

Les origines du christianisme

Étude historique



Karl Kautsky

1908

Table des matières

Préface	3
I. La personne de Jésus	10
1. Les sources païennes	10
2. Les sources chrétiennes	13
3. Les batailles autour de la figure de Jésus	18
II. La société romaine à l'époque impériale	22
1. Une économie esclavagiste	22
a. La propriété foncière	22
b. L'esclavage domestique	23
c. L'esclavage dans la production marchande	25
d. L'arriération technique de l'économie esclavagiste	29
e. Le déclin économique	33
2. L'État	43
a. L'État et le commerce	43
b. Patriciens et plébéiens	47
c. L'État romain	49
d. L'usure	53
e. L'absolutisme	56
3. Climat intellectuel et moral de la Rome impériale	59
a. Perte des repères	59
b. Crédulité	67
c. Impostures	74
d. Humanité	78
e. Internationalité	86
f. Religiosité	89
g. Monothéisme	95
III. Le judaïsme	99
1. Israël	99
a. Migrations des peuples sémitiques	99
b. La Palestine	101
c. L'idée de Dieu dans l'ancien Israël	106
d. Commerce et philosophie	108
e. Commerce et nationalité	111
f. Canaan	114
g. Les luttes de classes en Israël	116
h. La ruine d'Israël	118
i. La première destruction de Jérusalem	119

2. Le judaïsme à compter de l'exil	121
a. L'exil	121
b. La diaspora juive	130
c. La propagande juive.....	136
d. La haine des juifs	142
e. Jérusalem	145
f. Les sadducéens	147
g. Les pharisiens	153
h. Les zélotes.....	159
i. Les esséniens.....	166
IV. Les débuts du christianisme	175
1. La communauté chrétienne primitive	175
a. Une communauté de prolétaires	175
b. Haine de classe.....	177
c. Communisme	180
d. Objections à la thèse communiste	182
e. Le mépris du travail	188
f. La destruction de la famille	188
2. Le messianisme chrétien	193
a. La venue du royaume de Dieu	193
b. L'ascendance de Jésus	196
c. Jésus rebelle	198
d. La résurrection du crucifié	202
e. Le rédempteur international.....	206
3. Chrétiens juifs et chrétiens païens	208
a. L'agitation auprès des païens.....	208
b. L'opposition entre Juifs et chrétiens	211
4. Le récit de la Passion du Christ	215
5. L'évolution de la communauté chrétienne	222
a. Prolétaires et esclaves	222
b. Le déclin du communisme	226
c. Apôtres, prophètes et docteurs	231
d. Les évêques.....	237
e. Le monachisme	246
6. Christianisme et social-démocratie	252

Traduction : Gérard BILLY 2015 d'après la réédition en fac-similé publiée par **ELV-Verlag** en 2013

Préface

Le christianisme et la critique biblique sont des sujets qui m'intéressent depuis longtemps. Il y a vingt-cinq ans, j'ai déjà publié dans la revue « *Kosmos* » un article sur « *l'histoire biblique des temps primitifs et ses origines* », et deux ans plus tard, dans la « *Neue Zeit* » un autre sur « *la naissance du christianisme* ». Je reviens donc ici à de vieilles amours. L'occasion m'en a été donnée quand il apparut qu'une deuxième édition de mon étude sur « *les précurseurs du socialisme* » était souhaitable.

La critique de ce livre, au moins celle dont j'ai eu connaissance, avait principalement trouvé à redire à l'introduction, dans laquelle je caractérisais brièvement le communisme des premiers chrétiens : c'était, me dit-on, une interprétation qui ne pouvait tenir face aux derniers résultats de la recherche.

Ces critiques furent peu après suivies d'autres, notamment de la part du camarade Göhre, elles affirmaient qu'était dépassée l'interprétation, d'abord défendue par Bruno Bauer et ensuite reprise sur des points essentiels par Mehring et par moi, selon laquelle on ne pouvait rien dire d'assuré sur la personne de Jésus et que le christianisme pouvait s'expliquer en faisant l'impasse sur son existence.

Pour cette raison, je décidai de ne pas rééditer ce livre paru il y a treize ans avant d'avoir soumis à examen mes idées sur le christianisme, issues d'études antérieures, en consultant la littérature la plus récente.

L'heureux résultat de ce travail fut que je n'avais rien à corriger. En revanche, les recherches les plus récentes me firent en même temps découvrir une multitude de nouveaux points de vue et de nouvelles indications, si bien que c'est tout un nouveau livre qui est sorti de l'examen critique de mon introduction.

Je ne prétends naturellement pas épuiser le sujet. Il est bien trop vaste pour cela. Je serai satisfait si j'ai pu contribuer à éclairer les facettes du christianisme qui me semblent être décisives du point de vue de la conception matérialiste de l'histoire.

Dans les questions d'histoire religieuse, je ne peux pas me mesurer à l'érudition des théologiens qui ont fait de cette étude le travail de leur vie, alors que je n'avais, pour écrire ce livre, que les heures de loisir que me laissait l'activité rédactionnelle et politique dans une période où l'actualité occupait tout le temps de ceux qui sont impliqués dans les luttes de classes modernes, et ne laissait guère de place à l'étude du passé : dans la période intermédiaire entre les débuts de la révolution russe et l'explosion de la révolution turque.

Mais peut-être est-ce de m'être mêlé intensément de la lutte de classe du prolétariat qui m'a fait comprendre des aspects essentiels du christianisme primitif auxquels les professeurs de théologie et d'histoire religieuse restent étrangers.

J. J. Rousseau dit dans sa *Julie* :

« Je trouve aussi que c'est une folie de vouloir étudier le monde en simple spectateur. Celui qui ne prétend qu'observer n'observe rien, parce qu'étant inutile dans les affaires, et importun dans les plaisirs, il n'est admis nulle part. On ne voit agir les autres qu'autant qu'on agit soi-même ; dans l'école du monde comme dans celle de l'amour, il faut commencer par pratiquer ce qu'on veut apprendre. » (Deuxième partie, lettre XVII) ⁱ

On peut appliquer ces phrases, qui ne traitent ici que de l'étude des êtres humains, à toute espèce d'étude.

ⁱ *Julie ou la Nouvelle Héloïse* Librairie Garnier Frères, 1936, p. 243

Dans aucun domaine, on n'avance bien loin si on se contente de regarder sans intervenir pratiquement. Cela vaut même pour l'étude d'objets aussi éloignés que les étoiles. Où en serait l'astronomie si elle se limitait à la pure observation, si elle ne s'impliquait pas dans une pratique, avec le télescope, l'analyse spectrale, la photographie ! Mais cela vaut encore davantage pour les choses d'ici-bas auxquelles notre pratique peut s'affronter bien autrement qu'en restant dans l'observation. Ce que celle-ci nous enseigne est infime en comparaison de ce que nous apprend notre action pratique sur ces objets et avec ces objets. Qu'on songe seulement à l'immense importance de l'expérimentation dans les sciences de la nature.

Dans la société humaine, l'expérimentation comme moyen de connaissance est impossible, mais l'intervention pratique du chercheur n'en joue pas pour autant un moindre rôle, si du moins, évidemment, sont assurées les conditions préalables à une expérimentation féconde. Ces conditions, c'est la connaissance des expériences les plus importantes faites auparavant par d'autres chercheurs, et d'autre part la familiarité acquise avec la méthode scientifique, qui affûte la perception de ce qui est essentiel dans un phénomène, permet de faire la part de ce qui est essentiel et de ce qui est secondaire, et de découvrir ce que différentes expériences ont en commun.

Un penseur qui, satisfaisant à ces conditions préalables, entreprend d'étudier un domaine dans lequel il a aussi une activité pratique, arrivera aisément à des résultats qui seraient restés hors de sa portée s'il avait été un simple spectateur.

Cela vaut au premier chef pour l'histoire. Un homme politique actif comprendra plus facilement l'histoire politique, s'il a une formation scientifique suffisante, et s'y repérera plus aisément qu'un savant en chambre qui n'aurait jamais connu en pratique les forces motrices de la politique. Le chercheur sera notamment favorisé par son expérience s'il s'agit d'étudier le mouvement d'une classe dans laquelle il est lui-même impliqué et dont il connaît par le détail les particularités.

Cela a profité certes jusqu'ici presque exclusivement aux classes possédantes, qui avaient le monopole de l'activité scientifique. Les mouvements des classes subalternes n'ont encore trouvé que peu de scientifiques dotés de capacités de compréhension.

Il ne fait pas de doute que le christianisme ait été dans ses débuts un mouvement des couches populaires déshéritées les plus diverses que l'on peut regrouper sous l'appellation de prolétaires, si l'on n'entend pas par là seulement les ouvriers salariés. Quelqu'un qui connaît de par sa collaboration pratique le mouvement moderne du prolétariat et ce qu'il a de commun dans les divers pays, qui a, comme compagnon de lutte, appris à partager ses réactions et ses aspirations, est en droit de penser comprendre plus aisément bien des choses concernant les débuts du christianisme que des savants qui n'ont jamais observé le prolétariat que de loin.

Mais si le militant formé scientifiquement se voit, pour écrire l'histoire, avantagé sous bien des aspects par rapport à celui qui n'a étudié que dans les livres, cela n'est que trop souvent contrebalancé par le fait que le politicien est soumis, plus que l'homme de bibliothèque éloigné du monde, à de fortes tentations qui troublent l'ingénuité de son jugement. Deux dangers en particulier guettent l'historiographie des hommes de la politique plus que les autres chercheurs : d'abord la tentation de couler le passé entièrement dans le moule du présent, et ensuite le désir de voir le passé sous les aspects qui correspondent aux besoins de la politique actuelle.

Nous autres socialistes, dans la mesure où nous sommes marxistes, nous sentons cependant préservés de ces dangers par la conception matérialiste de l'histoire liée à notre point de vue prolétarien.

La conception traditionnelle de l'histoire ne voit dans les mouvements politiques qu'une lutte autour de certaines institutions – monarchie, aristocratie, démocratie, etc. -, qui seraient à leur tour le résultat de certaines idées et de certaines aspirations éthiques. Si on en reste là, si on ne cherche pas le fondement de ces idées, de ces aspirations et de ces institutions, on conclura facilement que seule leur manifestation extérieure se modifie, mais que dans le fond, elles ne changent pas ; que ce sont toujours les mêmes idées, les mêmes aspirations, et les mêmes institutions qui ne cessent de revenir, que l'histoire tout entière représente un mouvement ininterrompu vers la liberté et l'égalité, un mouvement qui ne cesse de se heurter à la tyrannie et à l'inégalité, qui ne peut jamais réaliser ses objectifs, mais ne peut non plus jamais être totalement extirpé.

Quand des combattants de la liberté et de l'égalité sont victorieux quelque part, leur victoire bascule dans la fondation d'une nouvelle tyrannie et d'une nouvelle inégalité. Et immédiatement, se lèvent de nouveaux combattants de la liberté et de l'égalité.

L'histoire tout entière apparaît ainsi comme un mouvement circulaire qui revient toujours de nouveau sur lui-même, comme l'éternel retour des mêmes luttes, les costumes étant les seuls à changer, sans que l'humanité ne cesse de faire du sur-place.

Si l'on partage cette conception, on sera toujours enclin à peindre le passé aux couleurs du présent, et mieux on connaît les hommes du présent, plus on dessinera ceux du passé sur leur modèle.

Une conception historique qui n'en reste pas à l'observation des idées, mais cherche leurs racines dans ce qui fonde la société en dernière analyse, est prémunie contre cette tendance. Elle retombe toujours sur le mode de production, qui lui-même dépend en dernier ressort de l'état de la technique, même si celle-ci n'est nullement le seul élément en jeu.

Dès que nous nous mettons à étudier la technique et les modes de production du passé, nous voyons se volatiliser l'idée que ce serait toujours la même tragi-comédie qui se jouerait sur le théâtre de l'histoire mondiale. L'économie humaine suit, bien que ce ne soit nullement une ligne droite ininterrompue, une évolution continue qui part de formes élémentaires pour s'élever à des formes supérieures. Une fois mis à jour les rapports économiques qu'entretiennent les humains dans les différentes périodes historiques, l'apparence d'un éternel retour des mêmes idées, des mêmes aspirations et des mêmes institutions politiques s'évanouit aussitôt. On constate alors que les mêmes mots changent de sens au fil des siècles, que des idées et des institutions qui se ressemblent extérieurement ont un contenu différent parce qu'elles naissent des besoins de classes différentes vivant dans des conditions différentes. La liberté que revendique le prolétaire moderne est une autre liberté que celle à laquelle aspiraient les représentants du tiers-état en 1789, et celle-ci à son tour n'avait rien à voir avec la liberté pour laquelle la chevalerie d'empire allemande se battit au début de la Réforme.

Dès qu'on ne voit plus dans les luttes politiques de simples luttes pour des idées abstraites ou des institutions politiques et qu'on met à nu leur fondement économique, on constate aussitôt que dans ce domaine comme dans celui de la technique et dans le mode de production, se déroule une évolution continue menant à de nouvelles formes, qu'aucune époque ne ressemble trait pour trait à une autre, que les mêmes cris de guerre et les mêmes arguments ont suivant l'époque une tout autre signification.

Si le point de vue prolétarien permet, mieux que ne peuvent le faire les chercheurs bourgeois, de comprendre les aspects du christianisme primitif qu'il a en commun avec le mouvement moderne du prolétariat, l'importance donnée aux rapports économiques et découlant de la conception matérialiste de l'histoire empêche d'oublier, au-delà des traits communs, les particularités du prolétariat antique

qui résultaient de sa situation économique très particulière et qui donnaient à ses aspirations, malgré toutes les similitudes, un caractère très différent de celles du prolétariat moderne.

La conception marxiste de l'histoire nous préservant du danger de mesurer le passé à l'aune du présent et affûtant notre sensibilité aux particularités de chaque époque et de chaque peuple, elle nous protège aussi de l'autre danger, celui qui consisterait à adapter la représentation des temps passés aux intérêts pratiques que l'on défend dans le présent.

Bien entendu, aucune personne honnête, quel que soit son point de vue, ne s'égarrera à falsifier consciemment le passé. Mais l'impartialité du chercheur n'est nulle part plus nécessaire que dans les sciences sociales, et nulle part elle n'est plus difficile à atteindre.

La tâche de la science ne consiste effectivement pas à simplement représenter ce qui est, à donner une photographie fidèle de la réalité, en sorte que tout observateur normalement organisé obtiendrait le même tableau. La tâche de la science consiste à dégager de « l'abondance » déroutante « des visions », des phénomènes, ce qui est universel, essentiel, et ce faisant, à élaborer un fil conducteur qui nous permette de nous orienter dans le labyrinthe de la réalité.

La tâche de l'art est du reste du même ordre. Lui non plus n'a pas à nous livrer tout simplement une photographie de la réalité, l'artiste a au contraire à nous présenter ce qui lui apparaît, dans la réalité dont il veut rendre compte, comme étant caractéristique et essentiel. La différence entre l'art et la science réside en ceci que l'artiste, pour atteindre son but, donne à voir l'essentiel sous forme sensible, alors que le penseur représente l'essentiel sous la forme du concept, comme abstraction.

Plus un phénomène est complexe et plus est réduit le nombre de ceux avec lesquels il est comparable, plus il est difficile de séparer l'essentiel de l'accidentel, plus grand sera le rôle joué par la subjectivité du chercheur et du peintre. Mais plus sera indispensable également la lucidité et l'impartialité de son regard.

Or, il n'y a sans doute pas de phénomène plus complexe que la société humaine, une société réunissant des individus dont chacun est déjà plus complexe que toute autre créature que nous connaissions. Et de plus, le nombre des organismes sociaux comparables se situant au même stade de l'évolution est extrêmement faible. Il n'est donc pas étonnant que l'étude scientifique de la société commence plus tard que celle des autres domaines de notre expérience, pas étonnant que ce soit là précisément que les opinions des chercheurs divergent plus qu'ailleurs. Ces difficultés sont encore accrues quand, comme c'est si souvent le cas dans les sciences sociales, les chercheurs sont pratiquement intéressés de façons très diverses, et souvent opposées, au résultat de leurs recherches, cet intérêt pratique n'ayant pas à être de nature personnelle mais pouvant être un intérêt de classe très concret.

Il est évidemment totalement impossible de rester impartial face au passé quand on s'intéresse d'une manière ou d'une autre aux antagonismes et aux luttes sociales de son époque et qu'on voit en même temps dans les manifestations du présent une répétition des antagonismes et des luttes du passé. Celles-ci sont alors vues comme des précédents qui impliquent la justification ou la condamnation de celles-là, du jugement qu'on porte sur le passé dépend celui qu'on porte sur le présent. Qui pourrait rester impartial quand c'est sa cause qui est en jeu ? Plus on y est attaché, plus on jugera importants et on donnera une valeur essentielle aux faits du passé qui paraissent venir à l'appui du point de vue qu'on défend, alors que les faits qui paraissent plaider en faveur du contraire seront jugés secondaires et relégués à l'arrière-plan. Le chercheur se métamorphose en moraliste ou en avocat, il glorifie ou stigmatise certains phénomènes du passé parce qu'il défend ou au contraire attaque des phénomènes analogues du présent – l'Église, la monarchie, la démocratie, etc.

C'est tout différent quand, à partir d'une compréhension économique, on découvre que rien ne se répète dans l'histoire, que les rapports économiques du passé appartiennent définitivement au passé, que les antagonismes et les luttes d'autrefois sont essentiellement différentes de celles que nous vivons, que pour cette raison, les institutions et les idées modernes elles aussi, tout en ayant l'air de ressembler à celles du passé, ont néanmoins un tout autre contenu. On se rend compte qu'il faut appliquer à chaque époque une mesure qui lui soit propre, que les aspirations du présent doivent être assises sur la situation présente, que le succès ou les échecs du passé ne disent en fait pratiquement rien à ce sujet, que la simple référence au passé pour justifier des revendications du présent peut être carrément fallacieuse. C'est la douloureuse expérience qu'ont faite les démocrates et les prolétaires français au siècle dernier quand ils se sont appuyés davantage sur les « leçons » de la Révolution française que sur la compréhension des rapports de classes existants.

Quiconque part du point de vue de la conception matérialiste de l'histoire, est en état de regarder le passé sans le moindre a-priori, même s'il participe intensément aux luttes pratiques du présent. La pratique ne peut qu'aiguiser sa perspicacité devant nombre de manifestations du passé, elle ne peut plus troubler son regard.

C'est ainsi que j'ai entrepris de dépeindre les racines du christianisme primitif sans avoir aucune intention de le porter aux nues ni de le stigmatiser, mais seulement avec la volonté de le comprendre. Je savais que, quels que soient les résultats auxquels j'aboutirais, la cause pour laquelle je luttais ne pourrait pas en souffrir. Quelle que fût la figure que prendraient les prolétaires de l'époque impériale, quels qu'aient été leurs résultats et leurs aspirations, ils étaient de toute façon complètement différents de ceux du prolétariat moderne qui est plongé dans une autre situation et se bat avec d'autres outils. Quels que fussent être les exploits et les succès, ou les actions minables et les défaites que je découvrirais chez ces prolétaires, cela ne pouvait rien dire sur la nature et les perspectives du prolétariat moderne, rien de positif ni de négatif.

Mais s'il en est ainsi, est-ce que cela a encore un sens pratique de s'occuper d'histoire ? L'opinion habituelle considère l'histoire comme une carte maritime destinée aux marins naviguant sur l'océan de l'action politique ; elle est censée montrer les écueils et les abîmes qui ont fait échouer les navigateurs précédents, elle doit mettre leurs successeurs en capacité de s'en tirer indemnes. Mais si les chenaux de l'histoire changent sans cesse, que les abîmes réapparaissent toujours à de nouveaux endroits, que chaque pilote est obligé de reprendre à zéro l'observation des eaux et de chercher lui-même son chemin, si s'orienter en se repérant seulement sur une carte ancienne ne conduit que trop souvent sur de mauvaises routes, dans quel but étudier encore l'histoire, sinon par goût pour les collections d'objets anciens ?

Adhérer à cette idée reviendrait carrément à jeter le bébé avec l'eau du bain.

En gardant la même métaphore, on pourrait dire que certes, l'histoire, en tant que carte maritime permanente, n'est d'aucune utilité pour le pilote d'un bâtiment politique. Mais cela ne signifie pas qu'elle ne servirait strictement à rien. Ce qui change, c'est l'usage qu'il peut en faire. Il doit l'utiliser comme fil à plomb, comme moyen de reconnaître le chenal dans lequel il se trouve et de s'y orienter. La seule façon de comprendre un phénomène est d'apprendre comment il s'est formé. Je ne peux pas comprendre la société actuelle si je ne sais pas d'où elle vient, comment se sont développés les différents éléments qui la constituent, le capitalisme, le féodalisme, le christianisme, le judaïsme, etc.

Si je veux voir clairement quelles sont la position dans la société, les tâches et les perspectives de la classe à laquelle j'appartiens ou à laquelle je me rattache, il faut que je fasse la lumière sur l'organisme social existant, il faut que je le saisisse sous tous ses aspects, ce qui est impossible sans le suivre dans

son devenir. Sans savoir comment s'est formée la société, il est impossible d'être un combattant de sa classe conscient et clairvoyant, on reste dépendant des impressions de l'environnement immédiat et de l'instant, on n'est jamais sûr de ne pas se laisser entraîner dans un courant qui apparemment va de l'avant, mais peut bientôt se briser sur des écueils auxquels il n'y a pas d'échappatoire. Il y a assurément eu bien des luttes de classes couronnées de succès sans que ceux qui y ont participé aient eu une claire conscience de la nature de la société dans laquelle ils vivaient.

Mais dans la société actuelle, les conditions qui permettaient des succès de ce genre disparaissent, de la même façon qu'il devient dans cette société de plus en plus difficile de se laisser guider par son seul instinct ou par la tradition, disons dans le choix de son alimentation et des moyens de consommation. Cela pouvait suffire quand les choses étaient simples et naturelles. Plus les progrès de la technique et des sciences de la nature rendent artificielles les conditions de vie, plus elles s'éloignent de la nature, plus l'individu a besoin de connaissances scientifiques pour pouvoir sélectionner dans l'abondance des produits artificiels qui lui sont proposés, ceux qui conviennent le mieux à son organisme. Tant que les êtres humains n'ont bu que de l'eau, l'instinct suffisait pour leur faire chercher la bonne eau de source et dédaigner l'eau croupissante des marais. Mais il ne peut en aucune manière servir de guide face aux boissons fabriquées. Le regard scientifique devient alors une nécessité.

Et il en est de même en politique, et plus généralement dans l'action sociale. Dans les communautés souvent minuscules des temps anciens, avec leurs rapports simples et transparents qui restaient inchangés pendant des siècles, la tradition et le « bon sens », c'est-à-dire la compréhension individuelle, acquise par les expériences personnelles, suffisaient pour montrer à chacun sa place et ses tâches dans la société. Aujourd'hui, dans une société dont le marché englobe le monde entier, qui est soumise à des bouleversements techniques et sociaux ininterrompus, dans laquelle les travailleurs s'organisent en armées qui se comptent par millions, où les capitalistes concentrent dans leurs mains des milliards et des milliards, il est impossible qu'une classe montante qui ne peut se limiter à conserver l'existant, qui est obligée d'aspirer à un renouvellement de fond en comble de la société, mène sa lutte de façon appropriée et efficace en se limitant au bon sens et au travail de détail des praticiens. Pour chaque combattant, se fait sentir la nécessité pressante d'élargir son horizon en acquérant une vision scientifique, de se pénétrer d'une large vue, dans l'espace et dans le temps, sur les grandes questions sociales, non pas pour supprimer ni même reléguer au second rang le travail quotidien, mais pour l'insérer consciemment dans l'ensemble des processus sociaux. Cela devient d'autant plus nécessaire que cette même société, qui s'étend de plus en plus sur toute la terre, pousse en même temps toujours plus loin la division du travail, limite de plus en plus l'individu à une seule spécialité, à un seul geste, et par là tend à le dégrader intellectuellement de plus en plus, à accroître sa dépendance et son incapacité à comprendre le processus d'ensemble, pendant que celui-ci prend simultanément des dimensions gigantesques.

Il est alors du devoir de tous ceux qui ont fait de l'ascension du prolétariat le but de leur vie, de contrecarrer cette tendance à stériliser les esprits et à les enfermer dans d'étroites limites, et de guider l'intérêt des prolétaires vers des objectifs élevés, de grandes perspectives, de grandes visions d'ensemble.

Pratiquement rien n'est aussi efficace en ce sens que l'étude de l'histoire, la vision panoramique et la compréhension de l'évolution de la société au travers des grandes périodes, notamment quand cette évolution est passée par de gigantesques mouvements sociaux qui continuent à faire sentir leurs effets dans des forces aujourd'hui dominantes.

Pour amener le prolétariat à comprendre la société, à prendre conscience de lui-même, à mûrir politiquement, et à accéder à une pensée aux vastes horizons, l'étude du processus historique guidée

par la conception matérialiste de l'histoire est indispensable. Pour nous, l'exploration du passé, bien loin d'être une fantaisie d'amateur de vieux bouquins, est une arme puissante destinée aux combats des temps présents, pour hâter la victoire ouvrant la porte à un avenir meilleur.

Berlin, septembre 1908

K. Kautsky

I. La personne de Jésus

1. Les sources païennes

Quelle que soit l'attitude qu'on adopte vis-à-vis du christianisme, force est de reconnaître que c'est l'un des plus gigantesques phénomènes de l'histoire connue de l'humanité. On ne peut se défendre d'un sentiment de profonde admiration quand on regarde l'Église chrétienne, vieille de près de deux millénaires, et qui est là devant nous pleine de vitalité, et dans bien des pays plus puissante que le pouvoir d'État. Tout ce qui contribue à faire comprendre ce phénomène colossal, donc aussi l'étude des origines de cette organisation, bien qu'elle nous fasse faire un bond en arrière de plusieurs millénaires, est de ce fait de la plus vive actualité et d'une grande portée pratique.

Cela assure aux recherches sur les débuts du christianisme un intérêt bien plus grand qu'à toute autre recherche historique sur les périodes antérieures aux deux siècles passés, mais cela rend l'étude de cette époque encore plus difficile qu'elle ne le serait de toute façon.

L'Église chrétienne est devenue un appareil de domination qui, ou bien sert les intérêts de ses propres gouvernants, ou bien ceux d'autres gouvernants à la tête de l'État qui ont su la mettre à leur service. Quiconque les combat doit nécessairement lutter aussi contre elle. C'est ainsi que la lutte **autour de l'Église**, comme la lutte **contre l'Église**, sont devenues une **affaire de partis**, en lien étroit avec les **intérêts économiques les plus importants**. Cela perturbe évidemment l'impartialité de la recherche historique sur l'Église, et fort longtemps, cela a amené les classes dominantes à interdire purement et simplement l'exploration des débuts du christianisme, à attribuer à l'Église une nature **divine** qui devait se situer au-dessus de - et en-dehors de - toute critique humaine.

Les Lumières bourgeoises du dix-huitième siècle réussirent enfin à dissiper totalement cette auréole divine. C'est ce qui permit pour la première fois d'étudier scientifiquement la naissance du christianisme. Mais, curieusement, au dix-neuvième siècle encore, la science laïque s'est tenue à l'écart de ce domaine, et a feint de croire qu'il continuait à relever de la théologie et ne la concernait en rien. Toute une série d'ouvrages historiques rédigés par les plus sérieux historiens bourgeois du dix-neuvième siècle et qui sont consacrés à l'époque impériale à Rome, passent discrètement et prudemment sans y toucher à côté du phénomène le plus important de cette époque, la naissance du christianisme. C'est ainsi que Mommsen, par exemple, qui, dans le cinquième volume de son histoire romaine, traite en détail de l'histoire juive sous les Césars, ne peut éviter d'évoquer en passant et à l'occasion le christianisme, mais chez lui, celui-ci apparaît immédiatement armé de pied en cap, et il est tacitement supposé connu. Jusqu'ici, il n'y a pour l'essentiel que les théologiens et leurs adversaires, les propagandistes libres penseurs, qui se soient intéressés aux débuts du christianisme.

Du reste, ce n'était pas nécessairement par la frilosité qui amenait l'historiographie bourgeoise, dans la mesure où elle voulait être pur travail d'historien et pas littérature de combat, à s'abstenir de se pencher sur les origines du christianisme. L'état déplorable des sources où nous devons puiser ce que nous pouvons savoir sur ce sujet, ne pouvait déjà, par lui-même, que l'en dissuader.

La conception traditionnelle voit dans le christianisme la création d'un homme, Jésus Christ. Et encore aujourd'hui on n'en est pas sorti. Certes, au moins dans les milieux « éclairés » et « instruits », on ne croit plus que Jésus soit un dieu, mais on pense quand même que c'est une personnalité hors du commun apparue avec l'intention de fonder une nouvelle religion et qui y réussit avec l'énorme succès que l'on connaît. Des théologiens éclairés adhèrent à cette conception, mais tout aussi bien des libres-penseurs radicaux, et ceux-ci ne diffèrent des premiers que par la critique qu'ils font de la personne de Jésus, qu'ils cherchent à dépouiller le plus possible de tout aspect sublime.

Cependant, dès la fin du dix-huitième siècle, l'historien anglais Gibbon s'est étonné, ironiquement, dans son histoire de la décadence et de la chute de l'empire romain (rédigée de 1774 à 1788), qu'aucun de ses contemporains n'ait parlé de Jésus, alors qu'il est censé avoir accompli des choses si incroyables.

« Comment expliquer », écrit-il, « l'attention indolente accordée par le monde païen et philosophique aux témoignages que la main du Tout-Puissant offrait, non à leur raison, mais à leurs sens ? À l'époque du Christ, de ses apôtres et de ses premiers disciples, la doctrine qu'ils prêchaient était confirmée par d'innombrables miracles. Les paralytiques marchaient, les aveugles voyaient, les malades étaient guéris, les morts ressuscités, les démons exorcisés, et les lois de la nature étaient souvent suspendues pour le plus grand bien de l'Église. Mais les sages de la Grèce et de Rome se détournèrent de ce spectacle imposant le respect et semblaient, en poursuivant les occupations ordinaires de la vie et des études, être inconscients de tous les changements qui affectaient le gouvernement moral et physique de l'univers. »

Selon la tradition chrétienne, à la mort de Jésus, la terre entière, ou au moins toute la Palestine, fut plongée dans les ténèbres pendant trois heures. Cela se produisit du vivant de Plin l'ancien, qui a consacré tout un chapitre de son histoire naturelle aux éclipses. Mais il ne dit pas un mot de celle-ci. (Gibbon, chapitre 15)

Mais même si nous laissons de côté les miracles, il est difficilement compréhensible qu'une personnalité comme celle du Jésus des évangiles, qui selon eux, ébranlait tellement les esprits et les cœurs, ait pu agir et finalement mourir en martyr de sa cause sans que les contemporains païens ni juifs ne trouvent bon d'en rien signaler.

La première fois que Jésus est mentionné par un homme qui n'était pas chrétien, c'est dans les « *Antiquités juives* » de **Flavius Josèphe**. Le 3^{ème} chapitre du livre 18 traite du procureur Ponce Pilate, et voici ce qui y est dit entre autres :

« À cette époque vivait Jésus, un homme sage, s'il est permis de dire de lui qu'il était un homme, car il accomplissait des miracles et enseignait aux gens, qui accueillaient avec joie la vérité, et il trouva beaucoup de partisans parmi les Juifs et les Hellènes. C'était le Christ. Bien qu'ensuite, sur l'accusation des hommes les plus distingués de notre peuple, Pilate l'ait puni du châtimeut de la croix, ceux qui l'avaient aimé les premiers lui restèrent fidèles. Car il leur réapparut le troisième jour, ressuscité pour une nouvelle vie, comme l'avaient prédit les prophètes de Dieu, qui avaient prédit également des milliers d'autres choses merveilleuses à son sujet. Il a donné son nom aux chrétiens, dont la secte (φῦλον) n'a jamais depuis lors cessé d'exister. »

Flavius Josèphe parle encore du Christ dans le livre 20, au 9^{ème} chapitre, 1 ; il y est dit que le grand-prêtre Ananus, sous le gouvernement d'Albin (à l'époque de Néron), aurait fait en sorte que « *Jacques, le frère de Jésus, celui qu'on appelait le Christ (τοῦ λεγομένου χριστοῦ), fût traîné devant les tribunaux, accusé d'infraction à la loi et lapidé.* »

Ces témoignages ont toujours été mis particulièrement en avant par les chrétiens, étant donné qu'ils proviennent d'un homme qui n'était pas chrétien, mais un Juif, un pharisien né en 37 de notre ère et vivant à Jérusalem, et donc parfaitement en mesure de posséder des informations authentiques sur Jésus. Et son témoignage serait d'autant plus remarquable qu'en tant que Juif, il n'avait aucune raison de raconter des fables favorables aux chrétiens.

Mais c'est précisément cette apologie dithyrambique sous la plume d'un Juif dévot qui rendit très tôt suspect ce passage de son œuvre. Au seizième siècle déjà, on mit en cause son authenticité, et

aujourd'hui on est sûr que c'est un faux et qu'il n'est pas du tout de Flavius Josèphe.¹ Il a été inséré au troisième siècle par un copiste chrétien manifestement choqué que Flavius Josèphe, qui colporte les racontars les plus insignifiants venant de Palestine, ne dise absolument rien de la personne de Jésus. Ce chrétien avait bien senti, du fond de sa piété, que l'absence de toute évocation du Christ plaiderait contre l'existence ou au moins l'importance de la personne de son Sauveur. C'est ainsi que la découverte du faux est devenue une pièce à charge.

Le passage concernant Jacques est également très douteux. Il est exact qu'Origène, qui a vécu de 185 à 254 après J.C., mentionne dans ses commentaires de Matthieu un témoignage de Flavius Josèphe sur Jacques. Il y fait observer qu'il est étrange que Flavius Josèphe n'ait malgré tout pas cru que Jésus était le Christ. Dans son écrit polémique contre Celse, il cite ce passage de Flavius Josèphe sur Jacques et constate également que Flavius Josèphe n'était pas croyant. Ces phrases d'Origène sont une des preuves qui démontrent que la rédaction originale ne pouvait avoir contenu le passage si étonnant sur Jésus où il reconnaît en lui le Christ, le Messie. Il s'avère en même temps que le passage concernant Jacques et qu'Origène trouva chez Flavius Josèphe, est aussi un faux. Car le texte cité par Origène est différent de celui qui se trouve dans les manuscrits de Flavius Josèphe qui nous sont parvenus. La destruction de Jérusalem y était présentée comme le châtement de l'exécution de Jacques. Ce faux n'est pas passé dans les autres manuscrits et ne nous est donc pas parvenu. Le passage concernant Jacques et qui se trouve dans les manuscrits que nous avons, n'est en revanche pas cité par Origène, alors qu'il mentionne l'autre par trois fois à différentes occasions. Et pourtant, il rassemble soigneusement tous les témoignages de Flavius Josèphe qui pouvaient être exploités en faveur de la foi chrétienne. On peut donc faire l'hypothèse que le passage que nous avons et qui concerne Jacques est également un faux, et qu'il a été inséré par un chrétien pieux pour la plus grande gloire de Dieu, seulement après Origène, mais avant Eusèbe qui le cite.

Comme les lignes concernant Jésus et Jacques, celles qui, chez Flavius Josèphe, ont trait à Jean-Baptiste (*Antiquités* XVIII, 5, 2) sont suspectes d'être une « interpolation ».²

Voilà donc chez Flavius Josèphe, à tout bout de champ, des faux commis par des chrétiens dès la fin du deuxième siècle. C'est que le silence de Flavius Josèphe sur les personnages principaux des évangiles était par trop voyant, il fallait le corriger.

Mais même si le témoignage concernant Jacques était authentique, il démontrerait dans le meilleur des cas qu'il a existé un Jésus qu'on appelait Christ, c'est-à-dire Messie. *« S'il fallait réellement attribuer le passage à Flavius Josèphe, la théologie critique n'aurait ce faisant gagné qu'un fil d'une toile d'araignée auquel on accrocherait une figure humaine. Il y a eu, à l'époque de Flavius Josèphe et jusque dans les dernières décennies du deuxième siècle, tellement de prétendants au titre de Christ, qu'il n'en est resté bien souvent que des évocations sommaires. Nous avons un Judas de Galilée, un Theudas, un Égyptien anonyme, un Samaritain, un Bar Kokhba, - pourquoi n'y aurait-il pas eu aussi un Jésus parmi eux ? Jésus était un nom juif très répandu. »*³

Le deuxième passage de Flavius Josèphe nous dit donc dans le meilleur des cas que parmi les agitateurs de Palestine qui se présentaient alors comme étant le Messie, comme l'oint du Seigneur, il y en avait aussi un qui s'appelait Jésus. Cela ne nous apprend rien sur sa vie et ses actes.

¹ Voir entre autres Schürer, *Histoire du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ*. Volume 1, 3^{ème} édition, 1901, p. 544 sq.

² Schürer, op. cité. p. 438, 548, 581.

³ Alb. Kalthoff, *La naissance du christianisme*, 1904, p. 16, 17.

Le deuxième écrivain non-chrétien qui mentionne Jésus est l'historien romain Tacite, l'auteur des *Annales*, rédigées autour de l'an 100. Dans le livre 15, il décrit l'incendie de Rome sous Néron, et voici ce qui est dit dans le chapitre 44 :

*« Pour déjouer les rumeurs (qui rendaient Néron responsable de l'incendie), il présenta comme coupables des gens qui, exécrés en raison de leurs ignominies, étaient appelés **chrétiens** par le peuple, et leur infligea les châtiments les plus raffinés. L'homme à l'origine de leur nom, Christ, avait été exécuté par le procureur Ponce Pilate sous le règne de Tibère. La superstition, momentanément stoppée, se répandit ensuite de nouveau, pas seulement en Judée, le pays d'origine de cette épidémie (mali), mais aussi dans Rome même, qui voit affluer de tous les points cardinaux et se propager tout ce qu'il peut y avoir d'abject et d'ignoble (atrocia aut pudenda). On se saisit d'abord de quelques-uns, qui passèrent aux aveux. Puis sur leurs indications, on en arrêta un nombre immense qui furent convaincus, non pas d'avoir mis le feu, mais de détester le genre humain. Leur exécution tourna au divertissement ; on les enveloppa de peaux de bêtes sauvages et les laissa se faire déchiqueter par les chiens ou bien on les crucifia ou les apprêta pour être brûlés, ce qui se fit dès que la nuit tomba, pour l'illuminer. Néron prêta ses jardins pour ce spectacle et il organisa des jeux du cirque où il se mêla au peuple dans les atours d'un aurige ou monta sur un char de course. Bien qu'il s'agît de malfaiteurs qui méritaient les plus sévères châtiments, on se prit de pitié pour eux, comme s'ils n'étaient pas sacrifiés pour le bien de tous, mais étaient les victimes de la folie furieuse d'un seul individu. »*

Ce document n'a assurément pas été trafiqué par des chrétiens pour retourner l'opinion en leur faveur. L'exactitude en a été certes mise en cause, Dio Cassus ne parlant pas du tout d'une persécution des chrétiens sous Néron. Mais Dio Cassus a vécu cent ans après Tacite. Suétone, qui écrivit peu après Tacite, parle également dans sa biographie de Néron d'une persécution des chrétiens, *« des gens qui se sont adonnés à une nouvelle et pernicieuse superstition »*. (Chapitre 16)

Mais Suétone ne nous parle pas de Jésus et Tacite ne transmet même pas son nom. Christ, le terme grec qui désigne « celui qui a reçu l'onction sacrée », n'est que la traduction du mot hébreu « Messie ». Tacite ne nous dit rien sur l'activité de Jésus et le contenu de sa doctrine.

Et voilà tout ce que nous apprenons sur Jésus à partir des sources non-chrétiennes du premier siècle de notre ère.

2. Les sources chrétiennes

Mais les sources chrétiennes n'en sont-elles pas d'autant plus abondantes ? N'avons-nous pas dans les évangiles les descriptions les plus détaillées de la doctrine et des activités de Jésus ?

Certes, détaillées, elles le sont à suffisance. Mais malheureusement, c'est avec leur crédibilité qu'il y a bien des problèmes. L'exemple du texte de Flavius Josèphe falsifié nous a déjà montré une caractéristique de l'historiographie chrétienne ancienne, son indifférence totale à la **vérité**. Ce qui lui importait, ce n'était pas la vérité, mais l'effet produit, et elle n'était absolument pas regardante dans le choix des moyens.

Pour être juste, il faut reconnaître qu'elle n'était pas la seule dans ce cas à son époque. La littérature religieuse juive ne faisait pas mieux, et les mouvements mystiques « païens » des siècles qui ont précédé et suivi le début de notre ère tombaient eux aussi dans les mêmes manquements. La crédulité du public, la passion d'en imposer, comme le manque de confiance en ses propres forces, le besoin de s'adosser à des autorités surnaturelles, un sens des réalités déficient, toutes propriétés que nous allons découvrir, infectaient alors toute la littérature, et ce d'autant plus qu'elle s'écartait de la tradition. Nous tomberons souvent sur des manifestations de ce type dans la littérature chrétienne et juive.

La philosophie mystique, à vrai dire étroitement apparentée au christianisme, avait aussi cette propension, comme le montre l'exemple des néo-pythagoriciens, un courant apparu un siècle avant notre ère, mélange de platonisme et de stoïcisme, regorgeant de croyance dans la révélation et d'addiction aux miracles, qui se faisait passer pour la doctrine de Pythagore, vieux philosophe ayant vécu au sixième siècle avant notre ère – ou avant J.C., comme on dit -, et sur lequel on ne savait quasiment rien. Ce qui rendait d'autant plus facile de lui imputer tout ce pour quoi on avait besoin de l'autorité d'un grand nom.

*« Les néo-pythagoriciens voulaient être considérés comme les disciples fidèles du vieux philosophe de Samos : pour démontrer que leurs doctrines relevaient du pythagorisme d'origine, ils lui **attribuaient effrontément des foules d'écrits** qui mettaient sans vergogne dans la bouche d'un Pythagore ou d'un Archytas absolument n'importe quoi, même de la date la plus récente ou même archiconnu comme étant d'origine platonicienne ou aristotélicienne. »⁴*

Nous trouvons exactement la même chose dans la littérature des premiers chrétiens, ce qui fait qu'elle représente un chaos que toute une série d'esprits parmi les plus perspicaces cherche depuis plus d'un siècle à remettre en ordre, sans qu'ils soient parvenus à avancer bien loin dans cette tâche et à arriver à suffisamment de résultats incontestables.

Un seul exemple montrera à quel point les interprétations les plus diverses de l'origine des écrits du christianisme primitif forment un assortiment extravagant, celui de l'Apocalypse de Jean, qui est, il faut le reconnaître, un casse-tête particulièrement difficile. Voici ce qu'en dit Pfeleiderer dans son livre sur *« Le christianisme primitif, ses écrits et ses doctrines »* :

« Le livre de Daniel était la plus ancienne des apocalypses de ce type et a servi de modèle pour l'ensemble de ce genre littéraire. Comme on avait trouvé la clé des visions de Daniel dans les événements contemporains de la guerre juive sous Antiochos Épiphane, on eut raison d'en déduire que l'Apocalypse de Jean devait s'expliquer aussi par la situation de son époque. Or 666, le nombre mystique du chapitre 13, verset 18, ayant été interprété presque simultanément par plusieurs savants (Benary, Hitzig et Reuss), en s'appuyant sur la valeur numérique des lettres hébraïques, comme désignant l'empereur Néron, on en déduisit, en comparant les chapitres 13 et 17, que l'Apocalypse avait été rédigée peu après la mort de Néron en 68. Ce fut longtemps l'opinion dominante, en particulier dans l'ancienne école de Tübingen, laquelle, partant que l'hypothèse non contestée que le livre avait été rédigé par l'apôtre Jean, pensait avoir trouvé dans les controverses entre judaïstes et pauliniens la clé d'explication de tout le livre, ce qui n'était rendu possible dans le détail que par une lecture arbitraire (en particulier chez Volkmar). L'impulsion pour un nouvel examen approfondi de la question fut lancée en 1882 par un élève de Weizsäcker, Daniel Völker, qui émit la supposition qu'un texte de départ avait été remanié et enrichi par différents rédacteurs entre 66 et 70 (plus tard entre 66 et 140). La méthode d'histoire littéraire ainsi appliquée passa dans les quinze années qui suivirent par les variations les plus diverses : pour Bischer, un texte juif avait été remanié par un rédacteur chrétien, Sabatier et Schön pensaient inversement que des éléments juifs avaient été introduits dans un texte chrétien ; Weyland distingua deux sources juives de l'époque de Néron et de Titus et un rédacteur chrétien de l'époque de Trajan ; Spitta voyait un texte chrétien de l'an 60, deux sources juives de l'an 63 et de l'an 40, et un rédacteur chrétien de l'époque de Trajan ; Schmidt : trois sources juives et deux chrétiens qui les auraient remaniées ; Völker, dans un nouvel ouvrage de 1893, une apocalypse primitive datant de 62 et quatre nouvelles versions datant des règnes de Titus, Domitien, Trajan et Hadrien. Le résultat final de toutes ces hypothèses se contredisant et renchérissant les unes sur les autres fut en fin de compte seulement que « ceux qui n'avaient pas pris part au débat avaient l'impression que, dans le domaine

⁴ Zeller, *Philosophie grecque*, 3ème partie, section 2, Leipzig 1868, p. 96

des recherches sur le Nouveau Testament, rien n'était sûr et qu'on n'était à l'abri d'aucune interprétation » (Jülicher). »⁵

Pfleiderer croit à vrai dire que « *les recherches persévérantes des vingt dernières années ont abouti à un résultat solide* », mais il n'ose quand même pas l'affirmer en toute certitude, il dit qu'il lui « *semble* » qu'il en est ainsi. Il n'y a finalement d'à peu près incontestable que ce qui concerne les falsifications repérées dans la littérature du christianisme primitif.

Il est établi que seul un tout petit nombre de textes provient des auteurs auxquels ils sont attribués, que, pour la plupart, ils ont été écrits bien après la date qui y est revendiquée, et que le texte d'origine a très souvent été très grossièrement défiguré par des remaniements et des ajouts. On est sûr, enfin, qu'aucun des évangiles ou des autres textes du christianisme primitif ne provient d'un contemporain de Jésus.

On estime maintenant que l'évangile le plus ancien est celui qui est attribué à Marc, mais qu'il n'a en tout cas pas été écrit avant la destruction de Jérusalem, que l'auteur fait prophétiser à Jésus, et qui était donc un fait accompli lorsqu'il a commencé à rédiger. Il n'a en conséquence pas été écrit avant que se soit écoulé environ un demi-siècle après la période où l'on place la mort de Jésus. Ce qu'il couche par écrit est donc le produit d'une légende qui se constituait depuis une cinquantaine d'années.

Après Marc vient Luc, ensuite celui qu'on appelle Mathieu, enfin, bon dernier, Jean, au milieu du deuxième siècle, au moins cent ans après la naissance du Christ. Plus on avance dans le temps, plus les récits des évangiles comportent de merveilleux. Marc, déjà, nous parle de miracles, mais ils n'ont l'air de rien en comparaison de ceux qui vont suivre. Par exemple les résurrections. Chez Marc, Jésus est appelé auprès de la fille de Jaïre qui est à l'agonie. Tout le monde croit qu'elle est déjà morte, mais Jésus dit : Elle ne fait que dormir, tendez-lui la main, et elle se relèvera. (Marc, chapitre 5)

Chez Luc, vient s'ajouter le jeune homme de Naïm qui est réveillé d'entre les morts. Il est mort depuis assez longtemps pour qu'on l'emporte au tombeau quand Jésus le rencontre. Celui-ci le fait se relever de son cercueil. (Luc, chapitre 7)

Mais cela ne suffit pas à Jean. Il nous raconte au chapitre 11 la résurrection de Lazare qui est déjà au tombeau depuis quatre jours et sent déjà. Là, il bat un record.

Les évangélistes étaient de grands ignorants qui avaient, sur bien des sujets sur lesquels ils écrivaient, des idées complètement fausses. C'est ainsi que Luc fait faire à Joseph accompagné de Marie le déplacement de Nazareth à Bethléem, où Jésus naît, à cause d'un recensement romain. Or il n'y a jamais eu de recensement de ce genre sous le règne d'Auguste. En outre, la Judée n'est devenue une province romaine qu'après la date qui est indiquée pour la naissance du Christ. Il y a certes eu un recensement en l'an 7 après J.C., mais celui-ci s'est fait dans les localités de résidence. Il ne rendait nullement nécessaire de faire le voyage de Bethléem.⁶ Nous y reviendrons.

Le procès qui amène Jésus devant Ponce Pilate n'est conforme ni au droit juif, ni au droit romain. Même là où les évangélistes ne racontent pas de miracles, ce qu'ils disent est bien souvent faux ou impossible. Et ce qui a été ainsi compilé comme « évangile » a ensuite encore été modifié sous bien des aspects par des « rédacteurs » et des copistes ultérieurs, pour l'édification des croyants.

Par exemple, les meilleurs manuscrits de l'évangile de Marc concluent l'ouvrage par le verset 8 du chapitre 16, où les femmes cherchent Jésus mort dans son tombeau, mais trouvent à sa place un jeune homme vêtu d'une longue tunique blanche. Elles quittèrent alors le tombeau « en tremblant de peur ».

⁵ Pfleiderer, *Christianisme primitif*, 1902, II, p. 282, 283.

⁶ Voir à ce sujet déjà David Strauss, *La vie de Jésus*, Tübingen 1840, 4^{ème} édition, I, p. 227 sq.

Ce qui suit dans les éditions traditionnelles a été ajouté plus tard. Mais il est impossible que l'ouvrage se soit terminé par ce verset 8. Renan déjà supposait que la suite avait été effacée dans l'intérêt de la cause, parce qu'il aurait contenu un récit qui, aux yeux des générations suivantes, aurait paru choquant.

Autre point, Pfleiderer, comme d'autres, conclut, après une étude de détail, « *que l'évangile de Luc ne parlait encore pas de la conception surnaturelle de Jésus, que cet élément était plus tardif et avait été rajouté plus tard en insérant les versets 1, 34 sq.⁷ et les mots « à ce que l'on pensait » dans 3, 23* ». (*Christianisme primitif*, I, p. 408)

Rien d'étonnant, au vu de tout cela, que dès les premières décennies du dix-neuvième siècle, bien des chercheurs aient reconnu qu'on ne pouvait absolument pas utiliser les évangiles comme sources pour une histoire de Jésus et que Bruno Bauer en soit même venu à nier totalement qu'il fût un personnage historique. Il est compréhensible que les théologiens ne puissent malgré tout abandonner les évangiles et que même ceux d'entre eux qui sont les plus libéraux mettent tout en œuvre pour préserver leur autorité. Que resterait-il du christianisme si l'on renonçait à la personne du Christ ? Mais pour la sauver du naufrage, ils sont obligés de se livrer à des contorsions bien étranges.

Harnack, par exemple, a expliqué dans ses cours sur « *l'essence du christianisme* » (1900), que David Friedrich Strauss avait bien cru avoir pulvérisé l'historicité des évangiles. Mais, continuait-il, le travail historique et critique de deux générations aurait réussi à la rétablir dans une large mesure. Certes, les évangiles ne sont pas une œuvre historique, ils n'ont pas été écrits pour raconter ce qui s'était passé, mais pour édifier les fidèles. « *Pourtant, comme sources historiques, ils ne sont nullement inutilisables, d'autant plus que le but qu'ils poursuivent n'est pas emprunté de l'extérieur, mais coïncide partiellement avec les intentions de Jésus.* » (p. 14)

Mais de ces intentions, nous ne savons que ce que les évangiles nous en disent ! Toute la démonstration de Harnack entreprise pour établir la crédibilité des évangiles comme sources d'information sur la personnalité de Jésus prouve une seule chose, c'est à quel point il est impossible d'avancer quoi que ce soit de certain et de probant en ce sens.

Dans la suite de son traité, Harnack lui-même se voit obligé de laisser tomber comme a-historique tout ce que les évangiles racontent sur les trente premières années de Jésus, et de même sur la période suivante, tout ce dont on peut établir que c'est impossible ou simplement inventé. Mais il voudrait pourtant sauver le reste et y voir des faits historiques. Selon lui, il nous reste encore « *un tableau vivant des prédications de Jésus, de la fin de sa vie et de l'impression qu'il a faite sur ses disciples.* » (p. 20)

Mais comment Harnack sait-il que les enseignements de Jésus, précisément eux, ont été fidèlement reproduits dans les évangiles ? Les théologiens considèrent avec beaucoup plus de scepticisme les reproductions d'autres sermons de cette époque. Pfleiderer, qui est un collègue de Harnack, écrit dans son livre sur le christianisme primitif :

« *Il est futile en fait de discuter de l'historicité des discours relatés par les Actes des Apôtres ; qu'on songe seulement à toutes les conditions qui devraient être remplies pour rendre possible une retransmission littérale ou même simplement à peu près fidèle : il aurait fallu qu'ils soient aussitôt notés par écrit (ou plutôt carrément sténographiés) par un témoin oculaire, et ces notes consignait les différents discours auraient dû être gardées pendant plus d'un demi-siècle dans les milieux de ceux qui les avaient entendus et qui étaient pour la plupart des Juifs ou des païens et n'avaient qu'indifférence ou hostilité pour ces propos. Et ensuite, l'historien aurait dû aller les chercher dans les endroits les plus*

⁷ « Marie dit à l'ange : Comment cela va-t-il se faire puisque je ne connais pas d'homme ? L'ange lui répondit : L'Esprit Saint viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre etc. »

*divers pour les collecter ! Une fois qu'on s'est rendu compte que tout cela est impossible, il n'y a plus de doutes, et on sait ce qu'on doit penser de **tous ces discours** : ce sont, dans les Actes des Apôtres exactement comme chez tous les historiens laïcs de l'Antiquité, de **libres compositions** dans lesquelles l'auteur fait parler ses héros comme il pense qu'ils **auraient pu parler** dans les situations où ils sont présentés. » (p 500, 501)*

Très juste ! Mais pourquoi tout cela, tout d'un coup, ne devrait-il pas s'appliquer aux discours de Jésus, dont les rédacteurs des évangiles étaient encore plus éloignés dans le temps que des discours retranscrits dans les Actes de Apôtres ? Pourquoi le discours de Jésus dans les évangiles devraient-ils être autre chose que des discours dont les rédacteurs de ces récits auraient voulu que Jésus les ait prononcés ? Et effectivement, on trouve dans ces discours tels qu'ils nous sont transmis bien des contradictions, par exemple des discours de rébellion et des discours de soumission, pour lesquelles la seule explication possible est que, parmi les chrétiens, existaient différents courants dont chacun adaptait à ses besoins les discours du Christ qu'il propageait. Un seul exemple montrera à quel point les chrétiens étaient peu regardants dans cet ordre de choses. Que l'on compare le sermon sur la montagne chez Luc et chez Mathieu. Chez le premier, c'est encore une glorification des déshérités, une condamnation des riches. À l'époque de Mathieu, beaucoup de chrétiens commençaient à trouver cela gênant. D'un trait de plume, l'évangile de Mathieu fait des déshérités qui accèdent à la félicité, des pauvres en esprit, quant à la damnation promise aux riches, elle disparaît totalement.

Voilà comment on manipulait des discours qui étaient déjà écrits, et on voudrait nous faire croire que les discours que Jésus aurait, dit-on, prononcés un demi-siècle avant qu'ils soient notés, sont retranscrits fidèlement dans les évangiles ! Il est impossible de conserver fidèlement pendant cinquante ans, seulement par transmission orale, le texte exact d'un discours qui n'a pas été noté aussitôt. Celui qui malgré cela prétend mettre par écrit textuellement, au bout d'une aussi longue période, des discours qui ne sont connus que par ouï-dire, montre seulement qu'il se croit autorisé à écrire ce qui lui convient à lui, ou bien qu'il est assez crédule pour prendre pour argent comptant ce qu'on lui raconte.

D'un autre côté, on peut prouver que bien des propos mis dans la bouche de Jésus ne sont pas de lui, mais étaient déjà en vogue avant lui.

On considère par exemple le « Notre Père » comme un produit spécifique de Jésus. Mais Pflleiderer indique qu'une très ancienne prière du kaddich en araméen se concluait par ces mots :

« Que son nom sublime soit dressé et sanctifié dans le monde qu'il a créé selon sa volonté. Qu'il instaure son règne de votre vivant et du vivant de toute la maison d'Israël. »

On voit que le début du Notre-Père chrétien est une imitation.

Mais s'il n'y a rien à retenir des discours de Jésus, de l'histoire de sa jeunesse et surtout pas de ses miracles, qu'est-ce qu'il reste alors des évangiles ?

Selon Harnack, il resterait la forte impression faite par Jésus sur ses disciples et l'histoire de sa passion. Mais les évangiles n'ont pas été rédigés par les disciples, ils ne reflètent pas l'impression que la **personnalité** de Jésus, mais celle que **les récits** sur la personnalité de Jésus, ont faite sur les membres de la communauté chrétienne. Même la plus profonde empreinte ne dit rien sur la vérité historique de ces récits. Un récit qui parle d'une personne fictive peut aussi laisser une marque profonde dans la société si les conditions historiques sont réunies. Quelle n'a pas été l'empreinte laissée par le Werther de Goethe, alors que tout le monde savait que ce n'était là qu'un roman. Et pourtant il a suscité de nombreux disciples et de nombreux successeurs.

Il se trouve que les siècles qui précèdent et suivent immédiatement Jésus ont vu dans le monde judaïque des personnalités nées de l'imagination produire les plus grands effets quand les exploits et les doctrines qu'on leur attribuait entraient en résonance avec les besoins pressants du peuple juif. Ainsi par exemple de la figure du prophète Daniel, dont le livre de Daniel raconte qu'il aurait vécu sous le règne de Nabuchodonosor, de Darius et de Cyrus, donc au sixième siècle avant J.C., qu'il aurait accompli les miracles les plus stupéfiants et émis des prophéties qui se seraient plus tard réalisées de façon étonnante, celles-ci culminant dans la prédiction que le judaïsme serait frappé de grands malheurs dont il serait sauvé par un rédempteur qui le ferait accéder à une nouvelle splendeur. Ce Daniel n'a jamais existé, le livre qui parle de lui a été écrit vers l'an 165, à l'époque du soulèvement des Macchabées, il n'y a rien de surprenant à ce que toutes les prophéties qu'il aurait émises au sixième siècle se soient révélées exactes jusqu'à cette date, mais cela remplissait le pieux lecteur de la conviction que la dernière prédiction d'un prophète aussi infallible ne pourrait manquer de s'accomplir. Tout cela était une affabulation effrontée, ce qui ne l'a pas empêchée de produire des effets considérables ; la croyance au Messie, la croyance à un sauveur à venir, en tira l'essentiel de sa force, ce fut un modèle qu'imitèrent toutes les prophéties annonçant un Messie. Le livre de Daniel montre cependant aussi avec quel sans-gêne on se livrait à l'époque, dans les cercles de dévots, à des mystifications à seule fin d'aboutir au résultat souhaité. L'effet produit par le personnage de Jésus ne prouve donc en rien son authenticité historique.

