e siècle, autant par sa valeur intrinsèque que par l'importance de son auteur.

I – « Jacques, le frère de Jésus appelé Christ »

Telle est la manière dont Josèphe l'introduit dans le passage consacré au grand prêtre Anân, qui le fit lapider (*AJ* 20:197-203). D'autres témoignages anciens fournissent quelques indications sur sa position d'évêque de Jérusalem et sur sa mort, mais le plus significatif est celui d'Hégésippe, cité par Eusèbe, car en dépit de traits légendaires il permet d'apprécier l'importance de Jacques dans la confusion qui régnait à Jérusalem avant les guerres de 67-70, et d'entrevoir pourquoi il occupe dans les Actes une position de premier plan. En marge de Josèphe et d'Hégésippe, d'autres sources fournissent quelque glanures.

¹ Par exemple Joseph HALÉVY, « Lettre d'un rabbin de Palestine égarée dans l'évangile », *Revue sémitique* 22 (1914), p. 197-201.

1. Josèphe sur Jacques

Festus, succédant en 60 à Félix comme procurateur de Judée, était arrivé dans un pays agité par les sicaires et des mouvements religieux dissidents. Il y avait aussi un conflit entre le roi Agrippa II, qui avait restauré un palais élevé d'où il pouvait observer tout le culte de sa salle à manger, et les milieux sacerdotaux du Temple, qui pour empêcher cette intrusion avaient bâti un mur sur le portique entourant le sanctuaire. Le roi y était opposé, ainsi que Festus, qui en ordonna la démolition, car ce mur empêchait aussi la surveillance romaine, spécialement lors des fêtes. Mais le mur était devenu partie intégrante du sanctuaire, et les Juifs le jugeaient sacré. L'affaire prit de l'ampleur et remonta jusqu'à Rome, où Néron trancha contre l'avis de Festus (*AJ* 20:189-196).

En 62, Néron apprit la mort de Festus et nomma pour le remplacer Albinus, alors en poste à Alexandrie. Il y eut ainsi, dans un contexte judéen tendu, une certaine vacance du pouvoir romain. Josèphe rapporte que l'intervalle fut assez long pour permettre diverses initiatives des autorités juives, c'est-à-dire le roi et le grand prêtre. Le roi Agrippa II déposa le grand prêtre Joseph, qu'il avait institué un an auparavant sous Festus, et nomma à sa place Anân. Josèphe ne donne pas la raison de ces divers mouvements. En tout cas, aussitôt nommé, Anân profita de l'absence de procurateur pour faire exécuter Jacques (*AJ* 20:197-203) :

(197) Le roi [Agrippa II] écarta Joseph du pontificat, et lui donna comme successeur à cet office le fils d'Anân, lui aussi appelé Anân. (198) On dit que le vieil Anân eut beaucoup de chance. En effet, il avait cinq fils, qui tous exercèrent la charge de grand prêtre de Dieu, et lui-même avait eu cet honneur pendant une longue période. Cela n'arriva à aucun autre de nos pontifes. (199) Anân le jeune, qui comme nous l'avons dit avait reçu le pontificat, était d'un caractère arrogant et d'une audace exceptionnelle. Il suivait l'école des sadducéens, qui sont parmi tous les Juifs les plus inflexibles dans leurs jugements, comme nous l'avons indiqué. (200) Comme Anân était tel, il pensa avoir une occasion favorable parce que Festus était mort et Albinus encore en route, il convoqua un sanhédrin de juges et fit comparaître le frère de Jésus appelé Christ, qui avait pour nom Jacques, ainsi que quelques autres. Il les accusait d'avoir transgressé les lois, et les livra pour être lapidés. (201) Mais ceux des habitants de la cité qui étaient considérés comme les plus modérés et comme les plus exacts au sujet des lois prirent mal la chose, et envoyèrent demander secrètement au roi de lui enjoindre de s'abstenir d'agir ainsi, car il avait pris une initiative² incorrecte. (202) Certains d'entre eux allèrent même à la rencontre d'Albinus, qui venait d'Alexandrie, et l'informèrent qu'Anân n'avait pas le droit de convoquer un sanhédrin sans son autorisation. (203) Convaincu par leurs propos, Albinus écrivit avec colère à Anân, le menaçant de représailles. Et le roi Agrippa, pour ce

² Expression peu claire (τὸ πρῶτον πεποιηκέναι), rendue d'après le contexte.

motif, le déposa du pontificat, qu'il avait exercé trois mois, et en investit Jésus, fils de Damnaïos.

Avant même de rechercher quel pouvait être le motif de la condamnation, il faut remarquer que la réaction qu'elle suscite est assez ambiguë. Les adversaires de la condamnation sont décrits comme modérés mais exacts au sujet des lois, ce qui correspond à la définition par Josèphe des pharisiens³ ; symétriquement, l'intransigeance d'Anân correspond à la rudesse caractérisant les sadducéens en général (*G* 2:166). Pourtant, le sanhédrin n'est nullement désavoué ou inquiété. Le désaccord ne porte pas sur le fond, mais sur une question de forme, à savoir l'autorisation romaine pour convoquer le sanhédrin. L'argument peut paraître spécieux, puisqu'il n'y avait pas alors de gouverneur sur place. En tout cas, le sanhédrin avait certainement la compétence voulue : au temps des préfets, qui avaient la juridiction capitale depuis Coponius, il était certainement réduit à peu de chose⁴, mais à partir du rétablissement de la royauté de Judée avec Agrippa I (en 41), la juridiction juive a été rétablie à Jérusalem, sous la supervision d'un procurateur romain⁵ ; en témoigne le procès de Paul (*Ac* 23,30). Quant à la réaction d'Albinus, il convient de présumer qu'elle concerne au premier chef l'ordre public : l'initiative d'Anân a créé du désordre. Jacques avait un poids social notable, et sa mort a augmenté sa popularité.

Cet Anân, l'unique grand prêtre sadducéen connu (cf. § II.2 ci-après), n'était pas le premier venu. À la mort de Festus, la situation était tendue, et le roi Agrippa a certainement choisi un grand prêtre capable de dominer la situation – puis l'a déposé un peu précipitamment. Dans la *Guerre*, Josèphe en faisait un éloge remarquable. Il le qualifiait de grand prêtre, quoique sans parler de son bref pontificat. Il soulignait son action aux approches de la guerre de 70 : ayant bien compris que Rome était invincible, il s'efforçait pour éviter l'irréparable de stimuler le peuple contre les zélotes et autres sicaires, en organisant même une résistance armée (*G* 4:162-192). Il fut finalement assassiné par une coalition de zélotes et d'Iduméens, en 69. Josèphe déclare alors que la mort d'Anân fut le début de la ruine de Jérusalem : quoique bien né, il était juste, égal avec tous, épris de liberté et de paix, ne préparant la guerre que par nécessité ; son habileté aurait pu éviter la guerre, ou au moins lui donner une autre issue (*G* 4:319-321).

L'évolution de l'opinion de Josèphe sur Anân s'explique par des considérations sans lien direct avec Jacques. Lorsqu'il rédigeait la *Guerre*, vers 78, il se comportait

³ Cf. *G* 1:110, 2:162 ; *AJ* 13:294, 17:41 ; *Vie* § 191. Lui-même raconte qu'il a choisi de se comporter en pharisien (*Vie* § 12) ce qui correspondait au courant le plus populaire.

⁴ Selon *b.Sanh* 41a, le sanhédrin a été exilé au domicile du grand prêtre, qualifié de « boutique » (חנויות), par jeu de mots méprisant sur le nom d'Anân (חנן), le père du sadducéen, installé au début de l'administration romaine et en charge jusqu'à la mort d'Auguste (de 6 à 15, cf. *AJ* 18:26 et 34).

⁵ La question de la compétence du sanhédrin est débattue, cf. SCHÜRER-VERMES II:218-223, mais *G* 2:220 indique qu'après la mort d'Agrippa I (en 44, sous Claude) les usages du pays furent maintenus, et la version slavone (cf. n. 24 ci-après) précise : « Si quelqu'un s'écartait de la lettre de la Loi, le fait était révélé aux docteurs. On le mettait à la torture, et on le chassait ou bien on l'envoyait à César. »

en historien proche du pouvoir romain, et valorisait tout ce qui aurait pu éviter l'affrontement direct avec Rome⁶. Lorsque plus tard il publia les *Antiquités*, il tint à souligner son profil pharisien, d'où son intérêt à minimiser le sadducéen Anân. Dans son autobiographie mise en appendice aux *Antiquités*, il raconte que lors de la campagne de Galilée, en 67, Anân s'est opposé à lui, avec d'ailleurs la complicité du pharisien Simon b. Gamaliel (*Vie* § 189-195).

La stature réelle d'Anân se dégage cependant avec netteté, mais il a commis une faute politique en faisant lapider Jacques, dont il avait sous-estimé la popularité. Pourtant, on ne doit pas le soupçonner d'avoir agi à la légère : Jacques devait représenter une menace⁷. On ignore laquelle, à ce stade, mais la lapidation fournit une indication, car dans la Bible c'est un motif rare, et il faut supposer qu'Anân soit comme sadducéen attentif à l'exactitude scripturaire. En dehors du « fils rebelle » dénoncé par ses parents (Dt 21,18-21) et des nécromants et autres devins (Lv 20,27), on n'y relève que deux cas utiles pour les hommes (il y en a d'autres pour les femmes) : le blasphème et l'incitation au « dévoiement ». Lv 24,15-17 stipule : « Quiconque *emploie de façon distincte* (וִיקַרְבָּ) le nom de Dieu sera mis à mort. » Il s'agit du tétragramme. Le sens le plus immédiat est simplement « nommer à haute voix », comme le comprennent la LXX (ὀνομάζων), Philon et la *Règle de communauté* (1 QS 6:27 s.), mais le contexte invite à comprendre plus spécifiquement « blasphémer », comme le fait Josèphe lui-même⁸ (*AJ* 4:202). Quant à l'autre motif de lapidation, Dt 13,7-11 stipule que si un proche « cherche dans le secret à te séduire en disant “Allons servir d'autres dieux” [...] tu le lapideras » ; à ce motif on peut rattacher la pratique effective de l'idolâtrie (Dt 17,3-5).

Le témoignage d'Hégésippe va montrer qu'il s'agit précisément de ces deux motifs, compris comme abus grave du nom de Dieu et tentative d'égarement du peuple.

2. Hégésippe sur Jacques

Eusèbe de Césarée rapporte diverses traditions relatives à Jacques. Pour les

⁶ En *Vie* § 360-365, Josèphe déclare avoir présenté les six livres successifs de sa *Guerre* à l'empereur Titus, qui a apposé sa signature et en a ordonné la publication ; il s'agit donc de *commentarii* officiels. EUSÈBE, *HE* 3.9.2, indique que les ouvrages de Josèphe furent déposés dans les bibliothèques publiques et sa statue érigée sur une place, ce qui rend très improbable toute interpolation délibérée.

⁷ Il a été suggéré qu'Anân voulait se débarrasser de Jacques, qui soucieux de défendre les pauvres critiquait sa corruption, mais cela résulte d'une confusion : après la déposition d'Anân, Josèphe rapporte (*AJ* 20:205-207) qu'Ananias soudoyait le gouverneur Albinus et le grand prêtre Jésus pour s'emparer des dîmes, cf. John PAINTER, *Just James*, Edinburgh, T&T Clark, 1999, p. 140 ; en fait, Ananias était fils de Nedebaeus, ce qui le distingue d'Anân fils d'Anân ; de plus, ce dernier était sadducéen, fait unique parmi les grands prêtres.

⁸ Ainsi que la tradition rabbinique (*m.Sanh* 7:5, *b.Sanh* 56a), en s'appuyant sur Ex 22,27 « Tu ne maudiras pas Dieu » (אלהים, LXX « les dieux »).

évaluer, on prend comme fil directeur le passage le plus circonstancié, qui est une biographie de Jacques, qu'il a extraite du 5^e livre des *Mémoires* d'Hégésippe.

Hégésippe (env. 110-180) est souvent mentionné par les Pères, mais son œuvre n'est principalement connue que par l'usage qu'en a fait Eusèbe. Celui-ci cite expressément huit passages, et lui emprunte probablement davantage pour ce qui regarde la Judée. Il le présente comme un chrétien d'origine juive, connaissant les diverses écoles, des traditions orales, l'*Évangile des Hébreux*⁹ et d'autres ouvrages en hébreu ou araméen (*HE* 4.22.8). Les passages cités ne démontrent pas une telle érudition, mais Eusèbe, quoique peu au fait du monde sémitique, connaissait l'ensemble de l'œuvre. Jérôme, familier des langues sémitiques et volontiers critique, la connaissait aussi¹⁰. Il affirme qu'Hégésippe est le premier historien de l'Église, pour avoir composé cinq volumes « incluant tous les événements depuis la passion du Seigneur jusqu'à son temps » (*De viris illustribus*, § 22). Par ailleurs, il est certainement impropre de qualifier Hégésippe de « judéo-chrétien », au sens des nazoréens ou des ébyonites, car Eusèbe en cite un passage (*HE* 4.32.1) où il explique qu'il n'aime guère les circoncis et qu'il a souci de la communion des Églises qu'il a visitées avec l'évêque de Rome, où il a rencontré Anicet (env. 175-189). Autrement dit, il faut craindre que les traditions qu'il rapporte aient pris une coloration chrétienne, mais en sens inverse, il convient de les traiter comme des *légendes juives*, c'est-à-dire de rechercher sous les détails narratifs parfois étranges des traces d'institutions ou de coutumes proprement juives, qui fournissent du sens.

Voici une traduction du passage en entier (*HE* 2.23.4-18). Il est composite, et certainement déformé par les transmissions antérieures. Eusèbe tient cette source en haute estime, car il l'introduit en disant que c'est le récit le plus détaillé et qu'Hégésippe était « de la première génération après les apôtres », ce qui est inexact¹¹. Depuis Th. Zahn, on l'a cru inutilisable et mal informé des réalités

⁹ Jérôme affirme l'avoir traduit en latin et en grec (*De viris illustribus*, § 2).

¹⁰ Theodor ZAHN, « Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 16. Jahrhundert », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 2 (1878), p. 288-291, a montré que l'œuvre d'Hégésippe était encore cataloguée dans trois bibliothèques orientales au XVI^e s. William TELFER, « Was Hegesippus a Jew ? », *HTR* 53 (1960), p. 143-153, croit pouvoir conclure qu'Hégésippe est mal informé sur le judaïsme et qu'Eusèbe ne sait pas autre chose que ce qu'il cite. Robert M. PRICE, « Christianity, Diaspora Judaism and Roman Crisis », *Review of Rabbinic Judaism* 5/3 (2002), p. 316-331, va jusqu'à supposer que « Hégésippe » n'est qu'une déformation de « Josèphe ». L'hypothèse est gratuite, bien que possible en théorie (paronomase), puisqu'une paraphrase latine de la *Guerre* de Josèphe, faite au IV^e siècle, est connue sous le nom d'*Hegesippus* ; elle est reprise dans le *Yosippon* hébreu médiéval, cf. Louis H. FELDMAN, *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1984, p. 40 ; Albert A. BELL, « Josephus and Pseudo-Hegesippus », dans : Louis H. FELDMAN & Gohei HATA (Ed.), *Josephus, Judaism, and Christianity*, Leiden, Brill, 1987, p. 349-361. Cependant, on montre plus loin (§ 3 ci-après) qu'Hégésippe cite Josèphe, quoique indirectement. Contrairement à une opinion répandue, il n'y a pas lieu de croire qu'Hégésippe ait été ignorant du judaïsme, même s'il s'en est éloigné.

¹¹ La traduction latine de Rufin met plus prudemment « des premières générations après les apôtres ».

juives¹², mais on va montrer qu'il n'en est rien, en dépit d'altérations diverses. Par commodité, on divise l'extrait en six parties ; la première donne un profil général de Jacques ; la seconde indique l'étendue de son influence ; la troisième rapporte son ultime témoignage public ; les deux suivantes sont deux récits distincts de sa mise à mort ; la dernière est une conclusion. Le commentaire placé à la suite est divisé de même en six parties ; les lemmes ne suivent pas nécessairement l'ordre de la traduction.