Ainsi donc, de ce que Harnack lui-même pense avoir sauvé comme noyau historique des évangiles, il ne reste rien que l'histoire de la Passion du Christ. Mais elle est elle aussi, du début à la fin, jusqu'à la résurrection et à l'Ascension, tellement truffée de miracles que là encore, il est presque impossible de repérer avec certitude un noyau historique. Du reste, nous nous occuperons plus tard d'un peu plus près de la crédibilité de cette histoire.

Il n'en va pas mieux des autres écrits du christianisme primitif. On sait que tout ce qui est censé venir de contemporains de Jésus, des apôtres par exemple, est constitué de faux, au moins au sens où ce sont des produits d'une époque plus tardive.

De toutes les lettres attribuées à Paul, il n'y en a aucune dont l'authenticité serait restée totalement incontestée. La critique historique a reconnu unanimement comme fausses un certain nombre d'entre elles. Le faux le plus effronté est sans doute la deuxième lettre aux Thessaloniens. Dans cette lettre contrefaite, le rédacteur qui se cache derrière le nom de Paul met les lecteurs en garde : « *Ne vous laissez pas égarer ni troubler, ni par un esprit, ni par un mot, ni encore par une lettre (falsifiée) en notre nom.* » (2, 2). Et à la fin, l'imposteur ajoute : « *La salutation est de ma main à moi, Paul. Je signe de cette façon toutes mes lettres, c'est mon écriture.* » Ce sont ces mots qui l'ont trahi.

Une série d'autres lettres de Paul constituent peut-être les plus anciennes productions littéraires du christianisme. Mais elles ne parlent pratiquement pas de Jésus, sauf de sa crucifixion et de sa résurrection.

Point n'est besoin d'expliquer à nos lecteurs ce qu'il convient de penser de la résurrection. De la littérature chrétienne concernant Jésus, nous ne tirons donc quasiment aucune information qui soit sûre.

3. Les batailles autour de la figure de Jésus

Dans le meilleur des cas, nous n'avons donc comme noyau historique des récits primitifs sur Jésus rien de plus que ce que nous en dit Tacite : à l'époque de Tibère fut exécuté un prophète de qui la secte des chrétiens tirait son origine. De ce que ce prophète a enseigné et de ce qu'il a fait, on ne peut rien savoir avec certitude. Il ne peut en aucun cas avoir suscité l'émotion publique dont parlent les récits

du christianisme primitif, sinon Flavius Josèphe, qui relate tant de faits sans importance, en rendrait assurément compte. L'agitation et l'exécution de Jésus n'ont suscité en tout cas chez ses contemporains pas le moindre intérêt. Mais si Jésus avait réellement été un agitateur qu'une secte vénérât comme son pionnier et son guide, alors sa personnalité devait immanquablement prendre de l'importance si la secte grossissait. Alors commença à se former autour de cette personnalité un cycle de légendes, dans lequel les esprits pieux investirent tout ce qu'ils souhaitaient que leur modèle eût dit et fait. Mais plus Jésus devenait un modèle exemplaire pour toute la secte, plus chacun des courants dont elle se composait depuis le début chercha à attribuer à cette personnalité les idées qui lui tenaient à cœur, pour pouvoir ensuite se référer à cette autorité. C'est ainsi que le personnage de Jésus, tel qu'il était dépeint dans les légendes qui étaient au départ colportées oralement, mais furent ensuite aussi fixées par écrit, devint de plus en plus une figure surhumaine, le résumé de tous les idéaux que la nouvelle secte développait, mais c'est aussi ainsi qu'il devint un personnage de plus en plus contradictoire, les différents traits qu'on lui attribuait ne pouvant s'harmoniser entre eux.

Quand ensuite la secte se mua en une organisation solide et devint une Église dans laquelle certaines tendances conquièrent le pouvoir, une de ses tâches fut de mettre au point un canon stable, un répertoire de tous les écrits du christianisme primitif dont elle reconnaissait l'authenticité. Bien entendu, c'étaient ceux qui allaient dans le sens de la tendance dominante. Tous les évangiles et autres écrits qui dessinaient un portrait de Jésus qui ne concordait pas avec cette tendance de l'Église, furent rejetés comme hérétiques, « falsifiés », ou au moins « apocryphes », comme légèrement douteux et ne furent plus diffusés, ils furent même dans la mesure du possible mis sous le boisseau, leurs copies détruites, de sorte que seulement un petit nombre nous en est parvenu. Les écrits intégrés au canon furent à leur tour soumis à une « re-rédaction » pour les rendre autant que possible cohérents entre eux, mais heureusement, cela se fit avec tant de maladresse que des traces de versions antérieures divergentes sont encore perceptibles ici et là et laissent deviner comment ils ont évolué.

Mais l'Église ne réussit pas, et elle ne pouvait pas réussir, à réaliser son objectif, c'est-à-dire à uniformiser totalement les opinions dans ses rangs. L'évolution des rapports sociaux ne cessait de produire de nouvelles différences dans les points de vue et les aspirations. Et grâce aux contradictions qui s'étaient maintenues dans la figure de Jésus telle qu'elle était reconnue par l'Église, malgré toutes les re-rédactions et toutes les ratures opérées, ces différences trouvaient toujours des points auxquels elles pouvaient se raccrocher. La lutte des antagonismes sociaux prit ainsi dans le cadre de l'Église chrétienne l'apparence d'une simple lutte autour de l'interprétation des paroles de Jésus, et les historiens superficiels croient eux aussi que toutes les grandes luttes, si souvent sanglantes, qui traversèrent la chrétienté et furent menées sous un étendard religieux, n'ont été que des batailles pour des mots, un triste témoignage de la stupidité du genre humain. Mais quand on réduit un phénomène social de masse à la seule sottise des participants, cette apparence de sottise ne fait que témoigner de l'incompréhension de l'observateur et du critique, incapable de pénétrer un mode de pensée différent du sien et de percevoir les conditions et les forces motrices matérielles qui le nourrissent. Ce sont en règle générale des intérêts très concrets qui étaient aux prises les uns avec les autres, quand les différentes sectes chrétiennes se querellaient sur le sens à donner aux paroles du Christ.

L'apparition de la pensée moderne qui a relégué à l'arrière-plan la pensée cléricale a ensuite certes ôté de plus en plus de leur signification pratique aux disputes autour de la figure du Christ et les a réduites à de simples ergotages de théologiens payés par l'État pour maintenir autant que possible en vie le mode de pensée lié à l'Église et tenus en contrepartie de faire valoir quelques résultats.

Mais la nouvelle critique biblique qui applique à ces écrits les méthodes de l'étude historique des sources, a donné une nouvelle impulsion aux querelles sur la façon dont on conçoit la personne de

Jésus. Elle a ébranlé les certitudes de l'image léguée par la tradition, mais n'a été que rarement capable, étant surtout le fait de théologiens, d'aller jusqu'à adopter le point de vue défendu d'abord par Bruno Bauer, plus tard par d'autres aussi, notamment A. Kalthoff, selon lequel, vu l'état des sources, il est absolument impossible de recomposer un portrait à neuf. Elle fait des tentatives répétées dans ce sens, avec toujours le même résultat que celui qu'a produit le christianisme des siècles passés : chacun de ces messieurs les théologiens a mis dans son portrait de Jésus ses propres idéaux et l'esprit qui l'anime. Tout de même que les représentations de Jésus du deuxième siècle, celles du vingtième siècle montrent, non pas ce que Jésus a réellement enseigné, mais ce que leurs auteurs aimeraient qu'il ait enseigné.

Kalthoff décrit très subtilement ces métamorphoses de l'image de Jésus :

« Du point de vue d'une théologie sociale, l'image du Christ est pour cette raison l'expression religieuse la plus raffinée de tout ce qui, à une époque donnée, a été actif en matière de forces sociales et éthiques, et dans les modifications que cette image a subies en permanence, dans ses dilatations et ses entrecroisements, dans le pâlissement des attributs précédents et dans l'embrasement de nouvelles couleurs, nous avons le plus sensible des thermomètres qui permet de mesurer les changements qui affectent la vie contemporaine depuis les sommets de ses idéaux les plus spirituels jusqu'aux profondeurs des processus vitaux les plus matériels. Ce Christ a tantôt les traits du penseur grec, tantôt ceux du César romain, puis ceux du seigneur féodal, du maître de corporation, du paysan molesté et corvéable et du bourgeois libre, et tous ces traits sont vrais, ils sont tous vivants tant que les théologiens en chaire ne songent pas à vouloir prouver que les traits propres à leur époque sont les traits originaux et historiques du Christ des évangiles. Il s'en dégage tout au plus une apparence d'historicité, du fait que dans les époques où s'est formée et développée la société chrétienne, les forces les plus variées et même les plus opposées ont agi toutes en même temps, et que chacune d'entre elles laisse paraître une certaine ressemblance avec les forces vives d'aujourd'hui. Le Christ des temps présents a l'air de prime abord très contradictoire. Il a encore les traits du saint d'autrefois ou du monarque céleste, mais il a aussi les traits très modernes de l'ami des prolétaires, et même du dirigeant ouvrier. Il ne fait par-là que manifester au grand jour les contradictions intimes de l'époque actuelle. »

Et auparavant :

« La plupart des représentants de la théologie dite moderne se servent, pour leurs citations, de la méthode critique que David Strauss affectionnait : on enlève d'un coup de ciseaux ce qui, dans les évangiles, relève du mythe, et ce qui reste est censé être le noyau historique. Mais après toutes ces opérations, eux aussi finirent par trouver le noyau trop léger. ... Faute de toute certitude historique, le nom de Jésus est devenu pour la théologie protestante un vase vide dans lequel chaque théologien verse ses propres pensées. L'un fait alors de Jésus un spinoziste moderne, l'autre un socialiste, cependant que la théologie universitaire officielle, conformément à son rôle, lui donne pour fonction l'éclairage religieux de l'État moderne, et même depuis quelque temps, voit en lui le représentant religieux de tout ce qui revendique une position dirigeante dans la théologie d'État de la Grande Prusse. »⁸

Dans cette situation, il n'est pas étonnant que l'historiographie laïque ne se sente que très peu motivée pour aller étudier les origines du christianisme, si elle part de l'idée qu'il aurait été créé par une personnalité individuelle. Si cela était exact, on pourrait certes abandonner les recherches sur la naissance du christianisme et en laisser la description à l'inspiration poétique et religieuse de nos théologiens.

⁸ *Le problème du Christ. Lignes directrices d'une théologie sociale.* 1902. p. 80, 81, 15, 17.

Les choses se présentent très différemment si l'on ne voit pas dans une religion mondiale la création d'un surhomme isolé mais un produit de la société. On connaît plutôt bien la société de l'époque de la naissance du christianisme. Et de sa littérature on peut tirer une vision à peu près assurée de ce que représentait socialement le christianisme des premiers temps.

Certes, la valeur historique des évangiles et des Actes des Apôtres ne peut être jugée supérieure à celle, disons, des poèmes homériques ou de la Chanson des Nibelungen. Ils mettent en scène des personnages historiques, mais leur action est racontée avec tant de licences poétiques qu'il est impossible d'en rien tirer pour la représentation historique de ces personnages, sans compter qu'ils sont tellement mêlés à des êtres fabuleux qu'on ne peut jamais, sur la seule base de ces poèmes, dire quels sont les personnages historiques et quels sont les personnages fictifs. Si nous ne savions sur Attila rien de plus que ce que nous en apprend la Chanson des Nibelungen, nous serions obligés de dire, comme pour Jésus, que nous ne savons même pas avec certitude s'il a existé et s'il n'est pas un personnage mythologique comme Siegfried.

Mais ces œuvres poétiques sont d'une valeur inestimable pour qui veut connaître la société dans laquelle elles sont nées. Elles en donnent une image fidèle, quelque liberté que prennent leurs auteurs pour imaginer certains faits et certains personnages. Dans quelle mesure l'histoire de la guerre de Troie et de ses héros repose sur un fondement historique, cela est obscur et le restera peut-être toujours. Mais pour savoir ce qu'était la société de l'âge héroïque, l'Iliade et l'Odyssée sont des sources historiques de tout premier ordre.

Les créations littéraires sont souvent plus importantes que les plus fidèles chroniques historiques quand on veut connaître une époque. Celles-ci, en effet, nous renseignent seulement sur ce qui est individuel, ce qui surprend, ce qui est inhabituel, choses qui ont le moins de conséquences historiques à long terme. Les premières en revanche nous font entrer dans la vie et l'activité quotidienne des masses, choses continues et durables qui exercent l'influence la plus prolongée sur la société, mais que l'historien ne consigne pas parce qu'elles lui paraissent bien connues et allant de soi. Raison pour laquelle nous disposons par exemple, avec les romans de Balzac, d'une des sources historiques les plus importantes sur la vie sociale française dans les premières décennies du dix-neuvième siècle.

Les évangiles, les Actes des Apôtres, les lettres des apôtres ne nous apprennent ainsi certes rien qui soit assuré sur la vie et la doctrine de Jésus, mais ils nous livrent de très importantes informations sur le caractère social, les idéaux et les aspirations des communautés chrétiennes des premiers temps. La critique biblique, en dégagant les différentes strates qui se sont superposées dans ces écrits, nous fournit la possibilité de suivre l'évolution de ces communautés au moins dans une certaine mesure, cependant que les sources « païennes » et juives nous font voir les forces motrices qui agissent simultanément sur le christianisme primitif. Nous pouvons ainsi le voir et le comprendre comme un produit de son époque, et c'est là la base de toute connaissance historique. Les personnalités peuvent influencer la société, et on ne peut se passer du portrait d'individus exceptionnels pour peindre une période dans son ensemble. Mais mesurée à l'aune des époques historiques, leur influence est seulement passagère, elle ne constitue qu'un ornement de surface qui nous saute aux yeux quand on considère l'édifice, mais ne nous dit rien sur ses fondations. Or, ce sont elles qui déterminent le caractère de l'édifice et sa consistance. Le travail le plus important pour comprendre l'ouvrage, c'est de réussir à les dégager.

II. La société romaine à l'époque impériale.

1. Une économie esclavagiste

a. La propriété foncière

Pour comprendre les manières de voir qui caractérisent une époque historique et la distinguent des autres, il faut d'abord examiner les besoins et les problèmes qui lui sont spécifiques et plonger en dernière analyse leurs racines dans son mode de production particulier, dans la façon dont la société organise sa subsistance.

Nous allons tout d'abord remonter aux origines pour suivre l'évolution des structures économiques qui constituaient l'infrastructure de la société romaine au temps de l'empire. Ce n'est qu'en procédant ainsi que nous pourrons comprendre ses spécificités, telles qu'elles apparaissent au terme de cette évolution, et les tendances particulières qui en étaient la conséquence.

À la base du mode de production des pays constitutifs de l'empire romain, il y avait l'agriculture paysanne, et, parallèlement, mais à un bien moindre degré, l'artisanat et le commerce. Ce qui prédominait encore, c'était l'économie de subsistance. La production marchande, la production pour la vente, était encore peu développée. Les artisans et les marchands possédaient eux-mêmes très souvent des propriétés agricoles, et celles-ci étaient étroitement liées à leur foyer familial, leur destination première était de procurer ce dont le ménage avait besoin. Le travail agricole ravitaillait la cuisine en vivres, il approvisionnait aussi en lin, laine, cuir, bois, les matières premières avec lesquelles les membres de la famille confectionnaient eux-mêmes leurs vêtements, les ustensiles ménagers, les outils. On ne vendait à l'occasion que l'éventuel surplus.

Ce mode de production exige que la plupart des moyens de production soient propriété privée, tous les moyens de production contenant du travail humain, donc aussi les terres cultivées, mais pas les forêts ni les pâtures, qui peuvent rester propriété commune. Le bétail domestique, mais pas le gibier. Enfin, les outils et les matières premières, tout comme les produits du travail effectué.

Mais la propriété privée renferme par elle-même et en elle-même la possibilité d'inégalités économiques. Des circonstances positives peuvent favoriser, enrichir, telle exploitation et désavantager, appauvrir, telle autre. La première se développe, ses terres, son bétail augmente.

Mais déjà apparaît, pour les exploitations les plus importantes, un problème ouvrier *sui generis*, la question de savoir où aller chercher la force de travail supplémentaire absolument indispensable pour s'occuper correctement d'un troupeau plus nombreux, pour travailler comme il convient des champs qui se sont étendus.

C'est le moment où surgissent les différences et les oppositions de classes. Plus la productivité du travail agricole augmente, plus augmentent les surplus excédant les besoins de l'agriculteur. Ces surplus servent d'une part à nourrir des artisans qui se spécialisent dans la fabrication d'objets usuels, comme les forgerons et les potiers ; par ailleurs, on peut utiliser ces surplus pour les échanger contre des objets courants ou des matériaux bruts qui ne peuvent être trouvés sur place, soit qu'ils ne soient pas présents dans la nature, soit que fasse défaut l'habileté à les fabriquer. Ces produits sont apportés par des marchands venus d'autres contrées. L'émergence de l'artisanat et du commerce contribue à accroître les inégalités de la propriété foncière. À l'inégalité entre propriétés plus ou moins importantes, s'ajoute désormais celle qui vient de la plus ou moins grande proximité, du plus ou moins grand éloignement des lieux où se concentrent les artisans et les marchands pour y échanger leurs marchandises contre les surplus des paysans. Plus les moyens de communication sont rudimentaires, plus il est difficile d'apporter ses produits au marché, plus est favorisé celui qui vit non loin du marché.

C'est ainsi que se forme, à partir de ceux que privilégie l'un ou l'autre de ces facteurs, une classe de propriétaires fonciers qui obtient des excédents plus importants que la masse des paysans, acquiert une plus grande quantité de produits du commerce et de l'artisanat, dispose de plus de loisir que la moyenne des agriculteurs, peut recourir à une technique plus avancée au travail comme à la guerre, est intellectuellement plus stimulée par la cohabitation ou au moins les contacts fréquents avec des artistes et des marchands, et ainsi élargit son horizon. Cette classe de propriétaires fonciers avantagés a maintenant le temps, les capacités et les moyens de s'adonner à des activités qui sont au-delà de l'horizon limité du paysan. Elle a le temps et les forces nécessaires pour construire un État en regroupant plusieurs collectivités paysannes, pour l'administrer et le défendre, pour régler ses relations avec les États voisins ou même plus éloignés.

Toutes ces classes sociales, agriculteurs importants, marchands, artisans, vivent des surplus du travail agricole auxquels viennent bientôt s'ajouter ceux de l'artisanat. Les marchands et les grands propriétaires accaparent une part toujours grandissante de ces surplus, au fur et mesure que leurs fonctions sociales deviennent plus importantes. Bientôt, les grands propriétaires fonciers vont faire jouer, non seulement leur supériorité économique, mais aussi leurs positions de pouvoir dans l'État, pour prélever ces surplus sur la masse des paysans et des artisans. Ils accumulent ainsi des fortunes qui laissent loin derrière elles les proportions habituelles dans la paysannerie et l'artisanat, renforcent leur puissance dans la société et leur capacité à accaparer encore plus de surplus, à accroître encore davantage leur richesse.

C'est ainsi que se constituent, au-dessus des paysans et des artisans, différentes couches de grands exploiters, des grands propriétaires fonciers et des marchands, et à côté d'eux, des usuriers, dont nous reparlerons plus tard. Plus leur richesse augmente, plus augmente aussi leur besoin de développer leur maisonnée, qui continue à être intimement liée à l'exploitation agricole. Fonder un ménage suppose à cette époque qu'on dispose d'une exploitation agricole possédée en propre, et pour laquelle la propriété du sol est la meilleure garantie de sécurité. C'est pourquoi tout le monde veut posséder du terrain, même les artisans, les usuriers et les marchands. Et tout le monde aspire à agrandir ce qu'il possède, car la production pour l'usage personnel est encore prédominante. Si on veut accroître son aisance, avoir un train de vie plus riche, il faut augmenter la surface des terres possédées.

Acquérir et à étendre la propriété foncière, voilà la passion majeure de toute cette période, qui s'étend du moment de la sédentarisation assise sur l'agriculture, de la fondation de l'agriculture paysanne, jusqu'à celui de la formation du capital industriel. La société de l'Antiquité, même à l'apogée de l'empire, n'en est jamais sortie. Ce sera l'apanage des temps modernes, de la période qui commence avec la Réforme.

b. L'esclavage domestique

Mais la propriété foncière n'est rien sans main-d'œuvre pour cultiver la terre. Nous avons déjà mentionné la question ouvrière *sui generis* apparue dans le sillage de la grande propriété foncière. Dès avant le début des temps historiques, les riches s'attachent à intégrer à leur maisonnée des forces de travail disponibles en permanence sans y être liées, comme les membres de la famille, par les liens du sang.

Il était au départ impossible de les recruter selon les modalités du travail salarié. On trouve certes de bonne heure des cas de ce genre, mais ce sont toujours des exceptions temporaires, par exemple pour aider aux moissons. Les moyens de production nécessaires pour s'engager dans une exploitation autonome étaient tellement réduits qu'en règle générale, une famille qui avait le cœur à l'ouvrage pouvait se les procurer. Et la solidarité familiale et communale était encore suffisamment forte pour

que, la plupart du temps, si l'adversité ruinait une famille, le secours des parents et des voisins venait rétablir sa situation.

L'offre de travail salarié était réduite, mais la demande l'était tout autant. Si l'on voulait incorporer à l'exploitation une main-d'œuvre supplémentaire, il fallait aussi l'intégrer dans le foyer, il fallait que les nouveaux venus n'aient non seulement pas de terre à cultiver, mais pas non plus de famille à eux, il fallait qu'ils se fondent totalement dans une famille qui n'était pas la leur. Des travailleurs libres ne pouvaient répondre à ces exigences. Encore au Moyen-Âge, les compagnons artisans n'acceptaient l'appartenance à la famille du maître-artisan que comme une étape passagère, une transition vers le statut de maître-artisan et la fondation de leur propre famille. À ce stade, on ne pouvait **durablement** assurer l'intégration de forces de travail supplémentaires à une famille étrangère en salariant des travailleurs **libres**. Seule, la **contrainte** pouvait les attacher aux grandes exploitations agricoles. Et c'est à cela que servait l'**esclavage**. L'étranger n'avait en effet aucun droit, et vu les dimensions réduites des collectivités de cette époque, la notion d'étranger était très extensive. A la guerre, on réduisait en esclavage non seulement les combattants faits prisonniers, mais souvent aussi tous les habitants du pays vaincu, ils étaient soit répartis entre les vainqueurs, soit vendus. Mais il y avait aussi en temps de paix des moyens de s'emparer d'esclaves. Le commerce maritime, en premier lieu. Il était dans ses débuts bien souvent associé à la piraterie, et l'une des prises les plus recherchées étaient des individus bien constitués et en état de travailler que l'on capturait quand, naviguant le long des côtes, on en trouvait sans défense sur les plages. En outre, la progéniture issue des couples d'esclaves était elle-même vouée à l'esclavage.

La situation matérielle de ces esclaves n'était au début pas tellement mauvaise, et ils s'accommodaient parfois facilement de leur sort. Appartenant à une maisonnée fortunée, affectés bien souvent au confort et au luxe, on les utilisait raisonnablement. S'ils étaient employés dans les travaux productifs, c'était souvent – chez les gros paysans – aux côtés de leur maître ; et toujours pour la consommation propre de la famille, qui avait ses limites. Outre le caractère du maître, c'était le degré d'aisance des familles auxquelles ils appartenaient qui déterminait la situation des esclaves. Ils avaient tout intérêt à accroître leur prospérité, car ce faisant, ils amélioraient aussi leur propre situation. D'un autre côté, étant en permanence en contact avec son maître, l'esclave nouait des relations humaines avec lui et pouvait, s'il avait de la jugeote et de l'esprit, lui devenir indispensable, et même devenir un véritable ami. On peut trouver chez les écrivains de l'Antiquité de nombreux exemples des libertés que se permettaient des esclaves face à leur maître et de l'intimité qui régnait souvent entre eux. Il n'était pas rare qu'en récompense de leurs fidèles services, des esclaves fussent affranchis et dotés d'un pécule important, d'autres parvenaient à économiser suffisamment pour pouvoir racheter leur liberté. Mais un nombre non négligeable d'entre eux préférait l'esclavage à la liberté, autrement dit, ils préféraient vivre dans une famille riche plutôt que d'en être bannis et de mener dans la gêne une existence incertaine.

Jentsch écrit : « *Il ne faut pas croire que, dans la vie privée, le révoltant statut juridique des esclaves ait été appliqué dans toute sa rigueur et qu'on ne les ait ni considérés ni traités comme des êtres humains : jusqu'à la fin de la première guerre punique, leur sort était vivable. Ce qui a été dit du pouvoir légal du pater familias sur sa femme et ses enfants, vaut aussi pour celui qu'il avait sur les esclaves : légalement absolu, il était en fait contenu par la religion, la morale, la raison, le caractère et l'intérêt, et l'homme qui, au regard de la loi, était un objet que l'on pouvait acheter et vendre, livré totalement sans défense à l'arbitraire de son maître, était apprécié dans les travaux des champs comme un loyal camarade de*

travail, et à la maison comme un compagnon avec lequel, le travail accompli, on bavardait paisiblement au coin du feu. »⁹

Cette solidarité à base de camaraderie n'était pas le seul fait des exploitations paysannes. Les princes eux aussi, à l'époque héroïque, s'adonnaient aux travaux manuels. Dans l'Odyssée, la fille du roi Alkinoos fait la lessive avec ses esclaves, le prince Ulysse provoque un rival, non pas en duel, mais à une compétition de fauchage et de labourage, et à son retour dans son pays, il trouve son père maniant la pelle dans son jardin. En retour, Ulysse et son fils Télémaque jouissent de la plus chaleureuse affection de leur esclave Eumée, le « divin porcher », qui est fermement convaincu que son maître, s'il était revenu, lui aurait depuis longtemps offert, en récompense de ses loyaux services, la liberté, une ferme, et une épouse.

Ce type d'esclavage était l'une des formes les plus douces d'exploitation que nous connaissions. Mais il changea de visage quand il fut mis au service du **gain monétaire**, et en particulier quand apparut le travail dans des **grandes entreprises** détachées de la maison du maître.

c. L'esclavage dans la production marchande

Les premières entreprises de ce genre ont probablement été des mines. L'extraction et la transformation des minéraux, en particulier des minerais métalliques, se prête, de par sa nature, déjà mal à être pratiquée uniquement pour la consommation du foyer individuel. Dès qu'elle est un tant soit peu développée, elle livre un surplus qui excède largement ses besoins. D'un autre côté, on ne peut la perfectionner que si l'on produit régulièrement des quantités importantes, car autrement, les travailleurs ne peuvent acquérir l'habileté et l'expérience nécessaires et les installations à mettre en place ne sont pas rentables. Dès l'âge de pierre, on trouve de vastes emplacements où l'on fabriquait industriellement et en masse des outils qui étaient ensuite écoulés par échange entre communautés ou entre tribus. Ces produits minéraux furent en tout cas les premières marchandises. Elles furent sans doute les premières à être produites d'emblée comme marchandises, pour être échangées.

À partir du moment où sur un gisement de minéraux précieux s'était développée une exploitation minière et que celle-ci était sortie du stade le plus primitif de l'exploitation de surface, elle exigeait constamment l'emploi d'un nombre de plus en plus important de travailleurs. Les besoins dépassaient facilement le nombre des travailleurs libres pouvant être recrutés dans les rangs de la collectivité territoriale à qui appartenait la mine. Le travail salarié ne fournissait pas durablement des travailleurs en nombre. Seul, le travail forcé, celui des esclaves ou des criminels condamnés, pouvait assurer la présence de la main-d'œuvre nécessaire.

Mais à présent, ces esclaves ne produisaient plus des objets pour l'usage personnel et les besoins limités de leur maître, ils travaillaient pour lui assurer des rentrées d'argent. Ils ne travaillaient pas pour qu'il consomme dans sa maison du marbre ou du soufre, du fer ou du cuivre, de l'or ou de l'argent, mais pour qu'il vende les produits de la mine et reçoive de l'argent en retour, cette marchandise en échange de laquelle on peut tout acheter, tous les plaisirs, tous les pouvoirs, et qu'on ne peut jamais posséder en trop grande quantité. On pressura désormais les travailleurs des mines pour en tirer le plus de travail possible, car plus ils fournissaient de travail, plus leur propriétaire gagnait d'argent. Et en même temps, on les nourrissait et les habillait aussi chichement que possible. C'est qu'il fallait **acheter** leur nourriture et leurs vêtements, dépenser **de l'argent**, les esclaves des mines ne les produisant pas eux-mêmes. Alors que le propriétaire d'un riche domaine ne voyait rien de mieux à faire de ses excédents en objets usuels et en vivres que d'en couvrir ses esclaves et ses invités,

⁹ Karl Jentsch, *Trois promenades d'un profane dans l'antiquité classique*, 1900, 3^{ème} promenade, l'État romain, p. 237. Voir aussi la 2^{ème} promenade dans le même livre : *l'esclavage chez les écrivains de l'antiquité*.

maintenant, avec la production marchande, l'argent livré par l'entreprise était d'autant plus abondant que les esclaves consommaient moins. Leur situation se détériora d'autant plus que l'entreprise devenait une grande entreprise, que, de ce fait, leurs liens avec la maison du maître se rompaient, qu'ils étaient logés dans des casernes spéciales dont l'horrible nudité contrastait vivement avec le luxe de celle-ci. Toute relation personnelle entre maître et esclave disparaissait, non seulement parce que le lieu de travail était séparé de la maison, mais aussi parce qu'ils étaient employés en masse. C'est ainsi qu'on rapporte qu'à Athènes, à l'époque de la guerre du Péloponnèse, Hipponikos faisait travailler 600 esclaves dans les mines de Thrace, et Nikias 1000. L'absence de droits devint une malédiction pour les esclaves. Le salarié libre peut encore, dans une certaine mesure, et quand les circonstances jouent en sa faveur, faire un choix entre ses maîtres, il peut exercer une certaine pression sur eux et se protéger du pire en arrêtant le travail, mais l'esclave qui s'échappait ou refusait de travailler pouvait, lui, de plein droit, être tué sans autre forme de procès.

Un seul motif poussait à ménager les esclaves, le même que celui pour lequel on ménage les bêtes de somme : ce qu'il coûtait à l'achat. Le travailleur salarié ne coûte rien. S'il se tue au travail, un autre le remplace. L'esclave, lui, devait être acheté. S'il périssait prématurément, c'était une perte sèche pour son maître. Mais plus le prix des esclaves baissait, moins cette considération jouait. Et à certaines époques, ce prix connut une chute considérable, les guerres sans fin, guerres étrangères et guerres civiles, déversaient un nombre élevé de prisonniers sur les marchés.

Ainsi, lors de la troisième guerre menée par les Romains contre la Macédoine, en 169 avant J.C., dans la seule Épire, 70 villes furent pillées en **une seule** journée et 150 000 habitants vendus comme esclaves.

Selon Böckh ⁱⁱ, le prix ordinaire d'un esclave à Athènes oscillait entre 100 et 200 drachmes (80 à 160 marks). Xénophon dit entre 50 et 1000 drachmes. Selon Appian, dans le royaume du Pont, il y eut un jour où les prisonniers de guerre furent bradés pour 4 drachmes (un peu plus de 3 marks!). Joseph fut vendu par ses frères en Égypte pour seulement 20 shekels (18 marks)¹⁰

Un bon cheval de selle coûtait bien plus cher qu'un esclave. À l'époque d'Aristophane, le prix tournait autour de 12 mines, presque 1000 marks.

Les guerres fournissaient des esclaves bon marché, mais en même temps ruinaient aussi de nombreux paysans, car le noyau des armées était à cette époque constitué par les milices paysannes. Quand le paysan faisait la guerre, son exploitation avait facilement tendance à décliner, faute de forces de travail. Et les paysans ruinés n'avaient d'autre solution que de se convertir au brigandage s'ils n'avaient pas la possibilité d'aller s'installer dans une ville voisine pour y survivre comme artisans ou prolétaires « en guenilles » (lumpenprolétaires). C'est ainsi qu'on vit se multiplier crimes et criminels, phénomène inconnu des périodes précédentes. La chasse aux criminels produisait son lot de nouveaux esclaves. On n'avait effet pas encore inventé les maisons de réclusion. Celles-ci sont un produit du mode de production capitaliste. Quand on ne crucifiait pas, on condamnait au travail forcé.

Il y eut donc par périodes des masses considérables d'esclaves très bon marché dont la situation était extrêmement misérable. En témoignent par exemple les mines d'argent espagnoles qui comptaient parmi les plus productives de l'Antiquité.

¹⁰ Herzfeld, *Histoire commerciale des Juifs dans l'antiquité*, 1894, p. 193

Notes du traducteur

ⁱⁱ August Böckh : philologue allemand spécialiste de l'antiquité 1785-1867

« *Initialement,* » rapporte Diodore, « *ce sont des particuliers ordinaires qui travaillaient dans les mines, et ils devinrent fort riches, car les minerais d'argent se trouvaient à peu de profondeur et étaient présents en abondance. Plus tard, quand les Romains se furent rendus maîtres de l'Ibérie (l'Espagne), les mines attirèrent une foule d'Italiques âpres au gain qui accumulèrent d'immenses richesses. Ils achetèrent en effet des esclaves en nombre et en remirent la gestion aux surveillants des mines...*

Les esclaves qui sont obligés d'y travailler rapportent à leur maître des revenus d'un montant incroyable : mais eux, qui y épuisent leurs forces jour et nuit, meurent en foule. Ils n'ont aucun temps de repos, aucune pause, ils sont contraints, sous les coups des surveillants, de supporter les pires sévices et de se tuer au travail. Quelques-uns, physiquement plus vigoureux et moralement plus endurants, ne font que prolonger leur misère, dont l'horreur leur rend la mort plus souhaitable que la vie. »¹¹

Si l'esclavage domestique dans le cadre patriarcal est peut-être la forme la plus douce de l'exploitation, l'esclavage au service de l'appétit de profit est assurément la plus horrible.

Dans les **mines**, et dans les conditions générales de l'époque, la **technique** imposait la forme de la grande entreprise esclavagiste. Mais au fil du temps, apparut aussi dans d'autres domaines de production le besoin d'une production marchande en grand assurée par le travail des esclaves. Il y avait des collectivités qui surpassaient de loin leurs voisins en force guerrière. La guerre leur procurait tant d'avantages qu'elles ne s'en lassaient pas. La guerre ne cessait de livrer de nouvelles fournées d'esclaves que l'on s'efforçait d'employer avec profit. Or ces collectivités étaient aussi rattachées à des grandes villes. Une ville qui, de par sa situation privilégiée, devenait le grand entrepôt d'un commerce dynamique, attirait rien que par cette activité beaucoup de monde, et si elle n'était pas trop parcimonieuse dans l'octroi de la citoyenneté aux étrangers, sa population, mais aussi ses ressources distançaient rapidement celles des communes environnantes, qu'elle soumettait à sa domination. Le pillage et l'exploitation du pays alentour accroissait encore la richesse de la ville ainsi que le nombre de ses habitants. Cette richesse éveillait le besoin de bâtir de grands édifices, dévolus soit à l'hygiène – des égouts, des conduites d'eau -, soit à l'esthétique et à la religion – des temples et des théâtres -, soit aux nécessités militaires – des murs d'enceinte. Et à cette époque, il n'y avait guère d'autre moyen que de les faire construire par de gigantesques foules d'esclaves. Alors apparurent des entrepreneurs du bâtiment qui achetaient une multitude d'esclaves et exécutaient avec leur force de travail les constructions les plus diverses pour le compte de l'État. La grande ville, en outre, donnait naissance à un vaste marché alimentaire. Et c'était la grande exploitation agricole, vu le prix très bas des esclaves, qui livrait les excédents les plus importants. Certes, on ne pouvait parler à cette époque d'une supériorité technique de la grande entreprise agricole. Au contraire, le travail des esclaves était moins productif que celui des paysans libres. Mais l'esclave, dont il n'y avait pas à ménager la force de travail, qu'on pouvait sans limite user jusqu'à la mort, produisait, au-delà de ses frais d'entretien, un **surplus plus important** que le paysan, qui ne s'était alors pas encore imprégné des bienfaits du surtravail et était habitué à bien vivre. À cela venait s'ajouter, précisément dans ces collectivités, l'avantage que, à la différence du paysan qu'à tout moment le devoir pouvait appeler à quitter sa charrue pour aller défendre la patrie, l'esclave, lui, était exempté du service des armes. C'est ainsi que prit forme, autour de ces grandes cités guerrières, la grande exploitation esclavagiste. Les Carthaginois lui assurèrent un développement remarquable. Les Romains la découvrirent au cours des guerres contre Carthage, et en même temps que les provinces arrachées à la grande rivale, ils en reprirent également le modèle, qu'ensuite ils continuèrent à développer et à étendre.

¹¹ Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 36, 38. Voir la citation tirée de cette œuvre, III, 12, à propos des mines d'or égyptiennes, à laquelle Marx renvoie dans *Le Capital*, I, 8^{ème} chapitre, 2, note 43.

Enfin, dans les grandes villes où s'entassaient de nombreux esclaves du même métier, et qui représentaient un bon débouché pour leurs produits, il était logique d'acheter en gros un nombre important d'esclaves de ce genre et de les mettre au travail ensemble dans un même atelier pour qu'ils produisent pour le marché, comme cela se fait aujourd'hui dans les usines avec les ouvriers salariés. Pourtant, ce type de manufactures d'esclaves n'a acquis une certaine importance que dans le monde hellénique, pas dans le monde romain. Mais partout se développa avec la grande exploitation agricole un type particulier d'industrie esclavagiste, que celle-ci fût une plantation spécialisée dans la fabrication industrielle d'un seul produit pour le marché, par exemple, des céréales, ou qu'elle servît pour l'essentiel à la consommation de la famille et livrât les produits les plus variés dont celle-ci avait besoin.

Le travail agricole a la particularité d'exiger beaucoup de main-d'œuvre seulement à certaines périodes de l'année, et une main-d'œuvre réduite aux autres périodes, principalement en hiver. C'est un problème aussi pour les grandes exploitations modernes, ce l'était encore davantage avec le système esclavagiste. Un salarié peut être licencié et embauché en fonction des besoins. Entre-temps, c'est à lui de se débrouiller. En revanche, le grand exploitant ne pouvait vendre ses esclaves chaque fois que revenait l'automne et en acheter d'autres au printemps. Cela lui aurait beaucoup coûté. Car en automne, leur valeur serait tombée à zéro, et au printemps, elle aurait grimpé en flèche. Il fallait donc les occuper aussi dans l'intervalle où les travaux agricoles s'arrêtaient. Mais les traditions d'association agriculture - industrie étaient encore vivaces, le paysan travaillait encore lui-même le chanvre, la laine, le cuir, le bois et d'autres produits de sa ferme pour en faire des vêtements et des ustensiles. Les esclaves de la grande exploitation agricole furent donc versés dans l'exécution de travaux industriels pendant le temps que l'agriculture était au repos, dans le tissage, la fabrication et le travail du cuir, la construction de voitures et de charrues, la confection de céramiques de toutes sortes. Mais, à un stade avancé de la production marchande, ils ne produisaient pas seulement pour leur propre exploitation et la maisonnée du maître, mais aussi pour le marché.

Les esclaves ne coûtaient pas cher, les produits de leur industrie pouvaient être bon marché. Ils n'entraînaient pas de sorties d'argent. L'exploitation, le latifundium, fournissait les vivres et les matériaux pour les travailleurs, la plupart du temps aussi les outils. Et comme les esclaves, de toute façon, devaient être entretenus tout le temps qu'ils n'étaient pas nécessaires pour les travaux agricoles, tous les produits industriels qui venaient en surplus des besoins de l'exploitation et de la famille étaient source de profit même si les prix étaient bas.

Rien d'étonnant à ce que, face à cette concurrence du travail des esclaves, n'ait pu se développer un artisanat libre et vigoureux. Dans le monde de l'Antiquité, et en particulier dans le monde romain, les artisans restèrent de pauvres diables travaillant pour la plupart tout seuls, sans compagnons, et qui, en règle générale, ne faisaient que façonner au domicile du client ou chez eux les matériaux qui leur étaient livrés. Aucune comparaison avec le puissant monde artisanal du Moyen-Âge. Les corporations restent faibles, les artisans ne sortent pas de la dépendance qui les lie à leurs clients, très souvent de grands latifundistes aux crochets desquels ils mènent souvent une existence de parasites à la limite du lumpenprolétariat.

Mais la grande entreprise esclavagiste ne pouvait faire plus qu'empêcher l'artisanat de se renforcer et la technique de progresser, et, pendant toute l'Antiquité, vu la pauvreté des artisans, les techniques végétèrent à un faible niveau. L'habileté pouvait bien éventuellement atteindre des sommets, les outils demeuraient constamment primitifs et de piètre qualité. Mais c'était aussi le cas dans la grande entreprise. Là aussi, l'esclavage agissait comme un frein à tout développement technique.

d. L'arriération technique de l'économie esclavagiste

Dans l'agriculture, la grande entreprise n'était alors pas encore comme dans l'industrie d'extraction une précondition pour une hausse de la productivité. Certes, la production marchande en pleine expansion entraînait une accélération de la division sociale du travail dans l'agriculture ; un certain nombre d'exploitations se spécialisaient dans la culture des céréales, d'autres dans l'élevage, etc. Parallèlement, s'ouvrait la possibilité que ce soient des hommes de formation scientifique, voyant plus loin que la routine paysanne, qui pilotent la grande exploitation. Effectivement, on trouve déjà dans les pays de latifundia, chez les Carthaginois, ensuite chez les Romains, une théorie de l'agriculture aussi élaborée que l'économie agricole européenne du dix-huitième siècle. Mais ce qui manquait, c'était les forces de travail capables, sur la base de cette théorie, de faire passer la grande entreprise à un niveau supérieur à celui de l'exploitation paysanne. Le travail salarié, déjà, ne peut égaler le travail de l'exploitant libre, intérêt et application y sont moindres, et de ce fait, il n'est avantageux que là où la grande entreprise dispose d'une importante supériorité technique sur la petite. L'esclave, lui, quand il n'est pas intégré dans la vie de la famille patriarcale, est un travailleur encore plus réticent, il serait même content de porter tort à son maître. Déjà dans le cadre domestique, le travail des esclaves avait la réputation d'être moins productif que celui du propriétaire libre. Ulysse remarque :

« Les serviteurs, quand ils ne sont plus aiguillonnés par un souverain impérieux,

Se mettent aussitôt à lambiner pour faire le travail nécessaire.

La providence de Zeus diminue de moitié la vertu

Chez celui qui est rattrapé par la servitude ! »

Que dire alors des esclaves maltraités quotidiennement jusqu'au sang, pleins de désespoir et de haine pour le maître ! Il aurait fallu que la grande entreprise ait une énorme supériorité technique sur la petite pour obtenir les mêmes résultats avec le même nombre d'ouvriers. Mais, non seulement elle ne la dépassait en rien, mais elle lui était inférieure à maints égards. Les esclaves, étant eux-mêmes maltraités, se soulageaient de toute leur fureur sur les bêtes, et la qualité de celles-ci en pâtissait. Il était de même inenvisageable de leur confier des outils plus délicats.

On trouve ces considérations déjà chez Marx. Voici ce qu'il dit de la « production basée sur l'esclavage » :

« Ici, pour reprendre la très juste façon de dire des Anciens, le travailleur est un instrumentum vocale (outil doué de parole) qui se distingue de l'animal, instrumentum semivocale (outil doué de voix, mais pas de parole), et de l'outil inerte, instrumentum mutuum (outil muet). Mais il fait sentir à l'animal et à l'outil qu'il n'est pas leur semblable, qu'il est un être humain. Il affirme sa conscience et sa fierté d'être différent d'eux en les maltraitant et en les saccageant con amore. C'est pourquoi, dans ce mode de production, un principe économique reconnu est de n'utiliser que les outils de travail les plus rudimentaires, les plus grossiers, et donc précisément pour cette raison difficiles à détériorer. Jusqu'au début de la guerre civile, on trouvait pour la même raison dans les États esclavagistes bordant le golfe du Mexique des charrues d'un modèle chinois antique qui défoncent la terre comme un porc ou une taupe, mais ne la fendent ni ne la retournent ... Dans son ouvrage « Sea Bord Slave States », Olmstedt raconte entre autres la chose suivante : « On me montre ici (dans ces États esclavagistes) des outils que chez nous aucun homme doué de raison n'imposerait à un travailleur auquel il paie un salaire. Ils sont si lourds et frustes qu'à mon avis, ils doivent entraîner une dépense de travail supérieure de dix pour cent à celle qui va avec les outils en usage chez nous. Mais je suis aussi persuadé que, vu l'indifférence et la maladresse des esclaves qui les utilisent, il serait économiquement contre-indiqué de leur donner

des outils moins lourds et moins primitifs, et que les ustensiles comme ceux que nous confions à nos ouvriers en permanence et avec profit, ne tiendraient pas une journée dans un champ de blé de la Virginie, alors que le sol y est plus léger et moins empierré que chez nous. Et quand je demande pourquoi, partout dans les fermes, on a des mulets et non des chevaux, la première raison qu'on me donne, et il faut le dire, la plus convaincante, est que les chevaux ne résistent pas au traitement que les nègres leur font subir. Chez eux, les chevaux ne tardent pas à devenir boiteux et perclus, alors que les mulets supportent d'être battus à coups de gourdins, de ne pas être nourris une ou deux fois de suite, ils n'attrapent pas de maladies quand on les néglige ou leur impose des efforts excessifs. Et je n'ai qu'à regarder par la fenêtre de la pièce où j'écris, pour voir presque chaque fois les animaux traités d'une façon qui, dans les États du nord, mènerait infailliblement au renvoi immédiat du cocher par le fermier. » (Le Capital, I, 2^{ème} édition, p. 185).

Stupide, hargneux, malveillant, à l'affût de toute occasion de nuire à son bourreau de propriétaire, l'esclave du latifundium était bien moins productif que le paysan. Au premier siècle de notre ère, Pline évoquait déjà la fertilité des champs italiens à l'époque où les généraux ne dédaignaient pas de les cultiver eux-mêmes, alors que la terre-mère s'était mise à regimber quand on la fit maltraiter par des esclaves enchaînés et marqués au fer rouge. Ce type d'agriculture pouvait certes fournir dans certaines circonstances des excédents plus importants que l'économie paysanne, mais elle était hors d'état de garantir l'aisance du même nombre de personnes. Cependant, tant que le bassin méditerranéen fut agité par les guerres permanentes lancées par Rome, l'expansion de l'esclavagisme continua, et en même temps le déclin de la paysannerie que celui-ci asphyxiait, car la guerre rapportait un riche butin, de nouveaux territoires et des masses énormes d'esclaves bon marché aux grands propriétaires fonciers qui étaient aux commandes.

Nous trouvons donc dans l'empire romain une évolution économique qui, en apparence, présente une ressemblance frappante avec l'évolution moderne : déclin de la petite entreprise, progression de la grande, et augmentation encore plus rapide de la grande propriété foncière, des latifundia qui exproprient les paysans et les transforment, de propriétaires libres qu'ils étaient, en métayers assujettis, quand ils ne les remplacent pas par des plantations ou autres grandes exploitations.

Pöhlmann cite dans son histoire du communisme et du socialisme dans l'Antiquité entre autres « *La plainte du pauvre contre le riche* » du recueil pseudo-Quintilien de déclamations, dans lequel est très bien décrite la croissance des latifundia. C'est la plainte d'un paysan appauvri qui se lamente :

« Je n'avais pas au début de riche voisin. Autour de moi vivaient dans de nombreuses fermes et en bon voisinage des propriétaires qui cultivaient leur modeste domaine et partageaient ainsi tous la même situation que moi. Comme les choses ont changé ! La terre qui nourrissait autrefois tous ces citoyens est maintenant une seule grande plantation qui appartient à un seul riche. Il a repoussé de tous côtés les limites de son domaine ; les fermes qu'il a englouties sont rasées, les sanctuaires des Ancêtres détruits. Les anciens propriétaires ont pris congé du dieu qui protégeait la maison paternelle, ils ont été contraints d'aller au loin avec femmes et enfants. L'uniformité règne sur toute cette vaste étendue. De tous côtés, la richesse me cerne comme une muraille, ici le jardin du riche, là ses champs. Ici ses vignes, là ses forêts et ses pâturages. Moi aussi, j'aurais aimé partir, mais je n'ai trouvé nulle part d'endroit où je n'aurais pas eu de riche pour voisin. Où en effet ne se heurte-t-on pas à la propriété privée des riches ? Ils ne se contentent même plus d'étendre leurs possessions, comme les territoires des nations, jusqu'aux rivières et aux montagnes qui forment une frontière naturelle, ils s'emparent aussi des déserts montagneux et des forêts les plus éloignées. Et nulle part, cette expansion ne rencontre de limite sauf quand un riche rencontre un autre riche. Et le mépris injurieux avec lequel les riches nous traitent, nous autres pauvres, se manifeste aussi dans la désinvolture avec laquelle ils ne se donnent même pas la peine de nier nous avoir fait violence. » (II. p. 582, 583)

Pöhlmann y voit une description des tendances générales « du capitalisme extrême ». Mais la ressemblance entre cette évolution et celle du capitalisme moderne avec sa concentration des capitaux est purement de façade, et on se tromperait grandement à assimiler l'une à l'autre. En creusant un peu, on tombe bien plutôt sur des évolutions totalement opposées. Surtout en ceci que la tendance à la concentration, à l'élimination des petites entreprises par les grandes, de même qu'à une accentuation des liens de dépendance des petites entreprises vis-à-vis des grandes fortunes, se manifeste aujourd'hui essentiellement dans l'industrie et beaucoup moins dans l'agriculture, alors que c'était l'inverse dans l'Antiquité. Ensuite, le moteur de cette victoire de la grande entreprise sur la petite est aujourd'hui surtout la concurrence, qui donne l'avantage à l'entreprise dotée de machines et d'installations puissantes et donc plus productive. Dans l'Antiquité, les trois facteurs à l'œuvre étaient le service armé qui paralysait le paysan libre, le bas prix de la main-d'œuvre que l'apport massif d'esclaves mettait à la disposition des propriétaires fortunés, enfin l'usure, sur laquelle nous reviendrons. Ces trois facteurs faisaient baisser la productivité du travail, ils ne l'élevaient pas. Les conditions requises pour le développement et l'application pratique du machinisme étaient absentes dans l'Antiquité. L'artisanat libre n'avait pas atteint un degré de développement suffisant pour fournir en masse des forces de travail libres et adroites, prêtes en grand nombre à se louer en permanence en échange d'un salaire, le type de forces de travail qui seul est à même de produire des machines et de les faire tourner. Rien n'incitait donc les penseurs et les chercheurs à inventer des machines qui seraient de toute façon restées sans application pratique. En revanche, dès que sont inventées des machines qui peuvent être efficaces dans la production, et qu'il existe une main-d'œuvre libre et abondante qui se bouscule pour les produire et les servir, celles-ci deviennent l'une des armes les plus importantes engagées dans la lutte de concurrence que se livrent les entrepreneurs. Il s'ensuit un perfectionnement de machines de plus en plus performantes, la productivité du travail augmente, augmente aussi la différence entre le salaire payé et le gain réalisé, augmente la nécessité de garder en réserve une partie de cet excédent, d'**accumuler** pour faire l'acquisition de nouvelles machines de qualité encore supérieure, augmente enfin aussi la nécessité de faire constamment reculer les limites du marché, étant donné qu'une machinerie améliorée livre toujours plus de produits qu'il faut écouler. Et par voie de conséquence, le capital augmente, la production des moyens de production prend de plus en plus de place dans le mode production capitaliste, celui-ci est contraint, pour placer la quantité toujours croissante de moyens de consommation produits par ces moyens de production eux-mêmes en quantité croissante, de chercher sans cesse de nouveaux marchés, en sorte que l'on peut dire qu'il aura suffi d'un siècle, le dix-neuvième, pour qu'il conquière le monde entier.

Les choses se sont passées très différemment dans l'Antiquité. Nous avons vu qu'on ne pouvait confier aux esclaves des grandes entreprises que les outils les plus grossiers, qu'on ne pouvait employer que les travailleurs les plus primitifs et les moins intelligents, que donc, seul le **prix extrêmement bas** de la main-d'œuvre les rendait à peu près rentables. Il en résultait chez les patrons de ces entreprises une propension permanente à pousser à la guerre, qui était le moyen le plus efficace d'obtenir des esclaves bon marché, et à étendre toujours plus le territoire de l'État. Ce fut à partir des guerres contre Carthage l'un des plus puissants moteurs de la politique romaine de conquêtes, celle qui, en deux siècles, soumit tous les pays bordant la Méditerranée, et s'apprêtait à l'époque du Christ, après avoir assujéti la Gaule, la France d'aujourd'hui, à plier à sa domination aussi l'Allemagne, dont la population pleine de vitalité fournissait de si merveilleux esclaves.

Cette voracité, cette pulsion permanente qui poussait à agrandir les territoires à exploiter, fait, c'est vrai, beaucoup ressembler la grande entreprise antique et la grande entreprise moderne, mais la manière dont la première utilisait les surplus que lui livraient les cohortes toujours plus nombreuses d'esclaves était très différente. Le capitaliste moderne est obligé, nous l'avons vu, d'accumuler la majeure partie de son profit pour améliorer et agrandir son entreprise, faute de quoi il est dépassé et

battu par la concurrence. L'esclavagiste de l'Antiquité ne connaissait pas cette contrainte. La base technique de sa production n'était pas supérieure, mais bien plutôt inférieure à celle du petit paysan qu'il évinçait. Elle n'était pas prise dans un bouleversement et une expansion permanente, elle restait toujours la même. Tous les excédents qui restaient après avoir payé les frais, remplacé l'outillage perdu ou usé, le bétail et les esclaves, l'esclavagiste pouvait les consommer pour ses propres plaisirs, même si son caractère ne faisait pas de lui un dilapidateur.

On pouvait certes investir dans le commerce et l'usure ou dans l'acquisition de nouveaux domaines, et ainsi augmenter encore ses revenus, mais ceux-ci non plus ne pouvaient être en fin de compte utilisés que pour se procurer des plaisirs. Il aurait été absurde d'accumuler du capital pour produire de nouveaux moyens de production au-delà d'une certaine quantité, car ils n'auraient pas trouvé d'utilisation.

Plus les petits paysans étaient chassés par les latifundia, plus s'accumulaient les biens fonciers et les esclaves concentrés en une seule main, plus augmentaient les surplus, les richesses, qui étaient à la disposition de quelques particuliers et dont ceux-ci ne savaient que faire sinon les dépenser en plaisirs. Si l'**accumulation de capital** caractérise le capitaliste moderne, le trait distinctif du Romain de la haute société à l'époque impériale, l'époque où naquit le christianisme, était la **soif de jouissances**. Les capitalistes modernes ont entassé des capitaux en comparaison desquels les richesses des Romains les plus cossus de l'Antiquité apparaissent bien dérisoires. C'est Narcisse, l'affranchi de Néron, qui a la réputation d'avoir été le Crésus de cette époque, avec une fortune de presque 90 millions de marks. Qu'est-ce que cela en regard des 4000 millions qui sont attribués à un Rockefeller ? Mais la gabegie à laquelle se livrent les milliardaires américains, toute extravagante qu'elle soit, ne soutient pas la comparaison avec celle de leurs prédécesseurs, qui se faisaient servir dans leurs banquets des langues de rossignols et faisaient fondre des pierres précieuses dans du vinaigre.

Avec le luxe, augmentait aussi le nombre des esclaves domestiques dont on avait besoin pour son service personnel, et cela d'autant plus que le prix des esclaves baissait. Dans une de ses satires, Horace estime que le minimum dont avait besoin un individu vivant dans des conditions à peu près correctes, était **dix** esclaves. Dans une maison de la haute société, leur nombre pouvait aller chercher dans les milliers. Si on envoyait les barbares dans les mines et les plantations, on plaçait ceux qui avaient une meilleure éducation, principalement les Grecs, dans la « famille à la ville », autrement dit, dans la maison de ville. Il y avait non seulement des esclaves cuisiniers, secrétaires, musiciens, pédagogues, comédiens, mais aussi des esclaves médecins et philosophes. À la différence de ceux qui servaient à gagner de l'argent, ceux-ci n'avaient pour la plupart qu'une charge de travail réduite. La majeure partie d'entre eux étaient d'aussi grands fainéants que leurs maîtres. Mais il y avait deux facteurs qui auparavant valaient à l'esclave domestique d'être en règle générale bien traités et qui maintenant disparaissaient : son prix élevé, qui faisait qu'on le ménageait, et la camaraderie qui le liait au maître avec lequel il travaillait. Maintenant, vu la richesse du maître et le peu de valeur de l'esclave, il n'y avait plus lieu de s'imposer de retenue vis-à-vis d'eux. La grande masse des esclaves domestiques n'avaient plus aucune relation personnelle avec le maître, et celui-ci ne les connaissait guère. Et quand maître et serviteur venaient à se rapprocher personnellement, ce n'était pas au travail, qui engendre le respect mutuel, mais dans les orgies et les débauches auxquelles menaient l'oisiveté et le sentiment de ne pas avoir de limites et qui n'éveillaient chez l'un comme chez l'autre que mépris réciproque. Oisifs, souvent dorlotés, les esclaves de la maison étaient pourtant livrés sans défense à chaque mouvement d'humeur, à chaque accès de colère, qui, pour eux, pouvait rapidement prendre des dimensions dangereuses. On connaît le crime perpétré par Bedius Pollio, dont un esclave avait brisé un vase de cristal, en punition de quoi il ordonna de le jeter en pâture aux murènes, pour régaler les poissons carnassiers qu'il élevait avec amour dans un étang.

Avec ces esclaves domestiques, augmentait fortement dans la société le nombre des éléments improductifs, dont la multitude était en même temps gonflée par la croissance du lumpenprolétariat des grandes villes que venait grossir la majorité des paysans chassés de leurs terres. Et pendant ce temps, le travail des esclaves étant substitué au travail libre dans de nombreuses activités productives, la productivité du travail diminuait.

Mais plus une maison comptait de monde, plus il devenait facile de faire fabriquer à son usage par ses propres travailleurs les produits que la petite famille avait été obligée d'acheter, vêtements comme ustensiles ménagers. Cela amenait une nouvelle extension de la production pour la consommation familiale. Pourtant, il ne faut pas confondre cette forme tardive d'économie familiale chez les riches avec l'économie élémentaire des origines, qui découlait de l'absence totale de production marchande, et où on subvenait soi-même aux besoins les plus vitaux, et n'achetait que les outils et les articles de luxe. La forme seconde de la production interne pour la consommation familiale que nous rencontrons dans les familles riches à la fin de la République et sous l'empire, reposait précisément sur la production marchande, la production pour le marché dans les mines et les latifundia ; elle-même servait principalement à la production de luxe.

L'extension de ce type de production à usage interne portait tort à l'artisanat libre, déjà fortement mis en difficulté par les industries fonctionnant avec des esclaves dans les villes comme dans les latifundia. En **proportion**, il ne pouvait que s'affaiblir, autrement dit, le nombre des travailleurs libres rapporté à celui des esclaves ne pouvait que reculer significativement aussi dans l'artisanat. En **chiffres absolus**, cependant, des branches pouvaient voir augmenter le nombre des travailleurs libres, l'augmentation des dépenses somptuaires provoquant une demande croissante dans les domaines de l'art, de l'art appliqué, mais aussi du pur appareil, comme les onguents et les pommades.

Si le critère sur lequel on apprécie la prospérité d'une société est l'ampleur des gaspillages, si donc on se place du point de vue borné des Césars et des grands propriétaires fonciers romains ainsi que de leur escorte de courtisans, artistes et littérateurs, certes, on trouvera brillante la situation sociale sous le règne d'Auguste. D'immenses richesses affluaient à Rome, dans le seul but d'alimenter les plaisirs ; des ribauds jouisseurs passaient en titubant d'une fête à l'autre, distribuant à-tout-va de pleines poignées de leur superflu qu'il leur était totalement impossible de consommer à eux seuls. De nombreux artistes et intellectuels étaient couverts de moyens matériels par les mécénats, de gigantesques bâtiments surgissaient, dont les dimensions colossales et l'harmonie artistique suscitent encore aujourd'hui l'étonnement, le monde entier paraissait sécréter de la richesse par tous ses pores – et pourtant, cette société était déjà alors vouée à la mort.

e. Le déclin économique

Les classes dominantes, qui, exclues de toute activité, faisaient de plus en plus exécuter par des esclaves toute espèce de travail, même la science, même la politique, eurent de bonne heure un sentiment diffus de décadence. En Grèce, l'esclavage avait d'abord servi à laisser aux maîtres tout le temps de loisir nécessaire pour la gestion des affaires de l'État et la méditation sur les problèmes importants de la vie. Mais plus augmentaient les surplus que la concentration de la propriété foncière, l'extension des latifundia, et la multiplication des esclaves accumulaient dans quelques mains, plus la quête de plaisirs, la dilapidation de ces surplus, devenait la fonction sociale préférée des classes dominantes, plus s'aiguissait en leur sein la compétition pour le maximum de gabegie, la course à qui surpasserait l'autre en éclat, en opulence, en farniente. À Rome, cela rencontra encore moins d'obstacles qu'en Grèce, pour la raison que, culturellement, Rome était relativement en retard sur la Grèce quand elle passa à ce mode de production. L'expansion de la puissance grecque s'était principalement faite aux dépens de peuples barbares, mais s'était heurtée au Moyen-Orient et en

Égypte à de solides obstacles. Les esclaves étaient des barbares qui ne pouvaient rien apprendre aux Grecs, et auxquels ils ne pouvaient se risquer à confier les affaires de l'État. Et les richesses que l'on pouvait prendre aux barbares étaient relativement minces. La suprématie romaine, au contraire, s'étendit rapidement sur tous les foyers de culture ancestraux de l'orient jusqu'à Babylone (ou l'empire des Séleucides) ; de ces nouvelles conquêtes, les Romains ne tirèrent pas seulement d'immenses richesses, mais aussi des esclaves dont le savoir était supérieur à celui de leurs maîtres, auprès de qui ceux-ci devaient s'instruire, et à qui ils pouvaient sans difficulté confier la gestion de l'État. L'aristocratie des grands propriétaires fonciers fut à l'époque impériale de plus en plus remplacée dans ses fonctions d'administrateurs de l'État par des esclaves de la maison impériale et d'anciens esclaves de l'empereur, des affranchis demeurés sous la coupe de leur ancien maître.

C'est ainsi que les latifundistes et leur suite de parasites n'avaient plus d'autre fonction dans la société que de s'adonner aux plaisirs. Mais les sensations s'émeussent quand le stimulus agit en permanence, la joie comme la douleur, la volupté comme l'angoisse devant la mort. Une vie ininterrompue de plaisirs, sans parenthèses vouées au travail, à la lutte, entraîna d'abord une recherche incessante de nouvelles jouissances susceptibles de surpasser les anciennes et d'exciter des nerfs engourdis, ce qui menait aux débauches les plus contre-nature, aux cruautés les plus raffinées, mais faisait aussi atteindre à la gabegie les sommets les plus absurdes. Mais tout finit par buter sur des limites, et quand un individu en était arrivé à ne plus être en état de doper ses plaisirs, les moyens ou les forces venant à manquer en raison d'une banqueroute financière ou d'une santé ruinée, alors il était pris d'une gravissime gueule de bois, n'importe quel plaisir lui donnait des nausées, il perdait complètement le goût de vivre, il avait le sentiment que tous les désirs et toutes les pensées étaient vides de sens – *vanitas, vanitas vanitatum*. C'était le moment de la désespérance, des aspirations suicidaires, mais aussi de l'espoir d'une autre vie, d'une vie supérieure – cependant l'aversion pour le travail était si profondément enracinée qu'on n'imaginait pas cette nouvelle vie idéale sous les traits d'une vie de travail dans la joie, mais comme une félicité totalement inactive dont la béatitude ne venait que de ce qu'elle était délivrée de toutes les douleurs et de toutes les désillusions des besoins et des plaisirs physiques.

Chez les meilleurs des exploiters se répandait cependant aussi un sentiment de honte, honte de ce que leur bien-être était bâti sur la ruine de nombreux paysans libres, sur les mauvais traitements infligés à des milliers d'esclaves dans les mines et les latifundia. De la dépression naissait aussi de la pitié pour les esclaves – une contradiction étrange, quand on pense à la brutale cruauté avec laquelle on disposait alors de leur vie -, rappelons seulement les jeux de gladiateurs. Enfin, ce cafard provoquait également de la répugnance contre la cupidité et la chasse à l'or, à l'argent, qui déjà à cette époque dominait le monde.

« *Nous savons,* » s'exclame Pline dans le 33^{ème} livre de son histoire naturelle, « *que Spartacus (le chef d'une révolte d'esclaves) interdisait dans son campement de porter sur soi de l'or ou de l'argent. Comme nos esclaves fugitifs nous surpassent en élévation spirituelle ! L'orateur Messal écrit que le triumvir Antoine s'était servi de vases en or pour tous ses besoins malpropres ... Antoine, qui avilissait l'or pour couvrir la nature d'opprobre, aurait mérité d'être banni. Mais il aurait fallu un Spartacus pour le bannir.* »

En-dessous de cette classe dominante qui, en partie, dégénérait dans une débauche, une cupidité et une cruauté sans fond, en partie était remplie de compassion pour les pauvres et de dégoût pour l'argent et les jouissances, et même de désirs suicidaires, il y avait une foule immense d'esclaves au travail, plus maltraités que nos bêtes de somme, rassemblés depuis tous les coins de la terre, avilis et corrompus par les mauvais traitements incessants, par le travail dans les chaînes et sous les coups de fouet, pleins de rage, de vindicte et de désespoir, toujours prêts à se révolter et à user de violence,

mais incapables, en raison de la misère intellectuelle de ses éléments barbares, c'est-à-dire de la majorité d'entre eux, de mettre à bas l'ordonnance de l'énorme machine étatique et de fonder un nouvel État, même si ce pouvait être le but de certains esprits éminents parmi eux. La seule voie émancipatrice sur laquelle ils pouvaient atteindre leur but, n'était pas celle du bouleversement de la société, mais celle de la fuite hors de la société, la fuite dans le crime, le brigandage, dont ils ne cessaient de gonfler les troupes, ou la fuite au-delà des frontières, auprès des ennemis de l'empire.

Au-dessus de ces millions de malheureux s'élevaient des centaines de milliers d'esclaves vivant souvent au milieu de l'opulence et du bien-être, constamment témoins et objets des transports des sens les plus débridés et les plus déments, complices de toutes les corruptions imaginables et, soit saisis eux-mêmes par cette corruption et aussi véreux que leurs maîtres, soit aussi, comme beaucoup d'entre eux et souvent les y précédant parce qu'ils subissaient, eux, les à-côtés insupportables de cette vie de jouissances, profondément écoeurés par la dépravation et aspirant à une nouvelle vie, plus pure, plus noble.

Et à côté de tous ces gens grouillaient encore des centaines de milliers de citoyens libres et d'affranchis, des débris de la paysannerie, nombreux mais loqueteux, des métayers tombés dans la misère, des artisans et des porte-faix sans ressources, ainsi, enfin, que le lumpenprolétariat des grandes villes, doué de la vigueur et de l'assurance du citoyen libre, et pourtant économiquement superflu dans la société, sans foyer, sans sécurité aucune, complètement dépendant des miettes que les grands seigneurs leur jetaient en puisant dans leur superflu, par libéralité ou par peur, ou pour avoir la paix.

Quand l'évangile de Mathieu fait dire à Jésus à son propre sujet : « *Les renards ont leurs terriers et les oiseaux ont leurs nids, mais le fils de l'homme, lui, n'a pas de lieu où reposer sa tête* »(8, 20), il ne fait que reprendre une idée exprimée 130 ans avant J.-C. par Tiberius Gracchus pour tout le prolétariat de Rome : « *Les bêtes sauvages de l'Italie ont leurs tanières et une couche où se reposer, mais les hommes qui combattent et meurent pour la suprématie de l'Italie, n'ont à eux que l'air et la lumière, parce que c'est la seule chose qu'on ne peut pas leur prendre. Sans toit et sans abri, ils vagabondent avec femme et enfants.* »

De leur misère et de la précarité de leur mode de vie naissait une amertume d'autant plus vive que les grands mettaient plus d'indécence et de profusion à faire étalage de leur richesse. Les pauvres conçurent une farouche haine de classe pour les riches, mais cette haine était d'une nature très différente de celle du prolétaire moderne.

Aujourd'hui, tout l'édifice social repose sur son travail. Il n'a qu'à arrêter de travailler pour que les fondations de la société soient ébranlées. Le prolétaire de l'Antiquité, le prolétaire en guenilles, ne fournissait aucun travail, et même le travail de ce qu'il restait de paysans et d'artisans libres n'était pas indispensable. À cette époque-là, la société ne vivait pas du prolétariat, c'était le prolétariat qui vivait aux dépens de la société. Il était complètement inutile et aurait pu disparaître sans que cela la menace en rien. Bien au contraire, cela l'aurait seulement soulagée d'une charge. C'était le travail des esclaves qui était le fondement de la société.

Le terrain d'affrontement entre le capitaliste et le prolétaire est aujourd'hui l'usine, l'atelier. L'enjeu, c'est de savoir qui doit commander au processus de production, ceux qui possèdent les moyens de production ou ceux qui possèdent la force de travail. Dans cette lutte, il y va du mode de production, il s'agit de remplacer le mode de production existant par un mode de production supérieur.

Le lumpenprolétaire de l'Antiquité était en-dehors de tout cela. Il ne travaillait pas et ne voulait pas travailler. Ce qu'il réclamait, c'était d'avoir sa part des plaisirs des riches, une autre distribution des biens de consommation et d'agrément, pas des moyens de production, il voulait prendre son butin sur

les riches, pas changer de mode de production. Le calvaire des esclaves dans les mines le laissaient autant de marbre que disons les souffrances des bêtes de somme.

Les paysans et les artisans pouvaient encore moins concevoir l'idée d'un mode de production supérieur. Même aujourd'hui, ils en sont incapables. Leur rêve était, au mieux, le retour au passé. Mais ils étaient si proches des prolétaires et les buts de ceux-ci étaient si séduisants qu'ils ne désiraient rien d'autre, n'aspiraient à rien d'autre qu'eux : une vie sans travail et aux frais des riches ; un communisme assis sur le pillage de la fortune des riches.

Il y avait donc dans la société romaine de la fin de la République et de l'époque impériale, certes d'énormes antagonismes sociaux, un océan de haine de classe et de luttes de classes, des soulèvements et des guerres civiles, une aspiration colossale à une autre vie, à une vie meilleure, à un dépassement de l'ordre social existant, mais aucun mouvement visant à instaurer un mode de production différent et supérieur.¹²

Les conditions **morales** et **intellectuelles** n'étaient pas remplies, aucune classe n'avait le savoir, l'énergie, le goût du travail ni la générosité nécessaires pour s'engager pratiquement et efficacement sur la voie d'un changement de mode de production. En outre étaient absents les prérequis **matériels** nécessaires pour que l'**idée** même en surgisse.

Nous venons de voir que, techniquement, l'économie esclavagiste ne représentait pas un progrès, mais une régression, que l'aristocratie s'avachissait et devenait incapable d'aucun travail, que non seulement le nombre des travailleurs improductifs augmentait dans la société, mais que la productivité des travailleurs productifs baissait et était un frein au développement des techniques – à l'exception peut-être de quelques productions de luxe. Si on comparait le nouveau mode de production esclavagiste avec celui des paysans libres qu'il avait refoulé et asphyxié, on ne pouvait que constater un déclin, pas un essor. D'où l'idée que les temps anciens étaient meilleurs, que c'était l'âge d'or, que le temps passant, tout empirait. Si l'époque capitaliste, avec sa quête permanente d'amélioration des moyens de production, secrète l'idée du progrès infini de l'humanité, si elle incline à peindre autant que se peut le passé en noir et à voir le plus possible l'avenir en rose, nous trouvons tout au contraire, à l'époque de l'empire romain, la perspective inverse, celle d'un irrésistible déclin de l'humanité et d'une nostalgie tenace du bon vieux temps. Si d'aventure des réformes sociales, des idéaux sociaux, visaient à corriger dans le bon sens les rapports de production, ils n'avaient toujours comme horizon que le retour à l'ancien mode de production, celui de la paysannerie libre, et ils avaient raison, car il était supérieur à celui existant. L'esclavagisme menait à une impasse. La société devait être remise sur les fondements de l'économie paysanne avant de pouvoir de nouveau prendre son essor. Mais cela non plus, la société romaine n'en était pas capable, car elle avait perdu les paysans dont elle aurait eu besoin. Il fallut attendre qu'avec les invasions barbares, de nombreux peuples de paysans libres se répandent dans tout l'empire romain, pour que ce qui restait de la civilisation qu'il avait créée pût servir de point de départ d'un nouveau développement social.

À l'instar de tout mode de production édifié sur des antagonismes, l'esclavagisme de l'Antiquité se creusa lui-même sa propre tombe. Sous la forme que ce système économique finit par prendre dans

¹² De façon totalement absurde, Pöhlmann, dans son ouvrage déjà cité, « *Histoire du communisme et du socialisme dans l'Antiquité* », tire un trait d'égalité entre les luttes de classes des prolétaires de l'Antiquité, voire des agrariens endettés, l'effacement des dettes des hobereaux, les pillages et les redistributions de terres organisées par les déshérités, et le socialisme moderne, pour démontrer que la dictature du prolétariat ne peut avoir pour effet, en toutes circonstances, qu'incendies, assassinats et viols, partage et orgies. La philosophie de notre professeur de l'université d'Erlangen est la même que celle de feu Eugen Richter, agrémentée d'une foule de citations en grec.

l'empire romain, il reposait sur la guerre. Seules, des guerres victorieuses ininterrompues, l'assujettissement constant de nouvelles nations, l'extension continue du territoire, pouvaient assurer l'approvisionnement massif en esclaves bon marché dont il avait besoin.

Mais on ne peut pas faire la guerre sans soldats, et c'était le paysan qui fournissait la meilleure matière première militaire. Habitué à un travail pénible et ininterrompu au grand air, qu'il fasse chaud ou froid, sous le soleil et sous la pluie, c'est lui qui supportait le mieux les fatigues harassantes que la guerre impose au soldat. Le lumpenprolétaire de la ville, déshabitué du travail, en était beaucoup moins capable, et pas davantage l'artisan adroit de ses mains, le tisserand, ou l'orfèvre, ou le sculpteur sur bois. Les paysans libres disparaissant, l'armée romaine voyait disparaître ses soldats. On fut de plus en plus contraint de compléter le nombre des soldats de la milice assujettis au service en recrutant des volontaires, des soldats de métier qui continuaient à servir après avoir fait leur temps obligatoire. Rapidement, cela ne suffit plus si l'on se limitait aux citoyens romains. Tibère, déjà, déclarait au Sénat qu'on manquait de volontaires de qualité et qu'il fallait aller chercher toutes sortes de racailles et de vagabonds. Les armées romaines comptèrent de plus en plus de mercenaires barbares issus des provinces soumises, et même, on finit par recruter des étrangers, des ennemis de l'empire pour combler les vides. Déjà chez César, on trouve des Germains dans les armées romaines.

Mais moins l'armée pouvait recruter dans la nation des seigneurs, plus les soldats devenaient rares et chers, plus les sentiments pacifistes ne pouvaient manquer de se répandre à Rome, non pas en raison d'une révolution éthique, mais pour des motifs très matériels. Rome devait ménager ses soldats, elle ne pouvait plus non plus repousser les frontières de l'empire, car elle devait s'estimer heureuse si elle arrivait à trouver suffisamment de soldats pour protéger la frontière existante. C'est précisément à l'époque où l'on situe la vie de Jésus, sous le règne de Tibère, que, pour l'essentiel, s'arrête l'offensive romaine. À partir de là, les efforts de l'empire romain visent de plus en plus à se défendre des ennemis qui le mettent sous pression. Et cette pression ne cesse alors d'augmenter, car plus il y avait d'étrangers, et particulièrement de Germains, dans les armées romaines, plus les voisins barbares découvraient la richesse et l'art militaire de Rome, mais aussi sa faiblesse, et plus leur prenait l'envie de s'établir dans l'empire, non pas comme mercenaires et comme domestiques, mais comme conquérants et comme seigneurs. Au lieu de lancer des razzias pour attraper des barbares, les maîtres de Rome se virent bientôt contraints de reculer devant les barbares ou de les payer pour qu'ils restent tranquilles. C'est ainsi qu'au cours du premier siècle de notre ère, se tarit l'afflux d'esclaves bon marché. On fut de plus en plus obligé d'en passer par la **production** d'esclaves.

Mais c'était un procédé extrêmement coûteux et qui ne se justifiait que pour des esclaves domestiques de niveau supérieur pour des travaux qualifiés. Il était impossible de poursuivre l'exploitation d'un latifundium en produisant soi-même ses esclaves. On cessa progressivement d'utiliser des esclaves dans l'agriculture, et de son côté, l'exploitation minière recula, de nombreuses fosses n'étaient plus rentables dès lors que manquaient les prisonniers de guerre que l'on n'avait pas à ménager parce que c'étaient des esclaves.

L'économie esclavagiste se désagrègeait, mais il n'y eut pas de renaissance de la paysannerie. Il aurait fallu pour cela qu'existe une abondante population de paysans économiquement robustes, et la propriété privée du sol y faisait obstacle. Les latifundistes n'avaient aucunement envie de renoncer à leurs propriétés. En revanche, ils restreignirent la taille de leurs grandes entreprises. Ils transformèrent une partie de leurs terres en petites métairies qu'ils cédaient en location à des métayers, des colons, à charge pour eux de consacrer une fraction de leur force de travail à la ferme du propriétaire. Ainsi se constitua le système de gestion des sols qui plus tard, à l'époque féodale, demeura l'horizon des grands seigneurs de la terre, jusqu'au moment où le capitalisme lui substitua son propre système d'affermage.

Les forces de travail parmi lesquelles se recrutait les colons étaient, soit des esclaves de la campagne et des paysans tombés dans la gêne, soit également des prolétaires, des artisans libres et des esclaves des grandes villes qui n'y trouvaient plus de moyens d'existence, depuis que, les revenus issus de l'esclavage dans l'agriculture et les mines diminuant, les libéralités et la vie de plaisirs des riches se réduisaient. Plus tardivement, ils furent sans doute rejoints par des habitants des provinces frontalières chassés de leurs propriétés par l'avancée des barbares et cherchant refuge dans l'arrière-pays, où ils trouvaient à s'installer comme colons.

Mais ce nouveau mode de production ne put enrayer le déclin économique dû à l'arrêt de l'approvisionnement en esclaves. Lui aussi était techniquement inférieur à la paysannerie libre et constituait un obstacle à toute évolution des techniques. Le travail auquel était astreint le colon dans le domaine du seigneur restait du travail forcé, accompli avec la même grogne et le même laisser-aller, le même manque de respect pour les bêtes et l'outillage, que le travail des esclaves. Certes, le colon avait sa propre exploitation à lui, mais ses dimensions l'empêchaient de trop prospérer et suffisaient tout juste à lui permettre de survivre. En revanche, la hauteur du fermage payé en nature était telle que le colon livrait au seigneur tout ce qu'il produisait au-delà de ce qui était strictement nécessaire pour un train de vie misérable. La pauvreté des colons soutenait la comparaison avec celle des fermes minuscules de l'Irlande ou celle des campagnes de l'actuelle Italie méridionale qui voit subsister un système de production semblable. Mais les contrées agraires d'aujourd'hui ont au moins une soupape de sécurité, l'émigration vers des régions en plein essor industriel. Rien d'analogue pour les colons de l'empire romain. L'industrie ne servait que peu à la production de moyens de production, elle se consacrait essentiellement à la consommation de luxe. Les surplus des propriétaires de mines et de latifundia s'amenuisant, l'industrie reculait aussi dans les villes, et leur population baissait rapidement.

Mais la population du plat pays se réduisait elle aussi simultanément. Les micro-exploitations ne permettaient pas de faire vivre de grandes familles. Ce qu'on en tirait suffisait tout juste en période normale à nourrir chichement les tenanciers. En cas de mauvaises récoltes, ils n'avaient pas de stocks ni d'argent pour acheter ce qui faisait défaut. La faim et la misère ne pouvaient que faire des ravages et éclaircir les rangs des colons, notamment ceux de leurs enfants. L'Irlande voit depuis un siècle sa population diminuer, il en était de même dans l'empire romain.

« Il est facile de comprendre que les causes de nature économique qui provoquèrent dans l'ensemble de l'empire romain la diminution de la population, se faisaient particulièrement sentir en Italie, et en tout premier lieu à Rome. Si l'on veut citer des chiffres, on peut admettre qu'à l'époque d'Auguste, la ville comptait environ un million d'habitants, qu'au premier siècle de l'empire, ce nombre est resté à peu près constant, est ensuite tombé à 600 000 environ à l'époque des Sévères, puis s'est effondré rapidement. »¹³

Dans sa belle étude sur « *L'évolution économique de l'Antiquité* » (1895), Édouard Meyer reproduit dans une annexe la description que Dion Chrysostome (né autour de 50 après J.-C.) fait, dans son septième discours, de la situation régnant dans une petite ville d'Eubée dont le nom n'est pas cité. Le dépeuplement de l'empire y est vigoureusement mis en évidence.

« Tout le district dépend de la ville et est redevable de l'impôt. Pour la majeure partie, sinon exclusivement, le sol appartient à des riches, propriétaires de vastes complexes exploités partie en pâturages, partie en terres arables. Mais il est complètement désertifié. Un citoyen déclare devant l'assemblée du peuple : « Les deux tiers de notre territoire, ou presque, sont à l'abandon, parce que nous ne nous en occupons pas ou que la population y est trop clairsemée. J'ai moi-même autant

¹³ Ludo M. Hartmann, *Histoire de l'Italie au Moyen-Âge*, 1897, tome 1, p. 7

d'arpents que n'importe qui d'autre, non seulement à la montagne, mais aussi en plaine, et si je trouvais quelqu'un pour les cultiver, non seulement je les lui céderais pour rien, mais je lui donnerais encore de l'argent avec plaisir... » La désertification commence, poursuit-il, immédiatement aux portes de la ville, « le pays est complètement dépeuplé et présente un aspect désolé, comme s'il était situé au milieu du désert et pas aux portes d'une ville. À l'intérieur des murs, par contre, on sème et on fait paître du bétail sur le terrain urbain. ... On a transformé le gymnase en champs cultivés, et en été, Héraclès et les autres statues de dieux et de héros sont enfouies dans le blé. Tous les matins, l'orateur qui m'a précédé emmène ses bêtes paître sur le marché, devant la mairie et les bureaux administratifs, ce qui fait que la ville est la risée des gens qui viennent d'ailleurs, ou leur fait pitié. »

« En concordance avec cet état de choses, dans la ville elle-même, beaucoup de maisons sont vides, manifestement, la population ne cesse de diminuer. Aux rochers de Kaphareus habitent quelques pêcheurs de pourpre ; sinon, dans toute la région, de vastes étendues sont inhabitées. Naguère, tout ce pays appartenait à un riche citoyen « qui possédait de nombreux troupeaux de chevaux et de bœufs, de nombreuses prairies, de nombreux champs florissants et encore d'autres biens de belle taille. » Sa richesse lui a valu d'être tué sur ordre de l'empereur, ses troupeaux ont été déplacés au loin, et par la même occasion le bétail appartenant à son berger, et depuis, tout le pays est là inexploité. Seuls sont restés deux gardiens de bœufs, des hommes libres et citoyens de la ville, ils se nourrissent de chasse, d'un peu de culture et de jardinage ainsi que d'élevage. ...

« Dion brosse ici un tableau – valable pour l'ensemble de la Grèce dès le début de l'ère impériale – que l'on retrouvera au cours des siècles suivants à Rome et dans ses environs et dont l'empreinte est encore aujourd'hui visible dans la Campanie. Là aussi, on en est venu à une situation où les villes moyennes ont disparu, où la campagne n'est plus que friches s'étendant sur des lieues à la ronde, où la seule activité est l'élevage (et ici et là sur les pentes des montagnes la viticulture), avant que, au bout du compte, même Rome soit déserte, que les maisons y restent inoccupées et s'effondrent, de même que les bâtiments publics, et que le forum et le Capitole servent de pâturage aux troupeaux. N'importe quel voyageur arrivant à Dublin ou parcourant l'Irlande constate aussitôt que ce pays, au dix-neuvième siècle, commence à être atteint par le même phénomène. » (op. cit., p. 67 à 69)

En même temps, la fertilité du sol s'effondrait. L'alimentation en étable était peu développée, et ne pouvait que perdre encore dans une économie esclavagiste, ce système impliquant un mauvais traitement du bétail. Or sans stabulation, pas d'engrais. Sans fumure et sans culture intensive, on ne tirait du sol que ce qu'il voulait bien produire. Ce type de culture ne donnait de bons rendements que sur les meilleures terres. Mais si on les exploitait sans trêve, le sol se vidait de sa substance et leur surface se rétrécissait.

Il s'est passé quelque chose d'analogue au dix-neuvième siècle en Amérique : dans les États esclavagistes du sud, le sol, faute d'engrais, s'épuisait lui aussi rapidement, et en même temps, ce n'était que sur les meilleures terres que l'utilisation d'esclaves pouvait être profitable. L'économie esclavagiste ne pouvait perdurer qu'en avançant toujours plus loin vers l'ouest, en conquérant sans cesse de nouvelles contrées, et en laissant derrière elle des sols épuisés et dévastés. Même phénomène dans l'empire romain, et c'est de cela entre autres causes que venait la soif inextinguible de terres qui caractérisait ses gouvernants, et leur appétit de conquêtes militaires. Dès le début de l'époque impériale, l'Italie du sud, la Sicile, la Grèce étaient des pays désertifiés.

Des sols pressurés, une main-d'œuvre faisant de plus en plus défaut, des méthodes irrationnelles – cela ne pouvait donner d'autres résultats que des rendements en chute libre.

Mais en même temps, diminuait aussi la capacité du pays à acheter des vivres à l'étranger. L'or et l'argent se faisaient de plus en plus rares. Car les mines produisaient de moins en moins faute de main-d'œuvre, comme déjà vu. Et une quantité toujours croissante des métaux disponibles partait à l'étranger, en partie en Inde et en Arabie pour acheter des produits de luxe pour les riches qui existaient encore, mais surtout pour arroser les nations barbares du voisinage. Nous avons vu que c'est chez elles qu'on allait de plus en plus recruter les soldats. Le nombre de ceux qui emportaient à l'étranger leur solde ou au moins ce qui leur en restait une fois leur période de service terminée, augmentait. Mais plus l'empire perdait de ses capacités à se défendre, plus il tentait d'amadouer ses dangereux voisins, le meilleur moyen étant de leur payer un riche tribut. Trop souvent, si la manœuvre échouait, les troupes ennemies envahissaient le territoire de l'empire pour se livrer à des pillages. Et cela lui soustrayait d'une autre façon une partie de ses richesses.

Et au final, pour les protéger, on dépensait ce qu'il en restait. Moins les habitants de l'empire étaient en état de se défendre, plus se faisaient rares les recrues originaires de l'intérieur, plus il fallait aller en chercher de l'autre côté des frontières, plus se faisait sentir la pression des ennemis barbares, plus, donc, la demande de mercenaires augmentait alors que l'offre diminuait, plus s'élevait le montant de la solde à payer. *« Depuis César, elle était de 225 deniers annuels (196 marks) et à cela s'ajoutaient chaque mois deux tiers de médimne de céréales (un médimne = 54 litres), c'est-à-dire quatre modius, plus tard même cinq modius. Un esclave qui ne vivait que de céréales touchait mensuellement la même quantité. Vu la frugalité des méridionaux, ces céréales suffisaient à répondre à la majeure partie des besoins alimentaires. Domitien porta la solde à 300 deniers (261 marks). Sous les empereurs suivants, les armes étaient de surcroît fournies gratuitement. Septime Sévère et plus tard Caracalla ont encore augmenté la solde. »*

N'oublions pas que le pouvoir d'achat de l'argent était alors bien supérieur à ce qu'il est aujourd'hui. Sénèque, par exemple, à l'époque de Néron, estimait qu'un philosophe pouvait vivre avec un demi-sesterce (11 pfennig) par jour. 40 litres de vin coûtaient 25 pfennig, un agneau de 40 à 50 pfennig, une brebis 1,5 marks.

« Il est clair que, vu le niveau des prix, la solde du légionnaire romain était très consistante. Et en plus de la solde, il y avait les cadeaux qu'il recevait quand un nouvel empereur était choisi par les soldats.

*À une époque où il ne s'écoulait que quelques mois entre deux accessions au trône, cela était assez considérable. À l'issue de son temps de service, il recevait un cadeau d'adieu qui, à l'époque d'Auguste, était de 3000 deniers (2600 marks), qui fut certes réduit de moitié par Caligula, mais de nouveau élevé à 5000 deniers (4350 marks) par Caracalla. » (Paul Ernst, *Inventaire social de l'empire romain avant les invasions barbares. Neue Zeit* ⁱⁱⁱ, XI, 2, p. 253 sq.)*

En même temps, il fallait augmenter la taille de l'armée permanente au fur et à mesure que les attaques aux frontières se multipliaient de tous côtés. Sous le règne d'Auguste, elle comptait 300 000 hommes, plus tard plus du double.

C'est énorme, si l'on songe que, vu l'état de l'agriculture, la population de l'empire était très clairsemée et le surplus fourni par leur travail très maigre. Beloch ^{iv} estime la population de l'ensemble de l'empire, environ quatre fois plus étendue que l'actuel empire d'Allemagne, à environ 55 millions d'habitants à l'époque d'Auguste.

Notes du traducteur

ⁱⁱⁱ Revue fondée et dirigée par Kautsky à partir de 1883

^{iv} Karl Julius Beloch (1854 – 1929), historien allemand spécialiste de l'antiquité classique et de l'histoire économique

L'Italie, où vivent aujourd'hui 33 millions de personnes, en comptait alors seulement 6 millions. Avec leur technique primitive, ces 55 millions devaient entretenir une armée aussi importante que celle qui pour l'Allemagne actuelle, représente une charge écrasante en dépit de l'énorme progrès technique survenu entre-temps, une armée de mercenaires bien mieux payés que les militaires d'aujourd'hui.

Et pendant que la population diminuait et s'appauvissait, le fardeau du militarisme ne cessait de s'alourdir.

À cela deux causes qui toutes deux achevèrent l'effondrement économique.

L'État avait alors essentiellement deux domaines d'intervention : les affaires militaires et les ouvrages architecturaux. S'il voulait augmenter les dépenses pour les premières sans majorer les impôts, il était contraint de délaisser les deuxièmes. Et c'est bien ce qui se passa. Dans la période d'opulence et de surplus importants fournis par le travail d'esclaves présents en masse, l'État avait lui-même été riche et capable de construire de grands édifices non seulement voués au luxe, à la religion, à l'hygiène, mais aussi à la vie économique. Les gigantesques foules humaines auxquelles il commandait, donnaient à l'État les moyens de construire ces œuvres colossales qui font encore aujourd'hui notre admiration, les temples et les palais, les canalisations et les égouts, mais aussi un excellent réseau de routes qui reliaient Rome aux extrémités les plus reculées de l'empire et constituaient un vigoureux instrument de cohésion économique et politique et de relations internationales. Et parallèlement, de grands travaux d'irrigation et d'assèchement. Les Marais Pontins, par exemple, étaient au sud de Rome une très vaste région de terrains prodigieusement fertiles dont l'assèchement ouvrit 100 000 hectares à la culture. Il y eut un moment où on y comptait pas moins de 33 villes. La construction et le maintien en état des ouvrages d'assainissement des Marais Pontins étaient une préoccupation constante des responsables de Rome. Ces ouvrages se délabrèrent si complètement qu'aujourd'hui encore, toute cette région de marais et ce qui les entoure est dans un état de désolation désertique.

À partir du moment où s'affaiblirent les capacités financières de l'empire, ses gouvernants préférèrent laisser ces ouvrages à l'abandon plutôt que de réduire le militarisme. Ces édifices colossaux devinrent des ruines colossales qui se délabraient d'autant plus que, vu le déficit croissant de main-d'œuvre, on préférait récupérer les matériaux dont on avait besoin pour les nouvelles constructions qu'il était absolument inévitable d'entreprendre, en démolissant les anciennes plutôt que d'aller s'approvisionner dans les carrières. Cette méthode a davantage endommagé les œuvres d'art de l'Antiquité que les ravages causés par l'invasion des Vandales et autres barbares.

« Le voyageur dont le regard affligé parcourt les ruines de la Rome antique, est tenté de maudire la mémoire des Goths et des Vandales, accusés de calamités qu'ils n'eurent ni le temps ni les forces, ni peut-être même l'envie de perpétrer. Les orages de la guerre ont pu certes raser quelques tours, mais les destructions qui ont miné les fondations de ces édifices stupéfiants, se sont poursuivies pendant un espace de dix siècles, sans précipitation et sans bruit. ... Les monuments témoignant du rayonnement consulaire ou impérial n'étaient plus vénérés comme témoins de la gloire immortelle de la capitale. On ne voyait plus en eux qu'une mine inépuisable de matériaux moins chers et plus faciles à récupérer que ceux de carrières lointaines. » ¹⁴

Le délabrement ne touchait pas seulement les œuvres d'art, mais aussi les bâtiments publics utiles à l'activité économique ou à l'hygiène, les routes et les infrastructures hydrauliques. Cet effondrement était la conséquence de la débâcle générale de l'économie et contribuait en retour à l'accélérer.

Mais, les dépenses militaires étant malgré tout cela en progression constante, il était inévitable qu'elles deviennent de plus en plus insupportables et parachèvent la ruine complète. La somme des charges

¹⁴ Gibbon, Histoire du déclin et de la ruine de l'empire romain, chapitre 36

publiques – les redevances en nature, les prestations en travail, la fiscalité monétaire – restaient constantes ou augmentaient, cependant que la population et la richesse diminuaient. L'individu était accablé par les prélèvements de plus en plus lourds de l'État. Chacun essayait d'en faire retomber le poids sur de plus faibles épaules. Et au bout se trouvaient les infortunés colons, dont la situation déjà bien pénible devenait désespérée, comme en témoignent de nombreuses révoltes, par exemple celle des Bagaudes, des colons gaulois qui se soulevèrent d'abord sous Dioclétien, en 285 après J.C., furent écrasés après des victoires initiales, mais dont la profonde misère ne cessa pendant tout un siècle de se manifester dans une série de troubles et de tentatives d'insurrection.

Les autres classes étaient elles aussi de plus en plus poussées vers le bas, quoique moins durement que les colons. Le fisc prenait tout ce qu'il pouvait trouver, les barbares ne pouvaient piller plus sauvagement que l'État. Il s'ensuivit une désagrégation générale de la société, les individus refusant de plus en plus et étant de moins en moins en situation de faire ne serait-ce que le minimum primordial pour la cité ou pour les autres. Il fallait maintenant de plus en plus souvent recourir à la force étatique pour obtenir ce qui, jusqu'ici, avait été réglé par la tradition et par les besoins économiques. Les lois coercitives se multiplièrent à partir de Dioclétien. Les unes enchaînèrent les colons à la terre, les transformant ainsi légalement en serfs. D'autres firent obligation aux propriétaires fonciers de participer à l'administration des villes, ce qui, à vrai dire, consistait essentiellement à collecter les impôts pour le compte de l'État. D'autres encore organisèrent les artisans en corporations obligatoires et leur imposèrent de fournir leurs services et leurs marchandises à un prix déterminé. Cela faisait proliférer la bureaucratie d'État chargée de mettre à exécution ces lois.

Un antagonisme de plus en plus aigu se développait ainsi entre la bureaucratie et l'armée, c'est-à-dire le pouvoir étatique, d'un côté, et, de l'autre, non seulement les classes exploitées, mais aussi les classes d'exploiteurs. Pour celles-ci aussi, l'État était de moins en moins une institution protectrice qui les soutenait, et de plus en plus un mécanisme qui les dépouillait et les ruinait. L'hostilité envers l'État montait, même la prise du pouvoir par les barbares était considérée comme une délivrance. La population des régions frontalières allait de plus en plus chercher refuge chez eux, qui étaient des paysans libres, et en fin de compte c'est à eux qu'on fit appel comme à des sauveurs pour qu'ils viennent délivrer les habitants de l'ordre politique et social dominant, et ils furent reçus à bras ouverts.

Voici ce qu'écrivait à ce propos Salvien de Marseille, un écrivain chrétien de la fin de l'empire romain, dans son livre *De gubernatione dei* :

« Une grande partie de la Gaule et de l'Espagne est déjà gothique, et tous les Romains qui y vivent n'ont qu'un seul souhait : ne pas redevenir romain. Je ne serais pas étonné que la seule chose qui retienne tous les pauvres et les nécessiteux d'aller s'y installer, soit qu'ils ne peuvent abandonner leurs effets personnels et leurs familles. Et nous autres Romains, nous nous étonnons de ne pas venir à bout des Goths, alors que c'est nous qui préférons vivre parmi eux plutôt qu'entre nous. »

Les invasions barbares, la marée de grossiers Germains submergeant l'empire romain, ne signifiaient pas la destruction prématurée d'une haute culture florissante, mais seulement la phase finale d'un processus de putréfaction qui rongeaient une civilisation à l'agonie, la première étape fondatrice d'un nouvel essor culturel, qui, cela est vrai, se développa très lentement et avec bien des hésitations tout au long de plusieurs siècles.

C'est dans les quatre siècles qui séparent la fondation du pouvoir impérial par Auguste et les invasions barbares, que se forma le christianisme : une époque qui commence somptueusement avec l'éclat le plus resplendissant qu'ait jamais connu le monde antique, la concentration la plus colossale et la plus grisante de richesses et de pouvoir en quelques mains, l'accumulation la plus massive de la misère la

plus profonde chez les esclaves, les paysans, les artisans, les prolétaires « en guenilles » de plus en plus déclassés, les antagonismes de classes les plus exacerbés et la haine de classe la plus farouche – et qui se termine dans la paupérisation et la désespérance absolues de toute la société.

Tout cela a marqué le christianisme de son empreinte et y a laissé ses stigmates.

Mais il porte aussi les traces d'autres influences provenant de la vie sociale et politique qui a été nourrie par le mode de production dont nous venons de faire le tableau, et en a amplifié les effets.

2. L'État

a. L'État et le commerce

Dans l'Antiquité, l'esclavage était flanqué de deux autres importantes méthodes d'exploitation : l'**usure** et le **pillage** des **provinces** conquises par le pouvoir central. L'une et l'autre, comme l'esclavage, connurent leur apogée à l'époque où apparut le christianisme, portant à l'incandescence les antagonismes de classe avant de précipiter le mouvement qui mena la société et l'État au désastre. Les deux méthodes sont intimement liées au caractère de l'État de cette époque, qui était de façon générale si chevillé à l'économie que, dans notre étude des infrastructures sur lesquelles reposaient l'État et la société, nous ne pouvions faire autrement que d'y faire référence à plusieurs reprises.

Définissons donc au préalable ce qu'est l'État dans l'Antiquité.

La démocratie antique n'a jamais débordé du cadre de la cité ou de la collectivité rurale^v. Une collectivité rurale était constituée par un ou plusieurs villages qui possédaient et géraient en commun un territoire. C'était le peuple, c'est-à-dire l'assemblée de tous les membres de la collectivité dotés du droit de vote, qui légiférait directement. Cela supposait déjà que la commune ou la communauté n'occupent pas une surface trop étendue. Ses dimensions devaient permettre à chacun de quitter son exploitation sans que ce déplacement signifie pour lui une perte, et de rejoindre sans difficulté excessive l'assemblée du peuple. L'Antiquité ne pouvait mettre sur pied une organisation démocratique couvrant une superficie qui excède ce périmètre. Il aurait fallu pour cela d'autres conditions techniques et économiques, qui précisément faisaient défaut. C'est seulement avec le capitalisme moderne, avec l'imprimerie, l'organisation des postes, les journaux, les chemins de fer, les télégraphes, que les nations modernes sont devenues de robustes organismes économiques et politiques, alors qu'elles n'étaient auparavant que des communautés linguistiques. Une évolution qui date pour l'essentiel du dix-neuvième siècle. Seules, l'Angleterre et la France, en raison de la spécificité de leur situation, ont été plus tôt en mesure de devenir des nations au sens moderne du terme, et d'établir un système parlementaire national, autrement dit la base d'une démocratie qui dépasse le cadre de la commune. Mais même dans ce cas, cela ne fut possible que sous la direction de deux communes importantes, Londres et Paris, et, encore en 1848, le mouvement démocratique fut de façon prépondérante un mouvement porté par quelques communes jouant les premiers rôles – Paris, Vienne, Berlin.

Note du traducteur

v *Markgenossenschaft* : Zone d'établissement et d'habitat réunissant plusieurs villages ou, en montagne, des fermes isolées, et possédant sa propre organisation économique et judiciaire : propriété commune des surfaces agricoles, des forêts, des ruisseaux, des rivières, des carrières ... Elle a ses propres instances de basse justice et n'est pas assujettie à un seigneur propriétaire foncier. La terre n'est pas partagée, mais concédée en usufruit. Les premiers bénéficiaires étaient des colons libres, cette qualité se transmettait aux héritiers.

Les moyens de communication de l'Antiquité, bien moins développés, contenaient la démocratie dans les limites de la commune. Certes, la circulation entre les pays méditerranéens finit par atteindre au premier siècle de notre ère une extension remarquable, au point qu'elle aboutit à l'usage de deux langues internationales, le grec et le latin. Mais malheureusement, cela coïncida avec l'extinction de la démocratie et de toute vie politique : « malheureusement ne signifie pas ici « par suite d'un hasard malheureux ». Le développement des communications entre les cités était à l'époque inévitablement lié à des conditions qui étaient mortelles pour la démocratie.

Il n'entre pas dans notre propos d'expliquer cela pour les pays orientaux, où la démocratie restreinte à la commune fut le point de départ d'une forme particulière de despotisme. Nous allons ici seulement examiner comment les choses évoluèrent dans le monde hellénique et romain, et cela en prenant un seul exemple, la commune de Rome. Avec Rome, nous avons un tableau particulièrement net des tendances à l'œuvre dans l'évolution de l'Antiquité, parce que le rythme y est plus rapide, et les dimensions plus colossales, que dans toute autre cité du monde antique. Mais toutes ont connu les mêmes tendances, même si celles-ci se manifestèrent souvent avec plus d'hésitation et dans un format plus réduit.

Toute communauté rurale, toute cité était bornée par des limites étroites qu'elle ne pouvait franchir et qui faisaient qu'elles restaient entre elles plus ou moins sur un pied d'égalité tant que prédominait une économie paysanne à l'état pur. À ce stade, il y avait peu de motifs de rivalités et de luttes entre elles, chacune produisant pour l'essentiel elle-même ce dont elle avait besoin. Tout au plus les terres pouvaient-elles arriver à manquer quand la population augmentait. Mais cette augmentation ne pouvait avoir pour résultat une extension en surface de la communauté. Il fallait que tous les membres puissent sans difficulté excessive et sans dommage pour leur exploitation se rendre à l'assemblée populaire qui faisait les lois. Si toutes les terres cultivables de la communauté étaient effectivement travaillées, la jeune génération mâle excédentaire et en état de porter les armes émigrerait pour fonder une nouvelle communauté, soit en délogeant des éléments plus faibles, soit en s'établissant dans des régions où prévalait un mode de production encore plus primitif, où de ce fait la population était clairsemée et où il y avait donc encore de la place.

Entre les différentes cités et communautés, il y avait donc très peu de différence de niveau. Mais les choses changèrent quand, à côté de l'économie paysanne, se développa le commerce.

Nous avons déjà vu que le commerce de marchandises commence très tôt. Ses débuts remontent à l'âge de pierre. Dans des régions où des matériaux bruts très recherchés, et peu ou pas du tout présents ailleurs, étaient faciles d'accès, leurs habitants en venaient tout naturellement à en produire des quantités supérieures à leur propre consommation, et à acquérir une plus grande habileté dans les travaux d'extraction et de transformation. Ils écoulaient alors leurs excédents chez leurs voisins en échange d'autres produits, et ceux-ci, à leur tour, en cédaient une bonne partie encore à d'autres. Sur cette route de troc passant d'une tribu à une autre, bien des produits pouvaient parcourir des distances incroyables. Ce commerce supposait l'existence d'un mode de vie nomade chez certaines hordes, qui se rencontraient fréquemment au cours de leurs pérégrinations et, à ces occasions, échangeaient leurs excédents.

Ces occasions se tarirent avec la sédentarisation. Mais celle-ci n'éteignait pas le besoin d'échanger des marchandises. Ne pouvait que croître notamment le besoin de se procurer des outils ou bien le matériau avec lequel ils étaient fabriqués, et qui n'était accessible que dans peu de gisements et ne pouvait donc être acquis que par le commerce. Pour le satisfaire, se constitua en conséquence une classe spéciale de nomades, les **marchands**. C'étaient, ou bien des tribus nomades d'**éleveurs** qui chargeaient leur bêtes de somme de marchandises à transporter d'une contrée où elles étaient en

surnombre, et donc bon marché, vers d'autres où elles étaient rares et fort chères, ou bien des **pêcheurs** qui longeaient les côtes avec leurs embarcations ou encore se risquaient à passer d'une île à l'autre. Mais plus le commerce prospérait, plus des cultivateurs pouvaient être eux aussi tentés de s'y adonner. Cependant, en règle générale, la propriété foncière n'a que hauteur et dédain pour les activités commerciales. Pour l'aristocratie romaine, c'est l'usure, pas le commerce, qui est une occupation convenable à son rang social. Ce qui n'empêche pas la grande propriété foncière de tirer du commerce parfois aussi de copieux bénéfices.

Le commerce emprunte des itinéraires particuliers, et la fréquentation y est supérieure à la moyenne. Les communes qui sont situées sur ces routes ont plus de facilités que d'autres pour recevoir les marchandises dont elles ont besoin, et elles peuvent placer leurs produits auprès des marchands. Là où le relief ne permet pas de s'écarter de la route, où il n'y a pas de contournement possible, et où la nature a également pourvu à faire du site une citadelle, les maîtres du lieu, les propriétaires fonciers, donc, sont en bonne posture pour arrêter les marchands et les ponctionner, pour leur imposer des droits de passage. Il y a aussi des sites qui deviennent des entrepôts, où les marchandises doivent être déchargées, par exemple les ports, ou les carrefours, où se croisent des marchands venus des quatre coins du monde et où les marchandises restent souvent stockées pour une assez longue période.

Toutes les communes que la nature a ainsi dotées de bonnes conditions pour les échanges commerciaux ne peuvent que sortir du lot ordinaire des communautés paysannes. Et si la population d'une communauté paysanne finit assez vite par se heurter aux limites déterminées par la dimension de son territoire et à celles de la fertilité du sol occupé, ce n'est pas le cas de la population d'une ville commerçante. Celle-ci peut repousser ses frontières bien au-delà de son territoire initial. Les marchandises dont elle dispose lui permettent d'acheter tout ce dont elle a besoin, et donc aussi d'aller à l'extérieur se procurer sa nourriture. Avec le commerce des instruments agricoles, des matières premières et de l'outillage industriel, et avec celui des produits de l'industrie destinés à la consommation de luxe, se développe donc le commerce des biens d'alimentation pour les citoyens.

L'extension du commerce lui-même n'a aucune limite objective, et de par sa nature, il tend sans cesse à dépasser celles qu'il vient d'atteindre, il cherche continuellement de nouveaux clients, de nouveaux producteurs, de nouveaux gisements de métaux rares, de nouvelles régions industrielles, de nouveaux débouchés pour leurs produits. C'est ainsi que les Phéniciens sont de très bonne heure sortis de la Méditerranée et parvenus jusqu'à l'Angleterre, cependant qu'ils contournaient au sud le cap de Bonne Espérance.

« On les trouve à une époque incroyablement ancienne à Chypre et en Égypte, en Grèce et en Sicile, en Afrique et en Espagne, et même dans l'Océan Atlantique et la Mer du Nord. Leur espace commercial va de la Sierra Leone (Afrique occidentale) et de Cornwall (Angleterre) à l'ouest jusqu'à la côte de Malabar (Inde) ; dans leurs mains passent l'or et les perles de l'orient, la pourpre de Tyr, les esclaves, l'ivoire, les peaux de lions et de léopards de l'intérieur de l'Afrique, l'encens arabe, la toile d'Égypte, la céramique et les vins fins de Grèce, le cuivre chypriote, l'argent espagnol, l'étain anglais, le fer de l'île d'Elbe. » (Mommsen, Histoire Romaine, 6^{ème} édition, 1874, I, p. 484).

Les artisans préfèrent eux aussi s'installer dans les villes commerçantes. Ou plutôt, la ville commerçante est la première à ouvrir à beaucoup de métiers artisanaux le marché qui leur est nécessaire pour voir le jour : d'un côté, les marchands en quête de marchandises, de l'autre, les campagnards des villages environnants qui viennent en ville les jours de marché pour y vendre leurs productions alimentaires et acheter en retour des outils, des armes et des parures. La ville commerçante garantit aussi l'approvisionnement continu en matériaux bruts absolument nécessaires à l'activité des artisans.

Mais à côté des marchands et des artisans, la communauté urbaine voit aussi se constituer une classe de riches propriétaires fonciers. Les anciens associés parties prenantes de la communauté initiale s'enrichissent, la propriété foncière étant recherchée par les nouveaux arrivants, ce qui en augmente la valeur et en fait constamment monter le prix. Ils profitent également du fait qu'au nombre des marchandises apportées par les commerçants, il y a aussi des esclaves, comme nous l'avons vu. Certaines familles de propriétaires fonciers qui, pour une raison ou une autre, se sont élevées au-dessus des paysans ordinaires en accumulant terrains et richesses, ont désormais la possibilité d'agrandir leur exploitation agricole en achetant des esclaves, mais aussi celle de faire que le travail de la terre soit exclusivement un travail d'esclaves, d'aller s'installer eux-mêmes en ville et de se consacrer aux affaires urbaines, à l'administration de la ville ou à la guerre. Le propriétaire, qui habitait jusqu'ici son domaine situé aux environs, peut maintenant se faire construire une maison dans la ville et s'y établir. Les propriétaires fonciers de cette catégorie continuent à devoir leur puissance économique et leur statut social à leur domaine campagnard et à l'agriculture, mais ils deviennent quand même des citadins et accroissent la population urbaine avec leur maisonnée, qui, au fil de temps, avec ses esclaves de luxe, peut prendre des dimensions considérables, ainsi que nous l'avons vu.

La ville commerçante croît ainsi de plus en plus en richesse et en nombre d'habitants. Mais sa puissance développe aussi ses humeurs belliqueuses et ses appétits d'exploiteur. Le commerce, en effet, n'est nullement aussi pacifique que le prétend l'économie bourgeoise, et il l'était encore moins à ses débuts. Le commerce et les transports n'étaient à cette époque-là pas encore séparés. Le marchand ne pouvait pas comme aujourd'hui rester à son comptoir, enregistrer par écrit les commandes de ses clients et recourir aux chemins de fer, aux bateaux à vapeur et à la poste pour les satisfaire. Il devait en personne apporter les marchandises au marché, et cela requérait de la force et du courage. Il fallait traverser à pied ou à cheval des contrées sauvages et dépourvues de routes, ou franchir dans de petites embarcations ouvertes des mers agitées, traversées qui pouvaient prendre des mois, et souvent des années. C'étaient des épreuves tout aussi harassantes que celles d'une campagne militaire, et que seuls des hommes robustes pouvaient supporter.

Mais les dangers auxquels exposait le voyage n'étaient pas non plus moindres que ceux d'une guerre. Il n'y avait pas que la nature qui fût une menace permanente pour le marchand, que ce soit le déferlement des vagues ou le surgissement des écueils, les tempêtes de sable, le manque d'eau et de nourriture, le froid glacial ou la fournaise porteuse de la peste. Les richesses que le marchand transportait étaient aussi un butin excitant la convoitise de tous ceux qui avaient pour eux la supériorité de la force. À l'origine, le commerce se pratiquait entre tribus, mais ultérieurement, ce fut l'apanage de groupes d'une certaine importance, à terre avec les caravanes, sur mer avec les flottes commerciales. Et tous ceux qui participaient à l'expédition devaient être équipés et capables de défendre leur bien les armes à la main. C'est ainsi que le commerce devint une école de mentalité militaire.

Si les richesses marchandes qu'il transportait contraignaient le commerçant à développer ses capacités militaires pour les défendre, d'un autre côté, ces mêmes capacités l'incitaient à les mettre à profit pour attaquer. Le profit commercial venait de qu'on achetait bon marché et vendait cher. Et le mode d'acquisition le plus avantageux consistait indiscutablement à s'emparer sans rien déboursier de ce qu'on voulait avoir. Brigandage et commerce sont au départ étroitement liés. Là où il se sentait le plus fort, le marchand tournait facilement au pirate si l'enjeu était un butin de valeur – et les êtres humains n'étaient pas les captures les moins cotées.

Mais le marchand avait besoin de sa force militaire, non seulement pour s'assurer le plus bas prix possible de ses achats et de ses approvisionnements, mais aussi pour éloigner les **concurrents** des marchés qu'il fréquentait. Plus il y avait d'acheteurs, plus montaient les prix des marchandises qui

l'intéressaient, et plus il y avait de vendeurs, plus baissait celui de celles qu'il apportait sur les marchés, plus se réduisait l'écart entre le prix d'achat et le prix de vente, autrement dit le profit. Aussitôt que se forment plusieurs grandes villes commerçantes à proximité les unes des autres, ne tardent pas à éclater des guerres qui les opposent, l'avantage pour le vainqueur étant non seulement qu'il élimine la concurrence, mais de surcroît, que, d'un concurrent qui porte préjudice à ses profits, il peut faire un facteur qui leur bénéficie. Soit, par les moyens le plus radicaux, mais qu'on ne peut réitérer souvent, en se livrant au pillage définitif de la ville adverse et en vendant en esclavage ses habitants, soit, en procédant avec plus de modération, mais en répétant l'opération tous les ans, en intégrant la cité vaincue à l'État, comme « alliée » tenue d'acquitter des impôts et de livrer des troupes ainsi que de s'abstenir de toute action qui pourrait porter tort à sa concurrente devenue sa souveraine.

Certaines cités commerçantes particulièrement favorisées par leur situation, ou encore d'autres facteurs, peuvent, de cette manière, incorporer d'autres cités à leur territoire et unifier le tout dans un seul organisme étatique. Chaque ville peut garder une constitution démocratique. Mais l'ensemble qui réunit toutes ces villes, l'État central, lui, n'a pas de gouvernement démocratique. La cité victorieuse gouverne seule et les autres n'ont qu'à obéir sans exercer la moindre influence sur les lois et l'administration de l'État central.

On trouve en Grèce de nombreuses cités de ce genre, la plus puissante d'entre elles étant Athènes. Mais aucune des cités victorieuses n'était en état de soumettre durablement toutes les autres, d'en finir avec toutes les rivales. C'est pourquoi l'histoire grecque n'est qu'une suite de guerres opposant les différentes villes et les différentes cités-États entre elles, une suite qui n'est que rarement interrompue par des accords passés pour repousser un ennemi commun. Ces guerres ont considérablement précipité le déclin de la Grèce, dès que se manifestèrent les effets provoqués par l'esclavagisme et dont nous avons parlé. Mais il est ridicule de s'en scandaliser comme le font un bon nombre de nos savants professeurs. La lutte contre la concurrence est dans la nature même du commerce. Les formes peuvent varier, mais elle prend inévitablement la forme de la guerre quand se font face des cités commerçantes souveraines. Il était inéluctable que la Grèce se déchire, à partir du moment où le commerce commença à faire de ses villes des cités prestigieuses et puissantes.