- A. (4) *Jacques, le frère du Seigneur, qui est appelé Juste par tous (puisque beaucoup s'appelaient Jacques, depuis les temps du Seigneur jusqu'à nous), reçut l'Église avec les apôtres. (5) Il était saint dès le ventre de sa mère. Il ne buvait pas de vin ni de boisson fermentée et ne mangeait pas de viande. Le rasoir ne montait pas sur son visage. Il ne s'enduisait pas d'huile et ne prenait pas de bain. (6) À lui seul il était permis d'entrer dans le sanctuaire¹³, car il ne portait pas de laine, mais du lin. On le trouvait à genoux demandant pardon pour le peuple, si bien que ses genoux s'étaient durcis comme ceux d'un chameau. (7) Par la grandeur de sa sainteté il était appelé Juste et Oblias, ce qui signifie en grec « rempart du peuple » et « justice », (comme le montrent les prophètes à son sujet).*
- B. (8) *Des représentants des sept écoles (αἱρέσεων) du peuple que j'ai décrites lui demandèrent ce que signifiait la « porte de Jésus », et il répondit que Jésus était le Sauveur. Certains d'entre eux en vinrent à croire que Jésus était le Christ. (9) Les écoles mentionnées ne croyaient ni à la résurrection ni à la venue de celui qui rendrait à chacun selon ses œuvres, mais ceux qui crurent le firent grâce à Jacques.*
- C. (10) *Beaucoup étant croyants même parmi les notables, il y eut un tumulte parmi les Juifs, les scribes et les pharisiens. Ils disaient qu'il était dangereux que tout le peuple attende Jésus comme le Christ. Ils allèrent donc ensemble vers Jacques et lui dirent : « Nous te le demandons : retiens le peuple puisqu'il s'égare sur Jésus. Comme si c'était lui le Christ ! Nous te demandons de persuader tous ceux qui viennent pour le jour de la Pâque, au sujet de Jésus, car nous avons confiance en toi. Nous témoignons, ainsi que tout le peuple, que tu es*

¹² Theodor ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, Böhme, 1897, I:36 (reprenant des études antérieures) ; James H. ROPES, *The Epistle of St. James* (The International Critical Commentary), New York, Scribner, 1916, p. 66 ; Martin DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921, p. 23-35 ; cf. J. PAINTER, *Just James*, p. 121-123. Depuis Eduard SCHWARTZ, « Zu Eusebius Kirchengeschichte : I. Das Martyrium Jakobus des Gerechten », *ZNW* 4 (1903), p. 48-66, on a conclu que l'extrait donné par Eusèbe est corrompu, car il ne coïncide pas avec d'autres récits (cf. Épiphanie ci-après), ce qui suppose qu'Hégésippe aurait été l'unique source regroupant toutes les traditions ecclésiastiques. Mais ce n'est nullement prouvé, comme le montre F. Stanley JONES, « The Martyrdom of James in Hegesippus, Clement of Alexandria and Christian Apocrypha, Including Nag Hammadi : A Study of the Textual Relations », *SBL Seminar Papers 1990*, Atlanta, Scholars Press, 1990, p. 322-335.

¹³ Les versions latine et syriaque explicitent « le Saint des Saints », ce que le contexte suppose.

juste et que tu ne regardes pas l'apparence. (11) Donc explique bien au peuple qu'il ne doit pas s'égarer à propos de Jésus. Tout le peuple et nous-mêmes acceptions ce que tu dis. Tiens-toi donc sur le pinacle du Temple pour que tu sois visible de là-haut et que tout le peuple entende tes paroles. » (12) Ces scribes et pharisiens placèrent donc Jacques sur le pinacle du Temple et lui crièrent en disant : « Juste, en qui nous devons tous avoir confiance, puisque le peuple s'égare à la suite de Jésus, le crucifié, annonce-nous quelle est la porte de Jésus. » (13) Et il répondit d'une voix forte : « Quelle est la demande que vous me faites au sujet du Fils de l'Homme ? Lui est assis dans le ciel à la droite de la grande puissance et il doit venir sur les nuées du ciel (Dn 7,13). » Beaucoup furent entièrement convaincus, et glorifièrent le témoignage de Jacques en disant : « Hosanna au fils de David. »

D. *(14) Alors de nouveau les mêmes scribes et pharisiens se dirent les uns aux autres : « Nous avons mal fait de permettre ce témoignage à propos de Jésus. Mais montons et jetons-le en bas afin qu'ils aient peur et ne croient pas en lui. » (15) Et ils crièrent en disant : « Oh ! oh ! Le Juste s'est égaré. » Et ils accomplirent l'Écriture écrite dans Isaïe : Enlevons le Juste car il nous est insupportable. Maintenant ils mangeront les fruits de leurs œuvres (Is 3,10). Ils montèrent donc et précipitèrent le Juste en bas.*

E. *(16) Et ils se dirent les uns aux autres : « Lapidons Jacques le Juste », et ils commencèrent à le lapider, car malgré sa chute il était encore vivant. Mais s'étant retourné, il se mit à genoux en disant : « Je t'en prie, Seigneur Dieu Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font. » (17) Alors qu'ils le bombardaient de pierres, l'un des prêtres fils de Rèkab, fils de Rakabim – ceux dont témoigne le prophète Jérémie – intervint en criant : « Arrêtez ! Que faites-vous ? Le Juste est en train de prier pour vous. » (18) Alors l'un d'entre eux, un cardeur, pris le bâton avec lequel il foulait les étoffes et frappa le Juste à la tête.*

F. *C'est ainsi, qu'il rendit témoignage (ἐμαρτύρησεν). Ils l'enterrèrent dans un lieu proche du Temple. Sa stèle demeure encore à côté du Temple. Et aussitôt Vespasien les assiégea.*

Avant de détailler le commentaire, une remarque globale s'impose pour qualifier l'importance du témoignage d'Hégésippe, malgré son évidente complexité et ses incohérences certaines. D'abord, Jacques est lapidé car son intervention publique est de nature à égarer le peuple. En outre, il est campé comme grand prêtre ayant accès au sanctuaire et intercédant pour le peuple, ce qui peut donner prise à l'invocation de Dieu par le tétragramme. Ces deux éléments complètent très bien le récit de Josèphe, qui parle de lapidation mais sans en donner le motif.

A. Présentation de Jacques.

§ 4. Son identité.

« Il reçut l'Église avec les apôtres¹⁴ » : cette formule générale correspond au témoignage de Clément d'Alexandrie (cité par Eusèbe, *HE* 2.1.5), qui affirme que « le Seigneur, après sa résurrection, confia à Jacques le Juste, Jean et Pierre un enseignement supérieur [...] Il y avait deux Jacques : le Juste jeté par-dessus le parapet et battu à mort avec un bâton de cardeur (cf. ci-dessus § 18) , et celui qui fut décapité (cf. Ac 12,2) ». Selon ce passage, il faudrait conclure que le Juste est Jacques fils d'Alphée¹⁵ (cf. Ac 1,13), ce qui contredit la qualité de « frère du Seigneur ». Cependant, Eusèbe a cité juste auparavant une autre tradition rapportée par le même auteur, selon laquelle après l'Ascension, Pierre, Jacques et Jean ne se prévalurent pas de leur proximité avec Jésus et choisirent Jacques le Juste comme évêque de Jérusalem (*HE* 1.12.3). Il faut comprendre que pour Clément Jacques le Juste est bien le fils d'Alphée, mais Eusèbe a introduit les deux citations en rappelant que Jacques le Juste est « frère du Seigneur » ; il se réfère à l'indication explicite de Ga 1,19 et précise qu'il est fils de Joseph. Selon sa coutume, il ne fait pas la synthèse, car son souci est seulement de montrer la légitimité de l'autorité de Jacques à Jérusalem, et de son arbitrage en Ac 15,13-21.

Selon une tradition gnostique, Jésus institue comme successeur direct Jacques le Juste « pour qui le ciel et la terre ont été faits » (*Évangile de Thomas*, § 12). De même, selon Ps.-Clément, *Recognitiones*, 1.44.1, les Douze doivent des comptes à Jacques, qui a été ordonné par le Seigneur. Jérôme, *De viris illustr.* § 2 cite un passage de l'*Évangile des Hébreux* (utilisé par les ébyonites, *HE* 3.25.5) selon lequel le Ressuscité serait apparu en premier à Jacques. Telle est la tradition judéo-chrétienne ou nazoréenne, faisant de Jacques l'héritier de Jésus.

« Frère du Seigneur » : c'est l'expression de Paul en Ga 1,19 ; lorsque auparavant Eusèbe a paraphrasé 1 Co 15,5-7, il mentionne Jacques et ajoute qu'il était « l'un des frères supposés du Sauveur » (*HE* 1.12.5). On peut donc présumer qu'ici Eusèbe n'est pas intervenu dans la citation d'Hégésippe, d'autant plus qu'il l'a préfacée d'une sorte de résumé, où il combine ses diverses sources et affirme, à la suite de l'un des passages de Clément, que Jacques avait été élu évêque de Jérusalem par les apôtres (*HE* 2.23.1-3). Par ailleurs, Origène offre deux interprétations du titre ; en *C. Celse* 1.47, il explique d'après Ga 1,19 que « frère » signifie « disciple » ; autrement dit, Jacques le Juste serait le fils d'Alphée, ce qui le rapproche des dires de Clément ; ailleurs (*Comm. in Matt.* 12,49), il approuve l'opinion du *Protévangile de Jacques*, que les frères de Jésus sont issus d'un premier mariage de Joseph.

« Jacques le Juste » : l'explication du nom de Jacques est un peu embarrassée, car le plus naturel aurait été de le nommer « Jacques (fils) de Joseph », comme le fait Eusèbe ailleurs (*HE* 2.1.2-3). C'est à nouveau une présomption que celui-ci n'intervient pas dans sa source.

§ 5. Le mode de vie de Jacques.

¹⁴ Gerd LÜDEMANN, *Opposition to Paul in Jewish Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, p. 162-164 juge que « avec les apôtres » est une glose d'Eusèbe, mais elle ne coïncide pas avec le résumé qu'il a donné juste auparavant, où Jacques est élu évêque de Jérusalem (cf. ci-après).

¹⁵ Cette conclusion fut développée plus tard par Jérôme (*Adv. Helvidium*), qui s'efforça de reconstruire une généalogie des « frères » de Jésus, compris comme « cousins ».

« Il était saint [...] le rasoir ne montait pas sur son visage ». Jacques est décrit comme un *nazir* permanent (cf. Nb 4,1-5), comme Jean le Baptiste selon Lc 1,15. Le précédent biblique le plus manifeste est le juge Samson (Jg 13,7), ce qui ne convient guère. Plus éclairant est le cas de Samuel : 1 S 1:22, après la naissance de Samuel, Anne dit à son mari Elqana qu'elle l'a consacré à Dieu ; 4 *QSam^a* ajoute « [et je fe]rai de lui un *nazir* pour toujours », avec une petite restauration. La paraphrase de Josèphe (*AJ* 5:347) suppose aussi ce texte¹⁶. Selon cette tradition, il y a parallélisme entre Samuel précurseur de David et Jean le Baptiste précurseur de Jésus. Ici, Jacques est campé comme précurseur de Jésus en tant que fils de David. Cela correspond raisonnablement au récit qui suit, et c'est conforme à la tradition qui veut que Jacques et ses successeurs, chefs des nazoréens, sont donnés comme la postérité légitime de David¹⁷ (*HE* 4.5.2-4).

« Il ne prenait pas de bain » : il n'y a aucune raison de conclure qu'il restait à l'écart des thermes¹⁸, et il serait absurde de supposer qu'il ignorait toute purification. Il faut plutôt voir Jacques mis en contraste implicite avec Jean le Baptiste : il n'était pas baptiste (ni essénien). Cependant, une telle conclusion est peut-être exagérément historique : le contraste vise peut-être Paul, étant donnée l'importance du baptême pour celui-ci. Il suffit alors d'admettre une élaboration traditionnelle soulignant que Jacques était à l'écart des milieux pauliniens.

« Il ne s'enduisait pas d'huile » : à nouveau, il est hors de propos de supposer que Jacques ne fréquente pas les gymnases et refuse l'hellénisation comme au temps des Maccabées (cf. 2 M 4,13-14). Il est plus instructif d'observer que les esséniens « considèrent l'huile comme une souillure » ce qui doit être rapproché de leur engagement à s'abstenir d'activité zélote (*G* 2:123 et 142). En clair, l'abstention d'huile indique que Jacques se tenait à l'écart de ce genre de messianisme¹⁹, ce qui est d'ailleurs cohérent avec sa supplication pour les péchés du peuple, car à partir des années 50 divers mouvements zélotes, le plus souvent rivaux, ont créé une grande confusion en Judée.

« Il ne mangeait pas de viande » : la préparation légale de la viande est difficile, car le sang doit être soigneusement ôté (cf. Gn 9,4). En outre, la viande immolée aux idoles est interdite. Ces deux aspects sont explicites dans la décision de Jacques à l'assemblée de Jérusalem (Ac 15,20). Paul lui-même est attentif aux troubles de conscience que peut susciter la consommation de la viande issue de sacrifices païens, et il est même prêt à renoncer à toute viande (1 Co 8,13) ; en tout cas, il refuse toute compromission avec des repas idolâtres (1 Co 10,21-22). Dans ces conditions, il est

¹⁶ Cf. Étienne NODET, *Flavius Josèphe. Les Antiquités juives. III – Livres VI et VII*, Paris, Éditions du Cerf, 2001, p. XXIX-XLI.

¹⁷ Cf. Étienne NODET & Justin TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme*, Paris, Éditions du Cerf, 2002, p. 208-224.

¹⁸ R. Gamaliel II, le principal fondateur du judaïsme rabbinique après 70, ne craignait pas d'utiliser une piscine d'eau courante proche d'une statue d'Aphrodite (*m.Ab Zara* 3:4).

¹⁹ En *Vie* § 74, Josèphe dénonce son adversaire Jean de Gischala, un zélote très actif à partir de 67, et en particulier son trafic lucratif d'huile d'olive destinée aux onctions (cf. une tradition analogue en *b.Men* 85b).

plausible que la tradition ait crédité Jacques d'une abstention complète, même si l'on ne peut assurer qu'il en était bien ainsi²⁰. Irénée, *Adv. haereses* 1.24.2, rattache cette abstention à des sectes juives. Épiphane, *Panarion* 30.15.1, la signale chez les ébyonites, et ajoute ailleurs (*Panarion* 29.34 et 78.7-14) à l'ascétisme de Jacques qu'il allait pieds nus et n'était pas marié, mais ce dernier point paraît contraire à l'allusion de Paul en 1 Co 9,5.

§ 6. Jacques grand prêtre.

Le vêtement de lin et le droit exclusif d'entrer au sanctuaire campent Jacques comme grand prêtre pouvant entrer dans le Saint des Saints. Épiphane, *Panarion* 29.6.3, le qualifie expressément de grand prêtre et affirme qu'il portait la coiffe avec la feuille d'or (πέταλον) portant le nom divin (cf. Ex 28,36 ; *AJ* 3:172) ; ainsi, il entrait une fois par an au Saint des Saints. Épiphane, un converti, paraît être mieux au fait des réalités juives, ou peut-être dépendre d'une forme plus explicite de la source d'Hégésippe. En effet, celui-ci présente comme durable l'intercession de Jacques pour le peuple (cf. § 16), mais en rapprochant ce trait de sa qualité de grand prêtre, on voit apparaître des traces du rite typique du jour de l'Expiation (*Kippour*), déformé par une piété détachée du judaïsme. Jérôme, dans un passage inspiré d'Hégésippe (*Comm. In Gal.* 1:19), dit expressément que Jacques entrait au Saint des Saints ; c'est probablement sa propre déduction. Le vêtement de lin du grand prêtre est propre à ce jour (Lv 16,4 ; *G* 5:237 ; *m.Yoma* 3:7), et une fois entré dans le Saint des Saints le grand prêtre invoque le nom de Dieu (tétragramme, Si 50,20 ; *m.Yoma* 6:2). On peut même ajouter que la tradition d'Épiphane sur les pieds nus de Jacques, en signe de pénitence, convient à ce jour (cf. *m.Yoma* 8:1).

Cependant, il est clair que Jacques n'a aucune place dans la succession des grands prêtres telle qu'établie par Josèphe, et l'on en a déduit qu'Hégésippe était mal informé des affaires du Temple. Il en était certainement éloigné dans le temps, mais au-delà de toute légende, il ne faut pas perdre de vue la condamnation concrète de Jacques par Anân, pour blasphème et/ou dévoiement. Il y a donc lieu de supposer que pour certains milieux Jacques était reconnu ou promu comme grand prêtre, même sans être d'origine sacerdotale, et qu'il a voulu agir comme tel en prononçant le nom de Dieu.

Quant à la tradition d'intercession permanente de Jacques, elle prend sens dans le contexte très perturbé du gouvernorat inepte de Félix (env. 52-60 ; cf. Tacite, *Hist.* 5.9), pendant lequel il y eut des violences zélotes permanentes, ainsi que de graves conflits au sein du clergé (*AJ* 20:160-181).

§ 7. Jacques le Juste, le Rempart.

« Oblias » : Hégésippe combine deux traditions sur les noms de Jacques. Le terme « Oblias » ne signifie certainement pas « rempart du peuple », mais deux détails peuvent être relevés. D'une part, en *HE* 3.7.7-9, Eusèbe explique que la ruine de Jérusalem eut pour cause la mort de Jésus, mais seulement après quarante ans, parce que les apôtres et disciples, incluant Jacques, constituaient un *rempart* protégeant Jérusalem ; en *HE* 3.5.3 il indique que les notables de Jérusalem reçurent peu avant

²⁰ Selon l'addition du slavon (cf. n. 24) à *G* 2:167, Jean-Baptiste s'abstenait aussi de toute viande.

la guerre une prophétie leur demandant de quitter la Judée pour s'installer à Pella : avec leur départ, le « rempart » disparaissait²¹. D'autre part, l'allusion aux « prophètes » peut être interprétée : selon Ab 1,1 LXX, le prophète Abdias est envoyé vers les nations comme *rempart* (περιοχῆν). Le TM a צִיר, normalement compris « messenger » (cf. Jr 49,14), et la LXX a lu צִור « roc, forteresse ». Il suffit alors de voir ΟΒΛΙΑΣ comme une légère altération de ΟΒΔΙΑΣ (Λ pour Δ), transcription normale de עֲבַדִּיָּה ; la LXX met ΑΒΔΙΟΥ et la Vulgate *Abdiae* (gén.). Par conséquent, il apparaît qu'Hégésippe atteste une tradition *hébraïque* sur Jacques²². Sur le fond, l'attente eschatologique de Jacques est centrée sur Jérusalem, avec la prophétie de Za 14,16 sur l'arrivée des nations.

B. La conversion des écoles.

Ce passage évoque l'activité de Jacques en milieu juif, sans trace d'opposition.

§ 8. Les écoles juives.