Toute concurrence a pour but final d'exclure ou d'écraser les concurrents, l'objectif étant d'établir un monopole. Aucune cité grecque n'y parvint, pas même la si puissante Athènes. Ce fut l'œuvre d'une cité italienne. Rome devint le maître de tout le monde civilisé entourant la Méditerranée.

b. Patriciens et plébéiens

La concurrence avec les rivales n'est cependant pas, pour une grande ville commerçante, la seule cause qui déclenche les guerres. Là où son territoire est attenant à celui de paysans vigoureux, notamment d'éleveurs de bétail montagnards, qui, en règle générale, sont plus pauvres que les cultivateurs de plaines fertiles, mais également moins attachés à la terre, plus habitués à verser le sang et à partir à la chasse, cette école de la guerre, la richesse de la grande ville a tôt fait d'éveiller la convoitise des paysans. Ils peuvent passer sans leur accorder un regard à côté de petites villes vouées au commerce local d'une région aux dimensions modestes et abritant en outre quelques petits artisans, mais les trésors d'un grand centre commercial ne peuvent manquer d'exciter leurs appétits et de les inciter à se regrouper en masses pour lancer un assaut prédateur sur cette cité opulente. De son côté, celle-ci tend à élargir son territoire et à augmenter le nombre de ses sujets. Nous avons vu comment, avec le développement de la ville, se crée un vaste marché pour les produits de l'agriculture, comment le sol qui produit des marchandises pour la ville prend une valeur, comment cela engendre la soif de terre et la chasse à la main-d'œuvre, celle qui va travailler pour le compte de ses conquérants le terrain nouvellement acquis. D'où une lutte continuelle entre la grande ville et les peuples paysans qui

l'entourent. Si ces derniers l'emportent, la ville est pillée, et doit repartir à zéro. Si c'est la ville qui est victorieuse, elle s'empare d'une partie plus ou moins grande des terres des paysans vaincus pour les attribuer à ses propres propriétaires fonciers, qui y établissent parfois des héritiers sans terre, mais la plupart du temps les font cultiver à leur bénéfice par des travailleurs forcés que le pays conquis doit aussi livrer, que ce soit sous la forme de tenanciers, de serfs ou d'esclaves. Parfois, le procédé utilisé est moins sévère, la population vaincue n'est pas asservie, mais accueillie dans les rangs des citoyens de la ville victorieuse, pas à vrai dire parmi les citoyens de plein exercice dont l'assemblée gouverne la ville et l'État, mais parmi les citoyens de second rang, ceux qui jouissent d'une totale liberté et de la protection complète de l'État, mais n'ont aucune part au gouvernement. Ces nouveaux citoyens étaient d'autant plus les bienvenus que les besoins militaires de la ville augmentaient avec ses richesses et que les familles des citoyens d'origine suffisaient de moins en moins à pourvoir en soldats les rangs de l'armée à la hauteur des besoins. Or obligation militaire et citoyenneté sont à l'origine étroitement liées. Si l'on voulait augmenter rapidement le nombre des soldats, il fallait intégrer à l'État de nouveaux citoyens. L'expansion romaine est pour une bonne part due à la grande libéralité avec laquelle Rome donnait la citoyenneté aux nouveaux venus ainsi qu'aux communes voisines qu'elle avait soumises.

On pouvait multiplier à volonté le nombre de ces nouveaux citoyens. Ils n'étaient pas concernés par les limites qui restreignaient celui des anciens citoyens et qui étaient en partie de nature technique. La gestion de l'État étant réglée par l'assemblée des anciens citoyens, celle-ci ne devait pas s'enfler au point de rendre impossible toute délibération. Il ne fallait pas non plus que les citoyens résident à une distance telle du siège de l'assemblée qu'ils ne puissent à certaines saisons s'y rendre sans avoir à surmonter des obstacles et à négliger la conduite de leurs affaires. Ces considérations ne s'appliquaient pas aux nouveaux citoyens. Même là où leur étaient concédés quelques droits politiques, y compris le droit de vote dans les assemblées – ce qui, à vrai dire, était à priori plutôt rare – rien, au moins du point de vue des anciens citoyens, n'imposait qu'ils aient continûment la possibilité d'y prendre part. Plus les anciens restaient entre eux, mieux cela leur convenait.

Les nécessités qui limitaient le nombre de ces derniers ne concernaient donc pas le nombre des nouveaux citoyens.

Celui-ci pouvait être augmenté à volonté et n'était borné que par l'étendue de l'État et ses besoins en soldats dignes de confiance. Même là où, en effet, les provinces soumises avaient à aligner des troupes, l'armée avait besoin d'un noyau qui assurât leur loyauté, et celui-ci ne pouvait être constitué que par un fort contingent de soldats-citoyens.

De ce fait, la croissance de la cité engendre au niveau de l'État une deuxième forme d'organisation non démocratique. La grande commune urbaine règne d'un côté en souveraine absolue sur un nombre élevé de cités et de provinces, mais d'un autre côté, au sein de la communauté des citoyens de cette commune, dont le territoire déborde désormais très largement au-delà des frontières d'origine, s'établit un antagonisme entre les anciens citoyens de plein droit (les patriciens) et les nouveaux citoyens (les plébéiens). Dans l'un comme dans l'autre cas, la démocratie devient une aristocratie, non pas parce que le périmètre de la citoyenneté de plein exercice serait diminué, non pas parce que quelques privilégiés se hisseraient au-dessus des autres, mais parce que les dimensions de l'État changent alors que la collectivité citoyenne reste la même, de sorte que tous les nouveaux éléments qui viennent s'agréger à l'ancienne cité ou à l'ancienne communauté rurale ont moins de droits, voire en sont totalement dépourvus.

Mais ces deux cheminements qui voient naître une aristocratie dans les flancs de la démocratie, ne mènent pas tous deux dans la même direction. Le premier mode, où une minorité privilégiée exploite

et domine l'État, où une commune règne sur tout un empire, peut, comme le montre l'exemple de Rome, gagner continuellement en extension ; et il est obligé de s'étendre aussi longtemps que l'État est vigoureux et ne s'effondre pas sous les coups d'une puissance supérieure. Mais il en va autrement de l'absence de droits politiques reconnus aux nouveaux citoyens. Tant qu'il s'agit presque exclusivement de paysans, ceux-ci s'accommodent plus ou moins paisiblement de cette situation. Étant donné la distance importante qui sépare leur exploitation de la ville, ils ne sont la plupart du temps pas en mesure de quitter leur foyer le matin, d'assister à midi à l'assemblée qui se réunit en ville sur la place du marché, et d'être de retour chez eux le soir. Et avec la croissance de l'État, le contexte intérieur aussi bien qu'extérieur se complexifie de plus en plus, la politique et aussi la conduite de la guerre deviennent une occupation qui requiert des connaissances préliminaires inaccessibles au paysan. Il n'entend de ce fait rien aux problèmes de personnes et aux questions pratiques qui sont l'objet des décisions prises par les assemblées de la ville, et n'éprouve donc guère le besoin de conquérir le droit d'y participer.

Mais la nouvelle citoyenneté se met à concerner d'autres populations que la paysannerie. Elle est conférée à des étrangers qui viennent s'établir dans la ville et lui sont utiles. Les régions conquises et dotées de la citoyenneté ne comprennent pas seulement des villages, mais aussi des villes habitées par des artisans et des marchands, ainsi que des grands propriétaires fonciers qui, à côté de leur maison de campagne, possèdent une maison en ville. Dès que leur est octroyée la citoyenneté, ils subissent l'attraction de la grande ville, où ils ne sont plus seulement tolérés, et qui leur ouvre la perspective de gains plus faciles et de plaisirs plus nombreux. Dans le même temps, la guerre et le système esclavagiste font, de la manière que nous déjà évoquée, que de plus en plus de paysans sont expropriés. Le meilleur refuge pour ces éléments mis sur le pavé est également la grande ville dont ils sont citoyens et où ils tentent de subsister comme artisans ou porte-faix, aubergistes, épiciers, ou même comme parasites de quelque riche personnage dont ils deviennent les clients et les courtisans en se proposant pour tous les services possibles – d'authentiques prolétaires « en guenilles ».

Ces éléments ont, bien plus que les paysans, le loisir et l'occasion de s'occuper de la politique de la cité, dont ils subissent du reste bien plus nettement et plus immédiatement les effets. Ils sont très vivement intéressés à pouvoir influencer cette politique, à remplacer l'assemblée des anciens par celle de l'ensemble des citoyens, à obtenir pour ces derniers le droit d'élire les magistrats et d'édicter les lois.

La ville gagnant en importance, le nombre de tous ces éléments ne cessait d'augmenter, cependant que le cercle des anciens restait stable. Sa force relative diminuait, d'autant plus qu'il n'avait pas à sa disposition d'appareil militaire à lui, que, au même titre que les anciens, les nouveaux citoyens étaient des militaires, possédaient des armes et étaient habitués à les manipuler. Ainsi se déclenche dans toutes les cités de ce type, entre anciens et nouveaux citoyens, une lutte de classes acharnée qui s'achève régulièrement tôt ou tard par la victoire des seconds, donc de la démocratie. Mais celle-ci n'est par ailleurs rien d'autre qu'un élargissement de l'aristocratie, les provinces non pourvues de la citoyenneté continuant à n'avoir aucun droit et à être exploitées. Bien plus, la surface et parfois l'intensité de l'exploitation des provinces augmentent au fur et à mesure que la démocratie progresse dans la cité dominante.

c. L'État romain

Toutes les villes commerçantes et en plein essor de l'Antiquité connaissent ces luttes, et elles battent leur plein à Rome quand Rome fait son entrée dans l'histoire.

L'emplacement se prête excellemment à la fonction d'entrepôt. Situé sur le Tibre, il est assez éloigné du littoral, mais à l'époque, vu la taille réduite des navires, cela ne faisait pas obstacle au commerce

maritime, c'était même un avantage : à l'intérieur des terres, on était plus à l'abri des pirates et des tempêtes. Ce n'est pas sans raison que beaucoup des grandes villes commerçantes fondées dans l'ancien temps ne sont pas situées directement sur le bord de mer, mais sur des rivières navigables, et assez loin de leur embouchure – ainsi Babylone et Bagdad, Londres et Paris, Anvers et Hambourg.

La ville de Rome se constitua sur un site où le Tibre est encore navigable, et où il est bordé de deux collines faciles à fortifier qui offraient protection et sécurité aux magasins abritant les marchandises à débarquer et à embarquer. La région où Rome se développa, était encore à l'état brut, purement paysanne, mais au nord et au sud s'étendaient des contrées à l'économie très avancée, l'Étrurie et la Campanie, avec une industrie vigoureuse, un commerce étendu, et aussi déjà une agriculture reposant sur le travail non-libre. Et d'Afrique arrivaient, chargés de leurs marchandises, les Carthaginois qui en étaient au même stade de développement que les Étrusques et les colonies grecques de l'Italie méridionale.

Cette situation géographique donnait à Rome un double visage. Pour son environnement immédiat, face aux Latins et aux Volsques, la ville commerçante représentait une civilisation supérieure. Au-delà, en comparaison des Étrusques et des Grecs d'Italie, les Romains faisaient figure de frustes paysans. Effectivement, le travail de la terre restait pour les Romains la principale branche d'activité, malgré la croissance du commerce. Étant éloignés de la mer, ils n'entendaient rien à la navigation et à la construction navale. Ils laissaient aux marchands et aux bateliers étrangers le soin d'arriver jusqu'à eux et de prendre en mains leur commerce. Et cela ne changea jamais. Ainsi s'explique en partie qu'à l'époque de César et de ses premiers successeurs, à l'époque donc où apparut le christianisme, les Juifs aient constitué à Rome une colonie aussi puissante. Ils s'étaient alors emparés d'une partie du commerce romain. De la même manière, aujourd'hui encore, à Constantinople, le commerce est de façon prépondérante entre les mains de nationalités qui ne sont pas turques.

Plus Rome prospérait grâce à son commerce, plus elle entraînait en conflit avec ses voisins. Le marché vivrier ouvert par le commerce faisait naître chez les propriétaires fonciers romains le désir d'étendre leurs terres aux dépens des voisins, et chez ceux-ci, la richesse de la ville éveillait les convoitises. Par ailleurs, la concurrence avec les villes étrusques engendrait des conflits armés. La jeune cité dut soutenir des guerres nombreuses, longues et sans merci, mais elle en sortit victorieuse, une victoire due au caractère double que nous venons d'évoquer. La grande ville avait pour elle la supériorité de la technique et la cohésion de l'organisation, ce qui lui donnait l'avantage sur les paysans. En retour, la ténacité et l'endurance des paysans romains vainquirent les Étrusques, militairement affaiblis par l'éviction de la paysannerie libre et son remplacement par le travail forcé.

Mais en devenant assez forte pour venir à bout des Étrusques, Rome fit l'expérience que la guerre pouvait devenir une excellente affaire. Il y avait plus à gagner en menant des guerres victorieuses contre des villes et des nations opulentes que l'on pouvait piller et soumettre à tribut, que dans le commerce, qui était la plupart du temps affaire d'étrangers, et dans l'agriculture, qui, en raison de la petite taille des exploitations, ne donnait que de maigres surplus annuels. Commerce et banditisme sont cousins dès l'origine, mais aucune ville commerçante n'a sans doute poussé aussi loin que Rome le brigandage, ne l'a autant élevé au rang d'institution officielle, pour ne pas dire qu'elle en a fait la base de la splendeur de la ville.

Aussitôt après avoir conquis, pillé et assujéti à tribut les villes étrusques, Rome se retourna contre ses voisins du sud, dont la richesse croissante, pour les raisons que nous avons déjà souvent citées, avait entraîné un étiolement de leurs capacités militaires, si bien que le butin excitait d'autant plus les appétits qu'il était plus facile à récolter. Mais cette richesse attirait en même temps un autre peuple de paysans, les **Samnites**. Il fallait commencer par éliminer les Samnites avant de pouvoir s'emparer

des cités grecques de l'Italie méridionale. Paysans contre paysans, donc, mais il n'y avait pas chez les Samnites de ville de l'importance de Rome, pour donner à leurs armées paysannes une organisation centralisée. Ce qui eut pour conséquence leur défaite, ouvrant ainsi à Rome la route des riches cités du sud, qui furent alors pillées et soumises.

De l'Italie du sud à la Sicile, dont la richesse ne le cédait en rien à celle des colonies grecques et pour laquelle les bandes romaines avaient la même attirance, il n'y avait plus qu'un pas à franchir. Mais là, elles se heurtèrent à un ennemi dangereux, les **Carthaginois**. Carthage, puissante cité commerçante située non loin de l'actuelle Tripoli et animée du même élan que Rome dans ses entreprises de brigandage, avait conquis et soumis la côte occidentale de l'Afrique du nord ainsi que l'Espagne, et tentait maintenant de faire de même avec la Sicile. C'était une colonie phénicienne, la configuration de leur pays ayant de très bonne heure poussé les Phéniciens à la navigation maritime, domaine dans lequel ils avaient acquis une nette supériorité. Carthage devait elle aussi son lustre et sa richesse à la navigation. Elle ne formait pas des paysans, elle formait des marins. À Carthage, pas de paysannerie, mais des latifundia exploités avec le travail des esclaves bon marché raflés avec le butin. Et parallèlement, des mines. Elle n'avait donc pas d'armée populaire constituée de paysans. Dès qu'elle était contrainte de quitter les côtes, de pénétrer dans l'intérieur d'un pays pour asseoir ses conquêtes, et de déployer des forces terrestres, elle devait recourir à des mercenaires.

Le bras de fer entre Rome et Carthage, ce qu'on appelle les trois guerres puniques, commença en 264 avant J.-C. et ne prit définitivement fin qu'en 146 avec la destruction de Carthage. Mais les dés étaient déjà jetés après la défaite d'Hannibal qui signifia en 201 la fin de la deuxième guerre punique. Ces confrontations étaient des guerres opposant une armée professionnelle à une armée de milice, des armées de mercenaires à des armées de paysans. Les premières l'emportèrent souvent, elles furent sous Hannibal à deux doigts de provoquer la ruine de Rome, mais l'armée de milice, qui défendait ses propres foyers, se révéla au bout du compte plus résistante, et, à la fin de ce terrible duel, elle anéantit complètement l'adversaire. Carthage fut rasée, sa population exterminée. Ses immenses possessions, les latifundia, les mines, les villes assujetties, tombèrent entre les mains du vainqueur.

Le plus dangereux adversaire de Rome était tombé. Rome était dorénavant la maîtresse absolue du bassin occidental de la Méditerranée. Et le bassin oriental n'allait pas tarder à suivre. Dans les États de cette partie du monde, le paysan ruiné par les guerres continuelles, la paysannerie libre évincée et remplacée par le travail forcé des esclaves ou des serfs, les milices supplantées par les armées de mercenaires, marquaient un déclin si avancé de ces civilisations ancestrales, leurs capacités militaires étaient si affaiblies, qu'ils n'étaient plus en état d'opposer de résistance significative aux armées romaines. Celles-ci n'eurent aucun mal à écraser ces villes les unes après les autres, à les piller et à les condamner à payer un tribut perpétuel. Rome était désormais le seul maître de l'ancien monde civilisé, et ceci dura jusqu'au jour où les barbares germaniques lui firent subir le sort qu'elle avait infligé aux Grecs, alors que ceux-ci, dans les sciences et dans les arts, leur étaient bien supérieurs. En économie et en politique, Rome resta toujours, face aux Grecs, dans le rôle du pillard, et il en fut de même en philosophie et en art. Ses grands penseurs, ses grands poètes ont presque toujours été des plagiaires.

Les pays les plus riches du monde de cette époque, ceux dans lesquels s'étaient accumulés d'innombrables trésors d'une civilisation vieille de plusieurs siècles, et même, comme en Égypte, de plusieurs millénaires, furent ouverts au pillage et à l'oppression romaine.

L'énorme déploiement de force militaire qui avait abouti à ce résultat flamboyant n'avait été possible que parce que Rome était une **démocratie**, une cité dont l'existence intéressait toutes les classes sociales, même si c'était chacune à sa manière. Par une lutte prolongée et obstinée qui avait duré du sixième au quatrième siècle avant J.C., les nouveaux citoyens, les plébéiens, avaient réussi à arracher

un privilège après l'autre aux citoyens d'origine, aux patriciens, si bien qu'au bout du compte avait disparu toute différence statutaire entre les deux états et que l'assemblée plénière de l'ensemble des citoyens arrêtait les lois et élisait les plus hauts magistrats, les consuls, les préteurs, les édiles, qui, à l'issue de leur mandat, entraient au Sénat, lequel gouvernait effectivement tout l'État.

Mais cela ne signifiait pas que le peuple romain avait conquis le pouvoir, il avait seulement conquis le droit de choisir ses maîtres. Et plus le prolétariat en guenilles devenait hégémonique à Rome, plus les droits démocratiques devenaient un moyen de gagner sa vie, le moyen de faire pression sur les candidats pour obtenir subsides et divertissements.

Nous avons déjà évoqué les clients, ces individus qui se mettaient à la disposition des riches pour leur rendre n'importe quel service. S'ils avaient le droit de vote, de tous les services qu'ils pouvaient rendre, aucun n'était plus important que celui de voter dans le sens voulu par leur protecteur, leur patron. Tous les Romains riches, toutes les familles riches disposaient ainsi dans l'assemblée communale de nombreuses voix qui l'orientaient dans l'intérêt de la clique dont elles relevaient. Un certain nombre de coteries de familles riches gardaient de cette façon la main sur la gestion de l'État, édiciaient l'élection successive de leurs membres aux magistratures suprêmes et géraient par là-même la composition du Sénat. La démocratie ne touchait en rien au système établi, la seule modification était qu'elle permettait maintenant aussi à quelques riches familles plébéiennes de s'introduire dans ce milieu, qui, dans le régime aristocratique, était resté réservé aux patriciens.

Les consuls et les préteurs, une fois élus, devaient passer à Rome la première année de leur mandat. L'année suivante, chacun d'entre eux était chargé de l'administration d'une province et cherchait à s'y dédommager des frais qu'avait entraînés sa candidature tout en retirant encore un profit supplémentaire. Ils ne percevaient en effet aucun traitement. Les magistratures étaient « honorifiques ». D'un autre côté, la perspective des gains qu'on pouvait tirer des provinces, par pression et corruption, et parfois par simple rapine, suffisait pour dynamiser au maximum les campagnes électorales, de sorte que les différents candidats ne cessaient de surenchérir dans leurs dépenses destinées au peuple.

Mais plus on investissait généreusement pour acheter les voix des prolétaires en guenilles, plus les paysans qui avaient la citoyenneté romaine et vivaient chichement du pénible travail de la terre, devaient être tentés d'abandonner la campagne et de venir s'installer à Rome. Ce mouvement augmentait à son tour le nombre des prolétaires ayant le droit de vote et donc les exigences auxquelles les candidats devaient répondre. À l'époque de César, il y avait à Rome pas moins de 320 000 citoyens romains auxquels l'État fournissait gratuitement du blé, les voix à acheter devaient représenter un nombre à peu près équivalent. Il est facile d'imaginer les sommes qui étaient englouties dans une élection.

En 53 avant notre ère, on dépensa tellement pour acheter les voix que la demande d'argent liquide fit énormément monter les taux d'intérêt et entraîna une crise monétaire.¹⁵

«*La noblesse (la noblesse de magistrature) devait faire face à d'énormes dépenses,*» remarque Mommsen. «*Un combat de gladiateurs coûtait 720 000 sesterces (150 000 marks). Mais elle consentait volontiers à les débourser, car elle barrait ainsi l'accès des gens impécunieux à la carrière politique.*»¹⁶ Et ces dépenses se renouvelaient très fréquemment, car tous les ans revenaient de nouvelles élections. Mais il n'y avait pas de motivation idéaliste dans ces campagnes, les candidats savaient qu'ils

¹⁵ Salvioli, *Le capitalisme dans le monde antique*, p. 243, 1906 [traduction française]

¹⁶ *Histoire romaine*, I, p. 809

achetaient ainsi seulement un blanc-seing pour aller se livrer au pillage des provinces, une opération bien plus lucrative, et c'était donc globalement une très bonne affaire.

La « démocratie », autrement dit la domination de quelques centaines de milliers de citoyens romains sur les 50 à 60 millions d'habitants de l'empire, devint ainsi, en multipliant le nombre des bénéficiaires, l'un des moyens les plus puissants de piller et saigner à fond les provinces.

Et ce n'étaient pas seulement les gouverneurs qui les pressuraient autant qu'ils pouvaient, chacun d'entre eux emmenait avec lui une nuée « d'amis » qui l'avaient soutenu lors des élections et maintenant l'accompagnaient pour voler et piller sous sa haute protection.

Et en plus, le capital usuraire de Rome était aussi lâché sur les provinces, où il trouvait l'occasion de déployer toute sa puissance destructrice et de d'occuper une position dominatrice unique en son genre dans le monde antique.

d. L'usure

L'usure elle-même est très ancienne, presque aussi ancienne que le commerce. On ne peut sans doute pas faire remonter cette pratique jusqu'à l'âge de pierre, mais elle date probablement d'avant la monnaie. Dès lors que différentes maisonnées possédaient des terres en propre, apparaissait la possibilité qu'une famille devînt plus riche que d'autres, qu'elle ait plus de bétail, plus de terres, plus d'esclaves, tandis que d'autres s'appauvrissaient. Il en découlait facilement une situation où des paysans dans le besoin empruntaient au voisin plus chanceux ce que celui-ci possédait en abondance, par exemple des céréales ou du bétail, en échange de quoi ils devaient s'engager à le rendre avec un supplément ou bien à exécuter quelque travail – c'était l'embryon de la servitude pour dettes. Des pratiques usuraires de ce genre sont possibles et existent dans le cadre d'une économie naturelle de subsistance sans intervention de la monnaie. La grande propriété foncière et l'usure sont étroitement liées dès leurs débuts, et capital usuraire – appelé aujourd'hui haute finance – et grande propriété foncière ont maintes fois vécu ensemble en parfaite harmonie. À Rome aussi, les grands propriétaires étaient des usuriers, autant qu'on puisse remonter dans leur histoire, et la lutte entre patriciens et plébéiens n'opposait pas seulement aristocratie et démocratie sur la question des droits politiques, pas seulement la grande propriété et la paysannerie sur la question des biens communs relevant de l'État, mais aussi usuriers et endettés.

Cependant, la productivité du travail des paysans était si faible, et donc le surplus si mince, qu'il fallait aux exploiters, pour s'assurer des fortunes substantielles, des foules humaines à pressurer. Tant que les aristocrates romains n'eurent que les paysans de la région romaine à saigner, l'oppression que ceux-ci subissaient pouvait certes être accablante, le profit qu'en tiraient les premiers était cependant plutôt modeste. En revanche, les affaires des usuriers romains se mirent à prospérer, et leurs richesses à s'accumuler, au fur et à mesure que s'ouvrit à eux tout le monde civilisé de l'époque.

S'organisa alors une division du travail. Pratiquer l'usure aux dépens de ses voisins n'était pas une affaire requérant une vigilance particulière. Les aristocrates pouvaient sans peine s'en occuper en même temps qu'ils exploitaient leur domaine et géraient les affaires publiques. Mais il était bien difficile de concilier avec la conduite d'un État aussi immense des activités d'usurier sévissant en Espagne et en Syrie, en Gaule et en Afrique du nord. De ce fait, usure et politique se mirent à diverger de plus en plus. Il y avait d'un côté de la noblesse de magistrature pour qui le pillage des provinces était un attribut de ses fonctions de chefs des armées et de préfets délégués, et qui aussi, parallèlement, ne rechignait pas à se livrer à des opérations financières, mais à ses côtés se forma dès lors une caste particulière de capitalistes usuriers constituée en corporation spéciale, la classe des

« chevaliers ». Et plus la classe des capitalistes se consacrant exclusivement aux affaires financières devenait nombreuse, plus celles-ci se diversifiaient.

Un des principaux moyens de piller les provinces consistait à affermer la collecte des **impôts**. Il n'existait pas encore de bureaucratie à laquelle on aurait pu en confier le soin. Le plus pratique était, pour une province donnée, de charger de cette fonction un financier romain tenu de transmettre le montant des contributions fiscales à l'État, et par ailleurs laissé complètement libre de voir de quelle façon il pouvait rentrer dans ses frais. C'était un système analogue à celui qui sévit encore aujourd'hui en de multiples endroits en orient et le ravage. Le fermier ne va bien sûr pas se contenter de ce qui lui revient légitimement. Les provinciaux lui sont livrés pieds et mains liés et il les saigne à blanc.

Or, il arrive souvent que certaines villes ou certains souverains assujettis à un tribut ne puissent payer les sommes qui sont exigées d'eux. Les financiers romains sont alors là, tous prêts à les leur avancer, au prix bien sûr d'un intérêt à la hauteur. C'est ainsi, pour prendre un exemple, que Junius Brutus, le grand républicain, « *spécula avec énormément de bonheur en prêtant au roi de Cappadoce et à la ville de Salamine ; il conclut avec celle-ci un emprunt au taux de 48 pour cent* ». (Salvioli, op. cit. p. 42) Ce taux n'avait rien d'exceptionnel. Salvioli cite dans son livre des taux de 75 pour cent sur des prêts consentis à des villes. Si le risque était particulièrement élevé, l'intérêt pouvait encore dépasser ce niveau. Ainsi, à l'époque de César, la grande banque de Rabirius prêta à Ptolémée, roi d'Égypte exilé, tous ses avoirs et celui de ses amis contre des intérêts à 100 pour cent. Certes, Rabirius avait fait un mauvais calcul, car une fois revenu au pouvoir, Ptolémée ne paya rien et fit jeter en prison le créancier gênant qui prétendait traiter tout l'État égyptien comme sa propriété. Le financier réussit toutefois à regagner Rome, et César lui donna l'occasion de récupérer une nouvelle fortune en lui confiant les fournitures pour la guerre d'Afrique.

C'était là une autre méthode pour faire de l'argent. Les tributs prélevés sur les provinces assujetties et qui convergeaient vers les caisses de l'État romain, représentaient des sommes énormes. Mais les guerres continuelles, elles aussi, coûtaient cher. Elles devinrent pour les financiers eux-mêmes un moyen de faire affluer dans leurs poches sans fond des sommes considérables prises sur la partie du butin recueilli dans les provinces qui ne leur revenait pas directement mais était livré à l'État. Ils assuraient les fournitures de guerre pour l'État, une méthode qui aujourd'hui encore fait les grandes fortunes. Ils passèrent aussi à une autre étape en prêtant à l'État à des taux usuraires quand celui-ci se trouvait financièrement coincé, ce qui n'était pas rare, car plus il pouvait faire rendre aux provinces, plus augmentaient les prétentions de tous les parasites possibles vivant à ses crochets. Il arrivait qu'il faille avancer des sommes importantes à l'État, plus importantes que celles que pouvait posséder aucun individu. Alors se constituaient comme recours des sociétés par actions. De même que l'usure est la première forme de l'exploitation capitaliste, de même, elle est la première raison d'être des sociétés par actions.

Les financiers romains « *fondèrent des sociétés analogues à nos banques par actions, avec des directeurs, des trésoriers, des agents, etc. À l'époque de Sylla, se constitua la société des Asiani, dotée d'un capital si considérable qu'elle put prêter à l'État 20 000 sesterces, 100 millions de marks. Douze années plus tard, elle fit monter cette dette à 120 000 talents ... Les petits capitaux étaient investis dans les actions des grandes sociétés, si bien que, comme le dit Polybe (VI, 17) la ville tout entière (Rome) était associée aux différentes entreprises financières conduites par quelques établissements illustres. Les plus petits épargnants avaient leur part des entreprises des publicains, autrement dit des affermages des impôts et des domaines publics, qui généraient des profits extraordinaires.* » (Salvioli, op. cit. p. 40, 41)

Tout cela nous paraît très moderne, et témoigne effectivement du fait que la société romaine, à l'époque où naît le christianisme, était parvenue au seuil du capitalisme moderne, et pourtant, les effets produits par ce capitalisme antique furent de tout autre nature que ceux du capitalisme moderne.

Les méthodes que nous venons d'exposer sont à peu de choses près les mêmes que celles avec lesquelles furent jetées les bases du capitalisme moderne, et que Marx a appelées « l'accumulation primitive » : expropriation du peuple des campagnes, pillage des colonies, commerce des esclaves, guerres commerciales et dettes publiques. Et nous trouvons à l'époque moderne comme dans l'Antiquité les mêmes effets destructeurs et dévastateurs de ces méthodes. Mais ce qui distingue les deux époques l'une de l'autre, c'est que l'Antiquité ne sut développer que les conséquences néfastes du capitalisme, alors que le capitalisme moderne, au milieu des ruines qu'il sème, produit les conditions de la reconstruction d'un mode de production supérieur. Assurément, les méthodes de développement du capitalisme moderne ne sont pas moins barbares ni moins cruelles que celles du capitalisme antique ; mais elles jettent les bases du dépassement par en-haut de cette sauvagerie, alors que le capitalisme antique en resta à ce stade.

Nous en avons dit les raisons dans le chapitre précédent. De tout ce que le capitalisme moderne accapare en pillant, en opprimant, et par toutes sortes d'autres violences encore, seule une toute petite partie sert à la consommation et aux plaisirs, la majeure partie est utilisée pour produire de nouveaux moyens de production, de qualité supérieure, pour accroître la productivité du travail humain. Le capitalisme de l'Antiquité ne se trouva pas mis dans les conditions qui auraient permis cela. Dans la mesure où il pénétra dans la sphère productive, il ne sut rien faire d'autre que de substituer au travail du paysan libre le travail de l'esclave, lequel signifiait dans les secteurs décisifs de la production une régression technique, une baisse de la productivité du travail social, un appauvrissement de la société.

Dans la mesure où les profits engrangés par les financiers romains, au même titre que le butin raflé par les généraux et les magistrats, ne servaient pas à lancer de nouvelles offensives usuraires, donc de nouveaux pillages, ils ne pouvaient être dépensés, d'un côté, que dans la consommation de plaisirs comme dans la production de plaisirs à consommer – et au nombre de ceux-ci il faut ranger, non seulement les palais, mais aussi les temples -, et par ailleurs, si nous laissons de côté les quelques mines existantes, ils ne pouvaient être utilisés que pour acheter du foncier, c'est-à-dire pour exproprier des paysans libres et les remplacer par des esclaves.

Le pillage et le saccage des provinces n'aboutissaient donc qu'à une chose : donner aux financiers de Rome les moyens d'accélérer encore plus que cela n'aurait été sinon le cas, la baisse de la productivité du travail social allant de pair avec la propagation de l'esclavage. Les ravages causés ici n'étaient pas compensés ailleurs par un essor économique, comme cela se produit au moins de temps à autre dans le capitalisme actuel, les dévastations à un bout précipitaient encore la ruine à l'autre bout.

La suprématie universelle de Rome fit que le monde antique entra plus tôt que cela ne se serait sinon produit, dans une phase d'appauvrissement généralisé.

Mais longtemps encore, les signaux de la banqueroute économique demeurèrent occultés par l'éclat éblouissant que diffusait la concentration à Rome, en seulement quelques décennies, de tout ce qu'avaient créé des siècles, et même des millénaires de travail artistique assidu dans tous les ateliers situés sur le pourtour de la Méditerranée. Bien avant ceux de la faillite économique, ce sont les symptômes de la faillite politique du système qui apparurent avec évidence.

e. L'absolutisme

En brisant leur capacité de résistance et en les privant de toute autonomie, Rome tua la vie politique dans tous les territoires conquis. Toute la politique de cet empire immense était concentrée dans la seule ville de Rome. Mais là, quels étaient les hommes qui s'occupaient de politique et en faisaient une affaire ? Des financiers qui n'avaient qu'une idée, accumuler les revenus tirés du prix de l'argent ; des aristocrates qui passaient en titubant d'une jouissance à une autre et détestaient toute espèce d'effort, tout travail régulier, même celui de gouverner et de faire la guerre ; enfin des prolétaires en guenilles qui ne vivaient que de la vente au plus offrant de leur pouvoir politique.

Dans sa biographie de César, Suétone raconte ainsi les prodigalités qu'il dispensa après les guerres civiles :

« Il distribua au peuple, outre dix modius de blé et autant de livres d'huile, les 300 sesterces par personne qu'il avait promises auparavant, augmentées de 100 sesterces d'intérêts de retard. (Donc 80 marks, à une époque où l'on pouvait vivre avec 10 pfennig par jour. K.) Il prit également en charge (pour ceux qui habitaient en location. K.) le règlement du loyer annuel, jusqu'à hauteur de 2000 sesterces chacun (400 marks) à Rome, 500 en Italie (100 marks). Il y ajouta un banquet (pour 200 000 personnes. K.) et une distribution de viande, et après la victoire sur l'Espagne, encore deux petits déjeuners. En effet, ayant trouvé le premier frugal et indigne de sa générosité, il en fit organiser cinq jours plus tard un deuxième très copieux. » (chap. 28)

En outre, il donna des jeux d'une splendeur inouïe. Un des acteurs, Decimus Laberius, reçut pour une seule représentation 500 000 sesterces, 100 000 marks !

Voici ce que Suétone dit à propos d'Auguste :

« Fréquemment, il distribuait des dons au peuple, mais pas toujours la même somme, tantôt 400 sesterces (80 marks), tantôt 300 (60 marks), quelquefois seulement 250 (50 marks) par personne. Et il allait même jusqu'à gratifier les tout jeunes garçons, alors que d'ordinaire, ceux-ci ne recevaient quelque chose qu'à partir de leur onzième année. De la même manière, dans les années où la vie devenait plus chère, il faisait distribuer à chacun du blé, souvent pour un prix très modique, et quelquefois gratuitement, et doublait le montant des dons en argent. » (Octavius, chap. 41)

Il est évident qu'un prolétariat qui se laissait ainsi acheter, qui faisait de la vénalité un système et la portait en bandoulière, perdait toute indépendance politique. Il n'était plus qu'un outil aux mains du plus offrant. La lutte pour le pouvoir politique se muait en une compétition entre quelques rapaces qui avaient été en mesure de rafler le plus gros butin et qui de ce fait jouissaient du meilleur crédit auprès des financiers.

Ce facteur était encore énormément renforcé par l'apparition du système du mercenariat. L'armée devenait alors de plus en plus la maîtresse de la république. Au fur et à mesure que le mercenariat prenait plus de place, l'esprit civique de défense reculait chez les citoyens romains – ou plutôt inversement, ce recul entraînait le développement du mercenariat. Tous les éléments du peuple qui avaient quelque vaillance militaire faisaient partie de l'armée. L'autre partie du peuple perdait de plus en plus en valeur militaire et en combativité.

Deux facteurs particulièrement agissants faisaient que l'armée se dégradait de plus en plus, au point de devenir un instrument docile aux mains de n'importe quel commandant, pourvu qu'il lui offrît ou lui promît solde et butin en quantité suffisante, et qu'elle était de moins en moins animée par des vues politiques. Le premier était l'augmentation du nombre des soldats qui n'étaient pas romains, mais issus des provinces, voire finalement étaient étrangers, c'est-à-dire des éléments qui n'avaient pas la

citoyenneté et étaient donc d'entrée exclus de la vie politique romaine. Le deuxième était la motivation en baisse de l'aristocratie, jouisseuse et avachie, qui renâclait à servir sous les armes. C'est en son sein que s'étaient recrutés les officiers, mais maintenant, ils étaient de plus en plus remplacés par des officiers de métier, sans indépendance économique, à la différence des aristocrates, sans le moindre intérêt pour les luttes de partis à Rome qui n'étaient en réalité que des luttes de cliques aristocratiques.

Plus donc l'armée comptait de soldats autres que romains, et plus les officiers de métier se substituaient aux aristocrates, plus augmentait la propension à se vendre au plus offrant et à faire de celui-ci le maître de Rome.

L'armature du césarisme était donc en place, l'homme le plus riche de Rome pouvait acheter la république en gros et en détail, il pouvait en payant accéder au pouvoir politique. D'un autre côté, c'était une raison supplémentaire pour un chef de guerre victorieux et ayant en mains son armée, de mettre tout en œuvre pour devenir l'homme le plus riche de Rome, le moyen le plus simple d'atteindre ce but étant d'exproprier ses adversaires, de confisquer leurs biens.

La vie politique du dernier siècle de la république n'est faite au fond que de « guerres civiles » - de « guerres entre citoyens »^{vi}, un terme du reste tout à fait impropre, les citoyens n'ayant absolument pas la parole dans ces guerres-là. Ce n'étaient pas des guerres opposant des citoyens, mais des guerres opposant les uns aux autres certains hommes politiques qui, pour la plupart, étaient tout à la fois des financiers cupides et de brillants généraux, et qui se massacraient et se détroussèrent mutuellement jusqu'au moment où Auguste finit par réussir à éliminer tous ses concurrents et à établir dans la durée son pouvoir personnel et absolu.

César l'y avait précédé sans y réussir totalement : aventurier aristocratique gravement endetté, il avait comploté avec deux des plus riches financiers romains pour s'emparer du pouvoir : Pompée et Crassus. Voici le portrait que Mommsen fait de ce dernier : « *Sa fortune avait pour origine des achats de biens pendant la révolution ; mais il ne dédaignait aucune affaire : il bâtissait dans la capitale avec autant de magnificence que de prudence ; dans les entreprises les plus diverses, il se faisait accompagner de ses affranchis ; il faisait le banquier à Rome et en-dehors de Rome, lui-même ou par l'intermédiaire de ses gens ; il avançait de l'argent à ses collègues du sénat et se chargeait pour leur compte d'exécuter des travaux ou de soudoyer des tribunaux, selon les hasards du moment. Quand il s'agissait de faire du profit, il n'était pas regardant ... Ce n'était pas parce que, de notoriété publique, le testament où figurait son nom était falsifié, qu'il aurait refusé un héritage.* »¹⁷

César n'était pas meilleur. Il ne dédaignait aucun moyen de gagner de l'argent. Dans sa biographie de ce César tellement porté aux nues par Mommsen, Suétone, auquel nous nous sommes déjà référés à maintes reprises, raconte la chose suivante :

« *Aucun désintéressement chez lui, ni dans ses fonctions de chef de guerre, ni dans celles de magistrat. Plusieurs témoignages attestent que comme proconsul en Espagne, il reçut de ses alliés de l'argent qu'il avait quémandé auprès d'eux pour payer des dettes. Il se livra au pillage de plusieurs villes de Lusitanie comme si elles avaient appartenu au camp ennemi, alors qu'elles se conformaient à ses ordres et lui avaient ouvert leurs portes dès son arrivée. En Gaule, il vida les temples et les sanctuaires en emportant les présents dont ils regorgeaient. Il saccageait plus souvent les villes pour le butin qu'il comptait y ramasser qu'en raison de manquements dont elles se seraient rendues coupables. C'est pourquoi il possédait de telles quantités d'or qu'il en mit sur le marché et en vendit en Italie et dans les provinces*

¹⁷ Histoire romaine, III, 14

Note du traducteur

vi Traduction littérale du terme allemand « Bürgerkrieg »

au tarif de 3000 sesterces la livre.¹⁸ Pendant son premier consulat, il vola au Capitole trois mille livres d'or auxquelles il substitua une quantité égale de cuivre doré. Il vendait les alliances et les royaumes pour de l'argent ; c'est ainsi qu'en son nom et au nom de Pompée, il soutira au seul Ptolémée (roi d'Égypte) presque 6000 talents (30 millions de marks). Plus tard, pour assurer les dépenses les plus importantes des guerres civiles, des triomphes et des festivités, il se livra aux chantages les plus grossiers et à des razzias dans les temples. » (Jules César, chap. 54)

La Gaule était jusqu'alors restée en-dehors de la domination romaine et n'avait donc pas subi de pillages : c'est la principale raison qui poussa César, dans sa cupidité, à entrer en guerre. Le formidable butin qu'il y amassa lui permit de se mettre à son propre compte et de rompre son association avec Pompée avec qui il avait jusqu'ici partagé ses entreprises conquérantes. Crassus, le troisième larron, était mort dans une razzia contre les Parthes, entreprise, comme le dit Appian, « *non seulement pour engranger beaucoup de gloire, mais aussi des masses d'argent* »¹⁹ en même temps que César, et avec les mêmes méthodes que lui, mais César, lui, réussit.

Après la mort de Crassus, César ne trouvait plus sur son chemin que Pompée, autour duquel se regroupa ce qui restait d'aristocrates encore politiquement actifs. Une série de campagnes militaires permit au grand Jules d'en venir à bout, et de remplir à nouveau abondamment sa besace.

« *On rapporte que lors de son triomphe (à la fin de la guerre civile), il fit étalage de 60 000 talents d'argent, ainsi que de 2822 couronnes en or qui pesaient 2414 livres. Tout de suite après son triomphe, il se servit de ces richesses pour combler son armée, et, surenchérissant sur ses propres promesses, il fit don à chaque soldat de 5000 drachmes attiques (plus de 4000 marks), du double à chaque sous-officier, et aux officiers supérieurs du double de ce que recevaient les sous-officiers.* »²⁰ Nous avons déjà évoqué en nous appuyant sur Suétone les libéralités dont il couvrit les prolétaires de Rome.

À partir de ce moment, personne ne contesta plus publiquement le pouvoir absolu de César, et les républicains n'osèrent plus protester qu'en l'assassinant. Les héritiers de César, Antoine et Auguste, leur donnèrent ensuite le coup de grâce.

C'est ainsi que l'empire romain devint le domaine réservé, la propriété privée d'un seul homme, celle du César – de l'empereur. Toute vie politique cessa. La gestion de ce domaine devint l'affaire privée de son propriétaire. À l'instar de n'importe quelle propriété, celle-ci pouvait être remise en cause. Il n'était pas rare que des brigands, autrement dit : des généraux favorisés par la fortune des armes et qui avaient derrière eux une armée puissante, menacent le propriétaire du moment, que parfois sa garde personnelle abattait pour vendre au plus offrant le trône qu'ils venaient de libérer. Mais ceci était une transaction commerciale, en rien pire que beaucoup d'autres qui se passaient au même moment, et nullement un acte politique. La vie politique s'éteignit complètement, et même, commença à se manifester, d'abord dans les classes subalternes, mais gagnant ensuite aussi les couches supérieures de la société, non seulement une totale indifférence aux affaires de l'État, mais aussi de la haine pour l'État et ses représentants, pour les juges, les fonctionnaires des impôts, les soldats, pour les empereurs eux-mêmes, qui en fin de compte ne protégeaient plus personne, qui devenaient, même aux yeux des classes possédantes, un fléau, dont celles-ci cherchèrent à se protéger en faisant appel aux barbares.

¹⁸ La livre valait habituellement 4000 sesterces. Elle baissa en Italie d'un quart de sa valeur suite aux pillages perpétrés par César en Gaule

¹⁹ *Histoire des guerres civiles*, livre II, chap. 3. Selon le témoignage d'Appian, les Parthes ne s'étaient livrés à aucune hostilité d'aucune sorte. La guerre lancée contre eux n'était donc effectivement qu'une razzia.

²⁰ Appian, *Histoire des guerres civiles*, II, chap. 15

Après la victoire de César, des restes de vie politique ne subsistèrent que dans quelques coins de l'empire romain. Et ces dernières braises furent rapidement dispersées par ses successeurs. C'est à **Jérusalem**, la grande ville de Palestine, que cette vitalité politique se maintint le plus longtemps. Il fallut mettre en œuvre des opérations de grande envergure pour écraser cette dernière citadelle de liberté politique encore dressée dans l'empire romain. En l'an 70 de notre ère, à l'issue d'un long siège opiniâtre, Jérusalem fut rasée et le peuple juif dépouillé de toute espèce de foyer.

3. Climat intellectuel et moral de la Rome impériale

a. Perte des repères

Nous avons vu qu'à l'époque où le christianisme se forma, les formes traditionnelles de la production et de l'État étaient en pleine décomposition. Ce fut de la même manière une époque de désagrégation totale des formes traditionnelles de la pensée. Une époque prise dans un mouvement général de recherche et de tâtonnements en quête de nouvelles formes de pensée. En même temps, l'individu se sentait totalement renvoyé à lui-même, car tout ce qui avait constitué jusqu'ici un cadre solide et une référence, la communauté, ou la propriété commune territoriale ^{vii} était en plein processus de dislocation, entraînant avec elle les principes moraux qui y étaient liés. Émergea un nouveau mode de pensée dont l'un des traits marquants était l'**individualisme**. Être individualiste ne signifie jamais que l'on se détache complètement du cadre de la société. Ceci est parfaitement impossible. L'individu humain ne peut vivre que dans la société et par elle. Mais la notion d'individualisme signifie que perd de sa vigueur la structure sociale où jusqu'ici les individus grandissaient et se formaient, et qui pour cette raison leur apparaissait comme naturelle et allant de soi, et qu'ils sont désormais mis en demeure de se frayer eux-mêmes leur propre chemin en-dehors de ce cadre périmé. Et cela n'est possible que s'ils constituent de nouvelles organisations sociales en s'associant avec ceux qui partagent les mêmes intérêts et les mêmes besoins. La nature de ces organisations est certes déterminée par la situation objective et ne dépend pas du libre-arbitre des individus. Mais pour l'individu, elles ne sont pas, à l'image des organisations héritées du passé, déjà achevées et toutes prêtes, c'est à lui qu'il revient de les créer en lien avec ceux dont les aspirations vont dans la même direction, ce qui ne va pas sans de multiples méprises et les plus vives controverses, des luttes d'opinions et des expérimentations diverses d'où ressortent finalement de nouveaux organismes adaptés aux nouvelles conditions, et qui peuvent durer et offrir aux générations suivantes un cadre de référence aussi solide que l'étaient les précédents et auxquels ils se substituent. Dans ces périodes intermédiaires, il semble qu'au lieu que ce soit la société qui détermine l'individu, ce soit l'inverse, que la configuration de la société, ses tâches et ses finalités procèdent entièrement de sa libre volonté.

Ce type d'individualisme, c'est-à-dire la recherche individuelle et tâtonnante de nouveaux modes de pensée et de nouvelles formes d'organisation, a par exemple caractérisé l'époque de transition entre le féodalisme en décomposition et le libéralisme, alors que celui-ci n'avait encore pas eu le temps de mettre en place un autre mode d'organisation, un processus au bout duquel, progressivement, les organisations des ouvriers et des entrepreneurs nouvellement surgies sont devenues les constituants décisifs de la société capitaliste.

Formation de nouvelles organisations, dissolution des anciennes, les premiers siècles de l'empire romain rappellent beaucoup le dix-neuvième siècle. Une ressemblance qui vient également de ce que ce processus est le plus marqué et avance le plus rapidement dans les grandes villes, et que toute la vie sociale est de plus en plus déterminée par celles-ci.

^{vii} *Markgenossenschaft* : cf. II, 2 note i

À l'époque où la paysannerie était vigoureuse et se suffisait à elle-même, la vie sociale n'était guère objet de réflexion, elle était réglée par la coutume. En revanche, c'est la nature qui suscitait les interrogations, car le paysan était constamment aux prises avec elle, elle lui réservait quotidiennement de nouvelles surprises, il était complètement dépendant d'elle, il devait s'en rendre maître pour exister. La cause, le pourquoi des phénomènes naturels, était de ce fait une question qu'il ne pouvait manquer de se poser. Il chercha tout d'abord, naïvement, à les expliquer en personnifiant les diverses forces naturelles, en présumant l'existence de nombreuses divinités à l'œuvre dans la nature, mais ce questionnement contenait déjà en germe la démarche des **sciences de la nature**, qui est impulsée par les mêmes questions, celles sur le **pourquoi**, sur les **causes** de toutes choses. À partir du moment où on commença à percevoir un lien régulier et nécessaire entre la cause et l'effet dans les phénomènes naturels, où on reconnut qu'il ne dépendait pas des humeurs de divinités personnelles, la route des sciences de la nature était ouverte.

Certes, ce n'étaient pas les paysans, totalement dépendants de la nature, qui étaient en mesure d'ouvrir la voie. Ils se soumettaient aveuglément aux forces naturelles, qu'ils ne cherchaient pas à **maîtriser** par la **connaissance**, mais à **infléchir** par des **prières** et des **offrandes**. La connaissance scientifique de la nature n'est possible que dans les villes, où l'être humain ne perçoit pas aussi immédiatement et avec autant de force combien il dépend d'elle, et il est de fait en mesure de commencer à l'observer avec détachement. C'est là aussi et là seulement que se formait une classe dominante qui avait le loisir de cultiver les observations et ne se laissait pas aller à consacrer son temps libre aux seuls plaisirs physiques, à la différence du grand propriétaire terrien établi à la campagne, là où la production exige force et endurance, et où le loisir et l'abondance ne produisent que des distractions grossières comme chasses à courre ou festins.

La philosophie de la nature a commencé dans les villes. Mais peu à peu, les villes ont grossi, elles devinrent des grandes villes, si bien que leur population se mit à perdre le contact avec la nature et de ce fait tout intérêt pour elle. L'évolution conférait de plus en plus à ces grandes villes la direction de la vie intellectuelle comme de la vie économique de vastes territoires. Et cette même évolution disloquait, comme nous l'avons vu, tous les cadres sociaux, les organisations et les modes de pensée traditionnels qui avaient été la référence de l'individu. En même temps, elle aiguïait de plus en plus les oppositions de classes, déchaînait une lutte de classes toujours plus acharnée qui parfois allait jusqu'au bouleversement de toutes les relations traditionnelles. Ce n'était pas la **nature** maintenant, mais la **société**, qui apportait tous les jours son lot de surprises, confrontait les hommes quotidiennement à des tâches complètement nouvelles, et leur posait inlassablement jour pour jour la même question : que faire ?

Il ne s'agissait plus de connaître le pourquoi dans la nature, mais de savoir comment faire dans la société, ce n'était plus la connaissance des rapports naturels et nécessaires, mais la définition en apparence totalement libre des buts qu'on assigne à la société, qui était au centre des préoccupations. L'**éthique** prit le relais de la **philosophie de la nature**, sous la forme de la recherche du **bonheur individuel**. Cela avait déjà été le cas dans le monde hellénique après les guerres contre les Perses. Dans les arts et les sciences, le monde romain, nous l'avons vu, ne fit que plagier le monde grec, ne s'étant assimilé que par le pillage, pas par le travail, ses trésors tant intellectuels que matériels. Les Romains entrèrent en contact avec la philosophie grecque à un moment où, déjà, l'intérêt pour l'éthique avait dépassé celui pour la connaissance de la nature. C'est ainsi que la pensée romaine s'est peu préoccupée de philosophie de la nature et a tout de suite porté son attention du côté de l'éthique.

Dans les premiers siècles de l'époque impériale, cette philosophie était particulièrement dominée par deux tendances : celle d'**Épicure** et celle du **stoïcisme**.

Pour Épicure, la philosophie était une activité qui, en maniant les concepts et les preuves, menait à une vie heureuse. Il pensait atteindre ce but par la quête du plaisir, mais d'un plaisir raisonnable, durable, pas du plaisir débauché et passager des sens, qui ruine la santé et les fortunes, et donc débouche sur le déplaisir.

C'était une philosophie parfaitement adaptée à une classe d'exploiteurs qui ne pouvaient faire usage de leur richesse qu'en la consommant. Des règles raisonnables qui encadrent une vie de plaisirs, c'était juste ce dont ils avaient besoin. Mais cette doctrine n'offrait pas de consolation à ceux – et leur nombre ne cessait d'augmenter – qui avaient déjà fait naufrage physiquement, spirituellement ou financièrement ; pas aux pauvres et aux misérables, mais pas non plus à ceux que la surabondance de plaisirs avait saturés et dégoûtés. Pas plus qu'à ceux qui portaient encore un certain intérêt aux formes traditionnelles de la chose publique et poursuivaient des objectifs dépassant leur propre personne ; aux patriotes qui assistaient navrés et impuissants à la décadence de l'État et de la société, mais ne pouvaient rien y faire. Pour tous ceux-là, les jouissances de ce monde étaient fades et vaines. Ils se tournèrent alors vers la doctrine stoïcienne qui cherchait le bien suprême, la félicité unique, non dans le **plaisir**, mais dans la **vertu**. Les biens matériels, la santé, la richesse, etc., étaient, selon elle, tout aussi indifférents que les maux matériels.

Cela finit par conduire un nombre important de personnes à tourner le dos au monde, à mépriser la vie, et même à aspirer à la mort. Les suicides se multiplièrent dans la Rome impériale, c'était carrément à la mode.

Le citoyen d'une des collectivités de l'antiquité classique se sentait partie prenante d'un grand ensemble qui lui survivait après sa mort, qui, par rapport à lui, était immortel. Il continuerait à vivre dans sa communauté, celle-ci porterait les traces de son activité, il n'avait besoin d'aucune autre immortalité. Effectivement, chez les peuples de l'antiquité qui n'ont pas derrière eux une longue évolution culturelle, nous trouvons, ou bien une absence totale de point de vue sur la survie après la mort, ou bien des représentations issues du besoin de s'expliquer les apparitions de personnes décédées dans les rêves : une existence pitoyable, fantomatique, dont il valait mieux se passer. On connaît les lamentations de l'ombre d'Achille :

J'aimerais mieux cultiver les champs comme journalier,

pressé par le besoin, sans héritage et sans aisance,

que régner sur la foule entière des morts !

(Odyssée, XI, 489-491)

L'hypothèse d'une vie fantomatique après la mort était, je répète, naïve, elle était destinée à expliquer certaines apparitions en rêve, mais ne répondait pas à un besoin profondément éprouvé.

Les choses changèrent quand la cité se mit à dépérir et l'individu à s'en détacher. Il n'avait plus le sentiment que son activité continuait à vivre dans un État pour lequel il n'avait qu'indifférence, et même souvent hostilité, et pourtant l'idée d'un total anéantissement lui était insupportable. C'est ainsi que se forma une peur de la mort qui avait été étrangère à l'antiquité. La lâcheté se répandit, la mort devint un épouvantail, alors qu'auparavant, elle avait été la sœur du sommeil.

Le besoin d'une doctrine affirmant l'immortalité de l'individu, non pas survivant comme une ombre sans consistance, mais comme un être ayant atteint la béatitude, se faisait donc de plus en plus sentir. Bientôt, on ne chercha plus la félicité ici-bas, pas plus dans les plaisirs que dans la vertu, mais dans l'accès à un au-delà supérieur, auquel la vie misérable sur terre ne faisait que préparer. Cette

conception trouvait un fondement solide dans la doctrine de Platon, et l'école stoïcienne se développa aussi dans ce sens.

Platon admettait déjà l'existence d'une vie dans l'au-delà, où les âmes continuaient à vivre séparées de leur corps, et où elles recevaient récompense ou châtiment pour leurs agissements terrestres. Dans le 13^{ème} chapitre du 10^{ème} livre de la « République », il évoque un Pamphilien mort au combat. Le douzième jour après sa mort, alors qu'il devait être incinéré, il se releva soudain et raconta que son âme, après avoir quitté son corps, était arrivée à un merveilleux endroit traversé de brèches qui pour les unes ouvraient sur le chemin du ciel, et pour les autres vers l'intérieur de la terre. Des juges siégeaient là, et jugeaient les âmes qui arrivaient. Celles qui étaient reconnues justes étaient envoyées à droite en direction du ciel, une contrée d'une beauté inimaginable. Les âmes injustes, elles, étaient précipitées à gauche vers l'intérieur de la terre, dans un abîme souterrain où elles devaient expier dix fois leurs péchés. Les méchants irrécupérables enfin étaient empoignés, ligotés et torturés par des sauvages tout en flammes. Les deux premières catégories, les âmes qui arrivaient dans le gouffre souterrain, comme celles qui étaient au ciel, commençaient une nouvelle vie au terme de mille années. Le Pamphilien, qui, selon ses dires, avait assisté à tout cela, avait reçu comme mission de venir le raconter, et était alors comme par miracle revenu à la vie.

On ne peut s'empêcher de penser au ciel et à l'enfer du dogme chrétien, aux brebis à droite et aux boucs à gauche, au feu éternel qui attend dans l'enfer (Mathieu 25, 33, 41) et aux morts qui ressuscitent « *quand mille ans seront accomplis* » (Apocalypse 20, 5) etc. Et pourtant Platon a vécu au quatrième siècle avant J.-C.

Et la phrase suivante n'a-t-elle pas une résonance toute chrétienne : « *Le corps est le fardeau et le châtiment de l'esprit. Il pèse sur l'esprit et le ligote* » ?

Et pourtant elle n'a pas été écrite par un chrétien, mais par le précepteur et ministre de Néron persécuteur des chrétiens, le philosophe stoïcien Sénèque.

Même tonalité dans un autre passage :

« L'âme est masquée, recouverte, contaminée, par cette enveloppe charnelle, séparée de ce qui est le vrai et qui lui appartient en propre, plongée dans un mirage trompeur ; toutes ses batailles, elle les mène contre la chair qui pèse sur elle. Elle aspire à retourner au lieu d'où elle a été envoyée : un repos éternel l'y attend, où le pur et le limpide l'attend après la confusion épaisse de ce monde. »

Et on trouve encore chez Sénèque une foule étonnante d'autres tournures qui réapparaissent dans le Nouveau Testament. Sénèque dit par exemple : « *Revêts-toi de l'esprit d'un grand homme* ». Bruno Bauer rapproche à juste titre cette expression de celle de Saint-Paul dans sa lettre aux Romains : « *Revêtez le Seigneur Jésus Christ (3,27)* ». On a conclu de ces concordances que Sénèque aurait puisé à des sources chrétiennes, et même qu'il aurait été lui-même chrétien, une hypothèse qui ne pouvait naître que dans le cerveau d'un chrétien. Par ailleurs, Sénèque a écrit avant qu'aient été rédigées les différentes parties du Nouveau Testament. Si jamais quelqu'un a emprunté quelque chose, on serait plutôt en droit de supposer que les chrétiens ont puisé dans les écrits largement répandus du philosophe à la mode de cette époque-là. Mais on est tout autant fondé à supposer que d'un côté comme de l'autre, on a utilisé des expressions qui à ce moment-là étaient dans la bouche de tout un chacun.

C'est ainsi par exemple que Pfeleiderer estime que l'expression « revêtir le Christ » a son origine dans le culte de Mithra qui était très répandu dans la Rome impériale. Voici un extrait de ce qu'il écrit à propos de l'influence de ce culte sur les conceptions chrétiennes :

*« Les sacrements du culte de Mithras comprenaient également le repas consacré [la Cène], où le pain consacré et une coupe d'eau ou bien de vin servaient de symboles mystiques pour communiquer la vie divine aux fidèles, ceux-ci venant à cette célébration la figure couverte d'un masque d'animal pour indiquer, par cette reproduction des attributs du dieu Mithra, que les concélébrants avaient « revêtu » leur dieu, autrement dit, qu'ils étaient entrés dans une communauté de vie intime avec lui. Il y a évidemment un parallèle avec le dogme paulinien de la Cène du Seigneur considérée comme une communion « du corps et du sang du Christ » (1. Corinthiens 10,16), le Christ que celui qui est baptisé a « revêtu » (Galates 3, 27) » (Pfleiderer, *La naissance du christianisme*, 1907, p.130)*

Sénèque n'est pas le seul philosophe de son époque qui ait rédigé ou utilisé des expressions qui ont pour nos oreilles une résonance chrétienne.

Les idées que nous sommes en train d'examiner, celles sur l'immortalité de l'âme et sur l'au-delà, avaient en particulier des partisans de plus en plus nombreux à l'époque des débuts du christianisme. Ainsi le Juif Philon d'Alexandrie, qui vivait au début de notre ère, et qui conclut son premier livre sur les allégories de la loi par la phrase suivante :

« Héraclite aussi a dit : « Nous vivons la même mort qu'eux (les dieux) et sommes morts de la même vie qu'eux » ; puisque, tant que nous vivons, l'âme est morte et enfermée dans le corps comme ensevelie dans un caveau, mais que, quand nous sommes morts, l'âme vit de sa propre vie et est délivrée du mal et de la dépouille mortelle à laquelle elle était enchaînée. »

De plus en plus, se préparer à l'au-delà apparaissait bien plus méritoire que lutter pour les biens d'ici-bas. Le royaume de Dieu prenait la place des royaumes de ce monde. Mais comment y accéder ? Autrefois, le citoyen avait eu dans la tradition, la volonté du peuple, les besoins de la cité trois instances claires et fiables qui lui dictaient sa conduite. Elles avaient maintenant disparu. La tradition s'était estompée et était devenue une ombre sans consistance, le peuple n'avait plus de volonté collective, il n'avait plus qu'indifférence pour les besoins de la cité. Renvoyé à lui-même et rien qu'à lui-même, l'individu restait là désarmé au milieu d'un flux de nouvelles idées et de transformations qui submergeait la société, il promenait son regard autour de lui, cherchant un point d'appui fixe, des doctrines et des maîtres qui lui enseignent la vérité et une vraie sagesse, qui lui montrent la voie véritable pouvant le mener au royaume de Dieu.

Comme toujours quand se manifeste un nouveau besoin, apparurent alors une multiplicité de personnes se donnant pour but de le satisfaire. On vit se développer la prédication d'une morale individuelle, une morale censée permettre à l'individu, sans changer la société, de s'en extraire et de s'élever au-dessus d'elle, de devenir le digne citoyen d'un monde meilleur.

Les talents oratoires et philosophiques n'avaient pas d'autre terrain où se déployer. Toute activité politique avait cessé ; on ne s'intéressait plus à l'étude des causes de toutes choses, c'est-à-dire à l'activité scientifique. Que restait-il d'autre à faire aux orateurs et philosophes ? Soit consacrer leur énergie à mener des procès pour grossir les propriétés, soit aller prêcher le mépris de la propriété, se faire soit juristes soit prédicateurs. Ces deux terrains furent effectivement très activement cultivés à l'époque impériale, et les Romains ont alors réalisé des prouesses tant en ce qui concerne les déclamations sur la vanité des biens de ce monde qu'en ce qui concerne les paragraphes destinés à protéger ces mêmes biens. Ce fut la mode de tenir de vertueux discours, de fabriquer et collectionner des maximes et des anecdotes édifiantes. Les évangiles eux-mêmes ne sont dans le fond rien d'autre que la reprise de ce genre de recueils.

Bien entendu, il ne faut pas juger cette époque seulement d'après sa rhétorique moralisante. La nouvelle morale, avec son mépris du monde, était bien née de besoins psychiques impérieux produits

par des conditions sociales très réelles. Mais il était quand même impossible de s'évader réellement du monde, et celui-ci ne cessait de montrer que le plus fort, c'était lui. Ce qui fit surgir la contradiction, inévitable dans ce genre de morale, entre la théorie et la pratique.

Un exemple classique, c'est Sénèque, que nous avons déjà nommé plusieurs fois. Quand il faisait de la morale, ce noble stoïcien dénonçait toute participation à la politique et blâmait Brutus pour avoir enfreint les principes du stoïcisme en se mêlant de politique. Mais le même Sénèque qui reprochait au républicain Brutus d'avoir pris part à des luttes politiques, accompagna tous les meurtres commis par Agrippine et Néron, et joua les entremetteurs pour le compte de ce dernier dans le seul but de rester ministre. Le même Sénèque fulminait dans ses écrits contre la richesse, la cupidité et la soif de plaisirs. Mais en l'an 58 de notre ère, Sullius put lui reprocher au Sénat d'avoir amassé ses millions en détournant des héritages et en pratiquant l'usure. Selon Dion Cassius, une des causes du soulèvement des Britanniques sous le règne de Néron aurait été que Sénèque leur aurait imposé un emprunt de 10 millions de deniers (7 millions de marks) à intérêts élevés et aurait ensuite recouvré sans ménagement aucun la somme totale en une seule fois. Lui qui faisait le panégyrique de la pauvreté laissa à sa mort un patrimoine de 300 millions de sesterces (plus de 60 millions de marks), l'une des plus grosses fortunes de l'époque.

En regard de ce grandiose exemple d'hypocrisie accomplie, on peut trouver bien timide le persiflage du satiriste Lucien quand dans son « *Hermotimus* » il met en scène un philosophe stoïque de son imagination qui, enseignant le mépris de l'argent et des plaisirs, promet à ses adeptes une noble sérénité dans toutes les vicissitudes de la vie, mais qui porte plainte en justice contre ses disciples quand ils ne peuvent pas lui payer le prix d'écolage convenu, s'enivre dans les banquets et s'échauffe dans les disputes au point de jeter un gobelet d'argent à la tête de son adversaire.

Tenir des discours moraux était devenu à la mode à l'époque impériale. Mais on n'était pas seulement en quête de **doctrines morales** auxquelles pouvaient se raccrocher les esprits faibles et désarmés, ceux qui, avec l'activité publique commune et la tradition, avaient perdu tout repère, on éprouvait aussi le besoin d'un soutien **personnel**. Épicure disait déjà : « *Il nous faut chercher un homme de noble caractère que nous ayons en permanence à nos côtés, pour que nous vivions comme s'il nous regardait et que nous agissions comme s'il nous voyait.* » Sénèque cite ce passage et poursuit : « *Nous avons besoin d'un gardien et d'un éducateur. Un grand nombre d'écarts de conduite sera évité si celui qui trébuche a un témoin à ses côtés. L'esprit a besoin de quelqu'un qu'il vénère avec un respect qui sanctifie aussi son intimité la plus secrète. L'idée même d'avoir un soutien de ce type développe à elle seule une force régulatrice et réformatrice. C'est une vigie, un exemple et une règle sans lesquels il n'est pas possible de redresser ce qui est mal engagé.* »

C'est ainsi qu'on prit l'habitude d'élire un grand homme décédé comme saint patron. Mais on alla encore plus loin et soumit sa conduite au contrôle d'hommes encore en vie, de moralistes qui se présentaient avec la prétention d'être, de par leur morale supérieure, au-dessus du reste de l'humanité. Le stoïcisme proclamait déjà le philosophe exempt d'erreurs et de fautes. Parallèlement à l'hypocrisie et à la duplicité se développe dès lors l'arrogance pharisienne des maîtres de morale – des propriétés qui étaient totalement étrangères à l'antiquité classique, qui provenaient d'une époque de dissolution sociale et qui, nécessairement, passaient d'autant plus au premier plan que dans la philosophie, la science était évincée par l'éthique, autrement dit, l'**exploration** du monde par la mise en avant de **prescriptions** adressées à l'**individu**.

Pour chaque classe sociale, il y eut désormais des moralistes qui prétendaient élever les autres à un degré plus élevé de perfection morale en donnant l'exemple de leur propre supériorité. Pour les prolétaires, c'étaient surtout des philosophes de l'école cynique, des successeurs de Diogène, qui

prêchaient dans les rues, vivaient de mendicité et voyaient la félicité suprême dans la crasse et l'absence de besoins, ce qui les dispensait de tout travail, travail qu'ils méprisaient et haïssaient comme un terrible péché. Le Christ et ses apôtres sont décrits eux aussi comme des mendiants prêcheurs. Dans aucun des évangiles, il n'est question de travail. C'est un point sur lequel ils s'accordent tous harmonieusement en dépit de toutes leurs contradictions.

La bonne société, de son côté, avait ses propres moralistes domestiques, qui appartenaient pour la plupart à l'école stoïcienne.

« Auguste avait auprès de lui, comme tous les grands depuis l'époque de Scipion, son philosophe à lui, Areus, un stoïcien originaire d'Alexandrie. C'est auprès de lui aussi que Livia alla chercher réconfort après la mort de son fils Drusus. Il faisait partie de la suite d'Auguste quand, après la bataille d'Actium celui-ci entra à Alexandrie, et dans le discours où il annonça aux Alexandrins, les compatriotes d'Areus, qu'il leur pardonnait leur soutien à Antoine, il le cita comme l'un des motifs de sa clémence. Les mêmes guides spirituels veillaient dans d'autres palais et d'autres maisons aux besoins psychiques des grands. De propagateurs d'une nouvelle théorie qu'ils étaient à l'origine, ils étaient devenus pour les Romains, après les guerres civiles, des guides spirituels pratiques, des directeurs de conscience, des consolateurs dans le malheur, des confesseurs. Ils accompagnaient à la mort les victimes de l'arbitraire césarien et leur donnaient le dernier soutien. Canus Julius, qui reçut avec des remerciements sa condamnation à mort prononcée par l'empereur Caligula et mourut calmement et dans la sérénité, fut accompagné par « son philosophe » au moment de partir pour son dernier voyage. Thræsea voulut la compagnie de son gendre Helvidius et aussi du cynique Demetrius, son aumônier pour ainsi dire, dans la pièce où il se fit ouvrir les veines, et il garda tout au long de sa douloureuse agonie les yeux fixés sur lui. »²¹

Nous voyons donc entrer en scène le **confesseur** dès avant l'avènement du christianisme, et se former, à partir de la force prégnante des nouvelles relations sociales, et non à la suite des enseignements d'un seul homme, un facteur historique nouveau pour les pays européens, la **domination des prêtres**. Chez les Romains et les Grecs, il y avait certes des prêtres depuis longtemps. Mais ils pesaient peu dans l'État. Ce n'est qu'à l'époque impériale que naissent dans les pays européens les conditions favorables à une domination du clergé qui fût du même ordre que celle que connaissaient les pays de l'orient depuis la haute antiquité. L'occident voit se réunir les conditions préalables à la formation d'un **clergé**, d'une **classe sacerdotale** dominante dont l'hypocrisie et l'arrogance développées par beaucoup de ses membres présente déjà les caractéristiques de la prêtraille qui lui vaudra jusqu'à aujourd'hui la haine de tous les éléments vigoureux de la société qui, eux, n'ont nul besoin d'aucune tutelle.

Déjà Platon avait déclaré que l'État ne serait correctement administré que lorsque les **philosophes** le dirigeraient et que le reste des citoyens n'auraient pas leur mot à dire. Son rêve se réalisait désormais, sous une forme à vrai dire qui n'aurait guère été de son goût.

Mais ces moralistes et confesseurs ne suffisaient pas encore aux esprits désemparés de cette époque. L'État était pris dans un mouvement irrésistible de déclin. Les barbares frappaient de plus en plus fort aux portes de l'Empire qui était souvent déchiré par les querelles sanglantes de ses généraux. Et la misère des masses allait croissant, la dépopulation augmentait. La société romaine assistait à son propre naufrage : mais elle était trop corrompue, trop malade physiquement et spirituellement, trop lâche, trop veule, trop brouillée avec elle-même et son environnement pour se lancer dans une tentative énergique et se libérer de cet état insupportable des choses. Elle avait perdu la foi en elle-même, et le seul soutien qui la préservait d'un désespoir complet, était l'espérance en une aide venue d'une puissance supérieure, en un **Sauveur**.

²¹ Bruno Bauer, *Le Christ et les Césars* p.22, 23

Dans les premiers temps, on vit ce sauveur dans la personne des Césars. À l'époque d'Auguste circulait une prophétie des Livres Sibyllins qui annonçait un sauveur pour un avenir proche.²² On voyait en Auguste un prince de la paix qui, après les guerres civiles, conduirait l'Empire ébranlé vers une nouvelle époque de splendeur et de prospérité, où « *la paix régnerait sur terre parmi les hommes de bonne volonté* ».

Mais les Césars n'apportèrent ni paix durable ni essor économique ou moral, en dépit de la confiance qu'on accordait à leurs pouvoirs divins. Et celle-ci n'était pas chichement mesurée.

Ils furent effectivement placés au rang des dieux – avant que ne surgisse le dogme du dieu fait homme, on acceptait celui de l'homme fait dieu, et pourtant cette deuxième procédure n'était-elle pas de toute évidence encore plus problématique que la première ?

Là où toute vie politique est éteinte, le maître de l'État s'élève tellement au-dessus de la population qu'il lui apparaît de fait comme un surhomme, lui qui semble concentrer en sa personne la force et la puissance totale de la société et la guider à sa guise. D'un autre côté, l'antiquité se faisait des divinités une image très humaine. Ce qui faisait que le pas à franchir pour passer de l'état de surhomme à celui de dieu n'était pas gigantesque.

Les Grecs dégénérés d'Asie et d'Égypte avaient déjà commencé quelques siècles avant notre ère à considérer leurs despotes comme des dieux ou des fils de dieux. Leurs philosophes étaient également l'objet d'un culte analogue. Dans l'éloge funèbre de Speusippe, neveu de Platon, est mentionnée une légende qui aurait déjà circulé du vivant de Platon, selon laquelle sa mère Perictione ne l'aurait pas conçu avec son époux, mais avec Apollon. Quand les royaumes hellénistiques devinrent des provinces romaines, elles transférèrent l'adoration divine de leurs rois et philosophes sur les gouverneurs romains.

Jules César fut cependant le premier qui osa demander aux Romains ce que les Grecs venaient lui offrir : qu'on le vénère comme un dieu. Il se vantait d'une filiation divine. À l'origine de sa lignée, il y avait, selon lui, rien de moins que la déesse Vénus – ce que Virgile, le poète de cour de son neveu Auguste, exposa en détail dans une longue épopée, l'Enéide.

Quand César revint de la guerre civile à Rome en vainqueur et triomphateur, on y décida « *de lui élever plusieurs temples comme à un dieu, il partageait l'un d'entre eux avec la déesse de la clémence, où il était représenté main dans la main avec elle* ».²³ C'était une façon habile d'en appeler à la clémence du vainqueur. Après sa mort, le « divin César » fut solennellement admis, par décret du peuple et du sénat de Rome dans le cercle des divinités romaines. Et cela se fit, dit Suétone, « *pas seulement dans la forme extérieure du décret, mais aussi dans l'intime conviction du peuple. N'avait-on pas vu pendant les jeux que son héritier Auguste organisait en son honneur et qui étaient les premiers après sa divinisation, sept jours de suite, une comète se lever à la onzième heure du jour (entre 5 et 6 heures du soir) ? On pensa que c'était l'âme de César monté au ciel. Et c'est la raison pour laquelle on le représente avec une étoile au-dessus de la tête.* » (Chapitre 89).

Cela ne rappelle-t-il pas l'étoile qui témoigna auprès des sages de l'orient de la divinité de l'Enfant Jésus ?

²² Merivale, *The Romans under the Empire* 1862, VII, 349

²³ Appian *Les guerres civiles romaines*, II, 16

À partir d'Auguste, il fut entendu une fois pour toutes que tous les empereurs étaient après leur mort élevés au rang des dieux. Dans les régions orientales de l'Empire, ils recevaient à ce titre le nom grec « Soter », c'est-à-dire : **Sauveur**.

Mais ces canonisations (apothéoses) n'étaient pas réservées aux empereurs défunts, leurs parents et favoris en bénéficiaient aussi. Hadrien était tombé amoureux d'un jeune et joli Grec du nom d'Antinoüs qui « *devint le favori de l'empereur sous tous les aspects possibles* », comme le formule élégamment Hertzberg dans son histoire de l'Empire romain (p.369). Quand son préféré se noya dans le Nil, il le fit tout de go entrer dans le cercle des dieux en raison de ses mérites antérieurs et postérieurs ^{viii}, construisit une ville splendide baptisée Antinoupolis à proximité du lieu de l'accident, et dans son enceinte un temple magnifique dédié à ce saint hors normes. Ce culte se répandit rapidement dans tout l'Empire, à Athènes, on instaura même des jeux et des sacrifices solennels en sa mémoire.

Suétone rapporte cependant à propos d'Auguste : « *Bien qu'il sût que même des proconsuls (gouverneurs) se faisaient dédier des temples, il n'accepta cet honneur dans aucune province si le temple n'était pas consacré simultanément à lui et à Rome. À Rome même, il refusa toujours énergiquement cet honneur.* » (Chapitre 52)

Auguste était encore fort modeste. Le troisième empereur de la dynastie julienne, Gaius, surnommé Caligula (petite botte), se fit vénérer de son vivant à Rome même non seulement comme demi-dieu, mais tout de suite comme dieu complet, et il était convaincu d'en être réellement un.

« *De même que ceux qui ont à garder les moutons et les bœufs,* » dit-il un jour, « *ne sont ni des moutons ni des bœufs, mais possèdent une nature d'un niveau supérieur, de même ceux qui, comme souverains, sont placés au-dessus des hommes, ne sont pas des hommes comme les autres, mais des dieux.* »

C'est en réalité la nature bêlante des hommes qui produit la divinité de leurs souverains. Or, ce caractère bêlant était énormément développé sous l'Empire. Et ainsi, la vénération des empereurs et de leurs favoris comme divinités était prise avec le même sérieux que celui affiché par les gens qui de nos jours reçoivent le droit de mettre un ruban à la boutonnière et lui attribuent des effets merveilleux. Bien sûr, cette adoration contenait une bonne pincée de servilité – sur ce point, l'époque impériale n'a pas été dépassée jusqu'ici, ce qui veut dire quelque chose ! Mais à côté de la servilité, la **crédulité** jouait aussi un rôle important.

b. Crédulité

La crédulité était également un enfant de la nouvelle situation d'ensemble.

Dès ses débuts, l'humanité est dans l'obligation impérieuse d'observer exactement la nature, de ne se tromper sur aucun de ses phénomènes et de saisir précisément toute une série de liens entre cause et effet. Toute son existence repose là-dessus. Y échouer, c'est vite se retrouver en mauvaise posture.

Toutes les activités humaines reposent sur l'expérience qui montre que certaines causes produisent certains effets, que la pierre lancée en direction d'un oiseau le tue, que la chair de cet oiseau calme la faim, que deux pièces de bois frottées l'une contre l'autre produisent du feu, que le feu réchauffe mais consume du bois, etc.

L'homme juge ensuite les autres phénomènes de la nature, dans la mesure où ils sont impersonnels, sur le modèle de sa propre activité, telle qu'elle est déterminée par les expériences de ce genre.

Notes du traducteur

Il voit en eux les effets de l'intervention de personnalités diverses dotées de forces surhumaines, les divinités.

Celles-ci ne jouent cependant pas au début le rôle de faiseurs de miracles, elles sont simplement à l'origine du cours naturel, ordinaire des choses, du vent qui souffle, des vagues de la mer, de la puissance destructrice de la foudre, mais aussi de bien des idées naissant chez les hommes, les bonnes comme les stupides. Les dieux aveuglent, c'est bien connu, ceux dont ils veulent la perte. La fonction principale des dieux dans la religion naturelle et naïve est essentiellement de produire de tels phénomènes.

Le charme de cette religion est tout entier dans sa spontanéité, dans son observation acérée des choses et des hommes qui aujourd'hui encore fait par exemple des poèmes homériques une œuvre d'art inégalable.

Cette observation précise et l'étude du pourquoi, des causes des phénomènes dans le monde se raffina quand se formèrent les villes et dans les villes la philosophie de la nature, comme nous l'avons vu. Les observateurs des villes furent maintenant en mesure de découvrir des phénomènes impersonnels de si simples mais aussi si rigoureusement réguliers qu'ils pouvaient aisément être reconnus comme nécessaires, étrangers au règne de l'arbitraire lié à l'idée de divinités personnelles. Ce furent surtout les mouvements des **astres** qui imposèrent la notion de loi et de nécessité. La science de la nature commence avec l'**astronomie**. Ces notions sont ensuite appliquées à toute la nature, dans tous les domaines, on se met à rechercher des liens de nécessité, des lois. Le retour régulier de l'expérience constitue la base et le point de départ.

Les choses changent, quand, pour les raisons déjà exposées, l'intérêt pour l'exploration scientifique de la nature recule et est remplacé par l'intérêt **éthique**. L'esprit humain n'est dès lors plus occupé par des mouvements aussi simples que par exemple la trajectoire des étoiles qu'il peut prendre comme point de départ ; il a affaire exclusivement à lui-même, au phénomène qui est le plus compliqué, le plus variable, le plus difficilement saisissable, le plus résistant à toute formulation de lois. Et ce faisant, il ne s'agit plus, avec l'éthique, de connaître ce qui est et a été, ce que l'**expérience**, et la plupart du temps une expérience **revenant avec régularité** a retenu. Ce qui est en jeu, c'est le vouloir et le devoir pour l'**avenir** qui est devant nous, inconnu, donc apparemment parfaitement libre. Les souhaits et les rêves ont ici un espace où se déployer librement, l'imagination peut s'en donner à cœur joie et s'élever au-dessus de toutes les barrières de l'expérience et de la critique. Lecky, dans son « *Histoire de l'esprit des Lumières* » remarque à bon droit : « *La philosophie de Platon augmenta la croyance (à la magie) en élargissant la sphère du spirituel, et nous constatons que chaque époque, avant ou après J-C., où cette philosophie était à l'honneur, a montré aussi un penchant plus marqué pour la magie.* » (Édition allemande, 1874, p.19).

En même temps, la vie dans la grande ville coupe ses habitants, - alors qu'elle joue maintenant le rôle de guide intellectuel, - des liens avec la nature, les dispense de la nécessité et leur ôte la possibilité d'observer et de comprendre la nature. Les notions de naturel et de possible en sont ébranlées, ils perdent tout étalon permettant de mesurer l'absurdité de l'impossible, de ce qui n'est pas naturel ou est surnaturel.

Mais plus l'individu se sent impuissant, plus son angoisse le pousse à chercher un repère solide dans une personnalité qui dépasse la mesure commune ; plus la situation est désespérée, plus un miracle seul peut en faire sortir, plus il inclinera à attribuer en confiance l'accomplissement de pareils miracles à la personnalité à laquelle il se cramponne comme à son sauveur. Mieux, il en exigera carrément comme preuves que le sauveur possède réellement le pouvoir qu'on lui attribue.

Ce faisant, il est aisé de reprendre des légendes divines de la période antérieure, les nouveaux mythes en intègrent volontiers des motifs. Mais ils ont maintenant un tout autre caractère. On attribuait aux

anciens dieux des pouvoirs surhumains pour expliquer des phénomènes réels observés avec précision et exactitude. Maintenant, ce sont des hommes qui se voient attribuer des pouvoirs surhumains, on attend d'eux qu'ils déclenchent des phénomènes que personne n'a jamais observés et sont totalement impossibles. Une imagination puissante pouvait de temps à autre avoir développé dans l'époque précédente de tels phénomènes merveilleux à partir des vieilles légendes sur les dieux ; mais ils n'en étaient pas le **point de départ**. Le miracle, en revanche, est le point de départ du nouveau mythe.

L'un des points communs les plus fréquents de la légende ancienne et de la nouvelle légende était celui de l'engendrement de leur héros par un dieu. À l'époque précédente, les hommes aimaient, pour relever le plus possible l'éclat de leur lignée, faire magnifiquement apparaître l'homme dont ils disaient être les descendants comme un surhomme, un demi-dieu. Il ne pouvait naturellement, selon les façons de voir alors en vigueur qui cherchait un dieu derrière toute chose, avoir reçu sa force que d'un dieu. Et comme ces dieux, tout surhommes qu'ils fussent, étaient imaginés avec des caractéristiques très humaines, il était tentant de supposer que la mère de l'aïeul avait inspiré de tendres sentiments à un dieu et que le fruit en était le héros.

De la même manière, les nouvelles légendes faisaient également descendre les sauveurs du monde de mères mortelles, mais de pères divins. Suétone raconte par exemple :

« Je lis dans le livre d'Asclépiade de Mendès sur les divinités qu'Atia, la mère d'Auguste, étant venue au milieu de la nuit dans le temple d'Apollon pour y faire un sacrifice solennel, s'était endormie dans sa litière en attendant l'arrivée des autres matrones. Tout à coup un serpent se serait glissé vers elle, et se serait retiré peu après. À son réveil elle aurait eu la sensation de sortir d'une étreinte de son mari et se serait purifiée en conséquence ; dès ce moment, elle aurait eu sur le corps l'empreinte indélébile d'un serpent, de sorte qu'elle ne parut plus aux bains publics ; enfin Auguste serait venu au monde dans le dixième mois, et aurait été considéré en conséquence comme le fils d'Apollon » (Octave, chapitre 94).

Il semble que les dames romaines aient alors tenu une aventure amoureuse avec un dieu pour une possibilité aussi bien que pour une distinction enviable. Josephus nous régale à ce sujet d'une historiette plaisante. À Rome vivait sous le règne de Tibère une dame appelée Paulina dont la beauté n'avait d'égale que sa chasteté. Un riche chevalier, Decius Mundus, se prit de passion pour elle, lui offrit 200 000 drachmes pour une seule nuit, mais fut repoussé. Mais une esclave affranchie trouva une solution. Ayant appris que la belle Paulina était une adoratrice passionnée de la déesse Isis, c'est là-dessus qu'elle bâtit son plan. Avec 40 000 drachmes, elle soudoya les prêtres de la déesse, si bien que ceux-ci firent savoir à Paulina que le dieu Anubis la désirait. *« Cela la rendit très heureuse, et elle se vanta auprès de ses amies de l'honneur immense que lui faisait Anubis. Elle informa également son époux qu'elle était invitée par Anubis à partager son dîner et sa couche. Celui-ci donna son accord sans difficulté, car il connaissait la chasteté de sa femme. Et la voilà qui arrive au temple, et quand, après le repas, il fut l'heure d'aller se coucher, le prêtre éteignit toutes les lumières et ferma la porte à clé. Mundus, resté caché jusqu'ici dans le temple, vint la retrouver et ne se fit pas prier. Elle se soumit à lui toute la nuit, confiante d'avoir affaire au dieu. Après avoir comblé sa convoitise, Mundus repartit le matin avant le retour des prêtres au temple, et Paulina revint auprès de son mari lui raconter que le dieu Anubis l'avait honorée, ce dont elle se vanta aussi auprès de ses connaissances. »*

Mais le noble chevalier Decius Mundus poussa l'impudence jusqu'à aller la narguer quelques jours plus tard sur la voie publique, en racontant qu'elle s'était donnée à lui sans qu'il ait rien eu à déboursier. Là-dessus, bien sûr, immense fureur de la pieuse adoratrice complètement sidérée, qui sans attendre

courut trouver Tibère et réussit à obtenir que les prêtres d'Isis soient crucifiés, leur temple détruit, et Mundus banni.²⁴

Le piquant de cette anecdote, c'est qu'elle suit immédiatement le passage que nous avons mentionné au début et dans lequel est chanté avec un enthousiasme lyrique l'éloge de l'homme miracle Jésus-Christ. Cet enchaînement a très tôt attiré l'attention de pieux commentateurs, qui ont rapproché les aventures de la dame Paulina et l'histoire du Christ et subodoré que le Juif Josephus y dissimulait un sarcasme visant la virginité de la Vierge Marie et la crédulité de son fiancé Joseph, un sarcasme qui, à vrai dire, colle mal avec le fait qu'immédiatement avant, Josephus reconnaît sans ambages les miracles accomplis par Jésus. Mais comme en réalité Josephus ignorait tout des miracles du Christ et que le passage qui en témoigne est une interpolation ultérieure, comme on le sait, la raillerie visant la Sainte Vierge et le fiancé se résignant à son sort, est tout à fait involontaire. Elle prouve seulement la naïveté à courte vue du faussaire chrétien, qui a estimé que ce passage convenait le mieux pour témoigner de la paternité divine du Christ.

Être le fils d'un dieu était à l'époque un des attributs substantiels du sauveur, qu'il soit un César ou un prédicateur de rue. Cela impliquait tout autant de faire des miracles, qui étaient inventés dans un cas comme dans l'autre sur le même modèle.

Même Tacite, très peu porté sur les exubérances, raconte (Histoires, IV, chapitre 81) comment à Alexandrie, Vespasien avait fait des miracles qui prouvaient la bienveillance du ciel pour l'empereur. Avec un peu de salive, il aurait humecté les yeux d'un aveugle qui aurait recouvré la vue. De même, il aurait guéri la main malade d'un paralytique en lui marchant dessus.

Le pouvoir d'accomplir de tels miracles passa plus tard des empereurs païens aux monarques chrétiens. Les rois de France avaient le jour de leur couronnement le don remarquable de guérir par attouchement la scrofule et les goîtres. Lorsque le dernier Bourbon, Charles X, fut couronné en 1825, le programme établi fut respecté et ce miracle se produisit encore une fois.

On sait qu'on rapporte que Jésus procéda à des guérisons analogues. Merivale²⁵, dans sa piété, pense que le miracle de Vespasien a été imité du modèle chrétien – un point de vue qui manque de vraisemblance si l'on considère combien le christianisme, à l'époque de Vespasien, était insignifiant et inconnu. De son côté, Bruno Bauer écrit dans « *Le Christ et les Césars* » : « *Je vais réjouir le cœur des théologiens contemporains en affirmant que l'auteur tardif du quatrième évangile et le rédacteur qui a retravaillé l'évangile primitif de Marc ont emprunté à Tacite l'application de salive dans les guérisons miraculeuses du Christ.* » (Jean 9,6 ; Marc 7,33 ; 8,33)

À notre avis, il n'est même pas nécessaire de supposer un emprunt. Toutes les époques qui admettent des miracles ont leurs propres conceptions de la façon dont ils se passent. À la fin du Moyen-Âge, il était généralement admis qu'un pacte avec le diable devait être signé avec du sang tout chaud, si bien que deux écrivains peuvent mentionner ce trait de la même manière dans deux récits différents sans que l'un n'ait copié l'autre. De la même manière, il se peut fort bien qu'à l'époque de Vespasien et plus tard, on ait tenu la salive pour un remède habituel en cas de guérisons miraculeuses, de sorte que l'historien du sauveur terrestre sur le trône des Césars tout comme le chroniqueur du sauveur sur le trône du royaume millénaire pouvaient, l'un la tête froide, l'autre dans la griserie de son enthousiasme, attribuer une telle guérison à la personnalité qu'il s'agissait de glorifier, sans que l'un n'ait à s'inspirer

²⁴ *Antiquités juives*, XVIII, 3.

²⁵ *The Romans under the Empire*

de l'autre. Et Tacite n'a sûrement rien inventé, simplement trouvé la légende toute prête dans l'air du temps.

Du reste, les Césars n'étaient pas les seuls à faire des miracles, un nombre important de leurs contemporains en faisaient également. Les récits de miracles étaient quelque chose de si ordinaire qu'ils ne faisaient même pas tellement sensation. C'est ainsi que les auteurs des évangiles n'attribuent pas aux miracles et aux signes émanant de Jésus un effet aussi puissant que nous pourrions l'imaginer à l'aune de nos critères. Le miracle de la multiplication des pains ne suffit pas à convaincre vraiment même les disciples de Jésus. D'un autre côté, ses apôtres et ses disciples font eux-mêmes de nombreux miracles. La crédulité était telle qu'il ne venait par exemple absolument pas à l'esprit des chrétiens de mettre en doute des miracles provenant de gens qu'ils estimaient être des coquins. Ils se contentaient d'attribuer ces miracles au pouvoir des diables et des mauvais esprits.

Les miracles étaient alors très courants sur le marché, n'importe quel fondateur de secte religieuse ou d'école philosophique en faisait pour se légitimer. Voyez par exemple le néopythagoricien Apollonius de Tyane, un contemporain de Néron.

Sa naissance relève déjà bien sûr du merveilleux. Alors que sa mère était enceinte, le dieu Protée lui apparut, le dieu qui sait tout et que personne ne peut saisir, mais elle lui demanda sans crainte ce qu'elle mettrait au monde. Et il lui répondit : « Moi »²⁶. Le jeune Apollonius grandit, un prodige de sagesse, il prêche une vie pure et morale, partage sa fortune entre ses amis et des parents sans ressources, et parcourt le monde comme mendiant philosophe. Encore plus que par son ascétisme et sa vertu, il en impose par ses miracles. Il y a souvent une ressemblance frappante avec les miracles chrétiens. C'est ainsi qu'on raconte la chose suivante datant de son séjour à Rome :

« Une jeune fille était décédée le jour de ses noces, ou du moins on pensait qu'elle était morte. Le fiancé suivait la civière en gémissant, et Rome partageait son deuil, car la jeune fille était issue d'une famille très distinguée. Mais quand Apollonius rencontra le cortège, il dit : « Déposez la civière, je veux essuyer vos larmes. » Comme il demandait le nom de la jeune fille, la foule crut qu'il allait tenir l'un de ces discours funèbres coutumiers. Mais lui toucha la morte, dit quelques mots incompréhensibles et la sortit de sa mort apparente. Et elle éleva la voix et retourna dans la maison de son père. »²⁷

Selon la légende, Apollonius défie ensuite hardiment les tyrans, un Néron et un Domitien, est arrêté, sait se défaire sans peine de ses entraves, mais au lieu de fuir, il attend dans sa prison le jour du procès, prononce devant le tribunal une longue plaidoirie, puis disparaît mystérieusement de la salle du tribunal à Rome avant le prononcé du jugement et réapparaît quelques heures plus tard à Dikearchia près de Naples où les dieux l'ont emporté à la vitesse d'un train rapide.

Le don de la prophétie, qui était alors indispensable dans l'activité d'un sauveur, était particulièrement développé chez lui, de même que la télépathie. Quand Domitien fut assassiné dans son palais romain, Apollonius, à Éphèse, vit les événements avec autant de précision que s'il y avait assisté, et en informa aussitôt les Éphésiens. Une télégraphie sans fil au regard de laquelle celle de Marconi est un bricolage d'amateur.

Quant à sa fin, il disparut dans un temple dont les portes s'ouvrirent devant lui et se refermèrent ensuite. « Venant de l'intérieur, on aurait entendu des voix de jeunes filles qui, comme si elles

²⁶ Apollonius de Tyane, de Philostratus, traduit du grec et commenté par Ed. Baltzer, 1883, I, 4.

²⁷ op. cit. IV, 45

l'invitaient à monter au ciel, auraient chanté : Quitte les ténèbres terrestres, viens dans la lumière céleste, viens. »²⁸

On ne retrouva pas de corps. Ce sauveur était de toute évidence lui aussi monté au ciel.

Entre les adeptes du Christ et ceux d'Apollonius se déclencha bientôt une vive concurrence en matière de miracles. Sous Dioclétien, l'un de ses gouverneurs, Hieroclès, écrivit un livre contre les chrétiens dans lequel il soulignait que les miracles du Christ n'étaient rien en comparaison de ceux d'Apollonius, et de surcroît moins sûrement attestés. Eusèbe de Césarée répliqua par une réponse qui n'exprimait pas le moindre doute sur la réalité des miracles d'Apollonius, mais tentait d'en minimiser la portée, en les qualifiant, non d'œuvres divines, mais de magie, d'œuvre de ténébreux démons.

Donc, même quand on était contraint de critiquer les miracles, on ne pensait nullement à les mettre en doute.

Et cette crédulité augmentait à mesure que la société se délabrait, que l'esprit de recherche des sciences de la nature reculait devant l'invasion de la prédication morale. Avec la crédulité montait aussi la recherche malade du merveilleux. Toute sensation cesse de faire effet dès qu'elle se répète trop souvent. Il faut des doses de plus en plus fortes pour la renouveler. Nous avons déjà vu dans le premier chapitre, avec l'exemple des résurrections, comment on peut suivre clairement cette évolution dans les évangiles, le plus ancien rapportant des miracles qui restent encore assez simples.

L'évangile le plus récent, celui de Jean, ajoute aux anciens miracles encore la fabrication de vin aux noces de Cana ; un malade guéri par Jésus ne peut faire moins que d'avoir été malade pendant 38 ans, un aveugle à qui il rend la vue, d'être né aveugle ; bref, la surenchère s'empare des miracles dans tous les domaines.

Dans le deuxième livre de Moïse, 17, 1 à 6, on racontait que Moïse avait, dans le désert, fait jaillir une source d'un rocher pour donner à boire aux Israélites assoiffés. À l'époque chrétienne, ce merveilleux ne suffisait plus. Dans la première lettre de l'apôtre Paul aux Corinthiens, 10, 4, nous apprenons que le rocher dispensateur d'eau les avait suivis dans leur traversée du désert pour que celle-ci ne vienne jamais à leur manquer – une source rocheuse nomade.

La niaiserie atteint des sommets dans les prétendus « *Actes de l'apôtre Pierre* ». Dans un concours de miracles avec le magicien Simon, l'apôtre rend la vie à un hareng salé.

D'un autre côté, les hommes de ce temps-là voyaient aussi dans des événements parfaitement naturels des miracles, des signes de l'intervention divine dans le cours du monde – pas seulement dans les guérisons et les décès, les victoires et les défaites, mais également dans des amusements au plus haut point vulgaires comme les paris. « *Dans une course hippique à Gaza, où étaient en compétition les chevaux d'un chrétien et ceux d'un païen, fervents l'un comme l'autre, 'Christ battit Marnas', et beaucoup de païens se firent baptiser. »²⁹*

L'événement naturel regardé comme un miracle n'était pas toujours aussi évident que dans ce cas.

« Pendant la guerre des Quades de Marc-Aurèle de 173 à 174, l'armée romaine se vit un jour, mourant de soif sous un soleil de plomb, encerclée par des ennemis en nombre bien supérieur et menacée d'anéantissement total. Mais soudain, des nuages épais couvrirent le ciel et répandirent une averse abondante tandis que du côté ennemi, un orage terrible semait la confusion et la perte ; les Romains

²⁸ *ibidem* p. 378

²⁹ Friedländer, *Histoire des mœurs romaines*, 1901, II, p. 534

étaient sauvés, la victoire était de leur côté. Cet événement eut un effet retentissant, il fut, comme c'était la coutume, gravé pour l'éternité dans des représentations plastiques, on considérait unanimement que c'était un miracle, son souvenir se perpétua jusque dans les derniers temps de l'antiquité, et encore des siècles après, **chrétiens comme païens** s'y référaient comme preuve de la vérité de leur foi ... La plupart, apparemment, attribuèrent ce salut miraculeux aux prières de l'empereur adressées à Jupiter ; mais d'autres affirmaient qu'il était dû à l'art d'Arnuphis, un magicien égyptien qui faisait partie de sa suite, et qui en implorant les dieux, en particulier Hermès, avait attiré la pluie. Mais selon le récit d'un contemporain chrétien, le miracle avait été provoqué par les prières de soldats chrétiens dans la douzième légion (maltaise). Tertullien, qui se réfère à une lettre de Marc-Aurèle, raconte la même chose comme un événement connu. »³⁰

L'avidité de miracles et la crédulité ne cessèrent de s'amplifier, pour arriver finalement à ce que, lorsque les quatrième et cinquième siècles atteignirent le fin fond de la déchéance, les moines accomplissent des miracles en comparaison desquels les miracles de Jésus rapportés par les évangiles font bien pâle figure.

« Une époque crédule se laissait facilement convaincre que la moindre saute d'humeur d'un moine égyptien ou syrien avait suffi à suspendre les lois éternelles de l'univers. Les favoris du ciel avaient coutume de guérir les maladies les plus tenaces par un contact, un mot, un message envoyé de loin, et de chasser les démons les plus coriaces des âmes ou des corps des possédés. Ils s'approchaient familièrement des lions et des serpents du désert ou leur intimaient des ordres impérieux, insufflaient de la vie à une souche d'arbre desséchée, faisaient nager du fer à la surface de l'eau, traversaient le Nil en chevauchant un crocodile ou se rafraîchissaient dans un foyer ardent. » (Gibbon, 37^{ème} chapitre).

On trouve une remarquable description de l'état d'esprit de l'époque où naquit le christianisme dans le portrait que Schlosser, dans son histoire universelle, fait de Plotin, le plus célèbre philosophe néoplatonicien du troisième siècle de notre ère.

« Plotin, né en 205 en Égypte à Lycopolis et mort en 270 en Campanie, a été pendant onze ans un disciple assidu d'Ammonius, mais s'absorba tellement dans ses méditations sur la nature divine et la nature humaine que, n'étant pas satisfait par la doctrine secrète gréco-égyptienne de son prédécesseur et maître, il éprouva le besoin de se former à la sagesse perse et indienne et se joignit à l'armée de Gordianus le jeune pour le suivre en Perse ... Plotin alla plus tard s'installer à Rome, où la faveur dont jouissait largement le mysticisme oriental lui fournit un terrain propice aux buts qu'il poursuivait, et où pendant 25 ans, presque jusqu'à sa mort, il tint le rôle de prophète. L'empereur Gallien et son épouse lui vouaient un culte si débridé qu'ils auraient eu, dit-on, le projet d'édifier dans une ville d'Italie un État philosophique fondé sur les principes de Plotin. Plotin avait tout autant de succès dans les familles les plus en vue de la société romaine ; quelques hommes de la ville parmi les plus importants devinrent ses plus chauds partisans et voyaient dans sa doctrine un message céleste.

« Rien ne témoigne mieux du relâchement intellectuel et moral du monde romain, du goût dominant pour l'exaltation mystique, le moralisme monastique, le surnaturel et le prophétique, que l'énorme impression faite par Plotin et que la considération dont jouit sa doctrine précisément parce qu'elle était incompréhensible.

« Les méthodes utilisées par Plotin et ses disciples pour propager la sagesse nouvelle étaient les mêmes que celles avec lesquelles on réussit, à la fin du dix-huitième siècle, à gagner l'adhésion, en France, de grands seigneurs dépravés aux tours de passe-passe de Mesmer et de Cagliostro, et en Allemagne, la faveur d'un roi de Prusse dévot pour les rose-croix, les spiritistes, et autres personnages du même

³⁰ Friedländer, op. cit. p. 475

tonneau. Plotin pratiquait la magie, convoquait les esprits et même s'abaissait à une pratique qui n'est chez nous en usage que chez une sorte méprisée d'individus, il dénonçait les auteurs de petits vols si quelqu'un de son cercle le lui demandait.

« Les écrits de Plotin étaient aussi rédigés comme des prophéties ; en effet, suivant son plus célèbre disciple, il notait ses prétendues inspirations sans daigner les reprendre ensuite ni même corriger les fautes d'orthographe. Ce n'est certes pas de cette façon qu'étaient nés les chefs-d'œuvre des Grecs anciens ! De même, les règles ordinaires de la pensée, ce que nous appelons la méthode, étaient absentes dans les écrits tout autant que dans le discours oral de cet homme qui exigeait de tous ceux qui aspiraient à la connaissance philosophique, comme toute première condition, qu'ils se dépouillent d'eux-mêmes ou qu'ils sortent de l'état naturel de la pensée et de la perception.

« Pour exposer le caractère de sa doctrine et l'effet qu'elle produisait, quelques remarques sur le contenu de ses écrits suffiront. Pour lui, de façon constante, la vie avec les hommes et parmi les hommes est marquée du péché et fait fausse route. La vraie sagesse consiste à rompre totalement avec le monde des sens, à retourner des pensées comme en rêve, à sombrer définitivement au fond de soi-même en retrouvant un état suprême ... Cette théorie qui sape toute activité, qui balaie avec mépris toute relation humaine, et qui, de surcroît, est exposée avec le dédain le plus prononcé pour ceux qui pensent autrement, va de pair avec une vision fondée sur des idées délirantes et purement théoriques de la nature et de ses lois. Aristote avait fondé sur l'expérience, l'observation et les mathématiques ses idées sur la nature. Rien de tout cela chez Plotin. Il se tenait pour un philosophe inspiré de Dieu, et croyait pour cette raison tout savoir par intuition intérieure et n'avoir nul besoin de franchir des étapes pour accéder à la connaissance. Ses ailes le portaient au-dessus de la terre et dans les espaces célestes...

« Plotin avait trois disciples qui retranscrivaient en style passable ce qu'il avait exposé sous forme d'oracles et le propageaient comme apôtres de sa doctrine. Il s'agit de Herennius, Amelius et Porphyrius. Ils avaient tous trois beaucoup de talent, et Longinus, si hostile qu'il fût à une sagesse ennemie de la vie et d'une saine raison, dit des deux derniers qu'ils étaient les deux seuls philosophes de son temps dont les écrits fussent lisibles.

« Mais la biographie de Plotin rédigée par Porphyrius montre combien l'**amour de la vérité** leur tenait peu à cœur. Il relate les plus sottes histoires ayant trait à son seigneur et maître, et comme il était bien trop raisonnable pour qu'il ait pu y croire, on est bien obligé d'en déduire qu'il les a inventées intentionnellement et en toute connaissance de cause pour donner de l'éclat aux oracles de Plotin. »³¹

c. Impostures

L'imposture accompagne inévitablement la soif de miracles et la crédulité. Nous n'avons jusqu'ici présenté que des exemples dans lesquels les narrateurs racontaient les prodiges de personnes déjà décédées. Mais il ne manquait pas de gens pour faire état des plus merveilleux miracles qu'ils avaient eux-mêmes accomplis, tel l'antisémite Apion d'Alexandrie, « la cymbale de l'univers, comme l'appelait l'empereur Tibère, émetteur de phrases ronflantes et de mensonges encore plus retentissants, étalant une omniscience effrontée, plein d'une foi absolue en lui-même, connaissant tout, sinon des hommes, du moins de leur bassesse, un maître de la parole et un démagogue auréolé de succès, à la répartie vive, amusant, sans vergogne et d'une **loyauté absolue**. »³²

Loyal – ce qui veut dire : servile -, ce type d'individus l'était la plupart du temps. Cette loyale canaille avait suffisamment d'impudence pour conjurer l'esprit d'Homère afin de le questionner sur le lieu d'où

³¹ Histoire universelle, 1846, IV, 452 sq.

³² Mommsen, Histoire romaine, V, 517, 518

il venait. Et il assurait que le poète lui était effectivement apparu, avait répondu à sa question, mais – lui avait fait jurer de ne rien révéler à personne !

Alexandre d'Abonoteichos (né vers 105, mort vers 175) le surpassa encore en charlatanerie. Il utilisait pour ses tours de passe-passe les moyens les plus frustes, par exemple des animaux dressés et des idoles creuses où il cachait quelqu'un. L'homme fonda un oracle qui répondait en échange d'une taxe d'environ un mark. Lucien estime que cette affaire rapportait environ 60 000 marks par an.

Même l'empereur « philosophe » Marc-Aurèle, par l'intermédiaire de l'ancien consul Rutilianus, se laissa influencer par Alexandre. L'escroc mourut à soixante-dix ans couvert de richesses et d'honneurs. On racontait qu'une statue dressée en son honneur émettait encore des prophéties après sa mort.

L'anecdote suivante était manifestement aussi une escroquerie habilement mise en scène :

*« Dio Cassus raconte qu'en 220 (après J.-C.) un esprit qui, suivant ses propres dires, était l'esprit d'Alexandre le Grand, ayant tout à fait son allure, ses traits et sa tenue, avait parcouru, suivi de quatre cents personnes vêtues comme des bacchantes, la distance séparant le Danube du Bosphore, où il disparut : aucune autorité n'osa l'arrêter, mieux, sur les deniers publics, on lui accorda partout le gîte et le couvert. »*³³

Au vu de telles prouesses, nos héros de la quatrième dimension mais aussi le capitaine de Köpenick en chair et en os, n'ont qu'à bien se tenir.

Cependant, les fripons et les prestidigitateurs n'étaient pas les seuls à pratiquer l'illusionnisme et l'imposture, il y avait aussi des penseurs sérieux et des gens aux visées sincères.

L'historiographie de l'antiquité ne s'est jamais particulièrement distinguée par la rigueur de son sens critique. Ce n'était pas encore une science au sens strict du mot, elle ne servait pas encore à l'étude des lois de développement de la société, mais poursuivait des buts **pédagogiques** ou **politiques**. Elle voulait édifier le lecteur ou lui démontrer la justesse des tendances politiques qui avaient les faveurs de l'historien. Les exploits des ancêtres devaient stimuler les générations suivantes et les pousser à les imiter – en ce sens, l'écrit historique n'était qu'une reprise de l'épopée, cette fois-ci en prose. Mais les générations futures devaient aussi apprendre des expériences de leurs aînés ce qu'il convenait de faire ou de ne pas faire. On comprend sans peine que, dans ces conditions, bien des historiens, surtout quand il s'agissait avant tout d'édifier et de susciter l'enthousiasme, n'aient pas fait preuve de beaucoup de rigueur dans le choix et la critique de leurs sources, voire même se soient permis, pour accroître l'effet artistique, de faire jouer leur propre imagination pour combler des lacunes. Tout historien s'estimait en particulier en droit de fabriquer à sa guise les discours qu'il mettait dans la bouche de ses personnages. Toutefois, les historiens classiques s'abstenaient de falsifier consciemment et intentionnellement l'**action** des personnages dont ils parlaient. Ils devaient d'autant plus s'en garder qu'ils rendaient compte d'une action politique **publique**, si bien que les faits pouvaient être contrôlés précisément.

Mais le déclin de la vieille société modifia les tâches de l'historien. On n'attendait plus de lui des enseignements politiques, la politique suscitant de moins en moins d'intérêt, et même de plus en plus de dégoût. On n'était plus non plus à la recherche d'exemples de courage et de dévouement à la patrie, mais à la recherche de distractions, d'excitants pour des nerfs fatigués, de ragots et de sensations, de faits prodigieux. On n'en était donc pas à un peu plus ou un peu moins d'exactitude. Or il devenait de plus en plus difficile de vérifier quoi que ce soit, car c'étaient maintenant des événements **privés** qui

³³ Friedländer, op. cit., II, 626

éveillaient avant tout l'intérêt, des événements qui ne s'étaient pas déroulés sous les yeux du grand public. L'œuvre des historiens se réduisit de plus en plus à une chronique scandaleuse d'un côté, à des pantalonnades à la Münchhausen (baron de Crac), de l'autre.

Dans la littérature grecque, cette nouvelle tendance se manifeste à partir d'Alexandre le Grand, sur les exploits de qui son courtisan Onesikritos écrivit un livre fourmillant de mensonges et d'exagérations. Du mensonge à la falsification, il n'y a qu'un pas. Un pas que franchit Euhemerus qui, au troisième siècle, rapporta d'Inde des inscriptions prétendument très anciennes mais que le brave homme avait fabriquées lui-même.

Mais cette fameuse méthode n'était pas seulement appliquée à l'histoire. Nous avons vu comment en philosophie, l'intérêt pour le monde d'ici-bas ne cessait de décroître alors que celui pour l'au-delà se renforçait de plus en plus. Comment dès lors un philosophe pouvait-il convaincre ses disciples que les conceptions de l'au-delà qu'il défendait étaient bien plus que de simples fruits de son imagination ? Le plus simple était évidemment d'inventer un témoin revenu du pays d'où ne revient aucun marcheur et relatant son organisation. Platon lui-même n'a pas dédaigné cet artifice, comme le montre le fameux mythe du Pamphylien que nous avons déjà évoqué.

De plus, l'intérêt pour les sciences de la nature diminuant et étant refoulé par l'éthique, s'estompait l'esprit critique lui-même, celui qui cherche à mettre toute proposition à l'épreuve de l'**expérience effective**. Les individus étaient de plus en plus en perte de repères, et leur besoin de trouver un appui auprès d'une personnalité importante était en constante augmentation. Ce ne furent plus désormais les **preuves par les faits**, mais les **autorités morales** qui emportaient la décision, et celui qui voulait impressionner devait s'efforcer de les avoir avec soi. Si on n'aboutissait pas de ce côté-là, alors il fallait « *corriger la fortune* »^{ix} et se fabriquer soi-même ses autorités. Nous avons déjà rencontré cette catégorie d'autorités avec Daniel et Pythagore. Jésus en faisait de même partie, comme ses apôtres, Moïse, les Sibylles, etc...

On ne se donnait pas toujours le mal d'écrire tout de go un livre entier sous un faux nom. Souvent, il suffisait d'insérer dans l'œuvre authentique d'une autorité reconnue, une phrase correspondant à ses propres tendances pour, de cette façon, gagner son appui. C'était d'autant plus facile à faire que l'imprimerie n'avait pas encore été inventée. Les livres circulaient seulement en copies que l'on faisait soi-même ou bien qu'on faisait exécuter par un esclave quand on avait les moyens de s'en payer un apte à ce travail. Il existait aussi des entrepreneurs qui employaient des esclaves à recopier des livres, revendus ensuite avec un profit important. Aucune difficulté à falsifier dans ces conditions, on pouvait omettre une phrase qui dérangeait, ou en glisser une autre dont on avait besoin, à plus forte raison quand l'auteur était déjà mort et qu'il n'y avait pas de protestation à craindre dans cette époque dépravée et crédule. Et le faux était retransmis à la postérité par les copistes suivants.

Sous ce rapport, ceux pour qui la tâche était la plus aisée étaient assurément les chrétiens. Quels qu'aient été les premiers précepteurs et organisateurs de communautés chrétiennes, ils étaient à coup sûr issus des couches populaires situées au plus bas de l'échelle, ils étaient illettrés et ne laissèrent aucun écrit. Leurs doctrines se propageaient au début uniquement par voie orale. Ceux qui, parmi leurs partisans, se référaient aux premiers maîtres de la communauté en cas de désaccords risquaient peu d'être démentis s'ils ne contrevenaient pas trop grossièrement à la tradition. Les versions les plus divergentes ont dû très tôt commencer à se former sur les paroles « du Seigneur » et de ses apôtres. Et étant donné les luttes qui dès le départ ont fait rage au sein des communautés chrétiennes, les différentes versions n'étaient pas à priori destinées à un récit historique objectif, mais à alimenter les

^{ix} en français dans l'original

polémiques. Ce sont elles qui furent ultérieurement consignées par écrit et réunies dans les évangiles. Les copistes et transpositeurs suivants étaient avant tout animés par ces buts polémiques, et cela les incitait, ici à biffer une phrase malencontreuse, là, à en ajouter une, pour pouvoir ensuite invoquer le tout comme preuve que le Christ ou ses apôtres avaient défendu telle ou telle opinion. Cet usage polémique apparaît à chaque pas que l'on fait dans l'examen des évangiles. Mais bientôt, les chrétiens ne se contentèrent plus de refaçonner de cette manière leurs propres saintes écritures à coups de mensonges et de faux en fonction de leurs besoins. La méthode était trop aisée pour ne pas tenter aussi de l'étendre à des auteurs « païens », à partir du moment où les chrétiens comptèrent dans leurs rangs suffisamment d'éléments cultivés pour commencer à attacher du prix au témoignage d'auteurs de premier ordre en-dehors de la littérature chrétienne, et aussi en nombre suffisamment élevé pour qu'il vaille la peine de faire confectionner à destination de ces chrétiens cultivés des copies falsifiées qui étaient diffusées auprès de ceux-ci et accueillies avec satisfaction. Un bon nombre de ces falsifications se sont perpétuées jusqu'à aujourd'hui.