« Sept écoles » : Eusèbe cite plus loin le passage auquel renvoie Hégésippe (*HE* 4.22.7). Il y mentionne parmi les Israélites des « opinions différentes » contre la tribu de Juda et contre le Christ. Il donne une liste : esséniens, Galiléens, hémérobaptistes, masbothéens, Samaritains, sadducéens, pharisiens. Il faut probablement comprendre que c'est la somme des adversaires de Juda (esséniens, Galiléens, Samaritains) et des adversaires du Christ, mais même ainsi, c'est assez confus. Épiphane ne dépend pas ici d'Hégésippe, car il donne une liste différente comprenant aussi sept écoles (*Panarion*, 1.14-15). Cette multiplicité correspond à une thèse apologétique, exprimée par Hippolyte de Rome, *Refutatio*, 9.18.1, qui veut montrer que les Juifs se sont éparpillés en écoles ou sectes (αἱρέσεις), par l'effet de la multiplicité d'interprétations individuelles qui ont mis en pièces la loi de Moïse.

« Porte de Jésus » : l'expression, qui revient plus loin (§ 12), n'est pas claire ici, et de même la réponse, sauf à admettre que Jésus est lui-même la porte, au sens de Jn 10,9 : « Je suis la porte ; si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé. » La suite du passage suggère que c'est bien ainsi qu'a compris l'auteur de cette tradition, mais cela n'explique pas bien la question, qui paraît artificielle.

§ 9. Les croyances des écoles.

Hégésippe déclare que ces écoles ne croient ni à la résurrection, ni à la Providence. C'est exactement la définition que Josèphe donne des sadducéens : selon *AJ* 13:172-173, ils affirment que ce qui arrive à l'homme ne dépend que de lui-même. La tradition d'Hégésippe est donc brouillée, car elle mélange une évocation des diverses écoles avec un souvenir que le grand adversaire de Jacques, Anân, était un sadducéen. On verra plus loin (§ III.2) que ce thème est aussi entré dans les

²¹ Cf. Joseph VERHEYDEN, « The Flight of the Christians to Pella », *ETHLa* 66 (1990), p. 368-384.

²² Une autre interprétation d'Oblias comme « rempart du peuple » est d'y voir une déformation de עֲבַל « tumulus du peuple », cf. Hans-J. SCHOEPS, « Jacobus Ο ΔΙΚΑΙΟΣ ΚΑΙ ΟΒΛΙΑΣ. Neuer Lösungsvorschlag in einer schwierigen Frage », dans : *Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Tübingen, 1950, p. 120-125. On pourrait admettre une allusion à Is 32,14 TM sur la destruction de l'Ophel (ville de David), mais c'est peu précis, et l'importante correction proposée sur l'hébreu est plus improbable qu'une petite altération du grec.

Actes, puisque les adversaires de Pierre et Jean sont aussi les sadducéens (Ac 4,1 ; 5,17).

« Ceux qui crurent » : le contexte suppose qu'ils ont cru à l'annonce de la résurrection du Christ, prêchée par Jacques, d'autant plus qu'il lui a donné le titre de « Sauveur ». La tradition que rapporte ici Hégésippe est proprement chrétienne, car elle fait de Jacques un apôtre à l'instar de Paul, quoique en milieu juif.

C. Le témoignage de Jacques.

Ce passage n'a aucun lien avec le précédent, car la croyance de beaucoup en Jésus n'est nullement attribuée à Jacques. Hégésippe a recueilli des traditions diverses.

§ 10. Le danger de la foi en Jésus.

« Beaucoup étaient croyants » : les Actes font état de nombreux croyants fidèles à la loi de Moïse (Ac 2,41 ; 4,4 ; 21,20), et parmi eux des prêtres (Ac 6,7). Ici, le danger n'est pas spécifié. On pourrait penser soit à la crainte de représailles romaines face à une agitation messianisante, comme en Jn 11,47-50, mais rien ne le suggère dans le texte ; soit à la jalousie des docteurs qui se voit bafoués ou perdent le contrôle sur le peuple (cf. Mt 27,18 ; Jn 12,19 ; Ac 4,16-17). Un contexte possible est fourni par l'action des apôtres à Jérusalem comme thaumaturges, car ils attirent du monde (Ac 5,12-16), et il n'est signalé aucune intervention de Jacques. En fait, comme l'ont compris Eusèbe et ses successeurs, le danger sous-jacent est le refus par les Juifs du christianisme proprement dit (paulinien), c'est-à-dire mêlant Juifs et Gentils. Le récit est certainement d'origine juive, mais il est gauchi en ce sens, ce qui correspond très bien au profil d'Hégésippe.

« Scribes et pharisiens » : langage rappelant les adversaires de Jésus dans les évangiles. Les pharisiens font partie des écoles que mentionne Hégésippe, mais non les scribes. L'indication que les pharisiens sont parmi les adversaires de Jacques ne correspond pas au témoignage de Josèphe.

« Nous avons confiance en toi » : la diffusion de la croyance en Jésus parmi les Juifs ne doit donc rien à Jacques, dont l'autorité est intacte, ce qui suppose au moins qu'il est extérieur aux milieux pauliniens. Ce récit ne peut avoir la même origine que le passage montrant Jacques comme grand prêtre, qui n'est lié à aucun événement particulier.

« Comme si c'était lui le Christ » : croire que Jésus est le Christ n'a aucun sens, puisqu'il est mort, alors que le Messie devrait être évident pour tous. Paul déclare qu'un Messie crucifié est un « scandale pour les Juifs » (1 Co 1,23).

« Le jour de la Pâque » : selon Josèphe, c'était la fête rassemblant le plus de pèlerins (*G* 6:423-424), mais on ne peut garantir la chronologie ; il est possible que l'indication de la Pâque soit simplement issue d'une similitude entre la mort de Jacques et celle de Jésus.

§ 11. Mise en scène.

« Le pinacle » : Josèphe rapporte qu'il y avait un endroit élevé, au dessus des salles réservées aux prêtres, où l'un deux signalait à la trompette le début et la fin du sabbat (*G* 4:582).

§ 12 La preuve escomptée.

« Le crucifié... la porte de Jésus » : Jacques est invité à annoncer quelque chose de décisif. Cette porte doit être une preuve qui discrédite Jésus. À l'entrée des temples antiques, on apposait des inscriptions officielles portant avec leur condamnation les noms des grands criminels à l'égard de la patrie ou de la religion²³. La *Mishna* signale (*m.Mid* 2:6) qu'il y avait au Temple une « porte de Yehoyakîn », en souvenir des méfaits de ce roi, qui fut exilé (2 R 24,9-15) ; il s'agit de la porte où avait été placardée sa condamnation. Il y a donc lieu de rechercher la trace d'une inscription sur Jésus au voisinage d'une porte du Temple.

Il y en a une, mais elle ne figure que dans la version slavone²⁴ de la *Guerre* de Josèphe ; il convient de l'introduire brièvement ici, car elle est mal connue. Dans le prologue de la version grecque usuelle, il déclare avoir d'abord rédigé la *Guerre* en araméen à l'usage des « barbares de l'intérieur » (*G* 1:3), puis l'avoir traduite en grec. En *CAp* 1:50 il reconnaît s'être fait aider à Rome d'assistants lettrés pour en parfaire le style. Le résultat est une œuvre bien écrite, mais parsemée de menues erreurs d'hébreu, d'araméen ou de topographie judéenne, ce qui étonne de la part d'un prêtre juif natif de Jérusalem et dont la forte culture sémitique est prouvée par ses ouvrages ultérieurs. Par conséquent, il a bien dû remettre à ses assistants, qui ne savaient rien de la Judée, une ébauche en grec. Par ailleurs, à la suite de la mission slave de Cyrille et Méthode au IX^e siècle, de nombreux livres en grec furent envoyés de Constantinople pour être traduits en vieux-russe, ou slavon. Parmi eux figure la *Guerre*, mais contrairement aux autres ouvrages, rendus très littéralement, cette version slavone paraît très libre : quelques additions, de grosses omissions, et même une couleur générale plus juive. Il y a lieu de croire que ce slavon est bien une traduction littérale, mais fondée sur la première ébauche de Josèphe, qui s'est conservée fortuitement à Constantinople. Dans une notice, Photius affirme que Josèphe parle du massacre des enfants de Bethléem (*Bibliothèque*, n° 238), ce qu'on trouve effectivement dans la *Guerre* slavone (après *G* 1:400) et non ailleurs, mais sans rapport avec Jésus.

Revenons aux inscriptions. En *G* 5:194, Josèphe signale une série d'inscriptions en grec et en latin sur colonnettes interdisant aux étrangers l'accès au Temple. Cette multiplicité est probablement une erreur due aux assistants de Josèphe, car *AJ* 15:417 (rédigé sans assistants) parle d'une seule inscription, mais sans indiquer de langue. La version slavone mentionne une seule inscription, et indique une troisième langue, le « juif²⁵ » ou « judéen », puis elle ajoute qu'il y avait en outre une inscription

²³ Robert EISLER, *IHCOYC BACILEYC OY BACILEYCAC, Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten usw.*, Heidelberg, C. Winter, 1929, II:537, fournit quelques exemples, en particulier sur l'acropole d'Athènes.

²⁴ Cf. Henry & Kate LEEMING, *Josephus' Jewish War and Its Slavonic Version. A Synoptic Comparison*, Leiden-Boston, Brill, 2003, p. 484. Les raisons de croire que le slavon reflète une première version grecque de la *Guerre*, composée par Josèphe lui-même et antérieure à la censure suggérée par le roi Agrippa II au nom de Titus (cf. *Vie* § 360-365), sont exposées en détail dans *RB* 111 (2004), p. 262-277.

²⁵ Une longue inscription grecque sur un bloc de pierre portant l'interdit sous peine de mort a été retrouvée par Charles CLERMONT-GANNEAU en 1871 ; en la commentant, il s'étonnait que Josèphe

trilingue « désignant Jésus, roi n'ayant pas régné, crucifié par les Juifs parce qu'il annonçait la ruine de la ville et la désolation du Temple ». Cela semble être une paraphrase et non le texte exact ; cependant, elle doit être assez proche, car ailleurs le slavon ne nomme jamais Jésus, mais seulement un « thaumaturge ». Il faut observer que cette inscription juive ne doit pas être confondue avec le *titulus* de Pilate, qui donne un motif de condamnation romain. En Jn 19,19 celui-ci a la forme « Jésus le nazoréen, roi des Juifs », mais les grands prêtres protestent, et demandent une rectification « ...qui a prétendu être le roi des Juifs ». Ce point de vue officiel juif est très proche de « roi qui n'a pas régné ».

Dans ces conditions, la mise en scène est précise : Jacques depuis un point élevé doit montrer au peuple et commenter la « porte », c'est-à-dire l'inscription sur le crucifié, qui est censé prouver qu'il ne peut être le Messie, puisqu'il a été condamné.

§ 13. La foi de Jacques.

« Fils de l'Homme » : il est remarquable que Jacques ne nomme pas Jésus, mais annonce l'imminence de la venue du Fils de l'Homme en s'appuyant sur la vision de Daniel. De même, dans son discours lors de l'assemblée de Jérusalem, Jacques ne nomme pas Jésus et voit l'imminence de la fin, mais en s'appuyant sur une prophétie qui annonce la restauration de la « tente de David » (Am 9,11).

« Hosanna au fils de David » : l'identification avec le Fils de l'Homme se fait spontanément. En outre, il y a de la part de la foule une certaine identification entre Jacques lui-même et le fils de David attendu.

D. Premier récit de mise à mort.

§ 14. Une réaction violente.

« Témoignage à propos de Jésus » : Jacques n'en a pas parlé, mais les adversaires de Jacques le campent comme *témoin* de Jésus. C'est encore le gauchissement chrétien signalé plus haut.

« Jetons-le en bas » : plus que d'une condamnation formelle, il s'agit de produire un signe qui discrédite Jacques.

Selon Ps.-Clément, *Recognitiones*, 1.70-71, Paul, l'ennemi de Jacques, l'avait jeté à terre alors qu'il se trouvait sur les marches du Temple : c'est un écho déformé de la tradition rapportée par Hégésippe, où Paul tient la place des autorités juives.

§ 15. Accusation fatale.

« Le Juste s'est égaré » : c'est une adresse à la foule, qui s'égare aussi. L'accusation de dévoiement est proche.

La citation d'Isaïe, qui ne figure pas dans le NT, a deux parties. La première se retrouve en Si 2,12 parmi les propos des impies, qui sont provocants : « Si le juste est fils de Dieu, il l'assistera » (cf. Mt 4,6). La seconde est une prophétie de châtiment, avec une légère suggestion qu'elle s'accomplit avec l'arrivée de Vespasien (§ 19).

E. Lapidation par mitraillage

ne signale pas d'inscription sémitique, cf. « Une stèle du Temple de Jérusalem », *Revue archéologique* 23 (1872), p. 214-234 et 290-296.

§ 16. Décision.

« Lapidons Jacques » : il y a une certaine tension narrative, d'abord entre cet énoncé clair et l'action précédente (§ 15 « ils précipitèrent le Juste »), puis entre cette décision et le mitraillage spontané qui suit. L'explication que malgré sa chute Jacques était encore vivant est une glose pour relier les deux récits ; elle est secondaire, car autrement elle aurait été mise en tête.

Cependant, cette imprécision a un sens. La *Mishna* explique que la lapidation consiste à précipiter le condamné du haut d'un mur, ou dans un trou, et éventuellement de l'achever par des pierres²⁶ (*m.Sanh* 6:4). Ici, on retrouve en deux récits disjoints la trace des deux phases d'une lapidation légale ; elles sont transformées en actions spontanées à cause de l'absence de procédure légale.

« Il se mit à genoux en disant » : Jacques continue d'intercéder.

On a observé les parentés évidentes entre ce récit et celui de la lapidation d'Étienne, qui sera considéré plus loin (§ II.2), mais il n'y a pas lieu d'en conclure qu'Hégésippe s'est inspiré des Actes.

§ 17. Un prêtre rékabite intervient.

Les Rékabites ne sont connus que par Jr 35,1-11 : suivant le précepte de leur ancêtre Yonadab fils de Rékab (cf. 2 R 10,15), ils sont nomades et ne boivent pas de vin ; selon 1 Ch 2,55 ils sont apparentés aux Qénites. Rien n'est connu directement de ce groupe après l'Exil, mais on peut supposer que par analogie le nom a désigné ceux qui s'abstenaient de boisson fermentée, comme Jacques ou Jean-Baptiste, ou même qui vivaient en marge de la société rurale ou citadine. Ici, l'intervention du prêtre « rékabite » est liée à l'intercession de Jacques ; il se veut fidèle à Jacques, mais sans suggérer que celui-ci appartienne à son groupe.

« Fils de Rëkab, fils de Rakabim » υἱὼν Ρηχαβ υἱοῦ Παχαβειμ : dédoublement accidentel. En effet, on lit en Jr 35,2 הַרְכַּבִּים « Rékabites », que la LXX (42,2) transcrit Αρχαβιν ; au v. 6 רַכַּב, père de Yonadab, est transcrit Ρηχαβ. La genèse du passage peut s'exprimer ainsi : il y a eu à l'origine une tradition hébraïque, d'où Παχαβειμ, puis une correction issue de la LXX, et finalement l'insertion fautive de υἱοῦ.

Épiphanes, *Panarion* 78.14.56, suit largement le récit d'Hégésippe, mais il attribue ici l'intervention à Syméon bar Cléophas, cousin de Jacques. Celui-ci doit être identifié avec Syméon fils de Clopas, qui selon *HE* 3.11.1 fut nommé successeur de Jacques à Jérusalem ; Clopas étant frère de Joseph, Syméon était cousin de Jésus – et donc aussi de Jacques.

§ 18. Suite du § 16 : achèvement de la lapidation.

« bâton » : selon *b.Sanh* 81b (cf. *m.Sanh* 9:6), si un prêtre officie en étant volontairement impur, ses frères prêtres ne l'accusent pas devant un tribunal, mais les jeunes prêtres l'emmènent hors du parvis et lui fendent la tête avec des bâtons. Il y a donc ici l'incidence d'une autre tradition rapportant la mise à mort de Jacques comme prêtre indigne. Hégésippe fusionne les diverses traditions.

²⁶ Et de même le *Targum* dit de Jonathan de Lv 24,23. Josèphe (*AJ* 4:202) indique une procédure différente, plus biblique, que l'on retrouve dans le même *Targum* de Dt 21,22 : le condamné est lapidé, puis exposé (pendu) jusqu'au soir avant d'être enseveli sans honneur.

F. Conclusion.

« Sa stèle demeure encore près du Temple » : commentaire postérieur à la source d'Hégésippe, de celui-ci, ou peut-être d'Eusèbe lui-même.

« Et aussitôt Vespasien les assiégea » : la traduction latine de Rufin, plus conforme aux faits, atténue : « et pas longtemps après. » Il y a en outre une confusion entre le siège par Vespasien en 67 de Yotapata en Galilée (*G* 3:141-148) et le siège de Jérusalem par Titus en 70. Il est notable que la tradition rabbinique commet la même confusion, en attribuant à Vespasien le siège de Jérusalem²⁷.

Cette analyse montre qu'Hégésippe a mis sous forme d'un récit unique diverses traditions relatives à la position de Jacques et à sa mise à mort ; certaines sont mêmes liées à l'hébreu. Elles contiennent de nombreux détails proprement juifs, mais sans grande précision légale. On a observé depuis longtemps des similitudes avec le récit du procès et de la mort d'Étienne (*Ac* 7) ; ce point sera considéré plus loin (§ III.2). Il suffira d'observer ici que la mention des Actes parmi les livres du NT en formation n'est pas antérieure au canon de Muratori (env. 180-200), et que le premier à les citer clairement est Irénée de Lyon, à la même époque ; une génération auparavant, ni Marcion ni Justin ne paraissent les connaître²⁸. Un autre indice que l'autorité du livre a été lente à s'établir est l'amplitude des variantes textuelles attestées au II^e s., comme le montre la singularité et l'influence du « texte occidental²⁹ ». Il n'y a donc aucune raison *a priori* de supposer qu'Hégésippe s'en soit inspiré.