Nous en avons déjà mentionné une, le témoignage de Flavius Josèphe sur Jésus. Le deuxième écrivain qui, à côté de Tacite, parle des chrétiens en contemporain, est Pline le jeune, qui, propréteur de Bithynie (probablement de 111 à 113) adressa à Trajan une missive à leur sujet qui nous est parvenue dans le recueil de ses lettres (C. Plinii Caecillii Epistolarum libri decem, livre X, 97^{ème} lettre). Il y demande comment il doit procéder avec les chrétiens de sa province, sur lesquels il n'aurait que des rapports positifs, mais qui dépeuplèrent tous les temples. Ce point de vue qui considère les chrétiens comme inoffensifs, cadre mal avec celui de son ami Tacite qui souligne leur « *haine de tout le genre humain* ». On est tout autant surpris de lire que sous Trajan le christianisme aurait déjà été si répandu qu'il ait pu dépeupler les temples de Bithynie, « *qui étaient déjà presque déserts, où les cérémonies n'étaient célébrées que de loin en loin, et où les animaux sacrificiels avaient du mal à trouver un acheteur* ». Des faits de telle nature, est-on en droit de penser, auraient dû faire autant sensation que si, par exemple, à Berlin, on ne décomptait plus que des bulletins de vote pour la social-démocratie. Le pays aurait dû être saisi d'une émotion générale. Or, c'est seulement une **dénonciation** qui informe Pline de l'existence des chrétiens. Pour cette raison, comme pour d'autres, on est amené à supposer que cette lettre est un **faux chrétien**.

Semler^x avançait déjà en 1788 l'hypothèse que toute cette lettre avait inventée à la gloire du christianisme par un chrétien d'une époque ultérieure. Bruno Bauer, en revanche, pense que la lettre est bien de Pline, mais n'était à l'origine nullement flatteuse pour les chrétiens et avait été pour cette raison « corrigée » en ce sens par un copiste chrétien.

L'audace des falsificateurs augmenta quand vint l'époque des invasions barbares et que les peuplades germaniques déferlèrent sur l'empire romain. Les nouveaux maîtres du monde étaient de simples paysans, certes retors, la tête froide et pleine de roublardise dans les domaines qu'ils comprenaient. Mais en dépit d'une certaine candeur, ils s'avèrent moins avides de merveilleux et moins crédules que les héritiers de la culture antique. La lecture et l'écriture leur étaient toutefois des arts étrangers. Et ceux-ci devinrent le privilège du clergé chrétien, désormais seul à représenter la classe cultivée. Il n'avait donc plus à craindre de voir critiquées les falsifications opérées dans l'intérêt de l'Église, et celles-ci se multiplièrent plus que jamais. Et elles ne restèrent pas cantonnées comme c'était jusqu'ici le cas, au domaine de la **doctrine**, n'étaient pas simplement des armes utilisées dans les batailles théoriques, tactiques et d'organisation, mais devinrent une source de **rapport** et de **revenu**, ou bien de justification juridique d'une appropriation déjà effectuée. Les plus énormes falsifications furent en tout cas la **Donation de Constantin** et les **Fausse Décrétales d'Isidore**.

x Johann Salomo Semler : théologien protestant (1725-1791)

Toutes deux datent du huitième siècle. Dans le premier document, Constantin (306 à 337) laisse aux papes la souveraineté absolue et perpétuelle sur Rome, l'Italie et toutes les provinces de l'occident.

Les Fausses Décrétales sont un recueil de lois ecclésiastiques censées provenir de l'évêque espagnol Isidore au début du septième siècle et établissant le pouvoir absolu du pape dans l'Église. C'est ce nombre invraisemblable de falsifications qui fait que, pour la majeure partie, l'histoire de la naissance du christianisme est encore aujourd'hui entourée de tant d'obscurité. Il est assez facile de repérer beaucoup d'entre elles ; un bon nombre a été mis au jour il y a plusieurs siècles, ainsi l'inauthenticité de la Donation de Constantin démontrée par Laurent Valla^{xi}. Mais il est moins aisé de trouver l'éventuel grain de vérité qui se dissimulerait dans le faux et de le dégager.

Ce n'est pas un joli tableau que nous devons dessiner ici. Décadence à tous les coins de rue, dégénérescence économique, politique, et par voie de conséquence aussi scientifique et morale. Pour les anciens Romains et les anciens Grecs, la vertu consistait dans le développement harmonieux total de la vaillance virile au meilleur sens du mot. *Virtus* et *arete* désignaient le courage et la constance, mais aussi la fierté, le sens du sacrifice et le don désintéressé de sa personne à la cité. Mais plus la société sombrait dans la servitude, plus la servilité devenait la vertu suprême. Et celle-ci faisait éclore les peu séduisantes qualités que nous voyons émerger, l'éloignement de la vie politique et la concentration sur son ego, la lâcheté et le manque de confiance en soi, le désir d'être sauvé par un empereur ou un dieu, et non par la mise en œuvre de ses propres forces ou des forces de sa propre classe sociale, l'humilité contrite vers le haut et l'arrogance de clerc vers le bas ; l'attitude blasée et le dégoût de la vie et en retour le besoin de sensations, de merveilleux ; l'exaltation et l'extase tout comme l'hypocrisie, le mensonge et la mentalité de faussaire. Voilà le tableau que nous présente l'époque impériale et dont les traits sont reflétés par ce qui en est le produit, le christianisme.

d. Humanité

Mais, nous diront les défenseurs du christianisme, cette description est unilatérale et donc inexacte. Bien sûr, les chrétiens n'étaient que des hommes et ne pouvaient se soustraire à l'empreinte dégradante de leur environnement. Mais ceci n'est qu'une des faces du christianisme. Sur l'autre face, nous trouvons cependant qu'il développe une morale bien supérieure à celle de l'antiquité, une humanité élevée, une miséricorde infinie, qui s'étendent à tout ce qui porte visage humain, ceux d'en bas comme ceux d'en haut, les étrangers comme les concitoyens, les ennemis comme les amis ; qu'il prêche la fraternisation des hommes de toutes les classes et de toutes les races. Cette morale ne peut s'expliquer par le siècle où le christianisme est apparu ; elle est d'autant plus admirable qu'elle a été enseignée à une époque de la plus profonde déliquescence morale ; sur ce point, le matérialisme historique est pris en défaut, ici nous avons un phénomène qui ne peut s'expliquer que par la grandeur hors du commun d'une personnalité totalement détachée des conditions d'espace et de temps, d'un homme-Dieu, ou bien, pour recourir au jargon moderne, d'un surhomme.

Voilà pour nos « idéalistes ».

Qu'en disent les faits ? Premier point : la charité envers les pauvres et l'humanité envers les esclaves. Est-ce que ces deux phénomènes sont l'apanage exclusif du christianisme ? Il est exact que nous ne trouvons dans l'antiquité que peu de choses relevant de la charité. La raison en est simple : la charité suppose au préalable la pauvreté à une échelle de masse. Or la vie intellectuelle de l'antiquité avait ses racines dans un système d'organisation communiste, dans la propriété commune de la maisonnée,

^{xi} 1407-1457, humaniste, philosophe et polémiste italien

de la cité, de la communauté, qui conféraient à leurs membres un **droit** sur leurs produits et leurs moyens de production communs. Il y avait rarement d'occasion de faire des **aumônes**.

On ne confondait pas l'hospitalité avec la charité. L'hospitalité était dans l'antiquité une pratique générale. Mais elle représente une relation entre **égaux**, alors que la charité repose sur l'**inégalité** sociale. L'hospitalité comble celui qui est reçu comme celui qui reçoit.

La charité, en revanche, élève celui qui la fait, rabaisse et humilie celui qui la reçoit.

Dans les villes d'une certaine importance, nous l'avons vu, commença à se former un prolétariat de masse. Mais celui-ci possédait ou conquit un pouvoir politique et l'utilisa pour s'approprier la jouissance d'une partie des produits de consommation dont le travail des esclaves et l'exploitation des provinces alimentaient les riches et l'État. Grâce à la démocratie et à leur pouvoir politique, ces prolétaires n'avaient donc pas non plus besoin qu'on leur fasse la charité. Il n'y a de charité que là où non seulement il règne une misère de masse, mais aussi où le prolétariat est dépourvu de droits et de pouvoir, des conditions qui ne furent largement remplies qu'à l'époque impériale. Il n'est donc pas étonnant que l'idée de la charité ait seulement commencé à ce moment-là à se répandre dans la société romaine. Mais elle n'avait pas son origine dans une morale supérieure et surnaturelle du christianisme.

Dans les premiers temps de l'empire, les Césars pensaient encore qu'il était souhaitable d'acheter, outre les faveurs de l'armée, celles du prolétariat de la capitale, avec du pain et des jeux. Néron se distingua particulièrement dans ce domaine. Et dans nombre de grandes villes des provinces également, on cherchait de cette façon à maintenir le calme dans les couches inférieures de la population.

Mais cela ne dura pas longtemps. L'appauvrissement croissant de la société contraignit vite à réduire les dépenses de l'État, et les Césars commencèrent naturellement par les prolétaires, qui maintenant ne leur faisaient plus peur. Sans doute jouait aussi le désir de remédier au manque croissant de main-d'œuvre. Si les distributions de pain étaient suspendues, les prolétaires en état de travailler étaient obligés de chercher à s'employer, par exemple de se louer aux grands propriétaires terriens comme colons ou emphytéotes.

Mais le besoin de main-d'œuvre lui-même faisait désormais surgir de nouveaux modes d'aide aux pauvres.

À l'époque impériale, toutes les vieilles organisations sociales se décomposent, pas seulement les communautés rurales, mais aussi les maisonnées et les grandes familles. Tout le monde ne pense qu'à soi, les rapports de parenté se dissolvent comme les relations politiques, l'engagement en faveur de la parentèle s'éteint comme l'engagement pour la cité et l'État. Les orphelins en étaient les premières victimes. Sans parents, ils étaient sans défense dans le monde, personne ne s'occupait d'eux. Le nombre d'enfants livrés à eux-mêmes augmentait d'autant plus que, dans cette situation d'appauvrissement généralisé, et alors que le don de soi était une vertu en voie d'extinction, de plus en plus de gens faisaient tout pour écarter d'eux les charges d'une famille. Les uns choisissaient de rester célibataires et se rabattaient sur la prostitution, la prostitution masculine prospérant particulièrement ; d'autres, mariés, s'efforçaient au moins de s'abstenir de procréer. Dans un cas comme dans l'autre, ces comportements contribuaient bien sûr puissamment au dépeuplement, au déficit de main-d'œuvre, et donc à l'appauvrissement de la société. Par ailleurs, beaucoup de ceux à qui naissaient des enfants, trouvaient plus pratique de se débarrasser d'eux en les exposant dans la rue. Ce phénomène atteignait des dimensions énormes. Les interdictions étaient totalement inefficaces. Et ainsi, la question, d'une part, de la prise en charge des enfants abandonnés, d'autre part

des enfants de familles pauvres, devenait de plus en plus brûlante. Elle préoccupait aussi beaucoup les premiers chrétiens. L'aide à apporter aux orphelins était leur souci permanent. Non seulement la pitié, mais aussi la nécessité de se procurer des forces de travail et des soldats poussait à organiser un système qui assure l'entretien des orphelins, des enfants trouvés et des enfants de prolétaires.

Sous le règne d'Auguste, nous rencontrons déjà des démarches allant dans cette direction, elles deviennent réalité pratique au deuxième siècle. Les empereurs Nerva et Trajan ont été les premiers à créer, d'abord en Italie, des fondations gagées sur des domaines, soit achetés par l'État, soit mis en fermage, soit encore hypothéqués. Les revenus des intérêts des fermages et des hypothèques étaient destinés à financer l'éducation d'enfants dans la pauvreté, et en premier lieu, d'orphelins.³⁴

Dès son accession au trône, Hadrien développa cette institution qui, sous Trajan, était destinée à 5000 enfants environ. D'autres empereurs l'élargirent ensuite encore. En même temps, une politique sociale communale voyait le jour parallèlement à celle de l'État. Des initiatives privées l'avaient précédée. La plus ancienne fondation privée d'aide sociale que nous connaissions remonte à l'époque d'Auguste. Helvius Basila, qui avait été préteur, légua aux citoyens d'Atina dans le Latium 88 000 marks pour distribuer du pain à un nombre malheureusement non précisé d'enfants.³⁵ Des fondations de ce type sont mentionnées en grand nombre à l'époque de Trajan. Célia Macrina, une dame fortunée de Tarracina qui avait perdu son fils, fit don d'un million de sesterces (plus de 200 000 marks) dont les intérêts devaient servir à nourrir cent garçons et autant de filles ; Pline le jeune créa en 97 dans sa ville natale de Comum (Côme) une fondation d'aide à l'enfance dans la pauvreté, les revenus annuels d'un domaine agricole valant 500 000 sesterces y étant consacrés. Il fonda des écoles, des bibliothèques, etc...

Mais toutes ces fondations ne pouvaient inverser la tendance au dépeuplement de l'empire. Celle-ci avait des racines trop profondes dans les rapports économiques et s'amplifiait au fur et à mesure que le déclin gagnait. L'appauvrissement général finit par tarir les sources d'où provenait l'aide à l'enfance et précipita dans la faillite l'État et les fondations.

Müller suit cette évolution :

« Leur existence est attestée pendant 150 ans. Hadrien augmenta les montants revenant aux enfants. Antonin le Pieux accorda de nouvelles sommes à cet effet. Les garçons et les filles de Cupramontana, une ville du Picenum, lui dédièrent une inscription en 145, de même ceux et celles de Sestinum en Ombrie en 161. Une dédicace semblable de Ficulea dans le Latium témoigne de la même activité chez Marc-Aurèle. Il semble que la fondation ait atteint son plus grand développement dans les premières années de ce règne ; à partir de là, vu la situation déplorable de l'empire, tout se mit à périlcliter. Pressé par les besoins générés en permanence par les guerres, besoins qui l'amènèrent même à vendre aux enchères les bijoux de la couronne et autres objets précieux de la maison impériale, Marc-Aurèle semble en être venu à mettre la main sur les capitaux de l'aide sociale et à transférer le paiement des intérêts à la caisse de l'État. Sous le règne de Commode, neuf années de suite, celle-ci ne put pas faire face à ses obligations, et Pertinax, n'étant pas en mesure de payer les arriérés, fut contraint de les annuler. Mais la situation de la fondation semble s'être de nouveau améliorée. À la fin du troisième siècle, la

³⁴ cf. B. Matthias, *Institutions alimentaires et économie agraire romaines – Annuaire statistique et économique*, 1885, VI, p. 503 sq.

³⁵ A. Müller, *Politique de la jeunesse à l'époque impériale romaine*, 1903, p. 21

*présence d'un fonctionnaire est attestée. Mais elle s'éteint ensuite. Elle n'existait plus sous Constantin. »*³⁶

L'extension de la pauvreté étranglait les fondations, mais l'idée de la bienfaisance, elle, se maintenait. La misère augmentant, elle ne pouvait que se renforcer. Elle n'est absolument pas propre au christianisme seul, il la partage avec son époque à qui elle était imposée non par de hautes considérations morales, mais par la décadence économique.

Mais l'engouement pour les œuvres de charité s'accompagnait aussi d'une autre particularité moins aimable : il était de bon ton de **faire étalage** des aumônes accordées. Pline, que nous venons de citer, nous en fournit un exemple. Ce n'est que par lui que nous savons quelque chose de ses institutions charitables ; il les a décrites par le menu dans des écrits destinés au public. Quand nous voyons comment Pline exhibe ses sentiments et quelle admiration il manifeste pour sa propre grandeur d'âme, nous n'avons pas l'impression que cela prouve en rien la grandeur morale de « l'âge d'or » de l'empire romain, de sa période la plus heureuse, suivant l'expression de Gregorius^{xii 37}, en cela en accord avec la majorité de ses collègues, mais bien plutôt la **fatuité** de cette période, un complément édifiant de son arrogance de clerc et de sa pieuse hypocrisie.

C'est Niebuhr^{xiii}, qui, à notre connaissance, porte le jugement le plus sévère sur Pline, en lui reprochant sa « puérile vanité » et son « humilité feinte »³⁸.

La générosité envers les **esclaves**, dont on prétend qu'elle était une particularité du christianisme, est logée à la même enseigne que la charité.

Notons avant tout que le christianisme, du moins tel qu'il était quand il devint religion d'État, ne songea pas un instant à mener une lutte de principe contre l'esclavage. Il n'a rien fait pour l'abolir. Si l'exploitation lucrative des esclaves a cessé à l'époque du christianisme, cela s'est fait pour des raisons totalement étrangères à quelque opinion religieuse que ce soit. Nous les avons déjà examinées. Ce fut le déclin militaire de Rome qui enraya l'apport d'esclaves à vil prix et ôta à leur exploitation son caractère profitable. L'**esclavage de luxe**, par contre, se maintint au-delà de l'existence de l'empire, et mieux, à la même époque que celle où apparut le christianisme, apparut dans le monde romain une nouvelle catégorie d'esclaves, les **eunuques**, qui jouent un rôle important précisément sous les empereurs **chrétiens** à partir de Constantin. Mais nous les trouvons déjà à la cour de Claude, le père de Néron (Suétone, Tiberius Claudius Drusus, Chap. 28, 44.)

L'idée d'abolir l'esclavage était étrangère aux prolétaires libres eux-mêmes. Ils cherchaient à améliorer leur situation en soutirant davantage aux riches et à l'État sans travailler eux-mêmes, ce qui n'était possible que sur la base de l'exploitation des esclaves.

Il est significatif que dans l'État communiste d'avenir persiflé par Aristophane dans « l'Assemblée des Femmes », l'esclavage continue à exister. La différence entre possédants et non-possédants disparaît, mais seulement pour les hommes libres ; pour eux, tout devient propriété commune, même les esclaves, qui assurent la continuité de la production. C'est certes une comédie bouffonne, mais elle est tout à fait conforme à la façon de penser antique.

³⁶ Ibid. p.7, 8.

³⁷ *L'empereur Hadrien*, 1884

³⁸ *Histoire romaine*, 1845, V, p. 312

^{xii} historien allemand (1821-1891)

^{xiii} historien allemand (1776-1831)

Nous trouvons une façon de penser analogue dans une brochure datant du quatrième siècle avant J.C. et traitant des sources de la prospérité publique en Attique – brochure citée par Pöhlmann^{xiv} dans son ouvrage.

Cet écrit exige – citons Pöhlmann - « *une extension considérable de la surface économique publique de l'État dans les échanges et la production* ». Et en tout premier lieu que l'État achète des esclaves pour l'exploitation des mines d'argent. Le nombre des esclaves appartenant à l'État doit être accru de telle sorte qu'au final, pour chaque citoyen, il y ait trois esclaves. Ce qui permettrait alors à l'État d'accorder à chacun de ses citoyens au moins le revenu minimum d'existence.³⁹

Le professeur Pöhlmann considère que cette fameuse proposition est typique du « radicalisme collectiviste » et du « socialisme démocratique », qui voudrait étatiser tous les moyens de production dans l'intérêt du prolétariat. En vérité, elle caractérise la situation particulière du prolétariat antique et l'intérêt qu'il avait au maintien de l'esclavage. Mais la façon dont Pöhlmann l'interprète est typique de l'incompréhension de la science bourgeoise, pour qui toute étatisation de la propriété, jusques et y compris de la propriété des êtres humains, est du « collectivisme », toute mesure prise dans l'intérêt du prolétariat est du « socialisme démocratique », et peu importe que ce prolétariat soit dans le camp des exploités ou des exploités.

En conformité avec l'intérêt que les prolétaires tiraient de l'esclavage, on ne trouve nulle part dans la pratique révolutionnaire du prolétariat romain une opposition de principe à ce que des êtres humains soient la propriété d'autres êtres humains. Ce qui explique que les esclaves se soient à l'occasion prêtés à la répression d'un soulèvement de prolétaires. Ce sont des esclaves qui, sous la conduite d'aristocrates, donnèrent le coup de grâce au mouvement prolétaire de Caius Gracchus. Cinquante ans plus tard, ce sont des prolétaires romains qui, sous la conduite de Marcus Crassus, réprimèrent les esclaves révoltés menés par Spartacus.

Il ne faut pas confondre abolition générale de l'esclavage, une mesure à laquelle personne ne pensait sérieusement, et la façon de traiter les esclaves. Et là, il faut convenir que dans le christianisme, apparaît un adoucissement considérable des conceptions, avec la reconnaissance des droits humains des esclaves ; et celui-ci contraste violemment avec la situation misérable des esclaves du début de l'époque impériale, où, comme nous l'avons vu, le corps et la vie de l'esclave étaient livrés à la merci des humeurs de son maître, celui-ci faisant souvent l'usage le plus cruel de son droit.

Le christianisme s'est certes opposé résolument à ce type de traitement. Mais cela ne veut pas dire qu'il entraînait en opposition avec l'esprit de son époque, qu'il était seul à défendre les droits des esclaves.

Quelle était la classe sociale qui revendiquait le droit de maltraiter à sa guise et de tuer les esclaves ? Bien sûr celle des riches propriétaires fonciers, et avant tout l'**aristocratie**.

Mais la **démocratie**, le peuple d'en-bas, qui lui-même ne possédait pas d'esclaves, n'avait pas le même intérêt que les grands esclavagistes à voir maintenu le droit de les maltraiter. Certes, tant que la couche des petits paysans, qui avaient eux aussi des esclaves, ou du moins que les traditions de cette catégorie sociale prédominèrent dans le peuple romain, rien n'incitait celui-ci à prendre parti en faveur des esclaves.

Mais progressivement s'instaura un basculement dans l'opinion, non pas parce que la morale aurait atteint un niveau supérieur, mais parce que la composition du prolétariat romain se modifiait.

³⁹ Histoire du communisme dans l'antiquité, II, p. 252 sq.

^{xiv} historien de l'antiquité (1852-1914)

Il comptait de moins en moins de Romains nés libres, surtout de moins en moins de petits paysans dans ses rangs ; par contre, le nombre des esclaves affranchis qui, eux aussi, accédaient à la citoyenneté romaine, augmentait énormément, si bien que, pendant l'époque impériale, c'est eux qui constituaient la majorité de la population de Rome. Les raisons d'affranchir les esclaves étaient très diverses. Chez un nombre élevé de citoyens restés sans enfants, ce qui était un cas fréquent à cette époque où l'on craignait de plus en plus les charges liées au mariage et à la progéniture, le caprice ou bien un tempérament bienveillant les amenait à ordonner par disposition testamentaire l'affranchissement de leurs esclaves après leur mort. Plus d'un affranchit déjà de son vivant l'un ou l'autre de ses esclaves, en récompense de mérites particuliers, ou bien par goût de l'ostentation, car quand on affranchissait beaucoup d'esclaves, on passait pour riche. D'autres étaient affranchis par calcul politique, car l'affranchi, devenu la plupart du temps le client de son ancien maître, restait dépendant de lui, tout en acquérant des droits politiques. Il augmentait donc l'influence politique de son maître. Enfin, les esclaves avaient le droit de faire des économies et d'acheter leur liberté avec les sommes épargnées, et plus d'un maître faisait là une bonne affaire, quand un esclave qu'il avait usé jusqu'à la corde, se rachetait pour un prix qui lui permettait d'en acquérir un nouveau tout frais dont les forces étaient encore intactes.

Plus les esclaves étaient nombreux dans la population, plus augmentait le nombre des affranchis. Le prolétariat libre se recrutait désormais de plus en plus non plus parmi les **paysans**, mais parmi les **esclaves**. Or, le même prolétariat se confrontait politiquement à l'aristocratie esclavagiste à laquelle il s'efforçait d'arracher des droits politiques et du pouvoir politique auxquels étaient liés des bénéfices économiques extrêmement tentateurs. Il n'est donc pas étonnant que dans la démocratie romaine, se soit manifesté un mouvement de sympathie pour les esclaves précisément à cette époque, alors que les excès des propriétaires traitant leurs esclaves comme des bêtes atteignaient des sommets.

À cela s'ajoutait encore un autre phénomène.

Quand les Césars arrivèrent au pouvoir, leur maisonnée, comme celle de tous les Romains distingués, était gérée par des esclaves et des affranchis. Les Romains avaient beau être tombés bien bas, un citoyen né libre aurait estimé en-dessous de sa dignité de se louer pour des services personnels même auprès du plus puissant de ses concitoyens. Or, la maisonnée des Césars devenait maintenant la **cour impériale**, leurs employés domestiques devenaient des employés de celle-ci. Ils devinrent le point de départ d'un nouvel appareil d'administration de l'État, juxtaposé à celui hérité de la République. Et c'est le premier qui de plus en plus gérait les affaires réelles et gouvernait l'État, tandis que les charges héritées de l'époque républicaine devenaient de façon croissante des titres sans contenu réel, propres à flatter la vanité, mais dépourvus de pouvoir effectif.

Les esclaves et les affranchis de la cour impériale devinrent les maîtres du monde, et du même mouvement, en usant de malversations, chantages et corruption, ses exploiters les plus prospères. Friedländer en fait un excellent tableau dans son histoire des mœurs de la Rome impériale que nous avons déjà citée à plusieurs reprises : *« Les richesses accumulées en raison de leur position privilégiée étaient une des sources principales de leur puissance. À une époque où les richesses des affranchis étaient proverbiales, assurément, seule une infime minorité était en état de se mesurer avec ces serviteurs impériaux. Narcisse possédait 400 millions de sesterces (87 millions de marks), la plus grosse fortune connue de toute l'antiquité ; Pallas, 300 millions (65 ¼ millions de marks). Calliste, Epaphrodite, Doryphore et d'autres un patrimoine à peine moins colossal. Quand un jour Claude gémit que les caisses impériales étaient à sec, on disait à Rome qu'il nagerait dans l'opulence si ses deux affranchis (Narcisse et Pallas) l'admettaient dans leur association. »*

Effectivement, une source de revenus d'un certain nombre d'empereurs consistait à contraindre des esclaves et des affranchis fortunés à partager le fruit de leurs escroqueries et de leurs chantages avec eux.

« A la tête de richesses aussi gigantesques, le luxe et la splendeur des affranchis impériaux surpassaient celle des grands personnages de Rome. Leurs palais étaient les plus magnifiques de Rome, celui de Posides, l'eunuque de Claude, faisait, selon Juvénal, de l'ombre au Capitole, et ils resplendissaient d'un luxe colossal fait des produits les plus rares et les plus précieux du monde entier ... Mais les affranchis impériaux ornèrent aussi Rome et d'autres villes de la monarchie de somptueux bâtiments d'utilité publique. Cléandre, le puissant affranchi de Commode, consacra une partie de son immense fortune à l'édification de maisons, de thermes ainsi que d'autres établissements utiles aussi bien à des particuliers qu'à des villes entières ».

Cette ascension de nombre d'esclaves et d'affranchis frappait d'autant plus les esprits qu'on pouvait la comparer avec le déclin financier parallèle de la vieille aristocratie foncière. Elle offrait un spectacle qui rappelle celui de l'ascension actuelle de l'aristocratie juive de la finance. Et si aujourd'hui les aristocrates de naissance en faillite caressent les Juifs fortunés quand ils en ont besoin, tout en les haïssant et les méprisant au fond de leur cœur, les esclaves et les affranchis impériaux étaient traités de la même manière.

« La plus haute aristocratie de Rome rivalisait d'hommages et d'honneurs rendus aux tout puissants serviteurs de l'empereur, quelque mépris et quelque haine abyssale que pussent concevoir en leur for intérieur ces descendants de glorieuses lignées ancestrales pour des individus issus de nations détestées, marqués de façon indélébile de la honte de la servitude, et qui du reste, juridiquement, se situaient sous bien des rapports encore en-dessous des mendiants nés libres. »

En apparence, la position des serviteurs de l'empereur était très modeste, totalement subordonnée aux dignitaires de haute naissance.

« En réalité, la relation était très différente, et même s'inversait très souvent, et les 'esclaves' immensément méprisés avaient la satisfaction de voir 'admirer et féliciter par des hommes libres et nobles', de voir les plus hauts personnages de Rome s'humilier profondément devant eux ; peu nombreux étaient ceux qui s'aventuraient à les traiter comme des domestiques ... Pour Pallas, une grossière flatterie inventa de toutes pièces un arbre généalogique qui le faisait descendre du roi d'Arcadie du même nom, et un descendant des Scipions proposa au Sénat une adresse de remerciement, au motif que ce rejeton d'une maison royale faisait passer son antique noblesse derrière le bien de l'État et condescendait à être le serviteur d'un prince. Sur proposition d'un des consuls (en 52), on lui offrit les insignes de préteur et un important présent en argent (15 millions de sesterces). » Pallas n'accepta que les insignes.

Le sénat décida alors de manifester solennellement sa reconnaissance à Pallas. *« Ce décret fut publié sur un écriteau de bronze apposé à côté d'un Jules César en armes, et qui vantait ce propriétaire de 300 millions de sesterces comme un modèle de désintéressement total. L. Vitellius, le père de l'empereur du même nom, un homme très haut placé, mais dont à vrai dire la virtuosité à jouer de la basse suscitait même alors l'étonnement, révérait parmi ses dieux domestiques des portraits en or de Pallas et de Narcisse ...*

« Mais rien n'est plus significatif de la position dont jouissaient ces anciens esclaves que le fait qu'ils pouvaient se permettre de contracter mariage avec les filles de familles distinguées et même

apparentées à la maison impériale, et ce à une époque où la noblesse s'enorgueillissait immensément de l'ancienneté de ses origines et d'une longue lignée de nobles ancêtres. »⁴⁰

C'est ainsi que les citoyens romains, les maîtres du monde, en étaient venus à être gouvernés par des esclaves et d'ex-esclaves et à s'incliner devant eux.

Cela ne pouvait évidemment manquer de se répercuter dans les conceptions de l'époque sur l'esclavage en général. Les aristocrates pouvaient bien d'autant plus haïr les esclaves qu'ils étaient contraints de s'incliner devant certains d'entre eux, la masse du peuple conçut du respect pour les esclaves, et ceux-ci commençaient à prendre conscience d'eux-mêmes.

D'un autre côté, le césarisme s'était formé dans la lutte de la démocratie, elle-même constituée en grande partie d'anciens esclaves, contre l'aristocratie des grands esclavagistes. Celle-ci, pas aussi facile à acheter que les masses populaires non-possédantes, était la seule rivale de quelque importance à laquelle les Césars nouveaux venus se virent confrontés dans la lutte pour le pouvoir ; les grands propriétaires d'esclaves représentaient sous l'empire l'opposition républicaine, dans la mesure où on pouvait encore parler d'opposition. Les esclaves et les affranchis étaient en revanche les plus fidèles soutiens des empereurs.

Tout cela ne pouvait manquer de promouvoir un état d'esprit favorable aux esclaves, non seulement dans le prolétariat, mais aussi à la cour impériale et dans les milieux qui se laissaient guider par elle, un état d'esprit que les philosophes de cour tout comme les prédicateurs de rue traduisaient dans un langage très énergique.

On pourrait citer une foule d'exemples et de formulations allant dans ce sens, mais nous n'allons retenir qu'un fait significatif : **l'indulgence de Néron, ce fou furieux, pour les esclaves et les affranchis.** Il était pour cette raison en lutte perpétuelle avec le sénat aristocratique qui, si servile qu'il fût vis-à-vis de certains affranchis dans les sommets du pouvoir, ne cessait d'exiger les mesures les plus rigoureuses contre les esclaves et les affranchis en général. Ainsi le sénat demanda-t-il en 56 que « l'insolence » des affranchis soit brisée en donnant à leur ancien maître le droit de reprendre la liberté de ceux qui s'avéreraient être des « propres à rien », autrement dit pas suffisamment obéissants à son égard. Néron s'opposa avec la dernière énergie à cette motion. Il fit remarquer l'importance qu'avait prise l'état d'affranchi où se recrutaient bon nombre de chevaliers et même de sénateurs, et rappela le vieux principe romain suivant lequel, quelles que fussent les différences séparant les diverses classes du peuple, la liberté devait être un bien commun universel. Néron présenta une contre-motion refusant de restreindre les droits des affranchis, et contraignit un sénat pusillanime à l'adopter.

La situation en 61 se révéla plus compliquée. Le préfet urbain Pedanius Secundus avait été assassiné par un de ses esclaves. L'ancienne loi aristocratique exigeait pour le châtimement de ce crime l'exécution de l'ensemble des esclaves qui étaient présents dans la maison au moment du meurtre, ce qui signifiait dans ce cas pas moins de 400 personnes, dont des femmes et des enfants. Mais l'opinion publique soutenait des mesures plus modérées. Les masses populaires prenaient résolument position en faveur des esclaves, il semblait que le sénat lui-même fût prêt à se laisser entraîner par l'état d'esprit général. C'est alors que Caius Cassius, le chef de l'opposition républicaine au sénat, descendant d'un des meurtriers de César, se lança dans une harangue véhémement pour exhorter le sénat à ne pas se laisser intimider et à fermer vigoureusement la porte à la clémence. Seule, la peur, dit-il, pouvait brider la lie de l'humanité. Le discours de cet extrémiste produisit un effet retentissant, personne ne répliqua au sénat, Néron lui-même se laissa intimider et jugea plus prudent de se taire. Les esclaves furent tous exécutés. Mais quand les aristocrates républicains, enhardis par cette victoire, déposèrent au sénat

⁴⁰ Friedländer, *Histoire des mœurs romaines*, I, p. 42-47

une motion qui demandait la déportation hors d'Italie des affranchis qui avaient vécu sous le même toit que les esclaves condamnés, Néron se leva, déclara que, puisque la coutume ancienne ne devait pas être tempérée par des sentiments de compassion, il ne fallait pas non plus la durcir. Et il fit échouer la proposition.

Néron institua également un juge à lui qui, comme le rapporte Sénèque, « devait procéder à une enquête sur les mauvais traitements infligés aux esclaves par leurs maîtres et mettre des bornes à la cruauté et à l'arbitraire des maîtres ainsi qu'à leur avarice concernant la nourriture des esclaves. » Le même empereur restreignit le nombre des jeux de gladiateurs et, selon Suétone, ne fit parfois exécuter aucun d'entre eux, même pas les criminels condamnés.

On rapporte une attitude semblable chez Tibère. Ces faits montrent clairement la stérilité d'une histoire moralisatrice ou tendancieusement politique qui se donne pour tâche de jauger les hommes du passé à l'aune morale ou politique de notre temps. Néron, matricide et assassin de sa femme, use de clémence et accorde la vie à des esclaves et des criminels ; le tyran défend la liberté contre les républicains ; le débauché déséquilibré pratique les vertus de l'humanité et de la charité avant les saints et les martyrs du christianisme, donne à manger aux affamés, à boire aux assoiffés, habille ceux qui sont nus – voyez sa générosité princière envers le prolétariat romain - ; il défend la cause des pauvres et des misérables : cette figure historique défie toutes les tentatives de l'évaluer à l'aune de la morale. Mais autant il est difficile et stupide de vouloir décider si Néron était dans le fond un brave gars ou une crapule, ou bien l'un et l'autre à la fois, comme on l'admet la plupart du temps aujourd'hui, autant il est facile de **comprendre** Néron et ses actes, ceux qui éveillent notre sympathie comme ceux qui nous révulsent, à partir de son époque et de sa position.

La bienveillance que la cour impériale comme le prolétariat éprouvaient pour les esclaves était vigoureusement entretenue par le fait que l'esclave cessait d'être une **marchandise bon marché**. D'un côté, cela mettait fin à cet aspect du travail des esclaves qui avait engendré les plus épouvantables brutalités, leur exploitation pour le profit. Il ne restait plus que l'esclavage de luxe qui dès le départ prenait des formes plus douces. Et celles-ci prenaient d'autant plus le dessus que les esclaves devenaient plus rares et plus chers, que la perte en cas de décès prématuré d'un esclave était plus importante, et qu'il était plus difficile de le remplacer.

Enfin, le service des armes n'étant plus qu'un souvenir de plus en plus lointain, cette tendance était renforcée par la répulsion croissante qu'éprouvaient beaucoup de citoyens pour les effusions de sang. À cela s'ajoutait le cosmopolitisme qui enseignait à respecter également tout être humain sans considération de son origine et estompait les différences et les oppositions nationales.

e. Internationalité

Nous avons précédemment attiré l'attention sur le développement à l'époque impériale des communications à l'échelle du monde. Un réseau de routes excellentes reliait Rome aux provinces et celles-ci entre elles. Les échanges commerciaux entre elles étaient particulièrement stimulés par la paix intérieure qui succéda aux sempiternelles guerres des cités et des États entre eux, puis aux guerres civiles qui avaient occupé les derniers siècles de la République. Grâce à cette situation, la puissance maritime de l'État pouvait être tout entière utilisée à lutter contre la piraterie, et celle-ci, qui jusqu'alors n'avait jamais cessé de sévir en Méditerranée, disparut. Les mesures, les poids, la monnaie étaient maintenant communes à tout l'empire : tout cela dynamisait significativement les échanges entre ses diverses régions.

Et ces échanges prenaient essentiellement la forme de la circulation des **personnes**. La poste, du moins pour les communications privées, était encore peu développée, et quand on avait à s'occuper d'une

affaire à l'étranger, on se voyait bien plus souvent qu'aujourd'hui contraint de la régler personnellement et d'entreprendre le voyage.

Tout cela contribuait à rapprocher les peuples habitant le pourtour de la Méditerranée et à lisser leurs particularités. Sans pour autant que l'empire tout entier en soit jamais venu à former une masse uniforme. On pouvait en permanence y distinguer deux moitiés, la moitié **occidentale**, parlant latin, romanisée, et la moitié **orientale**, parlant grec, hellénisée. Quand la domination de la romanité sur le monde s'étiola, que Rome eut cessé d'être la capitale de l'empire, les deux entités se séparèrent bientôt politiquement et religieusement.

Mais au début de l'époque impériale, personne ne songeait à mettre en cause l'unité de l'empire. C'est au contraire la période où la différence entre les nations dominées et la cité dominante tendait à s'effacer. Plus le peuple de Rome sombrait dans la décadence, plus les Césars se considéraient comme les maîtres de tout l'empire, comme les seigneurs **de Rome et des provinces**, et non comme chargés de gouverner les provinces au nom de Rome. La Rome qui – aristocratie et peuple – se faisait nourrir par les provinces, mais n'était pas en état de fournir par elle-même suffisamment de soldats et de fonctionnaires pour gouverner les provinces, cette Rome-là constituait pour l'empire des Césars un élément de faiblesse, pas de force. Ce que Rome prélevait sur les provinces était perdu pour les Césars, et cela sans contrepartie. Cela amena les empereurs, dans leur propre intérêt, à lutter contre la place privilégiée de Rome et à finir par la supprimer.

La citoyenneté romaine fut donc généreusement accordée aux provinciaux. Nous en voyons entrer au sénat et occuper de hautes fonctions. Les Césars furent les premiers à mettre en pratique le principe de l'égalité des hommes sans considération de l'origine : tous les êtres humains étaient leurs serviteurs au même degré et étaient appréciés uniquement à l'aune de leur utilité sans distinction de la personne, qu'ils soient sénateurs ou esclaves, Romains, Syriens ou Gaulois. Au début du troisième siècle, le processus de fusion et de nivellement entre les nations avait assez progressé pour que Caracalla puisse oser conférer la citoyenneté romaine à tous les habitants des provinces et abolir de ce fait toute différence formelle entre les dominateurs et les dominés, maintenant que toute différence essentielle avait dans les faits disparu depuis longtemps. Ce fut l'un des empereurs les plus lamentables qui fut donc manifestement le héraut d'une des idées les plus élevées de cette époque, une idée que le christianisme aimerait bien revendiquer pour lui-même. Et le motif qui inspira son décret au despote était parfaitement affligeant : le **besoin d'argent**.

Sous la République, les citoyens romains avaient été exemptés d'impôts à partir du moment où le butin en provenance des provinces conquises avait commencé à devenir substantiel. « *Après la victoire sur Persée, Aemilius Paullus versa, pris sur le butin macédonien, 300 millions de sesterces au trésor public, et à partir de ce moment-là, le peuple romain fut exonéré de taxes.* »⁴¹ Mais à partir d'Auguste, la crise financière en aggravation constante avait progressivement amené à imposer de nouveau de nouvelles charges fiscales frappant également les citoyens romains. Si la « réforme » de Caracalla faisait des provinciaux des citoyens romains, c'était pour ajouter à leurs impôts ceux des citoyens romains, que le génie financier impérial s'empessa immédiatement de doubler. D'un autre côté, il augmenta le budget militaire de 61 millions de marks. Rien d'étonnant à ce que cette « réforme des finances » n'ait pas suffi, et qu'il en ait fallu d'autres, comme celle, effrontée, et pas la moins importante, consistant à détériorer et falsifier la monnaie.

La décadence généralisée favorisait encore d'une autre manière la propagation d'un état d'esprit international et l'extinction des préjugés nationaux.

⁴¹ Pline, Histoire naturelle, XXXIII, 17

Le dépeuplement et la corruption à Rome arrivèrent au point que les Romains, après avoir cessé de fournir des **soldats**, cessèrent bientôt aussi de produire des **fonctionnaires** capables. On peut suivre ce processus au vu de la liste des empereurs eux-mêmes. Les premiers empereurs étaient encore des descendants de vieilles familles aristocratiques de la gens Iulia ou de la gens Claudia. Mais Caligula, le troisième empereur de la gens Iulia, était déjà fou, et avec Néron, l'aristocratie romaine montra la faillite de sa capacité à gouverner. Le successeur de Néron, **Galba**, était encore issu d'une lignée de patriciens romains, mais **Othon**, qui lui succéda, venait d'une famille noble **étrusque**, vient ensuite **Vitellius**, qui était un plébéen originaire d'**Apulie**. **Vespasien**, enfin, qui fonda la dynastie des Flaviens, était un plébéen de la tribu des **Sabins**. Mais les plébéens italiens se révélèrent bientôt tout aussi corrompus et incapables de gouverner que les aristocrates romains, et au misérable Domitien, le fils de Vespasien, succéda après le court interrègne de Nerva l'**Espagnol** Trajan. Il inaugure la liste des empereurs espagnols qui règnent pendant presque un siècle jusqu'à la faillite politique de Commode.

Aux Espagnols succède avec Septime Sévère une dynastie **africano-syrienne** ; après l'assassinat du dernier représentant de cette dynastie, Alexandre Sévère, c'est déjà un **Thrace** d'ascendance gothique, Maximin, qui ceignit la couronne que lui offraient les légions, signe avant-coureur de l'époque où Rome allait être gouvernée par des Goths. De plus en plus, les provinces étaient atteintes par la décomposition générale, de plus en plus il devint nécessaire de recourir à du sang frais, barbare, non-romain, pour insuffler de l'énergie à l'empire agonisant. Il fallait aller de plus en plus loin des centres de la civilisation pour chercher, non seulement les soldats, mais aussi les empereurs.

Nous avons vu plus haut comment des esclaves dotés de charges à la cour dominaient des hommes libres, nous voyons maintenant les Romains dominés par des provinciaux, et même des Barbares assis sur le trône impérial, et à qui était rendu un culte divin. Tous les préjugés de races et de classes de l'antiquité païenne ne pouvaient, dans cet environnement, que s'effacer, et apparaître, de plus en plus nettement, le sentiment de l'égalité de tous.

Ce sentiment apparut de bonne heure déjà chez certains esprits, bien avant que la situation que nous venons de décrire, l'ait transformé en lieu commun. Cicéron écrit par exemple (*De officiis*, 3, 6) : « *Affirmer qu'il faut traiter ses concitoyens avec des égards, mais que cela ne s'applique pas aux étrangers, c'est disjoindre les liens qui unissent l'espèce humaine, et de la sorte faire disparaître radicalement la bienfaisance, la générosité, la bonté et la justice.* » Nos historiens idéologiques confondent ici comme ailleurs, naturellement, la cause et l'effet et cherchent dans des phrases du même genre, que les « âmes pieuses » trouvent dans l'évangile, et les « partisans des lumières » chez des philosophes païens, la cause de l'adoucissement des mœurs et du dépassement de la nation par le concept d'humanité. Mais ils jouent de malchance, car, en tête des « esprits nobles et supérieurs » qui seraient à l'origine de cette révolution dans les têtes, on voit défiler des monstres sanguinaires dépravés, des débauchés, comme Tibère, Néron, Caracalla, et un peloton de charlatans et de philosophes à la mode pleins de fatuité du genre de Sénèque, Pline le jeune, Apollonios de Tyane ou Plotin.

Les chrétiens de condition élevée, soit dit en passant, surent du reste rapidement s'adapter à cette honorable compagnie, citons un seul exemple : parmi les nombreuses concubines et concubins qu'entretenait l'empereur Commode (180 à 192), Marcia, une pieuse chrétienne et fille adoptive de Hyacinthe, presbyter de la communauté chrétienne de Rome, avait l'honneur de figurer au premier rang. Elle avait suffisamment d'influence pour obtenir la libération d'une série de chrétiens déportés. Mais elle en vint progressivement à ne plus supporter son amant impérial, sa violence sanguinaire lui inspira peut-être des craintes pour sa propre vie. Bref, elle participa à un complot contre la vie de l'empereur et prit en charge l'exécution du projet meurtrier. Dans la nuit du 31 décembre 192, cette

bonne chrétienne tendit à son amant qui était loin de rien soupçonner un breuvage empoisonné. Et comme les effets tardaient à se faire sentir, bien qu'il fût déjà sans connaissance, elle l'étrangla.

Tout aussi caractéristique est l'histoire de Callistus, un protégé de Marcia :

« Ce Callistus, étant très doué pour les affaires d'argent, avait dans la première partie de sa vie géré lui-même un établissement bancaire. Il avait été d'abord l'esclave d'un chrétien de haute condition qui lui remit une somme importante pour qu'il la fasse fructifier dans des transactions bancaires. Mais, ayant détourné les nombreux dépôts faits par des veuves et d'autres créanciers confiants dans le sérieux et l'honnêteté du maître, il fut convoqué pour rendre des comptes. Le serviteur indélicat prit la fuite, fut rattrapé et envoyé au bagne par son maître. Libéré sur les instances de frères chrétiens, puis envoyé par le préfet dans les mines de Sardaigne, il parvient à obtenir l'appui de Marcia, la maîtresse de Commode la plus influente, dont l'intercession lui vaut d'être libéré, avant d'être élu peu après évêque de Rome. »⁴²

Kalthoff estime possible que les deux récits de l'évangile qui parlent de l'intendant déloyal qui « se fait des amis avec Mammon l'injuste » (Luc 16, 7 à 9) et de la grande pécheresse à qui « beaucoup de péchés seront pardonnés parce qu'elle a beaucoup aimé » (Luc 7, 36 à 48) aient été insérés pour « donner l'interprétation et la sanction de l'Église » aux personnalités douteuses de Marcia et Callistus qui ont tenu un rôle si important dans la communauté chrétienne de Rome.

Encore une contribution à la genèse des évangiles.

Callistus n'a pas été le dernier évêque et pape à devoir sa fonction à une courtisane, et l'assassinat de Commode n'a pas été le dernier crime de sang commis par un chrétien. La férocité sanguinaire de beaucoup de papes et d'empereurs est connue.

Le prétendu « adoucissement et raffinement des mœurs » qui aurait été introduit par le christianisme est donc très particulier. Pour comprendre ses limites et ses contradictions, il faut aller voir du côté de leurs racines économiques. Les belles théories morales de cette époque ne les expliquent pas.

Et il en est de même de l'état d'esprit international.

f. Religiosité

Les échanges mondiaux et le nivellement politique ont été de puissants facteurs poussant à un état d'esprit international, pourtant, cela n'aurait pas pris de telles dimensions sans la dissolution de tous les liens qui maintenaient la cohérence des anciennes cités tout en les tenant à distance les unes des autres. Les organisations qui dans l'antiquité avaient régi toute la vie des individus, qui lui avaient donné une consistance et un sens, perdirent à l'époque impériale toute importance et toute vigueur : aussi bien celles fondées sur les liens du sang, comme la communauté gentilice, mais aussi la famille, que celles fondées sur le partage de l'espace, et reposant sur une présence commune sur le même territoire, comme la communauté rurale^{xvi} et la commune. Nous avons vu que c'était la raison pour laquelle les gens, privés de repères, étaient en quête de modèles et de guides, et même de sauveurs. Mais ce fut aussi une incitation à tenter de créer de nouvelles organisations sociales répondant mieux aux nouveaux besoins que les anciennes qui, de façon croissante, n'étaient plus qu'un poids gênant.

Dès la fin de la République, il y eut une forte tendance à créer des clubs et des associations, essentiellement à finalité politique, mais aussi, parmi elles, des sociétés de secours. Les Césars

⁴² Kalthoff, *La naissance du christianisme*, p. 133

^{xvi} Markgenossenschaft

prononcèrent leur dissolution. Le despotisme ne craint rien tant que les organisations sociales. Sa puissance est à son comble quand le pouvoir d'État est l'unique organisation présente dans la société et que ne lui font face que des individus dispersés.

Suétone rapporte que déjà César « *interdit toutes les associations, à l'exception de celles qui étaient héritées de la plus haute antiquité* » (César, chap. 42). À propos d'Auguste, il dit :

« *De nombreux partis (plurimae factiones) s'organisaient sous un nouveau nom pour commettre toutes sortes d'infamies ... Il interdit les associations, à l'exception des plus anciennes déjà reconnues par la loi.* »⁴³

Mommsen trouve ces dispositions tout à fait dignes d'éloges. Évidemment, car César, cet aventurier et comploteur retors et sans scrupules, est pour lui un « *authentique homme d'État* », qui « *ne servait pas le peuple pour en recevoir un salaire, ni même pour obtenir son affection* », mais « *pour assurer la prospérité des temps à venir et avant tout pour avoir le droit de sauver et rajeunir sa nation.* »⁴⁴ Pour comprendre cette façon de voir César, il faut se rappeler que l'ouvrage de Mommsen a été rédigé dans les années qui ont suivi les journées de juin (la première édition est parue en 1854), quand Napoléon III était encensé même par de nombreux libéraux, particulièrement allemands, comme étant le sauveur de la société, et que Napoléon avait mis le césarisme à la mode.

Après la disparition de toute activité politique et des associations politiques, la tendance à l'organisation se tourna vers des objectifs plus inoffensifs. On vit pousser comme des champignons, principalement des associations de métiers et des caisses de secours pour les cas de maladie, de décès, de pauvreté, ainsi que des groupes de pompiers volontaires, mais aussi de simples clubs de réunions conviviales, des amicales de repas pris en commun, des sociétés littéraires etc.. Mais le césarisme était si soupçonneux qu'il ne tolérait pas non plus les organisations de ce type, qui pouvaient – sait-on jamais – servir de couverture à des projets plus dangereux.

Dans la correspondance entre Pline et Trajan, nous sont restées des lettres dans lesquelles Pline parle d'un incendie qui ravagea Nicomédie et recommande d'autoriser la mise sur pied d'un corps de pompiers volontaires (*collegium fabrorum*) n'excédant pas 150 hommes ; ils seraient, dit-il, faciles à surveiller. Mais Trajan trouva que c'était encore trop dangereux et refusa de donner l'autorisation.⁴⁵

Des lettres ultérieures (117 et 118) nous apprennent que même des rassemblements à l'occasion de mariages ou autres fêtes données par des riches, et où de l'argent était distribué, paraissaient à Pline et Trajan dangereux pour la sécurité de l'État.

Et pourtant nos historiens ne tarissent pas d'éloges sur Trajan, l'un des meilleurs empereurs.

Le désir de se réunir ne pouvait dans ces conditions se satisfaire que dans des sociétés secrètes. Mais si elles étaient découvertes, les participants risquaient la mort. Il va de soi que de simples distractions ou même la recherche d'avantages purement individuels, ne visant qu'une amélioration de la situation personnelle, ne pouvaient motiver personne à mettre sa vie en péril. Ne pouvaient exister que des associations qui se donnent un but dépassant le bénéfice personnel, un but toujours présent même si l'individu disparaissait. Mais de telles associations ne pouvaient gagner en vigueur que si le but poursuivi correspondait à un **intérêt** et à un **besoin puissants**, ressentis de toutes parts dans la société, un intérêt de classe ou un intérêt général, un intérêt profondément partagé par de grandes masses et qui pouvait pousser les plus énergiques et les plus dévoués à mettre leur vie en jeu pour y satisfaire.

⁴³ *Octavianus Augustus*, chap. 32

⁴⁴ *Histoire romaine*, III, 476

⁴⁵ Pline, *Lettres*, X, 42 et 43

En d'autres termes : seules les organisations qui se donnaient un vaste objectif social, un idéal élevé, pouvaient prendre solidement pied à l'époque impériale. Ce n'était pas la recherche d'avantages pratiques, de défense d'intérêts passagers, qui pouvaient alors donner de l'énergie vitale à une organisation, mais seulement l'élan le plus révolutionnaire ou le plus idéaliste.

Cet idéalisme n'a rien à voir avec l'idéalisme philosophique. On peut aussi, en suivant la route de la philosophie matérialiste, se donner de vastes objectifs dans la société, mieux, seule la méthode matérialiste, en partant de l'expérience, en explorant l'intrication des causes nécessaires de nos expériences, peut amener à se donner dans la vie sociale des objectifs d'envergure libres de toute illusion. Mais à l'époque impériale, rien de tout cela n'était possible, les conditions n'étaient pas réunies. Ce n'était qu'en s'adonnant à un mysticisme moralisateur que l'individu, alors, pouvait se dépasser lui-même, se donner des buts allant au-delà du bien-être personnel et momentané, autrement dit, en pratiquant le mode de pensée connu comme la pensée **religieuse**. Les seules associations à s'établir solidement à l'époque impériale ont été les associations religieuses, mais on se tromperait si la **forme** religieuse, le mysticisme moralisateur, nous aveuglait sur le **contenu** social qui était inhérent à toutes ces associations et leur donnait leur force : l'aspiration à sortir d'un état de choses déplorable, à arriver à des formes supérieures de société, à mettre en œuvre un soutien mutuel et la plus étroite coopération entre des individus sans repères et isolés, mais qui, dans les liens créés pour une noble cause, puisaient un nouveau courage et de nouvelles joies.

Mais avec ces associations religieuses, la société était traversée par une nouvelle ligne de fracture, précisément au moment où, dans les pays méditerranéens, l'idée de nationalité s'élargissait pour faire éclore celle d'humanité. Les associations purement économiques qui voulaient seulement aider l'individu sur un point ou un autre, ne le détachaient pas de la société telle qu'elle existait et ne donnaient pas un nouveau contenu à sa vie. C'était très différent avec les associations religieuses qui, sous une enveloppe religieuse, aspiraient à réaliser un vaste idéal social. Cet idéal était en totale contradiction avec la société existante, pas seulement sur un point, mais en tout et pour tout. Les partisans de cet idéal parlaient la même langue que leur entourage, mais n'étaient pas compris ; et à chaque pas, les deux mondes, l'ancien et le nouveau, tout en habitant dans le même pays, se faisaient face dans une confrontation hostile. Une nouvelle opposition séparait les hommes les uns des autres. À l'époque où précisément les Gaulois et les Syriens, les Romains et les Égyptiens, les Espagnols et les Grecs commençaient à se défaire de leurs particularismes nationaux, surgit la grande opposition entre les croyants et les non-croyants, les saints et les pécheurs, les chrétiens et les païens, qui allait bientôt creuser un fossé abyssal coupant le monde en deux.

Et avec la vivacité de cet antagonisme, avec l'énergie investie dans la bataille, s'accrurent l'intolérance et le fanatisme qui accompagnent inévitablement toute lutte et, comme elle, constitue un élément nécessaire du progrès et de l'évolution quand ils animent et fortifient les facteurs progressistes. Précisons que par intolérance, nous n'entendons pas une violence interdisant de propager une opinion qui dérange, mais l'opposition énergique et la critique des autres manières de voir comme la défense sans concession de son propre point de vue. En ce sens, seules, la lâcheté et l'indolence sont tolérantes quand l'enjeu représente des intérêts supérieurs et universels.

Certes, ces intérêts se modifient constamment. Ce qui, hier, était une question de vie ou de mort, peut fort bien être aujourd'hui sans importance et ne pas mériter qu'on se batte pour elle. L'engagement fanatique sur ce point, hier encore une nécessité, peut fort bien devenir aujourd'hui une source de gaspillage d'énergie et donc être hautement dommageable.

C'est ainsi que l'intolérance et le fanatisme religieux de bon nombre des sectes chrétiennes en plein essor constituèrent un des ressorts de l'évolution de la société aussi longtemps que les grandes finalités sociales ne furent accessibles aux masses que revêtues d'habits religieux, donc de l'époque de

l'empire jusqu'à celle de la réforme protestante. Ces propriétés sont devenues réactionnaires et ne sont plus qu'un frein au progrès depuis que la pensée religieuse a été dépassée par les méthodes de recherche modernes, si bien qu'elle n'est plus que le fait de classes, de couches et de régions attardées et ne peut plus d'aucune manière servir à habiller des objectifs visant un progrès de la société.

L'intolérance religieuse était une grande nouveauté dans la pensée de la société antique. Elle était intolérante sous le rapport des nations, n'avait aucune considération pour les étrangers et les ennemis, qu'elle réduisait en esclavage ou tuait même quand ils n'étaient pas combattants, mais il ne lui serait pas venu à l'esprit de déclasser qui que ce soit à seule raison de sa religion. Certains cas pouvant être interprétés comme des cas de persécution religieuse, comme par exemple le procès de Socrate, peuvent être ramenés à des accusations de nature **politique**, et non religieuse.

L'intolérance religieuse apparut seulement avec la nouvelle mentalité surgie à l'époque impériale, une intolérance partagée par les deux camps, les chrétiens comme les païens, chez ceux-ci cependant, non pas vis-à-vis de toute religion étrangère, mais vis-à-vis de celle-ci précisément, qui, sous des dehors religieux, propageait un nouvel idéal social en opposition totale avec l'ordre des choses existant.

Sinon, les païens restèrent fidèles à la tolérance religieuse qui avait toujours été la leur, mieux, les échanges internationaux de cette époque amenèrent une extension internationale des cultes. Les marchands étrangers et autres voyageurs apportaient leurs dieux partout où ils allaient. Et le prestige des dieux étrangers dépassait celui des dieux du pays. Ceux-ci n'avaient été d'aucun secours, ils paraissaient être devenus totalement impuissants. La désespérance que faisait naître la décadence générale faisait aussi douter des anciens dieux, ce qui amenait bien des esprits plus hardis et plus autonomes que d'autres à l'athéisme et au scepticisme, au doute appliqué à toute espèce de divinité comme à toute espèce de philosophie. Les caractères plus timorés, plus faibles, étaient, nous l'avons vu, poussés à chercher un nouveau sauveur qui leur redonne confiance et espoir. Un certain nombre crut les trouver auprès des Césars, qu'ils élevèrent au rang de dieux. D'autres pensaient plus assuré de se tourner vers des dieux qui existaient de toute antiquité mais n'avaient pas encore été essayés dans le pays. C'est ainsi que des cultes arrivés de l'étranger devinrent à la mode.

Dans cette concurrence internationale entre les dieux, l'orient remporta la victoire sur l'occident, en partie parce que les religions orientales étaient moins naïves, avaient plus de la profondeur philosophique propre aux grandes villes, pour des raisons que nous examinerons plus tard, mais aussi en partie parce que l'orient l'emportait industriellement sur l'occident.

Le vieux monde civilisé de l'orient était industriellement bien supérieur à l'occident quand il fut conquis et pillé, d'abord par les Macédoniens, puis par les Romains. On serait tenté d'imaginer que le nouvel équilibre international aurait dû entraîner un relèvement de l'occident au niveau industriel de l'orient. Mais c'est le contraire qui se produisit. Nous avons vu qu'à partir d'un certain moment commence un déclin général du monde antique, conséquence en partie de la prédominance du travail forcé sur le travail libre, en partie du pillage des provinces par Rome et le capital usuraire. Mais ce déclin est plus rapide à l'ouest qu'à l'est, si bien que la supériorité culturelle de ce dernier, loin de diminuer, augmente du deuxième siècle de notre ère jusqu'aux environs de l'an mil. La pauvreté, la barbarie et le dépeuplement progressent plus vite à l'occident qu'à l'orient.

L'origine de ce phénomène est à rechercher essentiellement dans la supériorité industrielle de l'orient et dans la constante augmentation de l'exploitation des classes travailleuses dans tout l'empire. Les excédents que celles-ci produisaient quittaient pour leur majeure partie les provinces pour affluer à Rome, le centre de tous les grands exploités. Mais dans la mesure où les excédents qui y étaient accumulés prenaient forme monétaire, la part du lion repartait vers l'orient. Car lui seul produisait

toutes les marchandises de luxe que réclamaient les grands exploiters. Il livrait les esclaves de luxe, mais aussi des produits industriels comme le verre et la pourpre en Phénicie, le lin et les tissages en Égypte, les lainages et la maroquinerie de qualité en Asie mineure, les tapis en Babylonie. Et l'infertilité croissante de l'Italie faisait de l'Égypte le grenier à céréales de Rome, car grâce aux inondations qui recouvraient tous les ans le sol d'une boue fertile, l'agriculture de la vallée du Nil était inépuisable.

Sans doute une grande partie de ce que livrait l'orient lui était-elle ravie de force par les impôts et les taux usuraires, mais en dépit de cela, il restait un solde important qu'il fallait payer avec les bénéfices tirés de l'exploitation de l'occident, qui de ce fait s'appauvriissait.

Et les échanges avec l'orient s'étendaient au-delà des frontières de l'empire. Alexandrie s'enrichissait non seulement de la vente de produits de l'industrie égyptienne, mais aussi en jouant les intermédiaires commerciaux avec l'Arabie et avec l'Inde, cependant que de Sinope, sur la Mer Noire, était ouverte une route commerciale vers la Chine. Pline estime dans son « Histoire Naturelle » qu'environ cent millions de sesterces (plus de 20 millions de marks) quittaient tous les ans l'empire seulement pour les soieries chinoises, les bijoux indiens et les épices arabes. Sans contrepartie significative sous forme de marchandises, mais aussi sans aucune obligation des pays étrangers à payer un tribut ou des intérêts. La somme devait être entièrement payée en métaux précieux.

Avec les marchandises orientales arrivaient en occident aussi les marchands orientaux, et avec eux, les cultes orientaux. Ceux-ci répondaient d'autant mieux aux besoins de l'occident que l'orient avait auparavant déjà connu, bien que moins désespérée, une situation sociale analogue à celle qui régnait maintenant dans l'ensemble de l'empire. L'idée d'être sauvé par une divinité dont on gagnait la bienveillance en renonçant aux plaisirs d'ici-bas, était partagée par la plupart des cultes qui se propageaient désormais dans l'empire, en particulier pas le culte égyptien d'**Isis** et le culte perse de **Mithra**.

« Isis surtout, dont le culte avait envahi Rome depuis Sylla et bénéficiait des faveurs impériales depuis Vespasien, se répandit jusqu'aux confins de l'occident, et avait progressivement, d'abord comme divinité du salut, incluant le sens plus étroit de guérison, acquis une immense importance, une importance universelle... Son culte était riche en processions somptueuses, il regorgeait de mortifications, actions expiatoires et obligations sévères, et surtout, les mystères y abondaient. C'est précisément l'attente religieuse, l'espoir du rachat, le désir pressant de vigoureuses pénitences, ainsi que l'aspiration à gagner une bienheureuse immortalité par l'abandon de soi-même à une divinité, qui ouvrait à ces cultes si étrangers à la tradition les portes de l'univers des dieux gréco-romains. Par lui-même, celui-ci ne connaissait pratiquement pas ces cérémonies mystérieuses, cette extase exaltée, la magie, la désertion de soi et l'abandon total à la divinité, le renoncement et la pénitence comme conditions préalables à toute purification et toute consécration. Plus puissant encore était, répandu avant tout par les armées, le culte secret de Mithra, lié lui aussi à la promesse de la délivrance et de l'immortalité. C'est sous Tibère qu'il est apparu pour la première fois. »⁴⁶

Des théories indiennes s'introduisirent également dans l'empire romain. C'est ainsi que par exemple Apollonios de Tyane, que nous avons déjà rencontré, fit tout exprès le voyage de l'Inde pour y étudier les doctrines philosophiques et religieuses de ce pays. Plotin aussi alla en Perse pour s'y frotter à la sagesse perse et indienne.

Toutes ces théories et tous ces cultes ne pouvaient pas ne pas laisser de traces chez les chrétiens recherchant de toute leur ardeur délivrance et élévation, ils ont puissamment influé sur la formation du culte et du récit chrétiens.

⁴⁶ Hertzberg, *Histoire de l'empire romain*, p. 451

« Eusèbe de Césarée, Père de l'Église, n'avait que mépris pour le culte égyptien qu'il traitait de « sagesse de coccinelle » ; et pourtant le mythe de la Vierge Marie n'est que la reprise de mythes familiers aux rives du Nil.

« Osiris était représenté sur terre par le taureau Apis. À l'image d'Osiris conçu par sa seule mère sans le concours d'aucun dieu, il fallait que son représentant sur terre soit né d'une génisse sans le concours d'aucun taureau. Hérodote nous raconte que la mère d'Apis fut fécondée par un rayon de soleil, d'après Plutarque, ç'aurait été un rayon de lune.

« Comme Apis, Jésus n'avait pas de père, il avait été engendré par un rayon de lumière céleste. Apis était un taureau, mais il représentait un dieu ; Jésus était un dieu représenté par un agneau. Or Osiris était souvent représenté avec une tête de bélier. »⁴⁷

Effectivement, un railleur, sans doute du troisième siècle, alors que le christianisme était déjà très fort, émit l'opinion qu'il n'y avait pas grande différence entre les chrétiens et les païens : « Celui qui, en Égypte, adore Sarapis, est aussi chrétien, et ceux qui se donnent le titre d'évêques chrétiens, adorent également Sarapis ; tout grand-rabbin chez les Juifs, tout Samaritain, tout homme d'église chrétien est en même temps magicien, prophète, guérisseur (aliptes). Même quand le patriarche vient en Égypte, les uns exigent qu'il prie Sarapis, les autres qu'il prie Jésus. »⁴⁸

L'histoire de la naissance du Christ, telle qu'elle est relatée dans l'évangile de Luc, comporte de son côté des traits bouddhiques.

Pfleiderer montre comment ce récit a beau être a-historique, il n'a pas été inventé de toutes pièces par le rédacteur de l'évangile, mais bien plutôt emprunté à des légendes « qui lui étaient parvenues d'une manière ou d'une autre », et qui étaient peut-être d'antiques légendes communes aux peuples du Proche-Orient. « Nous trouvons en effet les mêmes légendes, présentant une similitude frappante, dans l'histoire de l'enfance du rédempteur indien Gautama Buddha (qui a vécu au cinquième siècle avant J.C. - K.). Lui aussi a été miraculeusement enfanté par la reine vierge Maya dans le corps immaculé de laquelle pénétra l'esprit céleste et lumineux de Buddha. À sa naissance aussi, apparaissent des esprits célestes qui entonnent ses louanges : « Un héros prodigieux, incomparable, est né. Rédempteur du monde, plein de pitié, tu répands aujourd'hui ta bienveillance sur l'ensemble de l'univers. Fais venir sur tous les êtres de la création la joie et la satisfaction, pour qu'ils deviennent sereins, maîtres d'eux-mêmes et heureux. » Lui aussi est amené par sa mère au temple pour y accomplir les usages prescrits par la loi, et c'est là que le trouve Ashita, le vieil ermite, qu'un pressentiment a fait descendre de l'Himalaya ; et il prédit que cet enfant deviendrait bouddha, le sauveur de tous les maux, le guide menant à la joie, à la lumière et à l'immortalité ... Et pour terminer, le récit récapitulatif racontant comment l'enfant royal grandit quotidiennement en perfection spirituelle, en beauté et en vigueur physique – exactement comme dans Luc 2, 40 à propos de l'enfant Jésus. »⁴⁹

« On rapporte aussi des preuves de sagesse précoce chez l'enfant Gautama, entre autres récits, le fait qu'à l'occasion d'une fête, les siens l'aient perdu de vue et que son père l'ait retrouvé, au terme d'une recherche tenace, plongé dans une pieuse méditation au milieu d'hommes vénérables, ce sur quoi il aurait exhorté son père tout étonné à s'appliquer à des objets plus élevés. »⁵⁰

⁴⁷ Lafargue, Le mythe de l'immaculée conception, Neue Zeit, XI, I, 849

⁴⁸ Cité par Mommsen, Histoire romaine, V, 585

⁴⁹ Christianisme primitif I, 412

⁵⁰ Pfleiderer, La naissance du christianisme, 198, 199

Pfleiderer montre dans le même ouvrage encore d'autres éléments empruntés par le christianisme à d'autres cultes, par exemple au culte de Mithra. Nous avons déjà repris ses indications sur la Cène qui « *faisait partie des sacrements de Mithra* » (p. 130). La doctrine de la résurrection contient sans doute aussi des éléments païens.

« Peut-être peut-on voir là l'influence exercée par l'imagerie populaire représentant un dieu qui meurt puis revient à la vie, telle qu'elle était alors répandue, sous différents noms et avec différents rites, mais similaires pour l'essentiel, dans les cultes proche-orientaux d'Adonis, d'Attis, d'Osiris. Dans la capitale syrienne d'Antioche, où Saint-Paul exerça assez longtemps, la fête principale était la fête d'Adonis au printemps ; dans un premier temps, on célébrait, au milieu des lamentations frénétiques des femmes, la mort d'Adonis (« du Seigneur ») et les obsèques de sa dépouille mortelle représentée par une image. Le lendemain, (pour Osiris, c'était le troisième jour, pour Attis, le quatrième jour après la mort), on annonçait que le dieu était en vie, et on le faisait s'élever (on projetait son image) dans les airs, etc. »⁵¹

Mais à juste titre, Pfleiderer fait remarquer que le christianisme ne s'est pas contenté d'intégrer ces éléments païens, mais les a adaptés à sa propre vision globale du monde. Le christianisme, en effet, ne pouvait pas assimiler tels quels les dieux venus d'ailleurs, son **monothéisme** suffisait à l'en empêcher.

g. Monothéisme

La croyance en un seul dieu, le monothéisme, n'était pas elle non plus, une exclusivité du christianisme. Là aussi, il est possible de mettre à jour les racines économiques de cette idée. Nous avons déjà vu comment les habitants des grandes villes s'étaient éloignés de la nature ; comment se désagrégeaient toutes les organisations traditionnelles qui auparavant donnaient de solides repères moraux aux individus ; comment enfin la pensée, quittant l'exploration du monde extérieur, en était venue à s'intéresser essentiellement à son propre sujet et à méditer inlassablement sur ses propres sentiments et ses propres besoins.

Au départ, la fonction des dieux avait été d'expliquer les phénomènes naturels, dont les lois échappaient à la compréhension. Ces phénomènes étaient innombrables, et leur nature extrêmement variée. Pour être expliqués, il fallait donc admettre l'existence d'une multitude de dieux, les uns effroyables, les autres joyeux, brutaux ou délicats, masculins ou féminins. Puis, au fur et à mesure que la connaissance de ces lois progressait, la multiplicité des figures divines devenait de plus en plus superflue. Mais au fil des millénaires, ils s'étaient trop profondément enracinés dans la pensée et étaient trop intimement associés aux occupations quotidiennes, la connaissance de la nature elle-même était encore trop lacunaire, pour éradiquer totalement la croyance aux dieux. Les dieux se voyaient seulement de plus en plus évincés d'un domaine d'activité pour être relégués dans un autre ; autrefois compagnons constants des hommes, ils se muaient de plus en plus en apparitions miraculeuses et extraordinaires ; autrefois résidents de la terre, ils devenaient de plus en plus occupants des régions célestes ; autrefois travailleurs et lutteurs énergiques et dynamiques qui mettaient infatigablement le monde en mouvement, ils étaient maintenant de plus en plus des observateurs contemplatifs du spectacle du monde.

Le progrès des sciences de la nature aurait fini par les éliminer totalement si la formation des grandes villes et le déclin économique que nous avons décrit n'avaient eu pour conséquence qu'on tourne le dos à la nature et que la pensée mette au premier plan de ses préoccupations l'étude de l'esprit par l'esprit, c'est-à-dire, non l'exploration scientifique de l'ensemble des processus intellectuels actifs dans l'expérience réelle, mais une étude où l'esprit individuel devenait la source de tout savoir sur lui-même, et où ce savoir ouvrait l'accès à tout savoir et toute sagesse en général. Quelque variés et changeants

⁵¹ op. cit. p.147

que fussent les mouvements et les besoins de l'âme, elle-même apparaissait comme une unité indivisible. Et les âmes des autres étaient faites exactement de la même manière. Une approche scientifique en aurait déduit que l'activité intellectuelle est soumise à des lois. Mais c'était précisément l'époque où les anciennes références morales commençant à perdre toute consistance, cette absence de repères apparaissait comme une liberté, comme la liberté donnée à l'individu isolé d'exercer sa volonté. L'homogénéité de l'esprit quels que soient les individus, ne pouvait, semblait-il, s'expliquer que par le fait qu'il était partout une parcelle du même esprit, d'un seul esprit, dont l'âme immatérielle de chaque individu, dans sa cohésion interne, est l'émanation et le reflet. Cette âme totale, cette âme du monde, n'existe pas dans l'espace, pas plus que l'âme individuelle. Mais elle est présente et agissante chez tous les hommes, donc omniprésente et omnisciente ; elle connaît même les plus secrètes pensées. La prépondérance de l'intérêt moral sur l'intérêt pour les choses de la nature qui fit naître l'hypothèse de cette âme universelle, lui donna aussi un caractère moral. Elle devint la quintessence des idéaux moraux qui préoccupaient alors les esprits. Mais pour être cela, il lui fallait être séparée de la nature physique, corporelle, qui est liée à l'âme humaine et obscurcit sa morale. C'est ainsi que se développa le concept d'une nouvelle divinité. Celle-ci ne pouvait être qu'unique, conformément à l'unité organique de l'âme individuelle, à la différence de la multiplicité des dieux de l'antiquité qui correspondait à la variété des phénomènes naturels en-dehors de nous. Et cette nouvelle divinité unique était en-dehors et au-dessus de la nature, son existence précédait celle de la nature, qui était sa création, à la différence des anciens dieux qui étaient, eux, une portion de la nature et ne la précédaient pas.

Mais les gens avaient beau professer un intérêt exclusif pour l'âme et la morale, ils ne pouvaient quand même pas faire complètement abstraction de la nature. Et comme simultanément, la science de la nature déclinait, ressurgit, pour expliquer la nature, l'hypothèse d'interventions personnelles surhumaines. Les êtres supérieurs qui s'ingéraient maintenant dans les affaires du monde n'étaient cependant plus comme autrefois des dieux souverains, ils étaient subordonnés à l'âme du monde comme, suivant les conceptions de l'époque, la nature est subordonnée à Dieu, le corps à l'esprit. Ils étaient des êtres intermédiaires entre Dieu et les hommes.

Cette conception était encore renforcée par l'évolution politique. La ruine de la république des dieux allait de pair avec la ruine de la république romaine ; Dieu devint l'empereur tout-puissant de l'au-delà, qui, comme César, avait sa cour, les saints et les anges, et son opposition républicaine, le diable et ses cohortes.

Et même, de la même manière que les empereurs divisaient leur bureaucratie terrestre en classes, les chrétiens en vinrent à diviser la bureaucratie céleste, celle des anges, en catégories hiérarchisées, et les anges semblent partager avec les fonctionnaires des empereurs la même vanité attachée aux titres.

À partir de Constantin, les courtisans et les fonctionnaires de l'État furent répartis en classes différentes dont chacune portait un titre particulier :

Nous trouvons ainsi :

1. les **Gloriosi**, les célébrités, titre des consuls.
2. les **Nobilissimi**, la haute noblesse, réservée aux princes du sang.
3. les **Patricii**, les barons.

Après ces degrés de la noblesse, venaient les niveaux de la haute bureaucratie :

4. les **Illustres**, les illustres ;

5. les **Spectabiles**, les honorables ;
6. les **Clarissimi**, les personnes de qualité. En-dessous d'eux se situaient :
7. les **Perfectissimi**, les parfaits ;
8. les **Egregii**, les excellents, et
9. les **Comites**, les « comtes ».

C'est exactement l'organisation de la cour céleste. Nos théologiens savent cela très précisément.

À l'article « ange », le dictionnaire de théologie catholique (édité par Wetzer et Welte, Fribourg en B. 1849) dit qu'ils sont extrêmement nombreux et poursuit :

« Suivant en cela saint Ambroise, beaucoup de pères de l'Église croient que le nombre des anges est, par rapport au nombre des humains, dans la proportion de 99 à 1. Dans la parabole du bon berger (Luc 12, 32), en effet, la brebis égarée désigne l'espèce humaine, et les 99 brebis restantes, les anges. Dans cette foule innombrable, les anges sont répartis en différentes classes, et l'Église a réfuté, au deuxième concile de Constantinople en 553, l'opinion d'Origène, selon lequel tous les esprits seraient égaux en substance, en force etc. et s'est prononcée ouvertement pour la thèse de la diversité des anges.

*L'Église connaît **neuf** chœurs d'anges, et ceux-ci, en se regroupant par trois, forment un nouveau chœur. Ce sont : 1. les séraphins, 2. les chérubins, 3. les trônes, 4. les dominations, 5. les vertus, 6. les puissances, 7. les principautés, 8. les archanges, 9. les anges (ordinaires).* »⁵²

« Ce qui semble incontestable, c'est que les anges, au sens étroit du mot, constituent la classe située au plus bas de la hiérarchie, mais aussi la plus nombreuse, que les séraphins, en revanche, sont la classe la plus haute, mais la plus réduite pour le nombre. » Il en est aussi ainsi sur terre. Il n'y a qu'un petit nombre d'excellences, mais des foules de simples facteurs des postes.

L'article poursuit :

« Vis-à-vis de Dieu, les anges vivent dans une association intime et personnelle avec lui, et leur rapport à Dieu se manifeste donc dans des hommages infinis, dans une humble soumission, dans un amour renonçant sans exception aucune à tout ce qui n'est pas Dieu, dans un don joyeux de tout leur être, dans une fidélité inébranlable, une obéissance à toute épreuve, une profonde vénération, une reconnaissance permanente, une adoration fervente, des louanges incessantes, une glorification constante, une célébration déférente, une allégresse sacrée et une jubilation extatique. »

C'est cette soumission dans la joie que les empereurs exigeaient de leurs courtisans et de leurs fonctionnaires. C'était l'idéal du byzantinisme.

On voit que les traits du dieu unique qui a pris forme dans le christianisme n'ont pas moins été influencés par le despotisme impérial que par la philosophie qui, depuis Platon, tendait toujours plus vers le monothéisme.

Cette philosophie répondait si bien à la mentalité et aux besoins de la société qu'elle se fixa rapidement dans la conscience populaire. Nous trouvons par exemple déjà chez Plaute, un auteur de comédies du troisième siècle avant J.C qui ne lançait que des formules relevant de la sagesse populaire, des passages comme celui-ci, mis dans la bouche d'un esclave demandant un bon geste :

⁵² « angelus » ne désigne à l'origine rien d'autre qu'un messenger

« Et pourtant il y a un dieu qui entend et voit ce que nous faisons nous autres hommes ;

Il fera à ton fils ce que tu me fais à moi.

Il récompensera les bonnes actions, mais les mauvaises ne resteront pas impunies. »

(Les prisonniers, 2^{ème} acte, 2^{ème} scène)

C'est déjà une conception toute chrétienne de Dieu. Mais ce monothéisme était encore très naïf et laissait sans s'en soucier subsister les anciens dieux à côté de lui. Les chrétiens eux-mêmes ne songeaient pas à mettre en doute leur existence, puisqu'ils acceptaient sans aller y voir de plus près tant de miracles des païens... Pourtant, leur dieu ne tolérait aucun autre dieu à côté de lui, il voulait être souverain unique. Si les dieux païens refusaient de se soumettre et de se laisser incorporer à sa cour, il ne leur restait plus que le rôle la plupart du temps très miteux dévolu à l'opposition républicaine sous les premiers empereurs. Il ne consistait en rien d'autre qu'à faire ici et là la nique au seigneur tout-puissant et à exciter de braves sujets à se soulever contre lui sans aucun espoir de le renverser et seulement pour le plaisir de le contrarier.

Mais ce monothéisme intolérant et sûr de la victoire, ne doutant jamais de la supériorité et de la toute-puissance de son dieu, n'était pas une originalité du christianisme. Il ne l'emprunta certes pas aux païens, mais le trouva chez un petit peuple d'une nature très particulière, le peuple juif, chez qui l'attente du sauveur et l'obligation morale d'assistance mutuelle et de ferme solidarité avaient acquis une bien plus grande vigueur et donc étaient bien mieux à même de satisfaire les aspirations en ce sens que chez toute autre nation ou toute autre catégorie sociale de cette époque. C'est pourquoi le judaïsme a donné une puissante impulsion à la nouvelle doctrine née de ces besoins et lui a apporté quelques-uns de ses éléments les plus importants. En plus du monde romano-hellénistique de l'époque impériale en général, il nous faut comprendre le judaïsme en particulier pour dégager toutes les racines qui donnèrent naissance au christianisme.

III. Le judaïsme.

1. Israël

a. Migrations des peuples sémitiques

Une profonde obscurité enveloppe les origines de l'histoire israélite, tout autant, sinon plus que celles de l'histoire grecque ou romaine. Non seulement l'histoire de ces débuts, en effet, n'a, pendant des siècles, été transmise que par la voie orale, mais en outre, quand plus tard, on se mit à recueillir et à coucher par écrit les vieilles légendes, elles furent déformées de la façon la plus tendancieuse. On ferait totalement fausse route à chercher dans la Bible une retranscription de l'histoire réelle. Il y a sans doute un noyau historique dans ces récits, mais il est extraordinairement difficile à dégager.

Ce n'est qu'après le retour de l'exil à Babylone, au cinquième siècle, qu'a été rédigée la version qui nous est parvenue des « Saintes Écritures ». Toutes les traditions ancestrales ont été à cette époque-là refaçonnées sans vergogne et enrichies d'ajouts au service des objectifs poursuivis par un clergé qui commençait à asseoir sa domination. Toute l'histoire du judaïsme ancien en fut complètement retournée. Et cela concerne notamment tout ce qui a trait à la religion d'Israël dans la période précédant l'exil.

De multiples témoignages attestent que, lorsque le peuple juif de retour d'exil fonda à Jérusalem et ses environs une entité politique propre, celle-ci, très vite, en raison de ses spécificités, attira l'attention étonnée des autres peuples. En revanche, aucun témoignage de nature analogue ne nous est parvenu concernant la période antérieure à l'exil. Jusqu'à la destruction de Jérusalem par les Babyloniens, les Israélites étaient, aux yeux des autres nations, un peuple parmi les autres, en rien différent de n'importe lequel d'entre eux. Rien de particulier ne le distinguait. Et nous avons de bonnes raisons d'admettre qu'effectivement, les Juifs ne se faisaient remarquer par absolument rien d'insolite.

La rareté et le caractère douteux des sources qui nous ont été transmises rendent impossible de dresser un tableau parfaitement digne de foi de l'ancien Israël. L'examen critique de la Bible mené par des théologiens protestants a certes démontré que bien des choses y relèvent de la falsification et de la pure invention, mais ils continuent beaucoup trop à prendre pour argent comptant tout ce qui n'a pas été détecté comme étant un faux manifeste.

Pour retracer l'évolution de la société israélite, nous en sommes réduits pour l'essentiel aux hypothèses. Les récits de l'Ancien Testament nous seront utiles dans la mesure où nous aurons la possibilité de les comparer avec ce que l'on peut savoir de peuples qui étaient dans des situations analogues.

Les Israélites entrent dans l'histoire à partir du moment où ils envahissent le pays des Cananéens. Tous les récits ayant trait à la période où ils étaient nomades sont, soit de vieilles légendes que l'on se transmettait dans la tribu et qui ont subi des arrangements tendancieux, soit de simples fictions, soit de pures et simples inventions tardives. Au moment où ils apparaissent dans l'histoire, ils sont partie prenante d'une grande vague de migration des peuples sémites.

Dans l'Antiquité, les migrations jouaient un rôle analogue à celui que jouent aujourd'hui les révolutions. Dans le chapitre précédent, nous avons vu la décadence de l'empire romain et comment se prépara le déferlement des barbares germaniques, ce qu'on appelle les invasions barbares. Ce n'était pas du jamais vu. L'orient antique avait connu à plusieurs reprises des événements de ce genre, sur une plus petite échelle, mais avec des causes similaires.

Dans un certain nombre de bassins fertiles de grands fleuves de l'orient, se développa de bonne heure une agriculture qui produisait d'abondants surplus en vivres. Cette situation permettait qu'à côté des cultivateurs vive et travaille une population nombreuse composée d'autres personnes que des paysans. L'artisanat, les arts et les sciences y prospéraient, mais il se constituait aussi une aristocratie qui se consacrait exclusivement au maniement des armes et dont la fonction devenait d'autant plus indispensable que la richesse de la zone fluviale attirait des guerriers nomades du voisinage qui y faisaient des incursions prédatrices. Si le paysan voulait cultiver son champ tranquillement, il avait besoin de la protection de ces aristocrates, il fallait donc qu'il la paie. Mais l'aristocratie, une fois arrivée au plein de sa vigueur, cédait facilement à la tentation d'utiliser sa force militaire pour augmenter ses revenus, et ce d'autant plus que la floraison de l'artisanat et des beaux-arts donnait naissance à toutes les variétés possibles de luxe, et que pour y accéder, il fallait des richesses considérables.

C'est ainsi que se met en place l'oppression qui pèse sur les paysans, mais que commencent aussi les expéditions militaires des aristocrates accompagnés de leurs vassaux qui, forts de la supériorité de leur armement, attaquent les peuples voisins pour y faire butin d'esclaves. Alors est introduit le travail contraint, qui va mener la société dans la même impasse que celle où devait finir plus tard la société de l'empire romain. Le paysan libre est ruiné et remplacé par des travailleurs forcés. Mais les bases de la force militaire du royaume s'en trouvent sapées. Et en même temps, malgré son armement de pointe, l'aristocratie, amollie par un luxe toujours croissant, perd sa supériorité guerrière.

Elle perd la capacité de remplir la fonction à laquelle elle doit sa position sociale : celle de défendre la communauté contre les incursions de voisins prédateurs. Ceux-ci perçoivent de mieux en mieux la faiblesse de cette proie si opulente et si tentante, ils se pressent de plus en plus nombreux à ses frontières, et finissent par les submerger, déclenchant ainsi un mouvement qui entraîne à leur tour des peuples affluant sur les pas des précédents, et qui ne se stabilise pas de sitôt. Une partie des envahisseurs prend possession de la terre et constitue une nouvelle classe de paysans libres. D'autres, plus forts, forment une nouvelle aristocratie militaire. À ses côtés, l'ancienne aristocratie, maintenant gardienne des arts et des sciences de l'ancienne civilisation face aux conquérants barbares, peut encore maintenir une position dominante, mais elle n'est plus une caste de guerriers, elle n'est plus qu'une caste de prêtres.

Le mouvement une fois stabilisé, l'évolution suit de nouveau cette trajectoire circulaire qui pourrait peu ou prou être rapprochée de la succession des phases de prospérité et de crise de la société capitaliste – à cette différence près, qu'il s'agit d'un cycle qui ne s'étend pas sur dix ans, mais souvent sur plusieurs centaines d'années, une succession de cycles dont on n'est sorti qu'avec le mode de production capitaliste, de même que seule la production socialiste permettra de sortir des crises cycliques d'aujourd'hui.

Ce mouvement s'est répété de cette façon pendant des millénaires dans les régions les plus variées d'Asie et de l'est de l'Afrique du nord, et les exemples les plus éclatants en sont situés là où de larges vallées fluviales très fertiles jouxtaient des steppes ou des déserts. Les premières produisaient d'immenses richesses, mais finissaient dans une corruption sans fond et dans le relâchement des mœurs. Les seconds étaient propices au développement de peuples nomades pauvres, mais aguerris, toujours prêts à changer de cantonnement s'ils avaient en vue un butin, et qui, dans des circonstances favorables, étaient capables d'affluer rapidement de territoires éloignés pour rassembler en seul point des troupes innombrables pour se lancer avec une impétuosité dévastatrice à l'assaut d'une région donnée.

Au nombre des vallées fluviales de ce type, il y avait celles du Fleuve Jaune (Huang He) et du Yang Tsé Kiang, dans lesquelles se forma l'État chinois ; celle du Gange, où se concentrait la richesse de l'Inde ; celle de l'Euphrate et du Tigre, berceau des puissants empires de Babylone et d'Assyrie, et enfin la vallée du Nil, l'Égypte.

En revanche, l'Asie Centrale, d'un côté, l'Arabie, de l'autre, étaient des réservoirs inépuisables de guerriers nomades qui menaient la vie dure à leurs voisins et profitaient de leur faiblesse périodique pour y immigrer en masse.

Dans ces périodes de faiblesse, de façon récurrente, des vagues de Mongols, par endroits aussi des vagues de peuples dits indo-européens, se répandaient aux confins de la civilisation. D'Arabie venaient les peuples qu'on désigne globalement par le nom de Sémites. Le but de leurs expéditions était la Babylonie, l'Assyrie, l'Égypte, et la zone côtière méditerranéenne qui les sépare.

Une nouvelle grande migration sémite se produit vers la fin du deuxième millénaire avant J.-C. Elle pénètre en Mésopotamie, en Syrie, en Égypte, et prend fin aux alentours du onzième siècle. Au nombre des tribus sémites qui conquièrent alors des terres de civilisation voisines, il y avait aussi les Hébreux. Il est tout à fait possible que, dans leurs pérégrinations de bédouins, ils aient séjourné antérieurement aux frontières de l'Égypte et dans le Sinaï, mais c'est seulement après s'être sédentarisés en Palestine, que l'hébraïsme se constitue définitivement, qu'il se dégage du stade instable de l'errance et du nomadisme, stade qui ne connaît pas la formation de nations durables d'une certaine taille.

b. La Palestine

Désormais, l'histoire et le caractère des Israélites ne sont plus seulement déterminés par les propriétés acquises au stade de leur existence de Bédouins, lesquelles se maintiennent probablement encore un certain temps, mais aussi par la nature et la situation géographique de la Palestine.

Il ne faut certes pas exagérer l'influence de la géographie sur l'histoire. Le facteur géographique demeure sans doute à l'époque historique en gros le même dans la plupart des pays ; présent avant qu'on entre dans l'histoire, son impact sur l'histoire est assurément énorme. Mais les modalités selon lesquelles s'exerce cette influence dans l'histoire d'un pays, dépendent elles-mêmes du niveau atteint par la technique et les rapports sociaux en son sein.

Par exemple, les Anglais n'auraient pu accéder à l'hégémonie mondiale aux dix-huitièmes et dix-neuvièmes siècles sans les particularités naturelles de leur pays, sans ses richesses en charbon et en fer et sans son insularité. Mais tant que charbon et fer n'occupèrent pas dans la technique la place dominante que leur donna l'âge de la vapeur, ces richesses naturelles n'avaient qu'une importance très secondaire. Et avant que soient découvertes l'Amérique et la route maritime des Indes, que la technique de la navigation à voiles ait atteint un haut niveau technique, que l'Espagne, la France, l'Allemagne aient développé un degré supérieur de civilisation ; tant que ces pays furent habités par de simples barbares, que le commerce européen utilisa essentiellement des bateaux à rames et se concentra sur la Méditerranée, l'insularité de l'Angleterre ne fit que la couper de la civilisation européenne et la maintenir dans un état de faiblesse et de barbarie.

La même nature joue donc un rôle qui varie énormément en fonction de la situation sociale ; même là où la nature d'un pays n'est pas affectée par les changements dans le mode de production, son influence n'est pas nécessairement toujours la même. De ce point de vue aussi, nous retrouvons comme facteur décisif l'ensemble des rapports économiques.

De la même façon, ce n'est pas la nature en soi, ni la situation géographique en soi de la Palestine qui déterminèrent l'histoire d'Israël, mais nature et géographie prises dans un certain type de rapports sociaux.

La particularité de la Palestine était que c'était un territoire limitrophe où se heurtaient et se combattaient des facteurs ennemis. Elle était située là où, d'un côté, s'arrêtait le désert arabe et commençait la civilisation syrienne, et où, de l'autre, se rejoignaient les sphères d'influence des deux grands empires qui sont au seuil de notre civilisation et l'imprègnent fortement, l'empire égyptien établi dans la vallée du Nil et l'empire mésopotamien né sur les rives de l'Euphrate et du Tigre et dont le centre était tantôt Babylone et tantôt Ninive.

Enfin, la Palestine était traversée par deux routes commerciales de la plus haute importance. Elle avait la main sur les échanges entre l'Égypte d'un côté, la Syrie et la Mésopotamie de l'autre, ainsi que sur le commerce allant de la Phénicie vers l'Arabie.

Examinons d'abord les conséquences du premier facteur. La Palestine était un pays fertile. Certes, cette fertilité ne dépassait pas un niveau moyen, mais elle apparaissait exceptionnelle à qui la comparait au désert de pierres et de sable qui l'avoisinait. Pour ses habitants, c'était un pays où lait et miel coulent en abondance.

Les tribus hébraïques, lorsqu'elles arrivèrent, étaient des tribus nomades d'éleveurs. C'est leur combat permanent contre les habitants sédentaires de la Palestine, les Cananéens, auxquels ils arrachèrent une ville après l'autre et qu'ils soumirent de plus en plus à leur domination, qui les sédentarisa. Mais ce qu'ils avaient gagné dans une guerre sans trêve, ils furent contraints de le défendre dans une autre guerre sans répit, car d'autres nomades arrivaient à leur suite, les Édomites, les Moabites, les Ammonites, d'autres encore, qui, comme eux-mêmes, convoitaient cette terre fertile.

Une fois le pays conquis, les Hébreux restèrent encore longtemps des bergers bien qu'ils soient devenus sédentaires. Mais peu à peu, ils empruntèrent aux habitants d'origine leur façon de travailler la terre, la culture des céréales, les vignes, les oliviers, les figuiers, etc., et se mêlèrent à eux. Ils conservèrent toutefois encore longtemps les caractéristiques du nomadisme bédouin dont ils étaient issus. L'élevage nomade dans le désert paraît particulièrement défavorable au progrès technique et à l'évolution sociale. Le mode de vie actuel des Bédouins d'Arabie rappelle de façon flagrante celui qui est évoqué dans les vieilles légendes israélites d'Abraham, Isaac et Jacob. Cette éternelle répétition des mêmes activités, le retour perpétuel des mêmes souffrances, des mêmes besoins et des mêmes façons de voir, reproduites pendant des millénaires de génération en génération, engendre finalement un conservatisme tenace encore plus profondément enraciné chez le berger que chez le cultivateur, et qui favorise la permanence de vieilles habitudes et de vieilles institutions même quand se produisent des changements d'importance.

On est en droit d'en voir un exemple dans le fait que chez le paysan israélite, le foyer n'a pas de lieu fixe dans la maison et pas de signification religieuse. *« Sur ce point, les Israélites ne se distinguaient pas des Arabes, mais s'éloignaient des Grecs, dont pourtant ils étaient beaucoup plus proches dans les choses de la vie quotidienne, »* dit Wellhausen, et il ajoute : *« L'hébreu n'a pas vraiment de mot pour désigner le foyer. Le nom commun « aschphot » a pris, chose significative, le sens de « tas d'ordures ». Cela met en évidence la différence avec le foyer indo-européen, l'autel domestique.*

*À la place du feu brûlant dans le foyer, les Hébreux ont la lampe éternelle. »*⁵³

⁵³ Wellhausen, *Histoire israélite et juive*, p. 87, 88

De leur héritage de leur vie de Bédouins, les Israélites ont très probablement reçu et gardé notamment, entre autres spécificités, leur habileté et leur prédilection pour le **commerce des marchandises**.

Dans le chapitre précédent sur la société romaine, nous avons déjà mentionné le développement précoce du commerce, non pas entre individus, mais entre peuples. Tout indique que cela a d'abord été l'affaire de nomades éleveurs de bétail vivant dans des contrées désertiques. Leur mode de vie les contraignait à des déplacements aléatoires, d'un pâturage à l'autre. La rudesse de leur pays ne pouvait manquer de susciter chez eux le désir de se procurer les produits des contrées contiguës plus richement dotées. Ils échangeaient du bétail, qu'ils avaient en abondance, contre par exemple des céréales, de l'huile, des dattes, ou des outils en bois, en pierre, en bronze, en fer. Leur mobilité leur permettait en outre d'aller au loin chercher non seulement des produits pour leur propre usage, mais aussi des produits très convoités et faciles à transporter pour le compte d'autres commanditaires ; donc non pas pour les garder et les consommer ou les utiliser eux-mêmes, mais pour les faire passer dans d'autres mains moyennant rétribution. C'est ainsi qu'ils devinrent les premiers marchands. Tant qu'il n'y eut pas de routes et que la navigation fut peu développée, c'est nécessairement cette forme de commerce qui prédominait, et elle pouvait rapporter de grandes richesses à ceux qui la pratiquaient. Ultérieurement, le développement de la circulation maritime, la construction de routes terrestres sûres et praticables, entraînèrent inévitablement le déclin du commerce des nomades, désormais réduits à vendre les produits de leur désert et paupérisés. C'est sans doute ce facteur qui explique, au moins en partie, le déclin si prononcé de la civilisation de l'Asie Centrale depuis la découverte de la route maritime des Indes orientales. Plus tôt déjà, les mêmes causes avaient provoqué l'appauvrissement de l'Arabie, dont les nomades, à l'époque de l'apogée des villes phéniciennes, entretenaient avec elles un commerce très profitable. Ils livraient à leurs tisserands, qui travaillaient pour l'exportation vers l'occident, la laine très appréciée de leurs moutons ; mais ils apportaient aussi des produits venus de l'Arabie « heureuse », l'Arabie méridionale, riche et fertile, des encens, des épices, de l'or et des pierres précieuses. Ils transportaient en outre depuis l'Éthiopie, qui n'est séparée de l'Arabie « heureuse » que par un détroit resserré, des marchandises de grande valeur comme l'ivoire et le bois d'ébène. Le commerce avec l'Inde passait aussi pour la plus grande partie par l'Arabie, les marchandises de Malabar et de Ceylan étant débarquées sur les côtes arabes du Golfe Persique et de l'Océan Indien et ensuite transportées vers la Palestine et la Phénicie en traversant le désert.

Toutes les tribus dont ce commerce traversait le territoire en tiraient une richesse importante, que ce fût sous forme de profit commercial, ou par l'imposition de droits sur le transit.

*« C'est un phénomène courant que ces peuples comptent de très riches tribus, » dit Heeren. « Parmi les nomades arabes, aucune ne semble avoir tiré plus d'avantages du commerce des caravanes que les **Madianites**, qui avaient coutume de parcourir les zones situées à la limite septentrionale de ce pays, donc à proximité de la Phénicie. Ce fut à une caravane de marchands **madianites** qui, venant d'Arabie chargée d'épices, de baumes et de myrrhe, se dirigeait vers l'Égypte, que Joseph fut vendu (1. Moïse, 37, 28). Le butin que les Israélites firent sur ce peuple (quand Gédéon repoussa une invasion des Madianites dans le pays de Canaan) contenait tellement d'or qu'il suscite l'étonnement ; et ce métal était si commun chez eux que non seulement leurs bijoux personnels, mais même les colliers des chameaux, en étaient faits. » Le 8^{ème} chapitre du Livre des Juges raconte : « Alors Gédéon se leva et abattit Zéba et Salmounna. Et il prit les croissants de lune que leurs chameaux portaient au cou... Alors Gédéon leur dit (aux hommes d'Israël) : Je veux vous faire une requête. Que chacun de vous me donne un anneau de son butin. Les ennemis avaient en effet des anneaux d'or, car c'étaient des Ismaélites. ...*

Le poids des anneaux d'or qu'il avait demandés s'éleva à mille sept cents shekels⁵⁴ d'or, sans compter les amulettes, les pendants d'oreille, les vêtements de pourpre que portaient les rois de Madiane et les colliers qui étaient au cou de leurs chameaux. »

Heeren parle ensuite des Édomites et continue : « *Les Grecs donnent à toutes les tribus nomades qui sillonnaient l'Arabie septentrionale le nom d'Arabes nabatéens. Diodore, qui fait un très beau tableau de leur mode de vie, n'oublie pas non plus leur commerce de caravanes vers le Yémen. 'Une fraction non négligeable d'entre eux s'occupe de transporter vers la Méditerranée l'encens, la myrrhe et d'autres épices précieuses qu'ils récupèrent auprès de ceux qui les apportent de l'Arabie heureuse' (Diodore, II, p. 390)*

« Les richesses acquises de cette façon par les différentes tribus du désert étaient suffisamment importantes pour exciter la convoitise de guerriers grecs. L'un des entrepôts abritant les marchandises qui traversaient le territoire des Édomites était la cité fortifiée de Petra, qui a donné à l'Arabie du nord-ouest le nom d'Arabie pétraïque. Demetrius Poliorcète essaya de s'emparer de cette place et de la piller. »⁵⁵

Nous avons à nous représenter les Israélites au temps de leur nomadisme à l'image de leurs voisins, les Madianites. Abraham déjà est dit riche non seulement en bétail, mais aussi en or et en argent (1. Moïse, 13, 2). Cela n'était possible pour les éleveurs nomades que par la pratique du commerce. Leur établissement ultérieur dans le pays de Canaan n'était pas de nature à endiguer ni à affaiblir l'esprit commercial hérité de la période nomade. La situation du pays, en effet, leur permettait de continuer à participer aux échanges commerciaux entre la Phénicie et l'Arabie, comme à ceux entre l'Égypte et Babylone, et à en tirer profit, en partie en jouant les intermédiaires et en les développant, en partie en les perturbant, que, depuis leurs forteresses montagneuses, ils attaquent les caravanes et les pillent, ou qu'ils prélèvent un droit de passage. N'oublions pas que marchand et bandit étaient à l'époque deux activités étroitement apparentées.

« Dès avant l'arrivée des Israélites en Canaan, le commerce de ce pays avait atteint un haut niveau. Dans les lettres d'Amarna (datant du quinzième siècle avant J.-C.), il est question de caravanes qui parcourent le pays sous protection »⁵⁶

Nous avons des témoignages datant déjà de l'an 2000 et attestant l'intensité des échanges entre la Palestine et l'Égypte ainsi qu'avec les pays de l'Euphrate.

Jeremias (l'universitaire de Leipzig, pas le prophète juif Jérémie) nous donne la quintessence d'un papyrus de cette époque dans les termes suivants :

« Les tribus palestiniennes de Bédouins sont donc en en relations étroites avec le pays de haute culture qu'est l'Égypte. Suivant ce papyrus, leurs cheiks fréquentent occasionnellement la cour du pharaon et sont au courant de ce qui se passe en Égypte. Des envoyés circulent avec des messages écrits entre le pays de l'Euphrate et l'Égypte. Ces Bédouins asiatiques ne sont nullement des barbares. Les peuples barbares que le roi égyptien combat y sont expressément mentionnés comme étant à leur opposé.

⁵⁴ Un shekel d'or = 16,8 g = 47 marks

⁵⁵ Heeren, *Idées sur la politique, les communications et le commerce des peuples les plus distingués de l'Antiquité*, 1817, I, 2, p. 84 à 86

⁵⁶ Franz Buhl, *Les rapports sociaux chez les Israélites*, 1899, p. 76

*Les cheiks bédouins forment eux-mêmes des coalitions pour lancer des expéditions militaires contre 'les princes des peuples' ».*⁵⁷

Dans son « *Histoire commerciale des Juifs de l'Antiquité* », Herzberg étudie en détail les itinéraires des caravanes qui traversaient la Palestine ou passaient non loin. Il affirme que ces voies de communication étaient « *dans l'Antiquité d'une importance commerciale peut-être encore supérieure à celle des chemins de fer actuels* ».

*« Une des routes partait du sud-ouest de l'Arabie, continuait parallèlement à la côte de la Mer Rouge et du golfe d'Aqaba ; les produits de l'Arabie heureuse, de l'Éthiopie et de quelques arrière-pays y étaient apportés jusqu'à Sela, la future Petra, à quelque 70 kilomètres au sud de la Mer Morte. Une autre route partait de Gerrha, sur le Golfe Persique, et rejoignait également Petra, en passant par l'Arabie, et servait au transport de produits babyloniens et indiens. Petra, de son côté, était le point de départ de trois routes : une vers l'Égypte, avec des bifurcations à droite en direction des ports arabes de la Méditerranée, une deuxième vers Gaza, avec un très important prolongement vers le nord, une troisième longeant les rives orientales de la Mer Morte et du Jourdain et se dirigeant vers Damas. Eilat, dans le fond du Golfe qui porte son nom, était également déjà devenue un entrepôt destiné aux marchandises des pays situés plus au sud, et une route rapide la reliait aussi à Petra. La route de Gaza vers le nord traversait les vallées de Judée et de Samarie et débouchait dans la plaine de Jezreel sur une autre vallée qui, de l'est, allait vers Acre. Parmi les produits apportés depuis tous ces itinéraires fort différents, ceux destinés à la Phénicie étaient chargés soit dans ces ports arabes, soit à Gaza et Acre, car le trajet entre Acre d'un côté, Tyr et Sidon de l'autre, était très rocheux et ne fut aménagé que bien plus tard pour le transport terrestre. La route des caravanes déjà mentionnée et très fréquentée qui venait de l'est partait de Babylone et rejoignait le cours moyen de l'Euphrate, traversait ensuite le désert arabo-syrien dans lequel devait plus tard resplendir la ville de Palmyre, après un bref chemin sur la côte orientale du Jourdain supérieur, elle traversait le fleuve, puis la plaine de Jezreel avant d'aboutir sur la côte maritime. Avant d'atteindre le Jourdain, elle croisait, depuis le Galaad, la route que nous avons vue déjà empruntée à l'époque de Joseph ; et nous avons vu que dans la plaine de Jezreel, la route venant de Gaza aboutissait aussi là ; il est aussi probable que partait pareillement de Gaza la route qui, selon 1. Moïse 37, 25, 41, 57, menait de Palestine en Égypte. ... Sur une période assez longue, aucune donnée historique ne vient prouver que les Israélites aient subi l'influence mercantile de ces voies commerciales et des foires se tenant aux carrefours, aucune ne permet de la mesurer, on ne peut néanmoins en douter, elle s'impose par une sorte de nécessité interne, et cette hypothèse éclaire bien des notations anciennes d'un jour qui nous la fait percevoir. »*⁵⁸

Chez les Israélites, l'industrie de luxe et d'exportation, de même que les activités artistiques, étaient beaucoup moins développées que le commerce. Probablement en raison du fait que ceux-ci se sédentarisèrent à une époque où, tout autour d'eux, l'artisanat était déjà parvenu à un haut degré de perfection. La qualité des objets de luxe était supérieure et leur prix moins élevé quand on les acquérait dans le commerce, que si on les faisait fabriquer par l'artisanat local. Celui-ci se bornait à la production des marchandises les plus simples. Même chez les Phéniciens, qui devinrent bien plus tôt un peuple évolué, l'essor de leur industrie fut freiné par la concurrence des marchandises égyptiennes et babyloniennes dont ils faisaient le commerce. « *Il est peu probable que dans le domaine de l'industrie, les Phéniciens aient acquis de bonne heure une supériorité sur les habitants du reste de la Syrie. Hérodote a sûrement raison quand il présente les premiers Phéniciens qui débarquèrent sur les côtes grecques comme des marchands proposant d'acheter des marchandises qui n'étaient pas des produits*

⁵⁷ Jeremias, *L'Ancien Testament à la lumière de l'orient antique*, 1906, p.300

⁵⁸ *Histoire commerciale des Juifs*, p. 22 à 25

*de leur pays, mais des produits égyptiens et assyriens, c'est-à-dire en provenance de l'intérieur de la Syrie. Les grandes villes phéniciennes ne sont devenues des villes essentiellement industrielles qu'après avoir perdu leur indépendance politique et une grande part de leurs relations commerciales. »*⁵⁹

Peut-être était-ce aussi l'état de guerre permanent qui perturba le développement de l'artisanat. En tout cas, une chose est sûre, il ne se développa que médiocrement. Dans sa Lamentation sur Tyr, le prophète Ézéchiël dépeint avec un grand luxe de détails le commerce de cette ville, entre autres le commerce avec Israël. Les exportations des Israélites sont exclusivement de nature agraire : « *Juda et le pays d'Israël commerçaient avec toi ; ils te livraient du blé de Minnith et de la cire, et du miel et de l'huile et du mastic. »* (27, 17)

Quand David fit de Jérusalem sa résidence, le roi de Tyr Hiram lui envoya « *du bois de cèdre et des charpentiers et des tailleurs de pierre, pour qu'ils lui construisent un palais »* (2. Samuel, 5, 11). Même chose à l'époque de Salomon pour la construction du temple. Salomon paya annuellement à Hiram 20 000 kors de blé et 20 000 baths d'huile (1. Rois, 5, 25).

Sans un artisanat de luxe très développé, autrement dit sans un artisanat d'art, il n'y a pas d'art plastique capable de s'élever jusqu'à la représentation de la personnalité et qui, dépassant le niveau d'une figuration générique, sache individualiser et idéaliser.

Cet art-là suppose un commerce très intense, qui apporte à l'artiste une grande variété de matériaux dans toutes les qualités possibles et lui permette ainsi de choisir ceux qui conviennent le mieux aux buts qu'il poursuit. Il suppose en outre une spécialisation poussée et toute une somme d'expériences dans la façon de traiter les différents matériaux, des expériences accumulées pendant des générations. Il suppose enfin que l'artiste jouisse d'une reconnaissance sociale qui l'élève au-dessus du niveau du travail forcé et lui accorde loisirs, joie et vigueur.

Tous ces éléments ne sont réunis que dans les grandes cités commerciales où vit un artisanat vigoureux et ancien. A Thèbes et Memphis, à Athènes, et plus tard, après le Moyen-Âge, à Florence, à Anvers et Amsterdam, les arts plastiques atteignirent leur plus haut degré d'épanouissement sur la base d'un artisanat plein de force.

C'est ce qui manquait aux Israélites, et cela se répercuta sur leur religion.

c. L'idée de Dieu dans l'ancien Israël

Les idées que les peuples naturels se font de la divinité sont au plus haut point indéterminées et confuses, elles n'ont nullement la netteté et la précision que l'on trouvera ensuite dans les mythologies savantes. Les différentes divinités ne sont ni conçues clairement ni nettement distinguées les unes des autres ; ce sont des personnalités mystérieuses et inconnues qui agissent sur la nature et les hommes, mais qui au départ sont encore plus floues et nébuleuses que les apparitions dans les songes.

Le seul point qui les départage de façon tangible est leur **localisation**. Chaque lieu qui stimule particulièrement l'imagination de l'homme naturel, lui apparaît comme étant le siège d'une divinité donnée. Des montagnes élevées, des rochers, des bosquets situés dans un paysage particulier, des arbres géants remontant à l'origine des âges, des sources, des grottes, se voient attribuer un caractère sacré comme sièges des dieux. Mais il y a aussi des pierres ou des morceaux de bois aux formes étranges qui peuvent être vus comme abritant une divinité, comme des sanctuaires dont la possession assure le concours de la divinité qui y réside. Chaque tribu, chaque clan cherchait à posséder un sanctuaire de ce genre, un fétiche de ce type. Cela s'applique aussi aux Hébreux, leur représentation

⁵⁹ R. Pietschmann, *Histoire des Phéniciens*, 1889, p. 238

du divin correspondait, à l'origine, totalement à ce stade, fort loin de tout monothéisme. Les objets sacrés des Israélites ne semblent avoir d'abord été que des fétiches, depuis « l'idole » (téraphim) que Jacob dérobe à son beau-père Laban, jusqu'à l'arche sacrée dans laquelle se trouve Yahvé et qui rapporte victoire, pluie et richesse à celui qui la possède légitimement. Les pierres sacrées adorées des Phéniciens et des Israélites portaient le nom de Betel, maison de Dieu.

Les dieux des différentes localités et des fétiches ne sont, à ce stade, pas encore nettement individualisés, ils portent souvent le même nom, ainsi chez les Israélites et les Phéniciens, par exemple, beaucoup de dieux s'appelaient El (pluriel : elohim), d'autres s'appelaient chez les Phéniciens Baal, le Seigneur. « *En dépit de leur appellation commune, tous ces Baals étaient en soi considérés comme différents les uns des autres. Pour les distinguer, on se contente fréquemment d'ajouter seulement le nom du lieu où était vénéré le dieu en question.* »⁶⁰

Dans la conscience populaire, il ne devint possible de faire plus nettement la différence entre ces divinités, qu'à partir du moment où les arts plastiques se furent suffisamment développés pour être capables d'individualiser et d'idéaliser les figures humaines, capables de créer certaines figures dotées d'attributs particuliers, une grâce, une majesté, une taille, ou encore un aspect terrible, qui les élevaient bien au-dessus de l'humanité ordinaire. Le polythéisme avait alors acquis une base matérielle, les êtres invisibles devenaient visibles, et de ce fait, tout le monde pouvait les imaginer sous les mêmes traits ; désormais, on sépara durablement les différents dieux les uns des autres, toute confusion était devenue impossible. Maintenant, il était possible de faire sortir certaines figures particulières de la foule chaotique des innombrables esprits tourbillonnant dans l'imaginaire de l'homme naturel, et de les individualiser.

L'Égypte nous en fournit un exemple éclairant : le nombre des dieux individuels augmente au fur et à mesure du développement des arts plastiques. En Grèce, ce n'est sûrement pas un hasard si coïncident dans le temps l'essor de l'industrie artistique et de la représentation humaine dans l'art sculptural d'une part, et de l'autre la diversification et l'individualisation les plus poussées du monde divin.

En raison de leur arriération dans le domaine de l'industrie et des arts, les Israélites n'ont pas pris part à ce mouvement caractéristique des peuples industriellement et artistiquement développés, à ce refoulement du fétiche, censé être le **lieu** de l'esprit ou du dieu, au bénéfice de sa **représentation**. Sous ce rapport aussi, ils en sont restés au stade de la mentalité bédouine. Il ne leur venait pas à l'esprit de représenter en images leurs propres dieux. Les seules représentations divines auxquelles ils aient été confrontés, étaient celles des dieux des étrangers, des ennemis. Importées de l'étranger ou imitées de l'étranger. D'où la haine des patriotes pour ces images.

Il y avait là un signe d'arriération, mais c'est précisément ce qui allait frayer la voie à un progrès, et faciliter chez les Israélites le pas qui allait leur faire dépasser le polythéisme, dès qu'ils entrèrent en contact avec le monothéisme philosophique et éthique surgi dans diverses grandes villes au stade suprême du développement du monde antique et dont nous avons déjà indiqué les racines. Là où la conscience populaire avait intégré les images des dieux, le polythéisme était solidement enraciné, et ne pouvait pas si aisément être dépassé. Par contre, l'indétermination de la représentation divine, la similitude dans les noms des divinités des diverses localités, ouvraient la voie à la popularisation de l'idée d'un seul dieu, en regard duquel tous les autres esprits invisibles n'étaient que des êtres d'une espèce inférieure.

Ce n'est en tout cas pas un hasard si toutes les religions populaires monothéistes se sont formées dans des nations encore prises dans les modes de pensée du nomadisme et dépourvues d'industries et

⁶⁰ Pietschmann, *Histoire des Phéniciens*, p. 183, 184

d'arts de haut niveau : à côté des Juifs, ce sont les Perses et plus tard les Arabes de l'Islam qui ont adopté le monothéisme aussitôt après être entrés en contact avec une culture urbaine de niveau supérieur. Il n'y a pas que l'Islam, le zoroastrisme aussi est à compter au nombre des religions monothéistes. Il ne connaît lui aussi qu'un seul seigneur et créateur du monde, Ahuramazda. Angra Mainyu (Ahriman) est, comme Satan, un esprit subordonné.

Que des formes attardées aient plus de facilité que des formes avancées à endosser et développer un progrès, peut paraître singulier, mais c'est un phénomène qui se manifeste déjà dans le développement des organismes. Des formes hautement développées ont souvent moins de facultés d'adaptation et s'éteignent plus facilement, alors que des formes inférieures, qui ont moins spécialisé leurs organes, peuvent plus facilement les adapter à de nouvelles conditions et sont pour cette raison davantage capables de continuer à faire avancer le progrès.

Mais chez l'être humain, les organes n'évoluent pas seulement inconsciemment - à côté de ses organes physiques, il élabore en toute conscience d'autres organes, artificiels, dont il peut **apprendre** la fabrication auprès d'autres êtres humains. De ce fait, si l'on considère uniquement ces formes artificielles, des individus, ou des groupes, peuvent même sauter des étapes entières de l'évolution, mais à vrai dire seulement si le stade supérieur a déjà, avant eux, été atteint par d'autres, auxquels ils vont l'emprunter. Il est bien connu que l'éclairage électrique a été adopté dans beaucoup de villages de paysans plus facilement que dans les grandes villes qui avaient déjà investi un capital important dans l'éclairage au gaz. Le village pouvait passer de la lampe à huile à la lumière électrique en sautant l'étape du gaz d'éclairage ; mais seulement parce que, dans les grandes villes, le savoir technique était parvenu à la fabrication de la lumière électrique. Le village n'aurait jamais pu développer ce savoir par ses propres forces. De la même manière, le monothéisme fut plus facilement adopté par la masse populaire des Juifs et des Perses que par la masse des Égyptiens, des Babyloniens et des Hellènes, mais l'idée est d'abord née chez les philosophes de ces nations de haute civilisation.