Sur le fond, on entrevoit comment Anân a profité de l'absence de l'autorité romaine pour écarter un grave danger : Jacques était reconnu comme grand prêtre par certains milieux opposés aux autorités juives en place. On peut même soupçonner que ce n'est pas par hasard que le roi Agrippa II a choisi comme grand prêtre un sadducéen d'envergure dès la mort de Félix, mais la manœuvre a échoué.

Ainsi, il reste plusieurs points en suspens : d'abord, il faut se demander qui avait pu promouvoir Jacques de cette manière ; ensuite, deux détails de son profil restent mal expliqués, le titre de « Juste » et les circonstances de sa nomination comme évêque de Jérusalem ; enfin, on ne voit pas clairement l'origine du lien entre la mort de Jacques et la ruine de Jérusalem. On commence par ce dernier point, qui est le plus simple.

²⁷ Et Yohanân b. Zakkai s'en serait échappé pour prédire en latin à Vespasien qu'il serait empereur (*Abot de-Rabbi Nathan* A:5), cf. Jacob NEUSNER, *A Life of Yohanan ben Zakkai, Ca. 1-80 C. E.* (Studia Post-Biblica, 6), Leiden, Brill ²1970, p. 152 s.

²⁸ Cf. l'examen de l'ensemble des citations anciennes par Charles K. BARRETT, *The Acts of the Apostles* (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures), Edinburgh, T&T Clark, 1994, I:30-48.

²⁹ M.-Émile BOISMARD & Arnaud LAMOUILLE, *Le Texte occidental des Actes des Apôtres, reconstitution et réhabilitation* (Synthèse, 17), Paris, Éd. Recherches sur les civilisations, 1984.

3. Un problème de causalité

Origène, dans sa polémique contre Celse (1:47), indique que Josèphe témoigne de l'existence du baptême de Jean au dix-huitième livre des *Antiquités*, ce qui est exact (*AJ* 18:116-119), puis il déclare, sans référence précise, que « le même auteur aurait dû dire que l'attentat contre Jésus avait été la cause de ces malheurs pour le peuple, parce qu'on avait mis à mort le Christ annoncé par les prophètes. Mais, comme malgré lui, il n'est pas loin de la vérité quand il affirme que ces catastrophes arrivèrent aux Juifs pour venger Jacques le Juste, frère de Jésus appelé Christ, parce qu'ils l'avaient tué en dépit de son éclatante justice ». Cette affirmation, avec l'expression « Jésus appelé Christ » qu'aucun chrétien n'aurait rédigée ainsi, prouve qu'Origène avait sous les yeux une source dépendant de la notice de Josèphe (*AJ* 20:200, cf. ci-dessus), mais il laisse croire à son lecteur qu'il continue à citer le même livre de Josèphe, ce qui est gravement inexact, car celui-ci ne mentionne ni la justice de Jacques, ni l'effet de sa mise à mort sur le destin de Jérusalem.

On peut montrer que la source d'Origène n'est autre qu'Hégésippe. Voici la suite de l'extrait d'Hégésippe cité plus haut (Eusèbe, *HE* 2.23.19-21).

(19) Voilà ce que raconte longuement Hégésippe, en accord du reste avec Clément. Jacques était un homme si admirable et il était si renommé chez tous les autres pour sa justice que même les Juifs raisonnables virent dans son martyre la cause du siège de Jérusalem qui le suivit immédiatement et qui, d'après eux, n'eut d'autre motif que le sacrilège osé contre lui. (20) *Josèphe n'a pas hésité à témoigner de cela par écrit, et dit en ces mots : « Cela arriva aux Juifs en punition pour Jacques le Juste, qui était frère de Jésus appelé Christ, et que les Juifs tuèrent bien qu'il soit très juste. »* (21) Le même (auteur) rapporte aussi sa mort au vingtième (livre) des *Antiquités* en ces termes. (Puis Eusèbe cite ici de larges extraits de *AJ* 20:197-203.)

Eusèbe conclut sur Hégésippe, puis donne deux citations de Josèphe. Pour la première (en italiques), qui correspond bien à l'affirmation d'Origène, il ne donne aucune référence précise, alors que la seconde est nette. On s'est demandé de quel ouvrage perdu de Josèphe Eusèbe aurait pu avoir connaissance, mais l'absence de référence suggère une solution bien plus simple : Eusèbe, après sa conclusion (§ 19), redonne la parole à Hégésippe (§ 20), avant de revenir au Josèphe connu³⁰ (§ 21 s.). Hégésippe a donc connu Josèphe, mais approximativement et d'assez loin, comme le reste de ses sources, et il ne craint nullement le pot-pourri. Ainsi, le « Josèphe » qu'Origène cite provient en fait d'Hégésippe, directement ou non. On peut observer qu'Origène et Eusèbe utilisent le même effet rhétorique : pour donner de l'autorité à une citation importante mais imprécise, ils en accolent une autre, moins significative

³⁰ C'est d'ailleurs selon cette ligne que l'ont compris Rufin et la traduction syriaque, cf. Eduard SCHWARTZ & Theodor MOMMSEN, *Eusebius Werke. Zweiter Band : Die Kirchengeschichte. Die lateinische Übersetzung des Rufinus*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1903, *ad loc.*

mais dotée d'une référence précise et vérifiable. D'ailleurs, Jérôme procède de la même manière : en *De viris illustribus*, § 13, il mentionne le dix-huitième livre des *Antiquités*, puis il déclare que « Jérusalem a été détruite à cause de la mort de Jacques » et enfin il cite le *testimonium de Jesu* sous une forme proche de ce qu'on lit en *AJ* 18:63-64.

Sur le fond, il reste la question des causes de la ruine de Jérusalem. Hégésippe ou sa source affirment que c'est la mort de Jacques. Origène est convaincu que c'est la mort de Jésus et il cherche une source, mais il ne trouve qu'une tradition relative à Jacques. Justin affirme aussi en plusieurs endroits que c'est la mort de Jésus, mais sans le justifier³¹. Le NT ne fournit que des prophéties de Jésus, mais n'établit aucune causalité. En outre, on trouve une trace atypique d'une telle rumeur dans un texte araméen du II^e siècle. C'est une lettre d'un certain Mara bar Sérapion à son fils³², écrite peu après la mise à sac par les Romains de Séleucie-Ktésiphon en 162-165. En voici un extrait.

Que pouvons-nous dire d'autre, quand les sages sont systématiquement éliminés par des tyrans, que leur sagesse ne rencontre que l'insulte, et leurs pensées sont attaquées et sans défense ? Quel avantage les Athéniens retirèrent-ils d'avoir mis à mort Socrate, qui leur valut famine et peste ? Ou le peuple de Samos pour avoir brûlé Pythagore, alors que leurs pays fut recouvert de sable en une seule heure ? Ou les Juifs d'avoir [tué] leur roi sage, car leur royaume fut emporté juste à cette époque ? Dieu a sanctionné la sagesse de ces trois hommes : les Athéniens moururent de famine. Les Saméens furent submergés par la mer. Les Juifs, déchus et chassés de leur propre royaume, sont dispersés parmi toutes les nations. Mais Socrate n'est pas mort, à cause de Platon ; ni Pythagore, à cause de la statue de Junon ; ni le roi sage, à cause des lois nouvelles qu'il institua.

Le « roi sage » non nommé des Juifs est certainement Jésus, mais ce titre est étranger à toute tradition chrétienne connue³³, où Jésus est toujours nommé, et accompagné d'une qualité spécifique (Christ, Sauveur, etc.). Le parallélisme établi avec Socrate et Pythagore, indique un délai plus ou moins long entre la mort du sage et sa conséquence, mais suggère une causalité ou au moins une fatalité. Quant à trouver la source de Mara, il faut revenir à Josèphe et à l'original araméen de la *Guerre*, qui est perdu, mais dont le slavon a gardé la trace.

En *G* 6:311 (texte usuel et traduction usuelle), après la destruction de la tour Antonia par les zélotes, Josèphe donne une énigmatique « prophétie du carré » : « C'est ainsi que les Juifs, après la destruction de la forteresse Antonia, réduisirent le Temple à la forme d'un carré (τετράγωνος), alors qu'ils pouvaient voir écrit dans leur livre que la ville et le Temple seraient pris dès que l'enceinte sacrée aurait la

³¹ *Apologie I*, 32:4-6 ; 47-49 ; 53:2-3 ; *Dialogue avec Tryphon* 25:5 ; 108:3. Il se réfère non pas à la guerre de 70, mais à celle de Bar Kokhba et à la ruine de 135.

³² Ce texte n'est connu que par un ms. du VII^e siècle, publié en 1855, cf. Robert E. VAN VOORST, *Jesus Outside the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000, p. 53-58.

³³ Cf. Raymond E. BROWN, *The Death of the Messiah* (The Anchor Bible Reference Library), New York, Doubleday, 2 vol., 1994, I:476.

forme d'un carré. » Josèphe déplore que cette prophétie scripturaire ait été négligée, mais on voit mal à quoi il fait allusion. La version slavone va permettre de comprendre qu'il s'agit d'angles, et non d'un carré ou d'un rectangle.

Alors qu'il y avait chez les Juifs cette prophétie que la ville et le Temple seraient dévastés par la forme quadrangulaire, ils se mirent eux-mêmes à faire des croix pour la crucifixion, ce qui comporte la forme quadruple que nous avons dite, et après la ruine de l'Antonia ils firent le Temple quadrangulaire.

Cette discussion sur les angles renvoie alors très naturellement à Dn 8,22 TM : « Et la [corne] brisée : et quatre [cornes] se tiendront à sa place, quatre royaumes d'une nation se tiendront, mais pas avec sa force. » Dans le contexte, il s'agit manifestement des quatre royaumes des héritiers d'Alexandre, bien moins puissants que lui. Cependant, le terme hébreu pour « corne, puissance » (קֶרֶן) a aussi bien le sens concret « angle » (cf. les « cornes de l'autel », Ex 29,12 etc.). On peut alors obtenir un sens très différent, mais seulement d'après l'hébreu : « Et la [puissance] brisée : et quatre [angles] ont surgi à sa place, et quatre royaumes (ou “armées”) d'une nation étrangère se sont dressés, et il n'est plus dans son pouvoir [de résister]. » Ainsi, la manifestation de quatre angles au lieu d'une puissance (tour Antonia, être humain) est désastreuse.

En rapprochant cette prophétie ainsi interprétée de la « porte de Jésus » avec l'inscription considérée plus haut, on voit que c'est bien Josèphe qui suggère un lien entre la mise à mort de Jésus³⁴ et la ruine. C'est ce que Mara a bien compris. L'araméen et l'ébauche grecque de Josèphe ont disparu, puisque Origène ne les connaissait pas, mais il en est resté une rumeur autorisée sur les causes de la ruine de Jérusalem.

Il reste à se demander pourquoi la cause de la ruine a été reportée sur Jacques. Un élément simple provient d'une tradition qu'Eusèbe doit au moins en partie à Hégésippe. Selon HE 3.11.1, le successeur de Jacques, Syméon fils de Clopas (cf. Jn 19,25) fut institué après la guerre, et la manière de le dire suggère qu'il n'y eut pas de discontinuité après la mort de Jacques (cf. aussi HE 4.22.4). De même, lorsqu'il présente la liste des évêques de Jérusalem (HE 4.5.1), Eusèbe n'indique aucune discontinuité entre Jacques et Syméon et ne fait allusion à aucune dispersion à

³⁴ Après la prophétie du quadrangle, le slavon en ajoute une autre, fondée sur la bénédiction de Juda (Gn 49,10) ; celle-ci annonce que « Le sceptre ne s'éloignera pas de Juda [...] », mais elle est comprise selon ce qu'attestent le *targum* d'Onkelos ainsi que 4 *Qflor*, un florilège de passages messianiques : « [...] jusqu'à ce que vienne le Messie à qui est le royaume ». Le slavon commence par expliquer que les Juifs se sont lancés dans la guerre car ils ont cru à tort que cette prophétie leur garantissait la victoire, puis signale d'autres interprétations successives : « Les uns ont cru que c'était Hérode, d'autres ce thaumaturge crucifié (*i. e.* Jésus), d'autres encore Vespasien. » Tacite, *Histoires*, 5.13 et Suétone, *Vespasien*, § 4, citent une prophétie analogue sur Vespasien, mais sans en connaître l'origine. Josèphe lui-même affirme avoir annoncé à Vespasien qu'il serait empereur, ainsi que son fils Titus (*G* 3:401). La paraphrase latine de la *Guerre* faite sous le nom de *Hegesippus* (cf. n. 10 ci-dessus) a gardé un écho de ces interprétations : *id alii ad Vespasianum referendum putarunt, prudentiores ad dominum Jesum Christum, qui... regnum suum per universa terrarum spatia diffudit* ; le style atteste une rédaction christianisée, contrairement à la notice du slavon.

l'occasion de la guerre. Cependant, Eusèbe rapporte ailleurs (*HE* 3.5.2-3) qu'après la mort de Jacques les apôtres furent en butte à des complots ; chassés de Jérusalem, ils partirent évangéliser les nations ; de plus, des notables se réfugièrent à Pella à la suite d'une prophétie, ce que rapporte aussi Épiphanes (*Panarion* 29.7.7).

Il n'y a probablement pas à chercher plus loin l'explication du lien entre la mort de Jacques et la guerre. Il est dû à Hégésippe et provient simplement au départ de la volonté de montrer la continuité de l'Église de Jérusalem entre la mort de Jacques et la guerre de 70, alors qu'elle n'est nullement établie. Ensuite, on observe un développement : la citation d'Isaïe dans le récit d'Hégésippe (§ 15) suggère que la mort de Jacques sera suivie d'un châtement, mais elle ne souligne guère que celui-ci est l'arrivée de Vespasien. C'est dans un autre passage, sa citation déformée de Josèphe, qu'Hégésippe affirme la causalité. Une déduction probable est qu'Hégésippe ne se soucie pas de la cohérence de ses sources. La causalité forte sur laquelle insiste Origène est une réinterprétation à partir de Jésus : il a un écho selon lequel la mort de celui-ci a entraîné la ruine, et il croit pouvoir en trouver une trace infléchie dans ce qu'il lit de Jacques chez Hégésippe.

Il reste à considérer la position de Jacques à Jérusalem, comme évêque ou comme grand prêtre, ainsi que sa qualité répétée de Juste, qui le distingue de tous les autres personnages du NT, sauf peut-être de Jésus lui-même (cf. *Ac* 3,14 ; 7,52). En un mot, il s'agit de situer l'autorité de Jacques, qui est visible aussi bien dans certains milieux juifs que dans le NT.

II – Jacques « le Juste », évêque de Jérusalem

Compte tenu de la documentation existante, on va montrer que pour rendre compte à la fois de ces deux qualifications de Jacques, la meilleure hypothèse est de reconnaître en Jacques le Maître de Justice particulier dont un texte de Qumrân évoque la mise à mort, le *peshet Habaquq*³⁵ (1 *QpHab*, abrégé en *pHab*).

1. Excursus sur le Maître de Justice

Avant d'examiner *pHab*, deux questions préliminaires doivent être situées : d'une part, la datation absolue du manuscrit, qui n'est connu qu'en un exemplaire, de

³⁵ L'hypothèse, lancée à la suite de R. EISLER (cf. n. 23) par Robert EISENMAN, *Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran : A New Hypothesis*, Leiden, Brill, 1983, est reprise et développée dans ID., *James the Brother of Jesus. The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls*, New York, Penguin Books, 1996. Elle est reprise ici, dans le cadre d'une argumentation différente, mais on le suit pour le rapprochement qu'il opère entre les témoignages sur Jacques de Josèphe et Hégésippe.

manière à avoir un *terminus ad quem*, et d'autre part l'identité du « Maître de Justice » (מֹרֶה צְדָקָה), qui passe pour avoir été unique, comme fondateur des esséniens peu après la crise maccabéenne. Il est possible que le titre soit d'origine biblique, cf. Os 10,12 : « Il est temps de rechercher Yhwh, jusqu'à ce qu'il vienne et qu'il vous enseigne la justice³⁶. »

Les datations des manuscrits de la mer Morte est malaisée, car la paléographie hébraïque de l'époque manque de repères clairement datés, en dehors de certains documents du W. Murabbaat, datés de la révolte de Bar Kokhba (135 ap. J.-C.) ; même la destruction des installations de Qumrân en 70 ne prouve pas que les grottes n'ont pas reçu de manuscrits par la suite. Cependant, après divers tâtonnements en relation avec l'histoire du site, une notion générale d'écriture hérodiennne a émergé³⁷, couvrant le dernier tiers ou la seconde moitié du I^{er} s. av. J.-C. Comme des doutes subsistaient, on a cherché des confirmation par l'analyse d'échantillons de carbone radioactif organique (C¹⁴). Après divers essais, un résultat d'ensemble pour les principaux documents de Qumrân fut publié en 1995. Pour *pHab*, l'âge paléographique admis était l'intervalle entre 30 et 1 av. J.-C. (écriture hérodiennne), et l'âge C¹⁴ donnait un intervalle 88-2 (après avoir été estimé auparavant à 104-43). La notion d'intervalle, liée à la méthode, est un écart-type (ou *standard deviation*, noté σ_1) autour de la date calculée : par définition, il inclut la date réelle cherchée avec une probabilité de 68%. Cependant, un autre document, 4 *QpPs* 37, qui est d'une écriture semblable et mentionne les mêmes personnages, a le même âge paléographique, mais l'intervalle de datation donné par le C¹⁴ était 5-111 ap. J.-C., ce qui inspire quelques doutes soit sur la qualité des échantillons recueillis soit sur la précision à attendre de la méthode employée. En outre, si l'on cherche à obtenir une probabilité de 95% d'encadrer la date réelle, l'intervalle calculé (σ_2) est allongé de plusieurs dizaines d'années dans chaque sens. Dans ce cas, les datations C¹⁴ des deux documents peuvent se recouper, mais ce n'est plus très significatif. Par ailleurs, un examen récent des conditions expérimentales du recueil des échantillons et de leur traitement indiquent que l'écart-type σ_1 doit probablement être doublé.³⁸

En résumé, ni la paléographie ni les tests de C¹⁴ ne s'opposent à une datation de *pHab* et *pPs* 37 largement dans le I^{er} siècle ap. J.-C., si d'autres raisons y invitent, en particulier un rattachement du contenu des documents à des événements extérieurs.

Quant au Maître de Justice, il convient d'examiner les textes qui en parlent

³⁶ Souvent compris « jusqu'à ce qu'il vienne et fasse pleuvoir la justice (יְיֹרֶה צְדָקָה) », à cause de Jl 2,23 « Car il vous a donné la pluie pour justice (הַמֹּרֶה לְצְדָקָה) », qu'on peut comprendre aussi « le maître pour la justice », cf. Cecil ROTH, « The Teacher of Righteousness and the Prophecy of Joel », *VT* 13 (1963), p. 91-95.

³⁷ Cf. après d'autres Frank M. CROSS, *The Ancient Library of Qumran*, Sheffield Academic Press, 1995, p. 27 s.

³⁸ Cf. Joseph ATWILL & Steve BRAUNHEIM, « Redating the Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls », *Dead Sea Discoveries* 11 (2004), p. 143-157, qui discutent les résultats de A. Tim JULL, Douglas DONAHUE, Magen BROSHI & Emanuel TOV, « Radiocarbon Dating of Scrolls and Linen Fragments from the Judean Desert », *Atiqot* (Eng.) 28 (1996), p. 85-91.

(surtout *pHab*³⁹ et le *Document de Damas*⁴⁰, noté *CD*), car il passe pour être unique, comme fondateur des esséniens juste après la crise maccabéenne. Les éléments utilisés sont les suivants : selon *CD* 1:9-11, 390 ans après l'Exil et après 20 ans de tâtonnement, Dieu suscita *un* Maître de Justice pour les guider dans la voie de son cœur. En partant de la chute de Jérusalem en 587, on arrive à 177 av. J.-C., c'est-à-dire vers le début du règne d'Antiochus IV (175), le persécuteur, qui fait disparaître le grand prêtre légitime Onias, puis de 175 à 159 installe une série d'autres avant et après la crise de l'hellénisme (Jason, Ménélas, Alkime). Il y a ensuite une lacune de sept ans avant l'élévation au pontificat de Jonathan (152), le premier de la nouvelle dynastie asmonéenne (illégitime). C'est à ce point que commencent les hypothèses : comme il y a nécessairement eu un grand prêtre à Jérusalem pendant cette période, on conjecture que ce fut celui qui devint le Maître de Justice. Il était héritier légitime, et face à Jonathan il se sépara et fonda les esséniens dans le désert. Ensuite, sa mémoire fut bannie de 1 Maccabées, livre consacré à l'émergence et à la gloire des asmonéens⁴¹.

Ces vues sont extrêmement douteuses, pour plusieurs raisons. D'abord, la notion d'héritier sadocide légitime, qui n'apparaît nulle part dans la Bible, n'est pas définie⁴², et il est impossible d'établir une succession claire de grands prêtres aaronides après David⁴³. Notons au passage que Sadoq fils d'Ahitub est un grand prêtre du temps de David et Salomon, mais sauf dans les généalogies difficiles de 1 Ch 5,30-41, il n'est pas de lignée sacerdotale. En revanche, *CD* 5:5 explique que le prêtre Sadoq, qui accompagnait David lorsqu'il introduisit l'arche d'Alliance à Jérusalem (cf. 1 Ch 15,1), est celui qui lui révéla la Loi, car elle y était restée cachée depuis Josué. Le nom de Sadoq symbolise donc un retour à l'Écriture, ce qui se retrouve aussi chez les sadducéens.

Une seconde raison est que la mention des écoles (pharisiens, sadducéens, esséniens) que met Josèphe au temps de Jonathan (*AJ* 13:171-173) n'est qu'un artifice littéraire pour introduire le banquet d'Hyrca⁴⁴. Enfin, la lacune du

³⁹ Cf. l'édition commentée de Bilha NITZAN, *Pesher Habakkuk. A Scroll from the Wilderness of Judaea*, Jerusalem, Bialik Institute, 1986.

⁴⁰ Une édition d'ensemble (combinant 4 Q266-273, 5 Q12, 6 Q15 avec les mss A et B du Caire), est donnée par Joseph M. BAUMGARTEN & al. dans : James H. CHARLESWORTH (éd.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations*, Tübingen, J. C. B. Mohr, vol. 2, 1995.

⁴¹ Cf. Jerome MURPHY-O'CONNOR, « The Essenes and their History », *RB* 81 (1974), p. 215-244 ; Hartmut STEGEMANN, *The Library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus*. Grand Rapids, Eerdmans, 1998, p. 10-17.

⁴² Elle est liée à la thèse selon laquelle les sadducéens seraient un parti sacerdotal légitimiste, ce que suggère Ac 5,17 ; cf. ci-après.

⁴³ Cf. Étienne NODÉ, *La crise maccabéenne*, Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 243-254 et 272-289. Il n'y a aucune raison de rapprocher esséniens des assidéens de 1 M 2,42 ; 7,13. Il est plus efficace de suivre G. VERMES, qui propose de dériver le nom « essénien » de l'araméen ܥܫܝܢ « guérisseurs », ce qui permet de les apparenter aux thérapeutes décrits par Philon, cf. Étienne NODÉ, « De Josué à Jésus, via Qumrân et le "pain quotidien" », *RB* 114 (2007), p. 208-236.

⁴⁴ Cf. Joseph SIEVERS, « Josephus, First Maccabees, Sparta, The Three Haireseis — and Cicero », *JSJ* 32 (2001), p. 241-251.

pontificat à Jérusalem pendant sept ans ne correspond pas à un grand prêtre légitime « oublié », mais à un transfert temporaire du centre cultuel au temple d'Onias, en Égypte. Dans sa synthèse sur les grands prêtres, Josèphe dit très clairement (*AJ* 20:236-237) : le roi lagide Ptolémée VI permit au neveu d'Onias d'ériger un temple, puis l'institua grand prêtre « et la ville (Jérusalem) resta sept ans sans grand prêtre », jusqu'à l'élévation de Jonathan par le roi séleucide Alexandre Balas. Josèphe donne d'autres détails sur ce temple d'Héliopolis, et on voit que l'affaire du temple n'est qu'un épisode de la rivalité durable entre lagides et séleucides : Ptolémée a tenté de se rallier l'ensemble des Juifs, alors que la Judée était sous domination séleucide. En résumé, on ne trouve aucun lien littéraire entre la crise maccabéenne et un Maître de Justice ou des esséniens. On peut même ajouter que l'occupation essénienne du site de Qumrân, qu'on avait cru pouvoir situer au II^e siècle, est postérieure au début du règne d'Alexandre Jannée⁴⁵ (103 av. J.-C.).

L'étape suivante est de se demander si ce Maître de Justice, manifestement campé comme fondateur, est unique. Le passage de *CD* cité l'introduit sans article défini, et en omettant tout nom propre. Un *midrash*⁴⁶ de Ps 102,17 dit (*MidPs* 216a) : « Les exilés n'avaient ni prophète, ni *prêtre maître de justice*, ni temple pour leurs expiations », avec une expression qui figure dans *1 QpPs* 37 3:15. Par ailleurs, des considérations chronologiques ainsi que l'examen de différences notables entre les divers documents dans leurs allusions au contexte ont conduit à supposer qu'il y eut plusieurs Maîtres de Justice⁴⁷ ; par exemple *CD* 8:10-13 (commentant Dt 32,33) explique que la séduction des rois grecs a fait de graves dégâts en Israël, mais qu'un prince étranger, quoique païen, va tirer vengeance de ces rois ; il ne peut s'agir que de l'arrivée de Pompée en 63, qui mit fin à une guerre civile – et à l'ère hellénistique. Selon *4 QpNah* 1:2-4, il n'y a pas eu de domination étrangère en Judée depuis Antiochus IV Épiphane jusqu'à la venue des maîtres des Kittim, c'est-à-dire des Romains. Ceux-ci ne sont pas vus avec terreur, contrairement à ce qu'on lit dans *pHab*⁴⁸. Par ailleurs, *CD* 6:11 annonce qu'à la fin des temps « se tiendra un Maître de Justice⁴⁹ », mais il n'est nullement dit que ce soit une résurrection du fondateur.

⁴⁵ Cf. Jean-Baptiste HUMBERT, « Qumrân, esséniens et architecture », dans : Bernd KOLLMANN & al. (éd.), *Antikes Judentum und frühes Christentum. Festschrift H. Stegemann* (BZNT, 97), Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1999, p. 183-196.

⁴⁶ Signalé par George W. BUCHANAN, « The Priestly Teacher of Righteousness », *RQ* 6 (1969), p. 553-558.

⁴⁷ Cf. Jean STARCKY, « Les Maîtres de Justice et la chronologie de Qumrân », dans : Mathias DELCOR (éd.), *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu* (BETL, 46), Paris-Gembloux, Duculot, 1978, p. 249-256.

⁴⁸ Il en est de même en Dn 11,30, où les *Kittim* sont les Romains, vus favorablement. En 1 M 1,1 le même terme désigne les Grecs comme ennemis (alors que 1 M 8,1-16 fait l'éloge des institutions romaines).

⁴⁹ La formule est légèrement différente (יֹרֵה צֶדֶק), mais à la ligne précédente se trouve une erreur (corrigée par le même scribe), où sont confondues les formes מֹרֵה et יֹרֵה, ce qui suggère qu'elles sont de sens très voisin. Cf. Jean STARCKY, « Les quatre étapes du messianisme à Qumrân », *RB* 70 (1963), p. 481-505.

Quant à la qualité de prêtre, elle n'est pas définie par la généalogie⁵⁰ : *CD* 14,3-6 distingue, après les prêtres, les lévites et Israël, une quatrième catégorie bien séparée, les prosélytes (גרִים). Ces derniers sont simplement les candidats, qui même circoncis sont considérés comme extérieurs à l'Alliance⁵¹. Josèphe parle aussi de quatre classes d'esséniens selon l'ancienneté, la dernière étant les néophytes (*G* 2:150) ; étant lui-même très sensible à la généalogie (*CAp* 1:31), il évite de les qualifier davantage, car il n'est certainement pas prêt à admettre que le sacerdoce soit une promotion. Pourtant, il se trahit, car il indique que les néophytes sont de même impureté que les païens : ce sont bien des « prosélytes », sans privilège de naissance ni de circoncision.

Dans la *Règle de communauté*, les nouveaux membres doivent « accepter l'autorité des fils de Sadoq, les prêtres qui gardent l'Alliance », ou encore jurer « de revenir à la loi de Moïse [...] en accord avec ce qui en a été révélé aux fils de Sadoq, les prêtres qui gardent l'Alliance ». L'expression « fils de Sadoq » est donc un sémitisme désignant ceux qui enseignent la loi de Moïse. En *Ez* 44,15, les « prêtres lévites fils de Sadoq » désignent les fidèles, par opposition aux Israélites dévoyés. Ce même verset apparaît sous une forme différente⁵² en *CD* 3:18-4:4, avec une interprétation qui reprend les trois catégories ci-dessus (sans les « prosélytes »), en superposant « fils de Sadoq » et « Israël », si bien que le « prêtre fils de Sadoq » est celui qui a d'abord été « fils de Sadoq », c'est-à-dire initié :

Comme Dieu l'a établi pour eux par la main d'Ézéchiel le prophète, disant (Ez 44,15) : Les prêtres et les lévites et les fils de Sadoq, qui ont assuré le service de mon sanctuaire quand les Israélites s'égarèrent loin de moi [...]. Les prêtres sont les repentants d'Israël qui sont sortis hors du pays de Juda, et (les lévites) ceux qui les accompagnent, et les fils de Sadoq sont les élus d'Israël, appelés par leur nom, qui se tiennent à la fin des jours.

Une confirmation est fournie par le ms. B de Ben Sira de la *geniza* du Caire, copie dont la source provient des grottes de Qumrân. Il ajoute après *Si* 51,12⁵³ un psaume inconnu des versions anciennes, qui inclut le stique הודו לבוחר בבני צדוק לכהן « Louez celui qui choisit les fils de Sadoq pour officier

⁵⁰ Sans lien avec Sadoq, on peut signaler aussi l'importance que *11 QMelch* donne à Melchisédech, le prêtre sans généalogie qui précède l'alliance de la circoncision avec Abraham.

⁵¹ Daniel R. SCHWARTZ, « On Two Aspects of a Priestly View of Descent at Qumran », dans : Lawrence H. SCHIFFMAN, *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, Sheffield Academic Press, 1990, p. 157-179, juge au contraire que la généalogie prime : le prosélyte reste indéfiniment séparé, n'étant pas d'origine juive ; de même, juge-t-il, prêtres et lévites ont leur identité par naissance. Il n'envisage pas que גר puisse désigner un état temporaire, et que les trois autres états puissent être acquis.

⁵² C'est en fait l'attestation la plus ancienne du verset, car il ne figure pas dans les passages d'*Ez* recueillis à Qumrân, et l'interprétation qui l'entoure en confirme la forme. Il n'y a aucune raison de rattacher Simon le Juste (הצדיק), père du grand prêtre Onias d'avant la crise maccabéenne (*Si* 50,1 ; *AJ* 12:43 ; *m.Abod* 1:2) à une dynastie sadocide.

⁵³ Cf. Alexander DI LELLA, *The Hebrew Text of Sirach*, The Hague, Mouton & Co., 1966, p. 103-105. Les autres fragments hébreux du Caire ou de la mer Morte sont lacunaires en ce point.

comme prêtres » (12i) ; si au lieu du verbe לכהן, qui indique une fonction, on lisait un substantif לכהנים, il pourrait s'agir d'un état, peut-être héréditaire. La formule actuelle rappelle le choix par Dieu de la maison d'Éli pour « officier comme prêtres » (1 S 2,28), mais ce choix est réversible. Ici, les « fils de Sadoq » ne sont certainement pas prêtres de naissance. On le voit en opposant une autre formule : s'il était question du choix de « Sadoq et ses fils », il s'agirait nettement d'un sacerdoce héréditaire, comme autrefois pour « Aaron et ses fils » (Ex 28,1).

Résumons les trois points utiles : 1. chez les esséniens, le sacerdoce est une dignité acquise, et non héréditaire ; Sadoq, prêtre du temps de David, est l'éponyme de ceux qui reviennent à l'Écriture ; 2. l'expression « Maître de Justice » est un titre conféré à une personnalité exceptionnelle ; il garde peut-être l'écho messianique d'une prophétie de Jérémie « Des jours viennent, oracle de Yhwh, où je susciterai à David une pousse juste » (Jr 23,5) ; 3. le *terminus ad quem* de la datation de *pHab* peut être situé assez loin dans le I^{er} siècle ap. J.-C.

Par conséquent, la recherche d'une cohérence entre *pHab* et les récits sur Jacques de Josèphe et d'Hégésippe est justifiée.

2. Jacques le Juste et le *pesher Habaquq*

Rappelons les deux traits de Jacques restés inexplicables : sa qualité de « Juste », et son autorité considérable à Jérusalem, chez les Juifs comme dans la tradition chrétienne. La thèse défendue ici est que divers détails fournis par *pHab* jette une certaine lumière sur ces deux points.

1. Commençons par rechercher un contexte historique possible de *pHab*. Sur Ha 1,17 « C'est pourquoi leur glaive est toujours tiré », *pHab* 6:10-12 met : « Sur les Kittim, qui détruisent beaucoup de gens par le glaive, des jeunes, des adultes et des vieux, des femmes et des enfants, et qui *n'ont pas de pitié pour le fruit des entrailles* (Is 13,18) ». La citation d'Isaïe fait allusion à la cruauté de l'ennemi des peuples, avec une note eschatologique (13,6) : « Hurlez car il est proche, le jour de Yhwh. » La situation est cependant difficile, car il est dit peu après (*pHab* 7:5-8 sur Ha 2,3 « Car encore une vision sur le temps fixé, qui dira la fin et ne mentira pas ») : « Cela signifie que la fin ultime va durer, et davantage que tout ce qu'ont dit les prophètes, car les mystères de Dieu sont stupéfiants. » La suite (7:10-14) évoque les « hommes de vérité accomplissant la Loi » qui resteront fidèles malgré la durée de la fin ultime, car tous les mystères finiront par s'accomplir.

Cette terreur des Kittim qui approchent ne concorde pas avec les persécutions d'époque hellénistique, même s'il y eut des massacres sans pitié. Même la crise maccabéenne eut une durée limitée, et de plus les prophéties de Daniel qui l'évoquent spécifiquement ne sont pas citées. Au contraire, les méfaits des Kittim sont illustrés par ceux de la quatrième bête des visions (Dn 7,7.23), qui représente l'ensemble de l'invasion grecque à partir d'Alexandre (*pHab* 3:9-11) : « Sur les Kittim qui écraseront la terre [...] Ils viendront de loin, des îles de la mer, pour manger tous les peuples. » Il ne s'agit plus d'Alexandre (1 M 1,1), mais des

Romains, les nouveaux maîtres du monde ; en Dn 11,30 ce sont les Kittiim qui empêchent Antiochus IV de conquérir l'Égypte, et l'on sait par Polybe (28.20.5) qu'il s'agit des Romains. Selon *pHab* 6:3-5 l'armée des Kittiim offre des sacrifices « à leurs enseignes (אוֹתוֹתָם, *signa*) et à leurs armes », ce qui correspond à la divinisation de la force militaire, une caractéristique romaine⁵⁴.

Maintenant, pour situer la menace militaire romaine, il faut considérer le statut de la Judée : depuis Antiochus III, vers 200, elle dépendait de la Syrie séleucide, mais en 142 le tout nouvel État asmonéen institué par Simon reçut la protection formelle de Rome (1 M 15,16-24), qui tenait à limiter l'influence de la Syrie comme de l'Égypte. De fait, à partir de Jean Hyrcan, la tutelle syrienne devint quasi symbolique, au point que ses successeurs prirent le titre de rois. En 65, la province romaine de Syrie fut créée par Pompée ; elle incluait automatiquement la Judée, mais l'intervention de la puissance suzeraine y fut vite perceptible. Pompée arriva à Jérusalem en 63 pour clore une guerre civile, mais s'abstint de pillage (*AJ* 14:72). En 56 Gabinius, gouverneur de Syrie, établit cinq sanhédrins régionaux pour mettre de l'ordre dans les affaires juives, en particulier parce que l'esprit zélote commençait à poindre (*AJ* 14:91). En 40, Hérode fut expressément établi roi vassal par le Sénat (40-4 av. J.-C.) ; il arriva à Jérusalem en 37 au terme d'une guerre, mais lui aussi s'abstint de pillage (*AJ* 14:483-486). À sa mort, c'est Auguste qui régla sa succession en partageant le royaume, alors que des révoltes zélotes furent réprimées par Varus, gouverneur de Syrie, venu avec deux légions ; il sut éviter le pillage, malgré les menées du procurateur Sabinus (*G* 2:66-75). Vers 6 ap. J.-C., les habitants de Jérusalem, las de son fils Archélaüs, demandèrent et obtinrent l'administration romaine directe, et ce fut l'ère des préfets, dotés de tous les pouvoirs selon la loi romaine (6-39). Jusque là, donc, Rome s'est occupée du maintien de l'ordre en Judée, avec le souci principal de la maintenir à l'intérieur d'un *limes* empêchant l'accès des Orientaux à la Méditerranée.

La loi juive fut rétablie progressivement à partir d'Agrippa I^{er} (39-44), puis se maintint sous la supervision de procurateurs romains, jusqu'en 66, date où l'agression par les zélotes de Celsius Gallus, le gouverneur romain venu d'Antioche à Jérusalem avec une armée, provoqua les Romains à déclarer la guerre (*G* 2:533-555) : ce n'était plus une simple opération de police, car la Judée était devenue une nation ennemie que les Romains devaient conquérir à nouveaux frais. L'enjeu était l'intégrité de l'empire : Rome tenait à contrôler la totalité de la côte méditerranéenne. De fait, les nouvelles monnaies juives de l'époque montrent qu'un État juif a été proclamé : elles sont libellées en *shegels* et portent des légendes hébraïques comme חֵירוּת צִיּוֹן « Liberté de Sion » ou יְרוּשָׁלַיִם הַקְּדוּשָׁה « Jérusalem la Sainte » ; surtout, elles introduisent une nouvelle ère commençant justement le 1^{er} Nissân 66⁵⁵, phénomène sans précédent depuis que le grand prêtre Simon avait obtenu une quasi-indépendance (1 M 13,41-42) ; ce monnayage est attesté sur cinq

⁵⁴ Cf. Yigael YADIN, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Oxford University Press, 1962, p. 61-64. Une telle pratique n'est jamais signalée dans l'armée séleucide.

⁵⁵ Cf. SCHÜRER-VERMES I:605-606.

ans. Le culte des enseignes signalé plus haut (*pHab* 6:3-5) fournit un autre indice, qui exclut l'époque de Pompée⁵⁶ : la coutume romaine était de mettre sur chaque enseigne le nom de l'unité, puis à partir d'Auguste celui de l'empereur (César), d'où un culte postérieur à la divinisation de Jules César – et probablement aussi postérieur au titre religieux « Auguste » qu'Octavien reçut du Sénat en 27 av. J.-C. Les enseignes que Pilate voulut introduire à Jérusalem vers 26 ap. J.-C. étaient des objets cultuels à l'effigie de l'empereur (*AJ* 18:55-59).

À la différence des opérations romaines de maintien de l'ordre, évoquées plus haut et souvent brutales, mais où le pillage était évité, *pHab* 9,3-7 (cité ci-après) parle expressément de pillage, ce qui dénote un état de guerre, car alors la nation ennemie n'est plus dans le champ de la loi romaine. En résumé, la menace romaine qui apparaît à ce moment est sans commune mesure avec les exactions des ultimes procurateurs de Judée : il s'agit d'une armée ennemie, et c'est à celle-là que fait allusion *pHab*⁵⁷, qu'elle soit déjà arrivée en Judée (68) ou non.

2. Le cadre chronologique du document étant précisé, il devient plus simple de situer d'autres indications.

pHab 8:15-9:2 Parce que tu as pillé de nombreuses nations, tout ce qui reste de peuple te pillera (*Ha* 2:8a). [Interprétation :] sur le prêtre qui s'est révolté [et a violé] les préceptes [de Dieu...] ils l'ont humilié et meurtri à cause de ses actes d'impiété et lui ont infligé des maux horribles, en se vengeant sur la chair de son cadavre. (Autre chose, 9:4-7) Son interprétation : sur les derniers prêtres de Jérusalem, qui accumulent fortune et pots-de-vin en pillant les peuples, et à la fin des jours, leur fortune sera recueillie avec leur butin par la main de l'armée des Kittim, car ce sont eux le reste des peuples (2,8a).

Sous un prêtre félon massacré dont la cadavre a été profané, on retrouve Anân, le grand prêtre sadducéen. En effet, Josèphe rapporte (*G* 4:315-317) qu'il fut assassiné en 68 par les Iduméens, et son cadavre profané, alors qu'il essayait d'organiser à Jérusalem la résistance aux insurrections zélotes. On peut observer au passage que le rédacteur ne précise ni la nature de la révolte, ni l'identité des meurtriers, mais il ne s'identifie pas à eux. À propos de la corruption des « derniers prêtres de Jérusalem » – il s'agit de grands prêtres –, Josèphe indique, juste après la déposition d'Anân, que le grand prêtre Ananias, qui avait été en charge avant celui-ci (env. 47-59), s'était par la suite rendu célèbre par sa richesse, sa cupidité et sa corruption (*AJ* 20:206-213) ; il fut assassiné en 66 (*G* 2:441). On peut ajouter qu'au temps du procurateur Félix prêtres et grands prêtres étaient gravement en lutte (*AJ* 20:180-181). Quant aux derniers prêtres eux-mêmes, Josèphe indique dans son tableau d'ensemble que le dernier fut Pinhas fils de Samuel (*AJ* 20:227) ; il a expliqué en *G* 4:155-157 qu'en 67 les zélotes ont écarté le grand prêtre officiel Matthias, le dernier nommé par le roi

⁵⁶ Cf. Y. YADIN, *The Scroll of the War...* (cf. n. 54). Ce document indique que le nom « Dieu » (𐤍𐤁) figure sur toutes les enseignes de guerre de la secte (4:9-14) ; il est possible que ce soit en écho à l'usage romain d'arborer un faux dieu.

⁵⁷ Conclusion déjà avancée par C. ROTH, « The Teacher... », cf. n. 36.

Agrippa II en 65 (*AJ* 20:223), pour instituer ce Pinhas, donné comme issu de la tribu pontificale des Eniachim⁵⁸, mais qui ignorait tout de la fonction. C'est encore la même époque, avant l'arrivée des Romains en Judée⁵⁹.

pHab 9:8-12 À cause du sang d'homme et de la violence faite à la terre, à la cité et à tous ses habitants (*Ha* 2,8b). *Interprétation* : sur le prêtre impie, que, pour son crime contre le Maître de Justice et les hommes de son conseil, Dieu a livré aux mains de ses ennemis, pour l'humilier par une frappe destructrice, dans l'amertume de l'âme, car il avait agi de manière criminelle contre ses élus.

Ce passage est analogue au précédent sur le prêtre impie ; il est rédigé autrement mais on ne sait pas davantage qui sont les ennemis. En revanche, il est question d'un crime contre le Maître de Justice et son entourage, qualifiés d'élus.

Un autre détail prend alors du relief. Selon *pHab* 8:9-13 le prêtre impie a commencé par être appelé « du nom de vérité » au début de sa charge ; il a gouverné Israël et s'est emparé de la richesse « des hommes de violence qui s'étaient révoltés contre Dieu », ce qui désigne des zélotes. Ensuite, devenu orgueilleux, il a vécu « dans les voies d'abomination, parmi toute souillure d'impureté », corrompant le temple de Dieu à Jérusalem. Anân, qui a cherché à neutraliser les zélotes, correspond bien à cette description, si on se souvient qu'il fut l'unique grand prêtre sadducéen et que comme tel il était « fils de Sadoq » ; et l'on peut admettre que des esséniens l'aient d'abord reconnu comme prêtre, peut-être avec espoir.

pHab 11,2-8 Malheur à qui fait boire ses compagnons, à qui verse son venin jusqu'à enivrer, pour regarder leurs « fêtes » (*Ha* 2,15). *Interprétation* : sur le prêtre impie qui a poursuivi le Maître de Justice pour l'avalier dans la colère de son venin au lieu de son exil, et lors de la fête du repos du Jour du Pardon (*Kippour*) il s'est montré à eux pour les avaler et les faire tomber le jour du jeûne du sabbat de leur repos.

La rédaction du passage est un peu confuse, et de plus infléchie par la terminologie du verset. Le « jeûne du sabbat » est celui du *Kippour*, qui est défini comme le « sabbat par excellence » (שבת שבתיון, *Lv* 16,31) ; le calendrier de référence est probablement celui des *Jubilés*, distinct du calendrier luni-solaire en usage au Temple. Le crime est indiqué, mais la raison n'en est pas donnée clairement. Cependant, si l'on tient compte des aspects légaux examinés plus haut, l'expression « faire tomber », rapprochée du *Kippour*, suggère nettement une lapidation *légal*e pour blasphème, et non une simple bousculade. Du point de vue du rédacteur, c'est bien la perversion de la Loi indiquée en *pHab* 3:17 ci-dessus. Cependant, la narration est très sommaire, et l'on discerne une réserve : le prêtre impie a agi « au lieu de son exil », c'est-à-dire au lieu d'infamie qu'est devenu le

⁵⁸ Le slavon met avec plus de vraisemblance « Eliakim », l'une des classes sacerdotales selon 1 Ch 24,12 LXX (A). Selon *t.Yoma* 1:6, il était tailleur de pierre de son état, mais certains, le croyant paysan, le voyaient favorablement, comme un autre Élisée.

⁵⁹ Il ne s'agit pas de l'arrêt des sacrifices quotidiens le 10 Ab ou 29 août 70, car ceux-ci n'exigent pas de grand prêtre.

Temple (cf. *CD* 6:5). Par conséquent, le Maître de Justice s'y trouvait aussi, ce qui ne peut être apprécié de la part d'un essénien. D'ailleurs, il n'est nullement suggéré qu'il ait voulu agir en grand prêtre, ni surtout qu'il ait pu prononcer le nom divin.

Il apparaît donc que si l'identification du prêtre impie avec Anân est assez nette, celle du Maître de Justice avec Jacques ne provient que du rapprochement avec les récits de Josèphe et d'Hégésippe, suggéré par sa qualité de Juste. De fait, Jacques n'était certainement pas essénien ; « il ne prenait pas de bains », précise Hégésippe. Par ailleurs, si l'on s'étonne qu'un essénien puisse émettre une telle opinion sur un non-essénien, il suffit d'admettre qu'il s'agit là d'un commentaire privé : contrairement à *CD*, le *pHab* n'est connu qu'en un exemplaire. De plus, la variété des documents de la mer Morte indique que la mouvance essénienne n'avait pas le caractère monolithique que lui prête Josèphe⁶⁰.

Il convient donc de conclure que la qualité de Maître de Justice attribuée à Jacques est posthume. Elle est certainement liée à son martyre, qui a provoqué un vaste émoi populaire.

3. Conclusion sur l'importance de Jacques

Personnage d'envergure à Jérusalem, Jacques avait une grande autorité reconnue parmi les Juifs. À une époque où la violence zélote augmentait et où les prêtres étaient divisés, il a pu avoir un projet de réforme du culte, au moins symbolique. En tout cas, le grand prêtre Anân y a vu une menace, et a cru pouvoir profiter de l'absence d'autorité romaine pour le faire condamner légalement. On soupçonne que le roi Agrippa II l'avait justement nommé grand prêtre dans le but précis de restaurer l'autorité pontificale. La manœuvre a échoué, puisque le martyre de Jacques n'a fait que grandir sa popularité : il est devenu un exemple de « justice ».

Les sources citées plus haut qualifient Jacques d'évêque de Jérusalem, mais ne parviennent pas à situer clairement l'origine du titre, et le NT ne le lui donne pas. Il provient en fait d'Hégésippe ou de sa source, c'est-à-dire de traditions juives. Le terme ἐπίσκοπος signifie « gardien, veilleur » ; dans la LXX, il correspond à des termes dérivant de la racine פקד, et dénotant une tâche de vigilance. En 4 *Q*289 1:4, le פקיד est le prêtre préposé au Conseil de communauté, ce qui indique une responsabilité importante. On rencontre un autre terme de sens analogue, מבקר, qui signifie « inspecteur, examinateur » et qui équivaut à « grand prêtre commandant le camp » (*CD* 9:17-22 ; 13:15-17 ; 14:8-12 ; 15:7-14). La LXX rend le plus souvent le verbe בקר (hébreu ou araméen) par ἐπισκέπτω. Il apparaît donc que le titre grec de Jacques – correspondant à l'un ou l'autre terme hébreu –, le désignait donc comme chef ou surveillant d'une certaine entité, et ceci avant toute mission de Pierre ou de Paul. Il était un « notable » (Ga 2,6).

⁶⁰ En *G* 2:124 ; la version slavone ajoute cependant que chacun s'établit où il le veut et recrute des compagnons ; il s'agit donc d'une réalité diffuse.

III – Jacques dans le NT

En dehors de l'épître, le NT fournit quelques détails sur Jacques. On procède en trois étapes : 1. un inventaire bref des indications explicites du NT ; 2. une évaluation de la présence discrète de Jacques dans les Actes ; 3. un bref examen de l'épître.

1. Présence visible de Jacques dans les Actes et chez Paul

Les évangiles montrent sans ambiguïté la primauté de Pierre parmi les disciples. Elle se maintient clairement dans la première partie des Actes, puisque c'est lui qui préside à l'élection de Matthias et qu'il est au premier plan dans les récits qui suivent. Lors de l'affaire de Philippe en Samarie, Pierre, qui vient de Jérusalem, a encore la primauté (Ac 8,14-25), mais ensuite, à partir du récit de la conversion de Saul-Paul, on discerne une évolution. Il n'est plus question des Douze, et après sa visite chez Corneille à Césarée, Pierre doit se justifier à Jérusalem d'être entré chez un païen et d'y avoir mangé (Ac 11,2-3) ; ce qu'il a fait est donc très inédit. Plus tard, lors de sa délivrance miraculeuse, il se rend à la maison de Jean-Marc et dit à l'assemblée réunie d'avertir Jacques (Ac 12,17). À l'assemblée de Jérusalem, Pierre défend sa position en faisant valoir son expérience, puis c'est Jacques qui tranche (Ac 15,13-21). Dans la suite, le personnage principal est Paul, qui s'est séparé de Barnabé. Lors de son retour à Jérusalem, Paul doit cependant s'expliquer devant Jacques et les anciens (Ac 21,18-25), mais il n'est nullement soutenu lors de son arrestation et de ses procès.

Il y a donc l'émergence d'une sorte de primauté de Jacques à Jérusalem. On peut d'abord chercher à identifier le personnage dans le cadre restreint des Actes. Dans la liste des Douze (Ac 1,13), on rencontre Jacques (et Jean) fils de Zébédée et Jacques fils d'Alphée, puis l'on apprend en Ac 12,1-2 que le roi Hérode « fit périr par le glaive Jacques, frère de Jean ». Il ne reste donc que Jacques fils d'Alphée, et l'on retrouve les dires de Clément d'Alexandrie. Cependant, il en résulte un sens brouillé, puisqu'on ne voit pas comment Pierre aurait été supplanté par l'un des Douze, surtout sans trace de débat. Dans ce contexte limité, la décision de l'assemblée de Jérusalem paraît claire : on n'impose pas la circoncision aux nouveaux croyants, mais l'exemple de Pierre chez Corneille indique que le baptême peut ou doit être pratiqué (Ac 10,47-48 ; cf. Ac 2,38).

Si on élargit le regard, on trouve chez Paul quelques indications sur Jacques. Selon 1 Co 15,5-7 le Christ ressuscité est apparu à Céphas, aux Douze, à plus de cinq cents frères, à Jacques et enfin à Paul. La primauté de Pierre est affirmée, et Jacques est bien distingué des Douze. Puis Paul raconte (Ga 1,19) qu'à Jérusalem il a rencontré « Jacques, frère du Seigneur », et qu'il était en communion avec lui (2,9). Il dit ensuite qu'à Antioche des gens issus de l'entourage de Jacques s'opposaient à la

commensalité entre circoncis et incirconcis : plus exactement, Pierre n'ose plus manger avec des incirconcis (Ga 2,11-13). Cela concorde avec le reproche qui lui est fait lors de son retour de Césarée ; cela concorde aussi avec le reproche que faisait à Paul l'entourage de Jacques d'entraîner des Juifs à abandonner la circoncision et la Loi (Ac 21,21). En tout cas, il est certain que « Jacques, le frère du Seigneur » est bien celui dont parlent Josèphe et Hégésippe, et celui qui arbitre le débat à Jérusalem.

Dans ce contexte plus large, la décision de l'assemblée de Jérusalem prend une autre dimension, surtout si l'on considère le détail du discours de Jacques : il ne parle pas de Jésus, mais il indique que la fin est imminente, que la maison de David va être relevée, ce qui est conforme à la tradition nazoréenne telle qu'exprimée par les généalogies de Jésus. Puis il donne des commandements pour les païens qui croient en Dieu, et enfin il précise que la Loi est prêchée dans toute ville depuis longtemps. Il ne parle ni de circoncision ni de baptême ; il n'envisage donc pas de fusion entre circoncis et incirconcis. De fait, l'examen du judaïsme postexilique montre sans ambiguïté que le principe de séparation est fondamental (Ne 13,1-3 ; 1 M 1,11 ; cf. Lv 20,24). L'enjeu est le maintien de la Création, qui est un acte de séparation (cf. Gn 1,4), puis de la promesse depuis Abraham. Il en résulte que le problème de commensalité entre Juifs et Gentils, évoqué par Paul et aussi par les circoncis de Jérusalem après la visite de Pierre chez Corneille (Ac 11,3), ne peut être secondaire.

Concrètement, ce que Jacques voit dans chaque ville, c'est un ensemble de croyants en deux parties disjointes : des Juifs assujettis à la Loi, qui entendent Moïse chaque sabbat, et avec eux mais sans mélange, des craignant-Dieu, assujettis à quelques préceptes, qui entendent aussi Moïse. Sa perspective est eschatologique : c'est parce que la fin est proche qu'il importe que « Dieu ait un peuple réservé à son nom ». Incidemment, on peut observer qu'avec un point de départ philosophique complètement différent, et sans pression eschatologique visible, Philon professe une vue analogue : par exemple, en *Spec. leg.* 4:149-150, il affirme que la loi de Moïse est appelée à être la législation définitive de tout l'univers. Il ne parle pas de prosélytisme proprement dit, mais il signale qu'il y avait à Alexandrie des prédicateurs sur les places (*Spec. leg.* 1:320 s.). Les gens attirés devenaient des craignant-Dieu⁶¹ ; c'était certainement ce qu'il souhaitait, car il ne parle jamais de circoncision, et encore moins de baptême.

Il se dégage ainsi un profil de communautés ou d'assemblées en deux parties. C'est ainsi par exemple qu'à Antioche de Pisidie Paul prend la peine de s'adresser aux deux composantes bien distinctes de son auditoire (Ac 13,16.26) : « Hommes d'Israël et craignant-Dieu ». Cependant, à la différence de Jacques, Paul a le ferme propos d'abolir ce qu'il appelle la « barrière de la haine » (1 Co 7,18-19), mais c'est parce qu'il a en vue une nouvelle Création (Rm 8,18-25).

C'est à ce point qu'il faut remarquer un contraste net entre Jacques et son

⁶¹ Cf. par exemple Jerome MURPHY-O'CONNOR, « Lots of God-fearers ? *Theosebeis* in the Aphrodisias Inscription », *RB* 99 (1992), p. 418-424.

entourage ou sa postérité. La famille de Jésus refusait sa mission (Mt 12,46-50 ; Lc 4,22-28) : par le baptême de Jean, qui relevait d'une autre tradition, il sortait du périmètre proprement nazoréen. À Antioche, Paul reprend Pierre qui craignait les gens venus de l'entourage de Jacques (Ga 2,11-13). En Rm 15,31 Paul espère que ses secours soient agréés par les « saints » de Jérusalem, ce qui laisse entendre qu'il s'attend à des difficultés ; en effet, l'entourage de Jacques se méfiait de Paul et de son influence sur les Juifs (Ac 21,18) ; de même, des circoncis ont reproché à Pierre sa visite chez Corneille (Ac 11,2-3). Eusèbe, citant encore Hégésippe, indique que jusqu'à la guerre de Bar-Kokhba (132-135), tous les évêques de Jérusalem étaient des « hébreux de vieille souche » (HE 4.5.2-4), issus de la famille de Jésus, comme Jacques. Il précise que l'ensemble de l'Église de Jérusalem est formée d'Hébreux *fidèles*, c'est-à-dire circoncis et observants. Ce sont les nazoréens, fort nombreux à l'origine, si l'on en croit Ac 21,17-21. On peut douter qu'ils aient frayed avec des incirconcis, car par la suite, la postérité de Jacques juge que son ennemi juré était Paul (Ps.-Clément, *Recognitiones*, 1.70-71 ; en prologue figure une lettre de Pierre à Jacques, où Paul est dénoncé comme ennemi rejetant la Loi).

En revanche, on ne voit jamais Jacques lui-même s'opposer à Jésus ou à ses disciples. Paul affirme qu'il était en communion avec lui (Ga 2,9), même s'il ne va pas jusqu'au « saint baiser » (cf. Rm 16,16). Dans l'ensemble nazoréen⁶², Jésus était certainement un dissident, mais l'écriteau de Pilate montre qu'il y restait rattaché (Jn 19,19), au moins vu de l'extérieur. De même, Paul passait pour un meneur du parti des nazoréens (Ac 24,5). En bref, même éloigné du baptême de Jean comme de celui prôné par Pierre et Paul, Jacques est resté à la tête de cet ensemble, pour lequel « le Royaume était proche » ; il en était typiquement l'évêque, au sens défini plus haut, à la fois responsable, protecteur et surveillant. C'est certainement cette sensibilité eschatologique qui lui faisait voir plus haut et plus loin que son entourage : Paul parlait aux nations du Dieu d'Israël, et c'était l'essentiel. De plus, l'attribution d'un certain rang divin à Jésus, à cause de ses œuvres, n'était nullement une singularité à l'époque ; même Josèphe l'a fait, alors qu'il refusait le christianisme⁶³.

2. Présence discrète de Jacques dans les Actes

La première partie des Actes se passe à Jérusalem, mais sauf dans certains rappels de la mort de Jésus (Ac 3,13 ; 4,27), il n'est pas question de Pilate, alors que celui-ci

⁶² Il y a lieu de croire que « Nazareth » provient de « nazoréen » et non l'inverse, c'est-à-dire désigne un village du clan nazoréen, cf. É. NODET & J. TAYLOR, *Essai* (cf. n. 17), p. 254-264.

⁶³ Voir Étienne NODET, *Le fils de Dieu. Procès de Jésus et évangiles*, Paris, Éd. du Cerf, 2002, p. 136-146, où l'on montre que le christianisme du kérygme (Paul) a insisté sur l'humanité de Jésus, pour souligner le réalisme de la Passion. Il y lieu de croire – mais cela dépasse la présente étude – que l'affaiblissement de l'attente eschatologique a fortement contribué à la séparation (houleuse) entre judaïsme et christianisme, cf. James D. G. DUNN, *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London, SCM Press, ²2006, p. 301-338.

et ses successeurs Marcellus et Marullus⁶⁴ sont restés en charge jusqu'en 41, c'est-à-dire jusqu'à la mort de Caligula, sans changement identifiable du statut de la Judée (*AJ* 18:89.237). C'est Claude, le nouvel empereur, qui institua alors Hérode Agrippa I^{er} roi de Judée, mettant fin à l'ère des préfets (*AJ* 19:274-277) ; les effets civils du droit juif furent alors rétablis, comme indiqué plus haut. À un autre point de vue, il n'est fait aucune mention du tombeau vide de Jésus, même là où le contexte l'appelle (*Ac* 2,29-32) : c'est le témoignage des apôtres qui seul atteste la résurrection. Il faut donc soupçonner que la rédaction d'ensemble est assez éloignée des faits et introduit un contexte qui n'est plus l'époque des préfets⁶⁵.

Les Actes indiquent des procédures juives bien avant Hérode Agrippa. Selon *Ac* 4,5-6 Pierre et Jean comparaissent devant une assemblée de chefs juifs, d'anciens et de scribes, dont la composition est détaillée : « Anne (Anân) le grand prêtre, Caïphe, Jonathan, Alexandre et tous les membres des familles pontificales. » Il n'est pas dit que ce soit un sanhédrin ; de plus, cette cour remarquable n'a d'autre pouvoir que d'interdire aux apôtres d'enseigner au nom de Jésus. Cela convient si l'autorité romaine est encore de plein exercice.

Il n'en est pas de même au procès suivant. Selon *Ac* 5,17 « le grand prêtre (TO Anân) intervint, ainsi que son entourage, l'école (αἵρεσις) des sadducéens ». Ensuite, le sanhédrin fut convoqué, et l'on devine une procédure, puisqu'à la fin, après l'intervention de Gamaliel, les apôtres sont flagellés avant d'être relâchés, et il n'est toujours pas question d'autorité romaine comme garante de l'ordre public. Il faut ajouter que l'allusion de Gamaliel à Theudas est anachronique, puisque selon *AJ* 20:97 son entreprise n'eut lieu que sous le procurateur Fadus (46-48). Sous les préfets, une telle comparution serait une anomalie, comme on le voit dans le cas de Caïphe jugeant nécessaire de dénoncer Jésus, c'est-à-dire de se référer immédiatement à l'autorité romaine (*Jn* 11,49-50). Une deuxième anomalie est de laisser entendre que les sadducéens constituent l'entourage ordinaire des grands prêtres. C'est inexact : d'une part les sadducéens n'apparaissent qu'à la fin du II^e s. av. J.-C. et il n'y a aucune raison de croire qu'il s'agisse d'un parti sacerdotal légitimiste gardant la mémoire d'une dynastie antérieure à la crise maccabéenne ; d'autre part, le seul grand prêtre sadducéen connu est Anân, qui fit lapider Jacques, et en dehors de ce cas isolé rien n'indique que les sadducéens comme école ou parti aient eu une autorité définie au Temple.

Un peu plus loin, le passage sur Étienne offre des particularités : au début, en *Ac* 6,11 et 13 figurent deux accusations distinctes par des faux témoins ; à la fin (*Ac* 7,58 et 59), la lapidation d'Étienne est mentionnée deux fois. De fait, en suivant les analyses de M.-É. Boismard sur l'ensemble des Actes, on peut distinguer deux récits

⁶⁴ Il s'agit peut-être du même personnage, cf. E. Mary SMALLWOOD, « The Date of the Dismissal of Pontius Pilate from Judaea », *JJS* 5 (1954), p. 12-21.

⁶⁵ De nombreuses observations sont empruntées à Justin TAYLOR, *Les Actes des deux apôtres. IV-VI – Commentaire historique* (Études Bibliques, N. S. 23, 30, 41), Paris, Gabalda, 1994-2000.

entremêlés⁶⁶, qu'on présente de manière simplifiée ; en particulier, on omet le discours d'Étienne, qui se rattache aux deux.

NB. TO et TA désignent le texte occidental et le texte alexandrin (*textus receptus*) des Actes⁶⁷ ; les quatre niveaux littéraires sont : DocP (document pétrinien primitif), Act I, Act II et Act III, les deux derniers étant surtout attestés par TO et TA respectivement.

Lynchage (DocP primitif)	Procès (ajouté, niveaux I, II, III)
(6,8) Or Étienne, plein de grâce et de puissance, faisait des signes et des prodiges devant le peuple. (9) Or, se levèrent certains de la synagogue des dits Affranchis [...]	... Affranchis (<i>Cyrénéens, Alexandrins et d'autres de Cilicie et d'Asie</i>), pour discuter...
pour discuter avec Étienne. (10) Et ils ne pouvaient pas s'opposer à la sagesse et à l'Esprit qui le faisaient parler. (12a) Ils ameutèrent le peuple et les anciens et les scribes. (13) <i>De faux témoins se dressèrent, disant : « Cet homme ne cesse de parler contre ce saint lieu et contre la Loi. »</i> (14) <i>Nous l'avons entendu dire que Jésus, ce nazoréen, détruirait ce lieu-ci et changerait les usages que Moïse nous a légués.</i>	(10bis – TO) Ne pouvant affronter la vérité, (11) <i>ils soudoyèrent des hommes pour dire : « Nous l'avons entendu dire des paroles de blasphème contre Moïse et contre Dieu. »</i> (12b) Et, survenant, ils s'emparèrent de lui et l'amènèrent au sanhédrin. (15) Et tous ceux qui étaient dans le sanhédrin, l'ayant regardé fixement, virent son visage comme le visage de l'ange de Dieu debout au milieu d'eux. (7,1) Le grand prêtre demanda : « En est-il bien ainsi ? » [(7,2-53) <i>Discours d'Étienne</i>] (54) En entendant cela, ils étaient furieux dans leur cœur et ils grinçaient des dents contre lui. (55) Mais lui, se trouvant dans l'Esprit, ayant regardé fixement vers le ciel, vit la gloire de Dieu et Jésus à sa droite. (56) Et il dit : « Voici que je vois les cieux ouverts, et le Fils de l'Homme debout à la droite de Dieu. »

⁶⁶ M.-Émile BOISMARD & Arnaud LAMOUILLE, *Les Actes des deux Apôtres I, II, III* (EB, NS 12-14), Paris, Gabalda, 3 Vol. 1990, III:104-109 ; la simplification consiste à regrouper les niveaux I à III, qui bâtissent sur DocP primitif.

⁶⁷Cf. M.-É. BOISMARD & A. LAMOUILLE, *Le Texte occidental* (cf. n. 29).

(57) Mais <i>le peuple</i>, ayant entendu cela (TO), <i>cria à pleine voix</i> et ils se précipitèrent <i>tous</i> sur lui, (59a) et ils lapidaient Étienne. (8,1b) En ce jour-là, une violente persécution se déclencha contre l'Église de Jérusalem. À l'exception des apôtres, tous se dispersèrent dans les campagnes de Judée et de Samarie. (2) Cependant, des hommes pieux ensevelirent Étienne, et firent sur lui un grand deuil.	(57) Mais <i>eux</i> (TA), <i>se bouchèrent les oreilles</i>, (58) l'entraînant hors de la ville, et le lapidèrent. Les témoins avaient déposé leurs vêtements aux pieds d'un jeune homme appelé Saul. (59b) Lui priant et disant : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit. » (60) Puis il fléchit le genou et dit dans un grand cri : « Seigneur, ne leur impute pas ce péché. » Et, ayant dit cela, il s'endormit. (8,1a) Saul, lui, approuvait ce meurtre.
---	--

Ces deux récits sont de nature différente. Celui de gauche raconte le lynchage d'Étienne. Il faut rechercher un contexte où ses propos serait une menace grave. L'accusation est un peu confuse, mais si l'on retient « parler contre ce saint lieu » et si l'on tient compte de l'imprécision chronologique relevée plus haut, un contexte possible est l'affaire de la statue de Caligula⁶⁸. Celui-ci croyait à sa propre divinité, et exigeait un culte, ce que les Juifs ne pouvaient accepter, et il en résulta des troubles graves dès 38. En 39, à la suite d'une échauffourée entre Juifs et païens à Yabneh-Iamnia, Caligula voulut faire ériger sa statue au temple de Jérusalem ; c'était une grave erreur politique, qui mobilisa l'ensemble des Juifs. Même Philon d'Alexandrie fit le voyage à Rome. L'affaire ne s'éteignit qu'à la mort de Caligula début 41 (*AJ* 18:302-308). Ainsi, si Étienne parle avec autorité contre le Temple, il peut passer pour complice « objectif » des Romains et susciter une forte réaction populaire. La finale, mentionnant l'enterrement d'Étienne par des « hommes pieux », sans lien défini avec les Douze ou les Sept, suggère une certaine indépendance du récit à l'origine : le contexte, qu'on a vu très remanié, n'impose aucune contrainte chronologique, d'autant plus que la mention du jeune Saul-Paul (7,58) n'appartient pas à l'histoire d'Étienne.

Le récit présenté à droite ne mentionne pas Étienne et comporte des traces de procédure : un sanhédrin, un grand prêtre et une lapidation légale⁶⁹, puisqu'elle a lieu hors de la ville et qu'elle est opérée par les témoins-accusateurs, qui ont déposé leurs vêtements. L'accusation initiale de blasphème est cohérente avec une lapidation, mais la rédaction invite à croire que la lapidation est due non pas au blasphème, mais à la parole (7,56) : « Voici que je vois les cieux ouverts, et le Fils

⁶⁸ L'hypothèse est formulée par Nicholas H. TAYLOR, « Palestinian Christianity and the Caligula Crisis. Part I – Social and Historical Reconstruction ; Part II – The Markan Eschatological Discourse », *JSNT* 61 et 62 (1996), p. 101-124 et 13-41.

⁶⁹ Il a été suggéré que l'auteur remanie un récit de lapidation spontanée en introduisant des formes juridiques, cf. Alfons WEISER, *Die Apostelgeschichte*, Gütersloh, Vlg Gerd Mohn, 1981, I:182, suivi par d'autres.

de l'Homme debout à la droite de Dieu. » Une telle parole n'est nullement un blasphème, ce qui peut avoir des conséquences pour l'évaluation du procès de Jésus au sanhédrin.

En bref, la trame de ce récit est extrêmement semblable au procès de Jacques selon Josèphe, surtout si on le combine avec le récit d'Hégésippe, bien que celui-ci dilue les aspects juridiques. Si l'on ajoute l'incidence des sadducéens dans le contexte, ainsi que la présence d'un grand prêtre Anân (cf. 5,17 TO), la présomption se renforce que le procès de Jacques a effectivement été introduit dans l'affaire d'Étienne. Le nom même du grand prêtre Anân dans la première assemblée (4,5-6) peut avoir servi de mot-crochet : nommé par Quirinius au moment de l'installation de l'administration romaine directe (*AJ* 18:26), il était resté en charge jusqu'à la mort d'Auguste, en 15 ; il était le père du sadducéen, et même le beau-père de Caïphe selon *Jn* 18,13.

Une telle raison purement formelle, liée à Anân, ne suffit certainement pas à expliquer l'entrée en force de souvenirs relatifs à Jacques. Il faut invoquer l'importance de Jacques comme nazoréen et surtout son martyre, qui illustre ou accomplit exactement la figure du Serviteur de Yhwh de *Is* 52,13-53,12 : mis à mort au nom de Dieu par ceux pour qui il priait le même Dieu. Symétriquement, les adversaires des apôtres, entre la Pentecôte et les persécutions autour d'Étienne, sont représentés par les sadducéens entourant le grand prêtre Anân, c'est-à-dire par l'école qui nie la résurrection ; au contraire, c'est le pharisien Gamaliel qui les défend. C'est le même contraste qu'on observe lors du procès de Paul au sanhédrin (*Ac* 23,6-10) ; la procédure, sous le procureur Félix (52-59 env.), ne présente alors aucune anomalie juridique.

3. L'épître de Jacques

Les arguments pour ou contre l'authenticité de l'épître doivent d'abord être évoqués⁷⁰. Des doutes étaient déjà exprimés par Eusèbe, *HE* 2.23.24-25 et à sa suite par Jérôme, *De viris illustribus* § 2, mais l'un et l'autre reconnaissent son autorité, puisqu'elle était lue publiquement dans les Églises. La discussion portait non pas sur le contenu de l'épître, mais sur son rattachement à des contemporains de Jésus, critère essentiel de canonicité. Le doute provenait simplement de ce qu'elle était peu citée par les auteurs les plus anciens, mais à la différence de *He* et *Ap*, il n'y a jamais eu de grave controverse autour de *Jc*. Le premier à mentionner l'épître est Origène, *Comm. in Joh.* 19.6. Les modernes ont gardé l'argument du long silence des Anciens, et précisé d'autres objections, qu'on peut résumer ainsi.

1. La qualité de la langue employée exclut que ce soit l'œuvre d'un Galiléen du I^{er} siècle. Les formes rhétoriques utilisées supposent une éducation secondaire

⁷⁰ Cf. après d'autres Ralph P. MARTIN, *James* (Word Biblical Commentary, 48), Waco, Word Books, 1988, p. LXIX-LXXVII, avec bibliographie.

soignée⁷¹. De plus, il n'y a aucune trace des préceptes fixés sous l'autorité de Jacques, lors de l'assemblée de Jérusalem. On ne peut donc se fier au seul élément positif pour l'attribution à Jacques, qui est l'indication explicite figurant en Jc 1,1.

2. La lettre est donc postérieure à Jacques, mort en 62. La datation proposée par Dibelius⁷² (entre 80 et 130), et suivie par beaucoup, est incompatible avec une attribution à Jacques. Elle se fonde sur deux considérations : d'une part on ne peut situer Jc trop tôt au I^{er} s., car l'épître connaît des formules pauliniennes, mais non directement les épîtres de Paul, en particulier le *kérygme* caractéristique ; d'autre part, on ne peut la mettre trop tard au II^e s., car l'épître de Jude paraît en dépendre.

3. L'adresse « aux douze tribus qui sont dans la dispersion (διασπορά) » peut difficilement désigner les chrétiens en général, ou même les judéochrétiens. Il s'agit toujours d'Israël pris collectivement (Ac 26,7 ; Ap 21,12). L'expression figure aussi en Mt 19,28, quand l'horizon de Jésus est limité à Israël (cf. Mt 10,1-16). Le cadre littéraire a donc la forme d'une lettre adressée par Jacques depuis Jérusalem à l'ensemble des Juifs de la *diaspora*⁷³, mais le contenu a l'allure d'une réponse à Paul.

4. De nombreuses expressions jugées parfois typiquement chrétiennes n'ont en fait rien de spécifique : « le Seigneur » ne renvoie pas nécessairement à Jésus ; les expressions « parole de vérité » (Jc 1,8), « loi de la liberté parfaite » (1,25), « loi royale » (2,8) sont aussi bien des allusions à la Loi de Moïse ; le « beau nom » invoqué ou blasphémé (2,7) renvoie plutôt à Dieu, voire même au tétragramme ; les « anciens de l'assemblée » (5,14 πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας) peuvent être situés dans des communautés juives aussi bien que chrétiennes ; « l'avènement du Seigneur » (5,8) ou « le Juge qui se tient à la porte » (5,9), en contexte eschatologique, peuvent se référer à Dieu ou au Fils de l'Homme, sans nécessairement impliquer Jésus⁷⁴. Il en résulte finalement que la lettre est très peu chrétienne, et ainsi qu'elle paraît incompatible avec la position dominante de Jacques lors de l'assemblée de Jérusalem.

Cependant, il faut reconnaître que ces objections démontrent peu – ou présupposent trop. L'argument sur la langue est assez gratuit, car on a l'exemple

⁷¹ Cf. Duane WATSON, « An Assessment of the Rhetoric and Rhetorical Analysis of the Letter of James », dans : Robert L. WEBB & John S. KLOPPENBORG (éd.), *Reading James with New Eyes* (Library of New Testament Studies, 342), London-New York, T&T Clark International, 2007, p. 114-115.

⁷² Martin DIBELIUS & Heinrich GREEVEN, *James. A Commentary on the Epistle of James*, Philadelphia, Fortress Press, 1975 (orig. allemand 1964), p. 45.

⁷³ Cf. David R. NIENHUIS, *Not by Paul Alone: The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon*, Waco, Baylor University Press, 2007, p. 172-173, qui juge que l'auteur de Jc a voulu faire un écrit qui puisse entrer dans le canon.

⁷⁴ Cf. Alan H. MCNEILE, *An Introduction to the Study of the New Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1953, p. 206-207.

d'excellents hellénisants parmi les notables juifs de Judée⁷⁵ (au sens large). Josèphe, qui avoue avoir un accent (*AJ* 20:263), connaît manifestement la langue, même si son style est volontiers ampoulé. Le *Talmud* rapporte que vers 100 le prosélyte Aquila traduisit la Tora en grec et que les maîtres Éliézer et Yehoshua, réputés pour leur fidélité scrupuleuse à la tradition, le félicitèrent en utilisant un mot caractéristique, calqué du grec (קלסון, de καλός, *J.Meg* 1:11, p. 71c). C'est vers 120 que le grec fut proscrit pour un temps en Judée, avec une formule impliquant qu'il existait une culture familiale (*t.Sota* 15:8) : « Que personne n'enseigne le grec à son fils. »

Le légalisme supposé de l'épître n'en est pas un, puisqu'il n'est jamais question de prescriptions rituelles. Le passage fameux sur la foi et les œuvres (*Jc* 2,14-26) est strictement centré sur la charité, ce que Paul ne saurait renier (*Rm* 15,8-10). La différence est ailleurs : pour Paul, celui qui accepte le kérygme devient un « homme nouveau », membre d'une nouvelle Création où la séparation entre Juifs et Gentils est abolie (*Ep* 4,22-23 ; *Col* 3,9-10 ; cf. *He* 2,5-9) ; pour Jacques, la mort et la résurrection du Christ n'a pas cet effet eschatologique, ou plus exactement il n'en dit rien.

Quant à la thèse que ce soit une œuvre juive légèrement christianisée pour être attribuée à Jacques, elle ressemble à une pétition de principe, si l'on prend sérieusement le texte transmis. Dans le texte actuel, l'adresse aux douze tribus est faite par « Jacques, serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ » ; elle paraît avoir un caractère mixte. Dans la suite est mentionnée la « foi *de* notre Seigneur Jésus-Christ glorifié » (*Jc* 2,1), mais l'expression est problématique⁷⁶. Cependant, il n'est jamais question de salut ou de résurrection avec le sens que lui donne Paul. En revanche, on a remarqué des contacts avec les discours de Jésus⁷⁷ dans sa vie publique : l'élection des pauvres, la dénonciation de l'abus des riches, la prohibition des serments (*Jc* 5,12 et *Mt* 5,34-37).

Tout cela est très proche de la position des apôtres lors de l'Ascension. Le sens de la résurrection de Jésus, dont Jacques était aussi témoin selon *1 Co* 15,7, est encore faible, mais il est prometteur : ils attendent un retour en gloire de Jésus pour restaurer le royaume d'Israël. Cette attente passive n'a aucune dimension missionnaire. Pourtant, il y a plus que cette attente : la lettre s'adresse à la *diaspora*, ce qui est peut-être en rapport avec la position des « frères du Seigneur » de *1 Co*

⁷⁵ Gerard H. RENDALL, *The Epistle of St. James and Judaic Christianity*, Cambridge University Press, 1929, p. 39, offre d'autres exemples. Dans le NT, l'épître présente 65 *hapax*, dont 45 proviennent de la LXX.

⁷⁶ On rend habituellement « la foi *en* notre S. », mais la tournure τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης se comprend naturellement comme un génitif subjectif (si l'on écarte l'hypothèse d'une interpolation de ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ), cf. après d'autres Patrick J. HARTIN, *James* (Sacra Pagina, 14), Collegeville, Liturgical Press, 2003, p. 117. Ainsi, on peut comprendre que l'expression « notre Seigneur J.-C. » est empruntée à Paul ou à Pierre, mais son sens est transformé pour reprendre la « foi de Jésus », avec la forte espérance eschatologique qui le caractérisait.

⁷⁷ Patrick J. HARTIN, *James and the Q Sayings of Jesus*, Sheffield Academic Press, 1991, conclut que *Jc* a connu la tradition Q ; R. P. MARTIN, *James* (cf. n. 70), p. LXXV-LXXVI, donne une liste de 18 contacts étroits entre *Jc* et *Mt*.

9,5, car l'allusion de Paul suppose qu'ils sont connus à Corinthe. En tout cas, la lettre parle de Jésus d'une manière qui ne peut heurter la sensibilité juive, du moins – précision essentielle – pour ceux qui sont dans une attente eschatologique imminente : elle ne dit rien contre l'observance de la Loi, bien au contraire, mais elle ne se prononce ni pour ni contre la fusion entre Juifs et Gentils. De fait, à l'exception notable de Luther, une longue tradition chrétienne y a reconnu un enseignement de qualité – les objections des Anciens étant réduites aux doutes sur l'authenticité, et non sur le contenu. La lettre a donc en vue une audience double, avec l'habileté d'être à la fois exigeante et de ne rien dire qui puisse provoquer un rejet *a priori* de l'un des deux camps⁷⁸.

Comme on a vu que Jacques a plus d'envergure que son entourage, et surtout qu'il est mû par une forte attente eschatologique, on ne voit plus d'objection à ce qu'il soit l'auteur de la lettre à son nom. On pourrait même dire qu'il se place dans la perspective d'une certaine fédération de l'héritage nazoréen, qui inclut Paul. Ainsi se confirme sa position prééminente à Jérusalem, que son procès illustre sous un autre angle. Lors de la rencontre évoquée en Ga 2,8 la mission de Pierre et de Paul ne se trouve pas affectée ; elle se trouve au contraire confirmée.

Il reste l'argument de l'apparition tardive de la lettre chez les Pères ; Irénée ne la mentionne pas ; elle est absente du canon de Muratori. Eusèbe affirme que Clément d'Alexandrie (150-211) la connaissait (*HE* 6.14), mais elle n'est pas mentionnée dans les œuvres conservées. En dehors du fait que le canon du NT a été long à se former, une hypothèse simple se présente : pour des raisons qui nous échappent, la lettre fut peu diffusée hors de Judée ou de Palestine ; à titre d'hypothèse, on peut imaginer que la pression eschatologique propre aux premières générations ayant baissé, l'épître, devenue surtout sapientielle, n'était guère utile ni pour l'apologie (accomplissement des écritures), ni pour l'évangélisation proprement dite (kérygme). Origène, qui la cite en théologien, peut simplement l'avoir trouvée à Césarée, où il résida de 231 à 250. En outre, l'absence de citation plus ancienne n'est pas une raison très contraignante, car il existe au moins un autre cas comparable : au milieu du II^e s., Justin ne cite jamais les épîtres de Paul, mais on ne saurait en déduire qu'il en ignorait tout.

En faveur de l'authenticité, un argument d'une autre nature peut être avancé. Au II^e siècle, on a tenté une synthèse d'un état encore archaïque des quatre évangiles. C'est une telle harmonie grecque qu'a utilisée Justin et qui est devenue le *diatessaron* de Tatien⁷⁹. Malgré l'allure raisonnable d'une telle entreprise, cette synthèse, n'a jamais eu l'autorité des évangiles canoniques, ce qui suggère fortement qu'après la génération des apôtres il n'était guère facile d'introduire des textes nouveaux dont l'acceptation soit générale. Les écrits apocryphes n'ont jamais eu d'autorité universelle. Le cas des Actes est particulier, car ils ont certainement eu une histoire rédactionnelle complexe, utilisant et remaniant des documents anciens.

⁷⁸ C'est la conclusion de John S. KLOPPENBORG, « Diaspora Discourse : The Construction of *Ethos* in James », *NTS* 53 (2007), p. 242-270, mais il maintient qu'elle ne peut être de Jacques.

⁷⁹ Cf. M.-Émile BOISMARD, *Le Diatessaron : de Tatien à Justin* (EB, NS 15), Paris, Gabalda, 1992.

IV – Conclusion

Jacques fut un personnage d'envergure exceptionnelle, populaire à Jérusalem. Ses qualifications d'évêque (ou « inspecteur ») et de « Juste » sont d'origine juive, mais rattachées à des mouvements marginaux non zélotes. La seconde est posthume, mais la première correspond à sa position : devenu héritier et chef d'un important mouvement nazoréen, qui attendait que surgisse de son sein le Messie fils de David, il accepta de couvrir l'héritage de Jésus, représenté par Pierre et Paul, malgré leur attachement au baptême. Convaincu que l'avènement messianique était proche, il était soucieux que « Dieu ait un peuple à son nom ». Son entourage ne pouvait que reprocher à Paul de mêler Juifs et païens au nom d'une eschatologie déjà en cours de réalisation, car ainsi il détruisait la Création et l'Alliance. Mais lui-même voyait plus haut : en bon Galiléen, il ne pouvait souhaiter la conversion au judaïsme par la circoncision, mais il appuya Paul, car il souhaitait que chaque communauté juive soit entourée de craignant-Dieu, qui « dans chaque ville » puisse entendre « les prédicateurs de Moïse ».

À Jérusalem, face à l'incurie du personnel en charge du culte, il fut poussé à agir comme grand prêtre, d'où en 62 l'entrée en scène d'un grand prêtre de grande autorité, le sadducéen Anân. Mais il intercédait pour le peuple, qui était divisé et violent, et son exécution en fit un martyr, et même une figure exemplaire du Serviteur de Yhwh – hors de toute ingérence romaine. C'est ainsi qu'il obtint dans les Actes une position éminente : son procès en vint à étoffer la lapidation d'Étienne, et ses adversaires – Anân et les sadducéens – devinrent les adversaires typiques des apôtres, hors de toute intervention romaine. Jésus lui-même est qualifié de « Juste », à la manière de Jacques le martyr (Ac 3,14 et 7,52). On peut même ajouter que la persistance de Paul à visiter les synagogues, avec Juifs et craignant-Dieu, n'est pas étrangère au vœu de Jacques ; c'est une thèse, qu'on retrouve mal dans ses épîtres. Ironiquement peut-être, Paul déclare périodiquement qu'il va se tourner vers les nations, mais le seul cas rapporté, à Athènes, est un échec. Arrivé à Rome, c'est aux Juifs qu'il s'adresse, et son propos reste d'intégrer les nations dans la tradition d'Israël (cf. Ep 2,12).

Les objections classiques contre l'attribution à Jacques de l'épître à son nom ont pu être levées en considérant sa personnalité. Contrairement à l'horizon étroit des Judéens (cf. Jn 7,35), il s'adresse aux synagogues de *diaspora* où se trouvent ensemble des Juifs et des craignant-Dieu, et son « évangile » est d'annoncer l'imminence du jugement ultime (Jc 5,7-11) mais en Judée il se trouve en contexte troublé. Sans entrer dans la discussion classique des rapports de l'épître avec Paul ni chercher de datation précise, son attribution à Jacques donne du relief à certains passages, qui ont par ailleurs une valeur universelle. Mentionnons deux points : d'abord, la charge contre l'égoïsme des riches et le rappel que les richesses sont périssables correspond à la réalité des communautés juives des villes méditerranéennes : de riches bourgeois périodiquement pillés, soit par les païens, soit par des coreligionnaires pauvres et zélotes. Ensuite, il est question de violence, et en

termes crus, puisque Jc 4,2 déclare : « Vous convoitez et ne possédez pas ? Alors vous tuez. » C'est exactement ce que faisaient de son temps, au nom de Dieu, les zélotes et autres sicaires, à qui il reproche sans détour d'être orgueilleux et d'avoir l'esprit mondain. Les méfaits des docteurs et de la langue peuvent s'y rattacher, car les groupes insurgés sont toujours entraînés par des meneurs, comme le rappelait Gamaliel.

En un mot, Jacques savait prendre de la hauteur, puisque ses exhortations ont dépassé son époque.

Jérusalem, mai 2008.