Cependant, à l'époque qui nous intéresse pour le moment, celle qui précède l'exil, nous n'en sommes pas encore là. Le culte primitif des dieux est encore dominant.

d. Commerce et philosophie

Le commerce développe d'autres modes de pensée que l'artisanat et l'art.

Dans sa « *Critique de l'économie politique* » et plus tard dans le « *Capital* », Marx souligne la double nature du travail représenté dans les marchandises. Chaque marchandise est simultanément valeur d'usage et valeur d'échange, et c'est ce qui fait que le travail qui y est contenu, est simultanément vu comme type particulier et déterminé de travail – tissage ou poterie ou ferronnerie – et comme travail humain abstrait universel.

Le consommateur, en demande de valeurs d'usage spécifiques, s'intéresse évidemment surtout à l'activité productive spécifique qui crée des valeurs d'usage déterminées. S'il a besoin de drap, ce qui l'intéresse, c'est le travail mis en œuvre pour fabriquer le drap, précisément parce que c'est ce travail particulier qui produit du drap. Le producteur de la marchandise, lui aussi, – et au stade où nous nous trouvons pour le moment, ce ne sont en règle générale pas des ouvriers salariés, mais des paysans, des artisans, des artistes, ou leurs esclaves – s'intéresse à **l'activité spécifique** qui lui permet de fabriquer des **produits spécifiques**.

Il en va différemment du marchand. Son activité consiste à acheter bon marché pour vendre cher. Il lui est dans le fond indifférent de savoir quelle marchandise il achète et vend, pourvu qu'il trouve un acheteur. Certes, il s'intéresse à la question de savoir quelle quantité de travail est socialement

nécessaire pour produire les marchandises dont il fait le commerce, d'un côté là où il achète et de l'autre là où il vend, car c'est elle qui détermine leur prix, mais ce travail ne l'intéresse qu'en tant qu'il est un travail humain universel, un travail qui donne de la valeur, un travail abstrait, il ne l'intéresse pas en sa qualité de travail concret produisant des valeurs d'usage spécifiques. Certes, ce n'est pas sous cette forme que cela parvient à sa conscience, car il se passera bien du temps avant que l'humanité découvre que la valeur est déterminée par le travail humain universel. C'est seulement le génie d'un Karl Marx qui y parviendra définitivement dans le contexte d'une production marchande hautement développée. Mais bien des millénaires auparavant, le travail abstrait, par opposition aux travaux concrets, trouve une expression palpable, une expression qui ne requiert pas la moindre capacité d'abstraction, dans l'argent.⁶¹ L'argent est le représentant du travail humain universel qui est enfoui dans chaque marchandise ; il ne représente pas un type particulier de travail, ni tissage, ni poterie ni ferronnerie, par exemple, mais toute espèce de travail, tout le travail, aujourd'hui ce type de travail, demain cet autre. Or, le marchand ne s'intéresse à la marchandise qu'en tant qu'elle représente de l'argent, ce n'est pas son utilité spécifique qui l'intéresse, mais son prix spécifique.

Ce qui intéresse le producteur – le paysan, l'artisan, l'artiste -, c'est la spécificité de son travail, la spécificité du matériau qu'il doit façonner ; et il augmentera d'autant plus la productivité de sa force de travail qu'il spécialisera son travail. Mais son travail spécifique le rive aussi à un endroit particulier, à sa terre ou à son atelier. La spécificité du travail qui l'occupe produit de ce fait une certaine étroitesse d'esprit qui le fait traiter de rustre.^{xvii} « Les forgerons, les charpentiers, les cordonniers peuvent bien être habiles dans leur spécialité », disait Socrate au cinquième siècle avant notre ère, « il n'empêche que la plupart sont des âmes d'esclaves, ils ne savent pas ce qui est beau, bon et juste. » Le Juif Jésus Ben Sira énonça la même opinion autour de l'an 200 avant J.-C. Autant l'artisan est utile, dit-il, autant il est peu à même de s'adonner à la politique, au droit, à la propagation d'une éducation morale.

C'est la machine qui ouvre pour la première fois, pour la masse des classes travailleuses, la possibilité de dépasser cette étroitesse d'horizon, mais seule, la suppression de la production marchande capitaliste créera les conditions lui permettant de mener à bien cette tâche magnifique qui est la sienne, de libérer pleinement la masse des travailleurs.

Sur le marchand, son genre d'activité produit de tous autres effets que sur l'artisan. Il ne faut pas qu'il se limite à la connaissance d'une branche particulière de production d'une région particulière : plus son regard porte loin et embrasse de branches de production, plus il connaît de régions avec leurs conditions de production et leurs besoins particuliers, plus il saura quelles sont les marchandises dont le commerce est le plus profitable, quels sont les marchés où il peut acheter, ceux où il peut vendre avec le meilleur rapport. Mais dans toute cette multiplicité de produits et de marchés où il s'active, ce qui l'intéresse en dernier ressort, ce ne sont toujours que les rapports de prix, c'est-à-dire les rapports entre différentes quantités de travail humain abstrait, donc des rapports numériques abstraits. Plus le commerce se développe, plus se creuse l'écart spatial et temporel qui sépare achat et vente, plus les

⁶¹ Avant d'être moyen de circulation, l'argent entre en scène comme mesure de la valeur. C'est en cette qualité qu'il est utilisé, alors que prédomine encore le troc : on rapporte ainsi qu'en Égypte, on avait l'habitude « d'utiliser des barres de cuivre (utes) de 91 grammes, pas encore comme de l'argent véritable, contre lequel on peut échanger toutes les autres marchandises, mais comme étalon de valeur dans l'échange, servant à apprécier les unes par rapport aux autres les marchandises échangées. Par exemple, dans le Nouvel Empire, un bœuf évalué à 119 utes de cuivre, est payé avec une baguette ouvragée à 25 utes, une autre à 12 utes, 11 cruches de miel à 11 utes, etc. La monnaie de cuivre ptoléméenne est née plus tard de ces processus.

Note du traducteur

xvii Kautsky utilise un terme allemand directement emprunté au grec et en indique la signification originelle : banausos = artisan

monnaies à manipuler se diversifient, plus achat et paiement deviennent des opérations distinctes l'une de l'autre, plus se développent crédit et intérêts, et plus ces rapports de nombres deviennent composites et se complexifient. Le commerce est contraint de développer la **pensée mathématique**, et du même mouvement, la **pensée abstraite**. En élargissant les horizons bien au-delà des bornes de lieu et de profession, en faisant en même temps accéder le marchand à la connaissance des climats et des reliefs, des niveaux de développement et des modes de production les plus divers, il l'incite à procéder à des comparaisons, il lui permet de dégager l'universel de l'infinité des cas particuliers, et de l'abondance des événements contingents, ce qui se reproduit toujours à l'identique dans des circonstances données et relève de la nécessité propre aux lois. Tout cela, au même titre que la pensée mathématique, stimule la capacité d'abstraction, alors que l'artisanat et l'art développent plutôt le sens du concret, mais aussi celui de la surface, - et non de l'essence, - des choses. Ce ne sont pas les activités « productives », l'agriculture et l'artisanat, c'est le commerce « improductif », qui met en forme les capacités intellectuelles qui sont la base de l'exploration scientifique.

Mais cela ne signifie pas que celle-ci est engendrée par le commerce lui-même. La pensée désintéressée, la quête de la vérité, et non de l'avantage personnel, tout cela est précisément ce qui caractérise le moins le marchand. Le paysan comme l'artisan vivent seulement du travail de leurs mains. L'aisance qu'ils peuvent acquérir ne peut dépasser certaines limites, mais à l'intérieur de ces limites, dans des conditions primitives, elle est assurée à n'importe quel individu moyen et en bonne santé, à condition que ni guerres ni catastrophes naturelles ne viennent ruiner et précipiter dans la misère toute la communauté. Il n'est ni nécessaire ni envisageable avec quelque chance de succès de vouloir s'élever au-dessus d'une norme moyenne. Sérénité et contentement du sort dont on a hérité, voilà ce qui caractérise ces états, avant que le capital, d'abord sous la forme du capital usuraire, ne vienne les assujettir et les pressurer, eux ou leurs maîtres.

Mais le matériau du commerce, c'est le travail humain en général, très loin du travail concret à visée pratique. Autant le succès de celui-ci est borné par les forces de l'individu, autant le succès du premier n'est limité par rien. La seule limite du profit commercial, c'est la quantité d'argent, de capital, que le commerçant détient, et cette quantité peut s'accroître à l'infini. D'un autre côté, le commerce est exposé à de bien plus grandes vicissitudes, de bien plus grands périls que l'uniformité sans cesse reproduite du travail paysan et artisanal dans la production marchande simple. Le marchand oscille en permanence entre les deux extrêmes de la plus opulente richesse et de la ruine totale. Le commerce fouette les émotions bien plus intensément que ce n'est le cas dans les classes productives. Une avidité insatiable, mais aussi une cruauté sans frein s'exerçant aussi bien contre les concurrents que contre les victimes de l'exploitation, voilà ce qui caractérise le marchand. Aujourd'hui encore, provoquant chez tous ceux qui vivent de leur propre travail une nausée insupportable, cela se manifeste partout où la pression du capital ne se heurte pas à une vigoureuse résistance, et donc notamment dans les colonies.

Cette façon d'aborder les choses ne laisse guère de place à une pensée scientifique personnellement désintéressée. Le commerce développe les **aptitudes** intellectuelles qu'elle requiert, mais pas leur **mise en œuvre** scientifique. Bien au contraire, là où il gagne de l'influence sur l'activité scientifique, il la met à profit pour en ajuster les résultats à ses intérêts, au besoin en les altérant – la science bourgeoise en livre d'innombrables exemples jusqu'à aujourd'hui.

La pensée scientifique ne pouvait se développer que dans une classe qui subissait l'influence de tous les talents, de toutes les expériences et de toutes les connaissances qui arrivaient dans le sillage du commerce, mais qui en même temps était dégagée de tout travail rémunéré et ainsi avait le loisir, l'occasion et le plaisir d'étudier sans a-priori et de résoudre des problèmes sans avoir à se préoccuper des conséquences immédiates, pratiques et personnelles des résultats auxquels elle aboutissait. La

philosophie ne s'est développée que dans des grands centres commerciaux, mais seulement dans ceux où existaient, à l'écart du commerce, des éléments auxquels propriété et position sociale offraient loisirs et liberté. Dans toute une série de grandes cités grecques, c'étaient de grands propriétaires terriens qui avaient suffisamment d'esclaves pour se dispenser de travailler, qui ne vivaient pas à la campagne, mais à la ville, et, loin de la grossière brutalité du hobereau campagnard, étaient au contraire ouverts aux influences de la ville et du grand négoce.

Cette classe de grands propriétaires fonciers vivant et philosophant à la ville ne paraît avoir existé que dans des villes portuaires dont le territoire était suffisamment étendu pour lui permettre de produire cette aristocratie campagnarde, mais néanmoins pas assez vaste pour focaliser son intérêt sur l'extension de ses propriétés. On ne rencontre guère cette situation que dans des cités littorales grecques. Le territoire des ports phéniciens était en revanche trop exigü pour produire ce genre de propriété foncière. Là, tout le monde vivait du commerce.

Dans les cités entourées d'un vaste territoire, par ailleurs, la grande propriété foncière paraît être restée soumise aux influences de la vie rurale et avoir plutôt développé les modes de pensée propres aux hobereaux. Dans les grands centres commerciaux de l'Asie continentale, c'étaient les prêtres attachés à différents lieux de culte qui étaient le plus dégagés du travail rémunéré et le moins absorbés par les affaires pratiques. Un nombre non négligeable de ces lieux avaient gagné suffisamment d'importance et accumulé suffisamment de richesses pour pouvoir entretenir une couche particulière de prêtres dont le travail était réduit à presque rien. La tâche sociale incombant dans les cités grecques à l'aristocratie, revenait, dans les grands centres commerciaux du continent oriental, aux prêtres : à savoir le développement de la pensée scientifique, de la philosophie. Mais par voie de conséquence, la pensée orientale était contenue à l'intérieur de barrières qui étaient inexistantes pour la pensée grecque : celles liées à la référence permanente au culte religieux. Ce que du coup la philosophie perdait, était tout bénéfique pour le culte, et avec lui pour les prêtres. En Grèce, ceux-ci restaient de simples fonctionnaires du culte, gardiens des temples et exécutants des cérémonies religieuses qui y étaient célébrées, mais à l'inverse, dans les grands centres commerciaux de l'orient, ils devinrent les dépositaires et les administrateurs de l'ensemble du savoir, qu'il fût scientifique ou social, qu'il s'agît des mathématiques, de l'astronomie, de la médecine, ou de l'histoire et du droit. Cela accrüt énormément leur influence dans l'État et sur la société. De son côté, la religion elle-même put y accéder à une élévation spirituelle dont la mythologie grecque n'était pas capable, la philosophie hellénique n'ayant pas tardé à la laisser de côté sans même tenter de nourrir de connaissances plus élaborées ses images naïves et de se la concilier.

À côté des sommets atteints par la sculpture, on ne peut guère douter que la sensualité, la vitalité, la gourmandise raffinée et artistique de la religion grecque soient aussi dues au fait que la philosophie se soit tenue à distance de la religion. Par contre, dans une région de commerce international important, mais où les arts plastiques étaient demeurés embryonnaires, une région sans aristocratie profane éprouvant des penchants et des besoins intellectuels, mais où il y avait un clergé puissant, une religion qui n'avait jamais développé de polythéisme garni d'individualités divines très marquées, devait beaucoup plus facilement tendre vers un caractère abstrait et spiritualisé, et la divinité pouvait beaucoup plus facilement passer de figure personnalisée à l'état d'idée ou de concept.

e. Commerce et nationalité

Le commerce influence la pensée humaine par encore d'autres voies que celles qui viennent d'être évoquées. Il stimule puissamment le sentiment national. Nous avons déjà mentionné l'étroitesse de l'horizon du paysan et du petit-bourgeois par opposition à l'étendue des perspectives qu'embrasse le regard du marchand. Cela lui vient du fait qu'il ne cesse de vouloir aller ailleurs, de vouloir quitter

l'endroit où l'a placé le hasard de la naissance. Le cas le plus frappant est celui des peuples adonnés au commerce maritime, par exemple dans l'Antiquité celui des Phéniciens et celui des Grecs, les premiers allant au-delà de la Méditerranée pour s'aventurer dans l'Océan Atlantique, les seconds ouvrant le passage vers la Mer Noire. Le commerce terrestre ne permettait pas d'expéditions aussi lointaines. Et le commerce maritime supposait la maîtrise d'un haut niveau technique, surtout dans la construction navale, il mettait en relation des peuples hautement développés avec d'autres qui l'étaient moins et qu'il était aisé d'assujettir, ce qui amenait à la fondation de colonies par le peuple commerçant. Moins difficile à mettre en œuvre, le commerce terrestre était plutôt le fait de peuples nomades dont la route les menait chez des populations plus évoluées et chez lesquelles ils trouvaient déjà des produits agricoles et industriels en abondance et en excédent. Pour ces convois, il ne pouvait être question de fonder des colonies. Il pouvait arriver qu'un certain nombre de tribus nomades mettent leurs forces en commun pour aller piller et conquérir un pays plus riche et plus développé, mais même dans ces cas-là, ils n'avaient rien de colonisateurs, de porteurs d'une civilisation supérieure. De telles coalitions étaient du reste rares et ne se produisaient que dans des circonstances exceptionnelles, la nature même de l'élevage nomade isolant les tribus et les clans, voire les familles les unes des autres, et les dispersant sur de vastes espaces. Dans l'État riche et puissant avec lequel ils commerçaient, les marchands issus de ces tribus ne pouvaient en règle générale s'établir qu'en implorant protection, ils y étaient seulement tolérés.

Cela vaut aussi pour les commerçants des petits groupes ethniques qui s'étaient sédentarisés le long de la route menant de l'Égypte à la Syrie. À l'instar des Phéniciens et des Grecs, ceux-ci fondèrent des établissements dans les pays vers lesquels se dirigeait leur commerce, de Babylone à l'Égypte, mais ce n'étaient pas des colonies au sens strict du terme : ce n'étaient pas de robustes cités de haute culture visant à dominer et exploiter des barbares, mais de fragiles communautés de personnes tolérées vivant dans les murs de cités puissantes et très évoluées. Pour les membres de ces communautés, cela rendait d'autant plus nécessaire la plus solide cohésion de groupe face aux étrangers au milieu desquels ils vivaient, mais aussi d'autant plus pressant le besoin que leur nation acquière puissance et prestige, puisqu'en dépendaient, et leur propre sécurité, et leur rayonnement à l'étranger, et par là-même les conditions dans lesquelles se déroulait leur commerce.

Partout, - je le notais déjà dans mon livre sur Thomas More, - les marchands sont, jusqu'au dix-huitième siècle, la partie de la société qui est à la fois la plus internationale et la plus nationale. Mais chez ceux qui étaient issus de petites nations et qui, à l'étranger, étaient exposés sans défense à de multiples mauvais traitements, le sentiment national, les rêves de grandeur nationale, le besoin de serrer les rangs, devaient immanquablement s'accroître, tout comme la haine contre les étrangers.

C'est la situation dans laquelle se trouvaient les commerçants israélites. Il est hautement probable que les Israélites sont allés de très bonne heure en Égypte, déjà comme éleveurs nomades, longtemps avant de devenir des habitants sédentaires du pays de Canaan. Il existe des documents remontant peut-être jusqu'au troisième millénaire et rapportant la présence d'immigrants cananéens en Égypte. Ed. Meyer écrit à ce sujet :

« Une peinture célèbre du tombeau de Chnemhotep à Beni Hassan nous montre l'arrivée en Égypte d'une famille bédouine de 37 personnes sous la conduite de son chef Abscha dans la sixième année d'Userthesen (Sesostris) III⁶². Ils sont dits Amu, c'est-à-dire Cananéens, et les traits de leurs visages les caractérisent comme Sémites. Ils portent les vêtements bariolés qui étaient prisés en Asie depuis les temps anciens, sont armés d'arcs et de lances et ont avec eux des ânes et des chèvres ; l'un d'entre eux

⁶² Souverain de la douzième dynastie, qui régna de 2100 à 1900 avant J-C environ, peut-être encore quelques siècles plus tôt.

sait aussi jouer de la lyre. Comme bien précieux, ils ont avec eux du fard à paupières « meszemut ». Les voici en train de demander à être admis, ils s'adressent donc au comte de Men'at Chufu, Chnemhotep, qui a en charge les contrées montagneuses de l'est. Un scribe royal, Neferhotep, les lui présente pour qu'il dispose et informe le roi. Il est tout à fait possible que des scènes semblables à celle qui est immortalisée ici se soient produites fréquemment, et il n'y a aucun doute que des commerçants et des artisans cananéens se sont établis en grand nombre dans les villes orientales du delta, où nous les rencontrerons ultérieurement. Inversement, des commerçants égyptiens sont à coup sûr allés à de multiples reprises dans des villes syriennes. Même s'il passait par beaucoup de chaînons intermédiaires, on peut admettre qu'à cette époque, le commerce égyptien allait en tout cas jusqu'à Babylone. »

« Quelques siècles plus tard, vers 1800, à une époque de déclin de la société égyptienne, le nord du pays fut conquis par les Hyksos, sans aucun doute des tribus nomades cananéennes, chez lesquelles la faiblesse du gouvernement égyptien fit naître la tentation, et auxquelles elle offrit la possibilité, d'envahir le riche pays du Nil, où ils se maintinrent pendant plus de deux siècles. « La portée historique de la domination des Hyksos consiste en ce qu'elle établit une relation forte et jamais interrompue depuis lors entre l'Égypte et les régions syriennes. Des marchands et des artisans cananéens vinrent en foule en Égypte, ce qui fait que nous tombons à chaque pas sur des noms de personnes et des cultes cananéens. La langue égyptienne se mit à s'enrichir de termes cananéens. L'intensité des échanges est attestée par un ouvrage médical rédigé vers 1550 avant J-C et qui comporte un traitement pour les yeux fabriqué par un Amu de Kepni, c'est-à-dire vraisemblablement de la ville phénicienne de Byblos. »⁶³

Rien ne nous interdit de faire l'hypothèse de la présence d'Hébreux parmi les « Amu », les bédouins et citadins sémites originaires des contrées situées à l'est et au nord-est de l'Égypte, et qui allèrent s'y installer, bien qu'ils ne soient pas cités expressément. D'un autre côté, il est difficile aujourd'hui de dégager ce qui pourrait être considéré comme le noyau historique des légendes tournant autour de Joseph, du séjour des Hébreux en Égypte et de leur sortie sous la conduite de Moïse. Flavius Josèphe les assimile aux Hyksos, mais cette thèse est intenable. Ce qui paraît pouvoir être soutenu, c'est qu'un certain nombre de familles et de caravanes des Hébreux, mais pas tout Israël, sont allées de bonne heure s'installer en Égypte, et que, au gré des situations changeantes dans le pays, ils y aient été plus ou moins bien traités, d'abord accueillis à bras ouverts, puis molestés et bannis comme « étrangers » importuns. C'est le sort typique des colonies de commerçants étrangers issus de peuples vulnérables et qui s'installent dans des empires puissants.

La « diaspora », la dispersion des Juifs dans le monde entier, ne commence en tout cas pas avec la destruction de Jérusalem par les Romains, et pas non plus avec l'exil à Babylone, mais bien plus tôt. C'est un effet naturel du commerce, un phénomène que les Juifs ont en commun avec la plupart des peuples commerçants. Mais bien entendu, chez les Israélites comme chez la plupart de ces peuples, c'est l'agriculture qui resta la principale source de nourriture jusqu'à l'époque de l'exil. Le commerce n'était, pour les éleveurs nomades, qu'une activité annexe. Lorsqu'ils se sédentarisèrent et que s'établit une division du travail, que le marchand voyageur et le cultivateur attaché à la glèbe devinrent deux personnes distinctes, le nombre des marchands resta relativement réduit, c'est le paysan qui imprimait sa marque au caractère de la nation. Le nombre des Israélites vivant à l'étranger était en tout cas minime, comparé au nombre de ceux restant au pays. En cela, les Hébreux ne se distinguaient en rien des autres peuples.

⁶³ Ed. Meyer, *Histoire de l'ancienne Égypte*, 1887, p. 182, 210

Mais ils vivaient dans une situation qui répandait dans la masse du peuple, bien davantage que ce n'était généralement le cas dans les peuples de paysans, la xénophobie et le puissant sentiment national, pour ne pas dire la susceptibilité nationale, propres au marchand,.

f. Canaan

Nous avons noté l'importance de la Palestine pour le commerce de l'Égypte, de la Babylonie et de la Syrie. De tout temps, ces États s'étaient pour cette raison efforcés de mettre la main sur ce pays.

La lutte contre les Hyksos déjà cités (de 1800 à 1530 environ) avait suscité en Égypte un esprit belliqueux, et en même temps, les Hyksos avaient beaucoup contribué au développement des échanges entre l'Égypte et la Syrie. Après l'expulsion des Hyksos, naquit ainsi chez les Égyptiens un expansionnisme militaire, avant tout pour se rendre maîtres de la route commerciale en direction de Babylone. Ils avancèrent jusqu'à l'Euphrate, occupèrent la Palestine et la Syrie. Ils ne tardèrent pas à être repoussés hors de Syrie par les Chétiens, mais en Palestine, ils se maintinrent plus longtemps, du quinzième au douzième siècle. Ils y occupèrent toute une série de citadelles, dont Jérusalem.

Mais la puissance militaire égyptienne finit pas décliner, et à compter du douzième siècle, l'Égypte ne put garder la Palestine, cependant que, à la même époque, les Chétiens syriens étaient affaiblis par le début de la progression des Assyriens et étaient empêchés de pénétrer plus loin vers le sud.

C'est ainsi que fut interrompue la domination étrangère sur la Palestine. Un groupe de tribus bédouines rassemblées sous le nom d'Israélites mit à profit cette situation pour envahir le pays et en faire progressivement la conquête. Ils n'en avaient pas encore terminé avec cette entreprise d'occupation, ils en étaient encore à se livrer de vives batailles avec les anciens habitants, que surgirent de nouveaux ennemis sous la forme d'autres tribus bédouines se lançant à leur suite à la conquête de la « Terre Promise ». En même temps, ils se heurtaient à un adversaire situé face à eux, les habitants de la plaine qui séparait de la mer les hauteurs occupées par les Israélites. C'étaient les Philistins. Ceux-ci ne pouvaient manquer de se sentir terriblement menacés par l'avancée d'un peuple aussi belliqueux que l'étaient les Israélites. D'un autre côté, la plaine côtière exerçait sur ceux-ci sûrement une vive attraction. C'est là que passait la principale route reliant l'Égypte et le nord. Être les maîtres de cette route, c'était être les maîtres de presque tout le commerce extérieur égyptien en direction du nord et de l'est. Le commerce maritime de l'Égypte était alors encore peu important. Si les habitants des hauteurs qui longeaient la plaine étaient un peuple combatif et avide de rapines, ils ne pouvaient manquer de représenter une menace permanente sur le commerce en direction de l'Égypte et en provenant, et sur les richesses dont il était la source. Et précisément, ils l'étaient, combatifs et avides de rapines ! De multiples récits racontent la formation de bandes de brigands en Israël, ainsi par exemple, celui qui parle de Jephthé, qui « *rassembla autour de lui des gens dispersés qui partirent avec lui en expédition* » (Livre des Juges 11, 3). Il est aussi souvent question de raids dans le pays des Philistins. Ainsi, descendit sur Samson « *l'esprit de Yahvé, et il fondit sur Askalon et assomma trente hommes de la ville. Et il les dépouilla de ce qu'ils avaient sur eux, pour payer un pari perdu* » (Juges 14, 19). David lui aussi est décrit dans ses débuts comme le chef d'une bande de brigands, « *et autour de lui se regroupèrent toutes sortes d'hommes dans la gêne et tous ceux qui avaient des dettes, et tous les mécontents, et il devint leur capitaine. Environ quatre cents hommes se joignirent à lui.* » (1. Sam. 22, 2).

Rien d'étonnant donc à ce que régnât entre Philistins et Israélites un état de guerre presque ininterrompu, et à ce que les premiers aient recouru à tous les moyens pour maîtriser ces voisins incommodes. Pressé par les Bédouins d'un côté, par les Philistins de l'autre, Israël sombra dans une période de dépendance et de malheurs. La faiblesse d'Israël face aux Philistins était en grande partie due à ce que les montagnes où le pays était situé stimulaient l'esprit localiste, la division entre tribus,

alors que la plaine favorisait le regroupement des différentes tribus et des différentes communautés et les unissait dans leurs entreprises. C'est seulement à partir du moment où la puissante royauté militaire de David réussit à souder les différentes tribus d'Israël et à asseoir solidement leur unité, que prit fin leur situation précaire.

Les Philistins furent alors écrasés, les dernières cités fortifiées des hauteurs du pays de Canaan qui avaient encore résisté aux Israélites, furent conquises, et parmi elles Jérusalem, une place-forte quasiment imprenable qui était celle qui avait le plus longtemps résisté aux Israélites, et dominait les accès vers la Palestine en venant du sud. Elle devint la capitale du royaume et la résidence du fétiche, de l'arche d'alliance qui abritait le dieu de la guerre Yahvé.

David contrôlait maintenant tout le commerce entre l'Égypte et le nord, il en tirait des bénéfices colossaux, ceci à son tour lui permit d'accroître la force de son armée et de repousser les frontières de son État vers le nord et vers le sud. Il soumit les tribus de pillards bédouins jusqu'à la Mer Rouge, rendit sûres les routes qui y menaient et commença, avec l'aide des Phéniciens, - les Israélites n'entendant rien à l'art de la navigation, - à substituer une voie commerciale maritime passant par la Mer Rouge à celle qui jusqu'ici avait emprunté les routes terrestres pour aller de l'Arabie du sud (Saba) vers le nord. Ce fut l'âge d'or d'Israël, à qui sa maîtrise de toutes les routes commerciales les plus importantes de cette époque rapporta une puissance immense et une grisante profusion de richesses.

Et pourtant, c'est précisément cette suprématie qui devait être la cause de sa ruine. Car bien entendu, les États voisins ne pouvaient en ignorer l'importance économique. Plus le pays prospérait sous David et Salomon, plus il excitait inévitablement la convoitise des grands voisins, dont il se trouvait que leurs capacités militaires augmentaient précisément à cette époque. Notamment en Égypte, où les milices paysannes avaient été remplacées par des mercenaires davantage disposés à mener des guerres offensives. Certes, les forces de l'Égypte n'étaient plus en mesure de conquérir durablement la Palestine, mais pour Israël, cela ne fit qu'empirer la situation. Au lieu de devenir pour une longue période dépendant d'un grand État dont la puissance lui aurait au moins apporté paix et protection contre les ennemis extérieurs, Israël devint l'enjeu des luttes opposant les Égyptiens et les Syriens, plus tard les Assyriens, la Palestine était le champ de bataille sur lequel les uns et les autres s'affrontaient. Aux ravages dus aux guerres qu'Israël devait mener pour son propre compte, s'ajoutaient désormais ceux causés par les grandes armées qui y défendaient à leurs propres intérêts et qui étaient totalement indifférentes au sort de la population autochtone. Et le fardeau des liens de dépendance et des tributs maintenant périodiquement imposés aux Israélites n'était pas allégé par le fait que ce n'était pas toujours le même seigneur qui les leur imposait, que les maîtres ne cessaient de changer au gré capricieux de la fortune des armes, et que chacun d'entre eux, connaissant la précarité de la victoire, essayait de tirer au plus vite le plus de bénéfice possible de cette possession provisoire.

À cette époque, la Palestine était dans une situation analogue à celle dans laquelle se trouvaient par exemple la Pologne au dix-huitième siècle, ou l'Italie, notamment l'Italie du nord, depuis le Moyen-Âge jusqu'au siècle écoulé. Comme la Palestine d'autrefois, l'Italie et la Pologne étaient incapables de mener une politique autonome, et constituaient le champ de bataille et la victime de l'exploitation de grandes puissances étrangères ; la Pologne russe, prussienne, autrichienne ; l'Italie espagnole et française, soumise aussi aux puissances dominantes de l'Empire germanique, et plus tard à l'Autriche. Et comme en Italie et en Pologne, se produisit en Palestine un éclatement national dont les causes étaient sans doute les mêmes : en Palestine comme en Italie, les différentes régions du pays subissaient l'influence disparate de leurs voisins. Le nord du territoire occupé par les Israélites était principalement menacé, mais aussi dominé par les Syriens, ensuite par les Assyriens. Le sud, Jérusalem et son district, pour l'essentiel territoire de la tribu de Juda, était davantage, ou menacé par l'Égypte, ou directement sous sa coupe. Pour Israël proprement dit, une autre politique étrangère que celle de

Juda pouvait paraître plus appropriée. Cette différence d'approche dans le domaine des affaires étrangères fut sans doute la cause principale de la scission d'Israël en deux royaumes, par opposition à la période antérieure, où la politique extérieure avait été la raison pour laquelle les douze tribus s'étaient unies contre l'ennemi commun qui les harcelait toutes également, les Philistins.

Mais l'analogie entre la Palestine d'un côté et l'Italie et la Pologne de l'autre se poursuit aussi quand on examine un des effets de cette situation : nous trouvons dans un cas comme dans les autres, le même chauvinisme national, la même susceptibilité nationale, une même détestation des étrangers poussée à un degré qui dépasse tout ce que les antagonismes nationaux produisent chez les autres peuples contemporains. Et ce chauvinisme ne peut que s'accroître au fur et à mesure que se prolonge cette situation insupportable qui fait continuellement du pays la balle que se disputent les grands voisins et le théâtre de leurs expéditions de pillage.

Étant donné l'importance que, pour des raisons déjà exposées, la religion revêtait en orient, celle-ci ne pouvait manquer d'être gagnée par ce chauvinisme. Les intenses relations commerciales entretenues avec les voisins introduisaient dans le pays aussi leurs conceptions, leurs cultes et leurs idoles religieuses. Mais la haine des étrangers se muait fatalement en haine de leurs dieux, non pas qu'on doutât de leur existence, mais précisément du fait qu'on voyait en eux les soutiens les plus efficaces de l'ennemi.

Rien dans tout cela qui distingue les Hébreux d'autres peuples de l'Orient. Le dieu des Hyksos en Égypte était Sutech. Quand on réussit à les faire partir, leur dieu dut lui aussi laisser la place, il fut identifié au dieu des ténèbres, Seth ou Sutech, dont les Égyptiens se détournaient avec horreur.

Les patriotes d'Israël et leurs guides, les prophètes, ne pouvaient que tourner contre les dieux des étrangers la même fureur que celle qui, par exemple, amena, sous Napoléon, des patriotes allemands à s'emporter contre les modes françaises et la présence de termes français dans la langue allemande.

g. Les luttes de classes en Israël

Mais les patriotes n'en restèrent pas à la haine des étrangers. Ils devaient chercher à régénérer l'État, à lui insuffler plus de force.

La société israélite était travaillée par un processus de dislocation sociale qui augmentait au même rythme que les dangers provenant de l'extérieur. Depuis l'époque de David, le pays accumulait, grâce à l'essor du commerce, des richesses importantes. Mais comme partout dans le monde antique, l'agriculture restait en Palestine le fondement de la société, et en matière de propriétés, la plus sûre et la plus honorable demeurait celle du sol. En Palestine comme ailleurs, les éléments enrichis cherchaient à acquérir des propriétés foncières, ou à agrandir les leurs s'ils en avaient déjà. Ici aussi, se manifestait la tendance à former des latifundia. Elle était renforcée par le fait qu'en Palestine comme ailleurs, dans ces nouvelles conditions, la situation du paysan se dégradait. Auparavant, les combats livrés par les Israélites avaient été la plupart du temps seulement des affrontements locaux limités qui ne retenaient pas longtemps les miliciens paysans à l'écart de leur terre, et jamais très loin. Mais cela avait changé depuis qu'Israël était devenu un État de grandes dimensions et était impliqué dans les luttes entre les grandes puissances. Voici que maintenant le service des armes ruine le paysan et le met sous la tutelle du voisin fortuné qui possède un plus grand domaine et se mue pour lui dorénavant en usurier pouvant selon son bon plaisir, ou le chasser de sa terre, ou l'y laisser, mais alors, dans la situation d'esclave pour dette obligé de la rembourser par son travail. Il est probable que c'est cette dernière modalité qui retenait les préférences, car il est très peu question, en Palestine, d'esclaves achetés à l'extérieur. Pour que l'esclavage soit plus qu'un luxe coûteux réservé à la tenue de

la maisonnée, pour qu'il représente un investissement lucratif dans la production, il faut qu'il y ait des guerres continues et qu'elles soient toujours couronnées de succès et assurent en abondance et à bas prix l'approvisionnement en matériel humain. Il ne pouvait en être question chez les Israélites. Ils étaient la plupart du temps du nombre de ces peuples infortunés qui fournissaient, mais ne faisaient pas d'esclaves. Cela ne pouvait que renforcer la prédilection des latifundistes, à la recherche d'une main-d'œuvre bon marché et dépendante, pour ceux de leurs compatriotes qui étaient liés par leurs dettes, un système auquel recourent volontiers ailleurs aussi, par exemple de nos jours encore en Russie depuis l'abrogation du servage, les grands propriétaires terriens, quand les esclaves ou les serfs viennent à manquer.

Plus on progressait dans ce sens et plus le nombre des paysans libres diminuait, plus les capacités militaires d'Israël ne pouvaient manquer de s'affaiblir, et moins il pouvait résister à ses ennemis extérieurs. Aussi les patriotes joignirent-ils leurs forces à celles des réformateurs sociaux et des amis du peuple pour arrêter cette évolution. Ils appelèrent le peuple et la royauté à lutter autant contre les dieux étrangers que contre les ennemis des paysans dans leur propre pays. Ils annoncèrent la ruine de l'État pour le cas où l'on ne parviendrait pas à mettre un terme à l'oppression et à la paupérisation de la paysannerie.

« Malheur à vous ! », s'écriait Isaïe, « qui joignez maison à maison, champ à champ, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de place et que vous soyez les seuls possesseurs du pays ! Le seigneur des armées me l'a révélé : en vérité, beaucoup de maisons seront dévastées, les grandes et belles maisons n'auront plus d'habitants. » (5, 8 et 9)

Et le prophète Amos annonça :

« Écoutez, vous les vaches grasses sur le mont de Samarie, qui opprimez les pauvres, foulez aux pieds les indigents, et dites à votre seigneur : apporte-nous à boire ! Le Seigneur Yahvé en fait le serment par sa sainteté : en vérité, les jours viendront pour vous où l'on vous tirera jusqu'aux derniers accrochés à l'hameçon ! » (4, 1 et 2)

« Écoutez ceci, vous qui dévorez les pauvres et ruinez les malheureux du pays en pensant : Quand la nouvelle lune sera-t-elle enfin passée, afin que nous vendions le blé ? Quand finira enfin le sabbat, afin que nous puissions vendre les fruits ? Nous diminuerons les quantités, mais augmenterons le prix, falsifierons les balances, achèterons les pauvres pour de l'argent et les indigents pour une paire de souliers, vendrons la criblure pour du froment ! Yahvé l'a juré par la gloire de Jacob : jamais je n'oublierai aucune de leurs œuvres ! La terre, à cause d'elles, ne sera-t-elle pas ébranlée, et tous les habitants dans le deuil ? » (Amos 8, 4 à 8)

« Les possédants et les dominants utilisaient l'appareil gouvernemental pour faire entériner par la loi le nouvel ordre des choses, c'est ce qui ressort clairement des plaintes incessantes des prophètes au sujet du droit en vigueur : 'Malheur aux docteurs de la loi', dit Isaïe de sa voix de tribun, 'qui font des lois injustes pour faire plier le droit des pauvres et usent de violence au profit des rapaces de mon peuple' (10, 1). 'Sion doit être délivrée par le droit' (ibid. 1, 17). 'Ce que disent les docteurs de la loi, est un tissu de mensonges' (Isaïe 8, 8). 'Car vous transformez le droit en fiel et la justice en absinthe !' (Amos, 6, 12). »⁶⁴

Les prophètes ont eu bien de la chance de ne pas vivre en Prusse ou en Saxe ! Ils ne seraient jamais sortis des procès pour incitation à la rébellion, pour outrage ou pour haute trahison.

⁶⁴ M. Beer, *Contribution à l'histoire de la lutte des classes dans l'Antiquité hébraïque*. Neue Zeit XI, 1, p. 447

Mais si dynamique que fût leur travail d'agitateurs, si enraciné dans l'urgence, ils ne pouvaient remporter de succès dans la société, du moins pas de succès durable, même s'ils pouvaient à l'occasion réussir à obtenir des dispositions légales pour adoucir la misère ou rééquilibrer les antagonismes sociaux. Leurs efforts ne pouvaient que viser à restaurer le passé, à endiguer le mouvement de l'évolution économique. Cela était impossible, comme étaient dès le départ voués à l'échec les efforts des Gracques romains. Le déclin de la paysannerie et donc de l'État était en Israël tout aussi irrésistible qu'il le fut plus tard à Rome. Mais la décadence de l'État ne fut pas, dans ce petit État qu'était Israël, un processus de dépérissement aussi lent que dans le vaste empire romain. Des adversaires colossaux et puissants mirent fin brutalement à son existence bien longtemps avant que sa force vitale se soit épuisée. Ces adversaires étaient les Assyriens et les Babyloniens.

h. La ruine d'Israël

À partir de Teglath-Phalasar I^{er} (de 1115 à 1050 avant J-C environ), les Assyriens entament, avec des interruptions périodiques, leur grande politique de conquête qui les rapproche de plus en plus du pays de Canaan. Ces robustes conquérants appliquaient aux vaincus une nouvelle méthode de traitement, qui allait être fatale aux Israélites.

Au stade du nomadisme, le peuple tout entier était intéressé aux expéditions militaires, elles rapportaient quelque chose à tout le monde. Soit elles étaient une simple occasion de pillage, soit elles servaient à conquérir un pays fertile dans lequel les vainqueurs s'établissaient en exploiters aristocratiques de la masse populaire des autochtones.

Au stade de l'agriculture sédentaire, la masse de la population, les paysans et les artisans, n'avaient plus rien à attendre d'une guerre de conquête. Ils avaient en revanche tout intérêt à ce qu'une guerre défensive fût couronnée de succès, car en cas de défaite, ce qui les menaçait, c'était la perte de leur liberté et de leur terre. Les grands négociants, par contre, étaient partisans d'une politique expansionniste appuyée sur la force des armes, ils avaient besoin que soit assurée la sécurité des routes commerciales et des marchés à l'étranger, ce qui ne pouvait se faire qu'en y occupant militairement au moins quelques places. La noblesse foncière, avide de terres nouvelles et de nouveaux esclaves, poussait dans le même sens. De même les rois, qu'attirait la perspective de rentrées fiscales accrues.

Mais tant qu'il n'y eut pas d'armée permanente ni de bureaucratie qu'on pût envoyer et installer en-dehors du pays, il n'était guère possible au vainqueur d'aller occuper durablement et administrer un pays vaincu. Après avoir copieusement pillé et sérieusement affaibli le peuple vaincu, le premier se contentait généralement d'une promesse de loyauté et d'un engagement à verser certaines prestations à titre de tribut, tout en laissant en place les classes dominantes du pays soumis et sans rien changer à sa constitution politique.

Mais l'inconvénient était que le vaincu saisisait la première occasion qui se présentait pour se débarrasser de ce joug odieux, en sorte qu'il fallait une nouvelle expédition pour le soumettre, ce qui bien entendu n'allait pas sans qu'on recourût aux méthodes les plus barbares pour châtier la « rébellion ».

Les Assyriens furent les premiers à imaginer un système qui promettait une plus grande longévité à leurs conquêtes : là où ils se heurtaient à une résistance opiniâtre voire faisaient l'expérience de rébellions à répétition, ils paralysaient le peuple en lui coupant la tête, autrement dit en procédant au rapt des classes dominantes, en bannissant les habitants les plus éminents, les plus riches, les plus intelligents et les plus aptes à la guerre, notamment ceux de la capitale dans une contrée éloignée où, sans les couches inférieures des classes dominées, ils étaient réduits à une totale impuissance. Les

paysans et petits artisans qui restaient ne formaient plus qu'une masse confuse incapable de la moindre résistance armée contre les conquérants.

Salmanazar II (859-825 avant J-C) fut le premier roi assyrien qui pénétra dans la Syrie proprement dite (Alep, Hama, Damas) et est en même temps le premier qui nous parle d'Israël. Dans un rapport cunéiforme de 842, il mentionne entre autres un tribut versé par le roi israélite Jehu. Et ce rapport est illustré. Il s'agit de la première image d'Israélites qui nous soit parvenue. À partir de cette date, Israël eut des contacts de plus en plus étroits avec l'Assyrie, que ce soit pour payer un tribut ou pour se rebeller, cependant que se développait de plus en plus chez les Assyriens la pratique du bannissement des couches supérieures des peuples vaincus, en premier lieu des peuples rebelles. Ce n'était plus qu'une question de temps avant que, face aux Assyriens invaincus et apparemment invincibles, le jour de la fin ne vînt pour Israël aussi. Il n'était effectivement pas nécessaire d'avoir un grand pouvoir de divination pour le prédire, comme le faisaient avec tant de véhémence les prophètes juifs.

Pour le royaume du nord, la fin arriva sous le règne d'Osée, qui, comptant sur l'aide égyptienne, refusa en 724 de payer le tribut. Mais il n'y eut pas d'aide égyptienne. Salmanazar IV partit pour Israël, battit Osée, le fit prisonnier et assiégea sa capitale Samarie, qui ne put être prise qu'au terme d'un siège de trois ans par Sargon, successeur de Sanchérib (722). La « *fleur de la population* » (Wellhausen), 27290 personnes selon les récits assyriens, fut alors déportée dans des villes assyriennes et médiques. Le roi assyrien les remplaça par des gens venus de villes rebelles de Babylonie « *et les installa à la place des Israélites dans les villes de Samarie. C'est ainsi qu'ils prirent possession de la Samarie et habitèrent dans ses villes* » (2. Rois 17, 24).

Ce n'est donc pas toute la population des dix tribus septentrionales d'Israël qui fut déportée, mais seulement les couches supérieures des villes, où furent ensuite installés des étrangers. Mais cela suffit à mettre fin à la nationalité de ces dix tribus. Le paysan n'est, par lui-même, pas en mesure de fonder une communauté politique particulière. Quant aux citadins et aristocrates transplantés en Assyrie et en Médie, au fil des générations, ils se fondirent dans leur nouvel environnement.

i. La première destruction de Jérusalem

Du peuple d'Israël, il ne restait plus comme vestiges que Jérusalem et son district, la Judée. Il pouvait sembler que, ainsi réduits à peu de chose, ils allaient eux aussi subir le sort de la grande masse et que le nom d'Israël allait être effacé de la carte du monde. Mais il ne fut pas donné aux Assyriens de prendre et de détruire Jérusalem.

Lorsque des troubles à Babylone obligèrent l'armée de l'Assyrien Sanhérib, qui était en route vers Jérusalem (701), à rebrousser chemin, et que du même coup, Jérusalem fut sauvée, cela signifiait seulement que la partie était remise. La Judée restait un État vassal de l'Assyrie qui pouvait être rayé de la carte à tout moment.

Mais à partir de l'époque de Sanhérib, l'attention des Assyriens se porta de plus en plus sur le nord, où des guerriers nomades, des Cimmériens, des Mèdes, des Scythes, approchaient en se faisant de plus en plus menaçants, ce qui imposait d'engager de plus en plus de forces pour les repousser. Les Scythes envahirent l'Asie Mineure vers 625, arrivèrent en pillant et saccageant tout sur leur passage jusqu'à la frontière égyptienne, mais finirent au bout de 28 ans par se disperser sans avoir fondé un royaume qui fût leur. Ils disparurent, mais les conséquences de cette incursion n'en demeurèrent pas moins. Elle avait ébranlé la monarchie assyrienne dans ses fondements. Les Mèdes pouvaient maintenant l'attaquer avec plus de succès, Babylone fit sécession, cependant que les Égyptiens profitèrent de la situation pour imposer leur souveraineté sur la Palestine. Le roi de Juda Josias fut battu et tué par les Égyptiens à Meggido (609), et le pharaon Nékao installa Joachim comme son vassal à Jérusalem.

En 606, enfin, Ninive fut détruite par l'alliance des Babyloniens et des Mèdes. L'empire des Assyriens avait vécu.

Mais cela ne signifiait en aucune façon le salut pour le royaume de Juda. La Babylonie suivit maintenant les traces d'Assur et entreprit aussitôt de s'emparer de la route menant en Égypte. Ce faisant, les Babyloniens emmenés par Nabuchodonosor se heurtèrent à Nékao qui s'était avancé jusque dans le nord de la Syrie. Les Égyptiens furent battus à la bataille de Karkemish (605) et le royaume de Juda devint peu après un État vassal de Babylone. On voit comment il passait de main en main, ayant perdu toute autonomie. Poussé par les Égyptiens, le royaume de Juda refusa en 597 de payer tribut aux Babyloniens. La rébellion s'effondra sans presque livrer combat. Jérusalem fut assiégée par Nabuchodonosor et se rendit sans conditions.

« Quand Nabuchodonosor, le roi de Babylone, arriva devant Jérusalem pendant que ses serviteurs l'assiégeaient, Joachim, roi de Juda, sortit à la rencontre du roi de Babylone, lui, sa mère, ses serviteurs, ses chefs et ses courtisans. Et le roi de Babylone le fit prisonnier dans la huitième année de son règne. Et il emporta tous les trésors du temple de Yahvé et les trésors du palais royal, et fracassa tous les vases en or que Salomon, le roi d'Israël, avait confectionnés pour le temple de Yahvé, comme Yahvé avait dit. Et il déporta comme prisonniers tout Jérusalem, tous les chefs et tous les hommes valides, au nombre de 10 000, et en plus tous les forgerons et tous les serruriers ; il ne resta rien que les petites gens de la population des campagnes. Et il emmena Joachim à Babylone, et la mère du roi et les femmes du roi et ses courtisans et les puissants, il les emmena captifs à Babylone ; et en plus tous les gens capables de combattre, au nombre de 7000, et les forgerons et les serruriers, au nombre de 1000 ; des hommes vaillants. »⁶⁵

Babylone reprenait donc l'ancienne méthode des Assyriens ; mais ici non plus, ce n'est pas tout le peuple qui fut déporté, mais seulement la cour royale, les aristocrates, les hommes de guerre et les citoyens possédants, en tous 10 000 hommes. Les « petites gens de la campagne », en tout cas aussi ceux de la ville, restèrent sur place. Et sans doute également une partie des classes dominantes. Pourtant, le royaume de Juda ne fut pas purement et simplement effacé. Le maître de Babylone lui donna un nouveau roi. Et le même petit jeu reprit de plus belle, mais pour la dernière fois. Les Égyptiens poussèrent le nouveau roi, Sédécias, à tourner le dos à Babylone.

Alors, Nabuchodonosor arriva devant les murs de Jérusalem, la conquit, et mit définitivement fin à cette ville si indocile et qui était une source permanente de difficultés en raison de sa situation qui la rendait maître de la route qui reliait Babylone à l'Égypte (586).

*« Nébuzaradan, le chef de la garde personnelle, le serviteur confident du roi de Babylone, entra dans Jérusalem. Il brûla le temple de Yahvé et le palais du roi et toutes les maisons de Jérusalem ; il livra au feu toutes les maisons de quelque importance. Toute l'armée des Chaldéens, qui était avec le chef des gardes, démolit les murailles formant l'enceinte de Jérusalem. Nebuzaradan, le chef des gardes, emmena captifs **ceux du peuple qui étaient demeurés dans la ville**, et les transfuges qui s'étaient ralliés au roi de Babylone, et le reste de la population. Et parmi les petites gens du pays, le chef des gardes en laissa quelques-uns comme **vignerons et cultivateurs**. »⁶⁶*

De même chez Jérémie 39, 9, 10 : *« Le reste de la population, ceux qui étaient restés dans la ville et les transfuges qui étaient passés de son côté, et le reste du peuple, les autres, Nébuzaradan, le chef de la garde, les emmena captifs à Babylone. Mais des petites gens qui n'avaient rien à eux, Nébuzaradan, le*

⁶⁵ 2. Rois 24, 12 à 16

⁶⁶ 2. Rois 25, 8 à 12

chef de la garde, en laissa quelques-uns dans le pays de Juda, et leur donna des vignobles et des champs. »

Il resta donc une série d'éléments de la paysannerie. Il aurait effectivement été absurde de vider complètement le pays, sans personne pour le cultiver. Il n'aurait pas pu payer d'impôts. Les Babyloniens voulaient manifestement, comme cela était leur pratique habituelle, surtout éloigner la partie de la population qui était en état de maintenir la cohésion de la nation et de la diriger et ainsi de représenter un danger pour la tutelle des Babyloniens. Le paysan livré à lui-même a rarement su se libérer d'une domination étrangère.

Le 39ème chapitre de Jérémie est parfaitement clair si l'on veut bien se rappeler la formation des latifundia, un processus qu'avait aussi connu le royaume de Juda. Une mesure paraissait presque évidente : démanteler maintenant les latifundia et les répartir entre les paysans expropriés, ou bien transformer les esclaves pour dettes et les tenanciers en libres propriétaires du sol qu'ils cultivaient. Leurs tyrans avaient précisément été les chefs de la lutte de Juda contre Babylone.

Selon le rapport établi par les Assyriens, la population du royaume de Juda sous Sanhérib comptait 200 000 personnes, sans compter les habitants de Jérusalem, estimés à 25 000. Le nombre des propriétaires terriens d'une certaine importance est évalué à 15 000. Nabuchodonosor en déporta 7000 après la première conquête de Jérusalem.⁶⁷ Il en laissa donc 8000. Pourtant, le *Livre des Rois*, 2, 24, 14, rapporte que ne seraient restés que « *les petites gens de la population rurale* ». Ces 8000 furent donc déportés après la deuxième destruction. Ce sont sûrement leurs vignobles et leurs champs qui furent donnés aux « *petites gens qui n'avaient rien à eux.* »

Dans tous les cas, on ne déporta pas non plus cette fois tout le peuple, mais bien toute la population de **Jérusalem**. Les gens de la campagne restèrent au moins en grande partie sur place. Mais ceux qui restaient cessèrent de constituer une entité politique juive particulière. Toute la vie nationale du judaïsme se concentra désormais chez les citadins contraints à l'exil.

Mais cette vie nationale prit alors une coloration très particulière due à la situation hors du commun de ces Juifs citadins. Jusqu'alors, rien, chez les Israélites, ne les distinguait des peuples qui les entouraient, rien qui ait attiré spécialement l'attention, mais maintenant, ce qui restait de ce peuple, et qui continuait à avoir une vie nationale, devint un peuple à nul autre pareil. La situation anormale du judaïsme, qui en fait un phénomène seul en son genre dans l'histoire, commence non pas avec la destruction de Jérusalem par les Romains, mais avec la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor.

2. Le judaïsme à compter de l'exil

a. L'exil

En apparence, le même sort frappa le royaume de Juda après la destruction de Jérusalem et les dix tribus d'Israël après la destruction de Samarie. Mais ce qui fit effaçà Samarie de la scène historique, fit de Juda, qui jusque-là n'attirait guère l'attention, l'un des facteurs les plus importants de l'histoire universelle, et ceci parce que, en raison de la plus grande distance qui le séparait de l'Assyrie, de la situation naturelle de Jérusalem qui en faisait une citadelle à toute épreuve, ainsi que de l'irruption de nomades nordiques, la chute de Jérusalem intervint 135 années après celle de Samarie.

Les habitants de Juda subirent, pendant quatre générations de plus que les dix tribus, les influences dont nous avons parlé et qui exacerbèrent le fanatisme national. C'est une des raisons qui expliquent que les Juifs partirent en exil porteurs d'un sentiment national bien plus fort que leurs frères du nord.

⁶⁷ cf. F. Buhl, *Tableau des rapports sociaux chez les Israélites*, p. 52, 53

Une autre raison était que le judaïsme se recrutait pour l'essentiel dans une seule grande ville ainsi que dans la campagne environnante, alors que le royaume nordique était un conglomérat de dix tribus qui n'entretenaient que des relations assez lâches les unes avec les autres. Le royaume de Juda formait de ce fait une masse beaucoup plus unie et plus soudée qu'Israël.

Pourtant, les Judéens auraient eux aussi perdu leur nationalité en exil s'ils étaient restés aussi longtemps que les dix tribus au milieu des étrangers. Celui qui est déporté à l'étranger gardera sans doute la nostalgie de son ancienne patrie et ne prendra pas racine dans son nouveau domicile. Le bannissement pourra exalter encore davantage son sentiment national. Mais chez les enfants nés en exil, grandis dans le nouvel environnement, ne connaissant le passé que par les récits de leurs pères, le sentiment national n'aura que rarement la même intensité, à moins d'être sans cesse entretenu par l'absence de droits ou les mauvais traitements, ou par la perspective du retour proche au pays. La troisième génération, ensuite, ne connaît pratiquement plus sa nationalité, si elle n'est pas, comme on vient de le dire, discriminée, considérée comme une nation à part et inférieure, coupée de force du reste de la population, et livrée sans défense à l'oppression et aux brutalités de celle-ci.

Il ne semble pas que cela ait été le cas pour les déportés d'Assyrie et de Babylone, et ainsi, les Juifs auraient sans doute perdu eux aussi leur nationalité et se seraient fondus dans l'ensemble des Babyloniens si leur séjour parmi eux avait duré plus que le temps de trois générations. Mais peu après la destruction de Jérusalem, l'empire des vainqueurs se mit à vaciller, les déportés reprirent l'espoir de revenir sous peu dans le pays de leurs pères, et la deuxième génération déjà vit se réaliser cette espérance, les Juifs de Babylone étant autorisés à retourner à Jérusalem. Car les peuples venus du nord qui harcelaient la Mésopotamie et avaient mis fin à l'existence de l'Assyrie, continuaient encore à s'agiter. Le plus puissant d'entre eux était le peuple nomade des Perses, qui porta le coup de grâce aux deux héritiers de l'empire assyrien, l'empire des Mèdes et celui des Babyloniens, et non seulement restaura, dans une autre configuration, l'empire assyro-babylonien, mais l'agrandit considérablement en faisant la conquête de l'Égypte et de l'Asie Mineure, et en mettant sur pied une structure militaire et une administration qui, pour la première fois, constituèrent la base solide d'un empire mondial, le stabilisèrent pour une longue période et assurèrent à l'intérieur du pays une paix durable.

Pour les vainqueurs de Babylone, rien ne justifiait de continuer à maintenir loin de leur pays ceux que leurs adversaires avaient vaincus et déportés à l'étranger. Les Perses conquièrent Babylone en 538 sans avoir à faire usage de leurs armes, ce qui en dit long sur la faiblesse de cet État. Et dès l'année suivante, Cyrus, le roi des Perses, autorisa les Juifs à retourner dans leur pays. Leur exil avait duré à peine 50 ans. Pourtant, le nombre de ceux qui s'étaient bien adaptés à la nouvelle situation était suffisamment élevé pour que, seule, une fraction d'entre eux mît à profit cette autorisation, un nombre non négligeable préférant rester à Babylone, où ils se sentaient mieux. Il n'y a donc aucun doute que le judaïsme aurait totalement disparu si Jérusalem avait partagé le sort de Samarie, si entre la destruction de la ville et la conquête de Babylone par les Perses, il ne s'était pas écoulé 50, mais 180 ans.

Mais si brève qu'ait été la période de l'exil, elle bouleversa de fond en comble le judaïsme, elle déploya et renforça toute une série de dispositions encore embryonnaires nées des conditions propres au royaume de Juda, et elle leur donna des formes très spéciales adaptées à la situation très spéciale où se trouvait désormais le judaïsme.

La nation judaïque s'était perpétuée en exil, mais c'était une nation sans paysans, une nation exclusivement citadine. C'est, jusqu'à aujourd'hui encore, l'une des caractéristiques essentielles du judaïsme, et c'est le noyau de ce que certains interprètent comme étant ses « propriétés raciales », et qui ne sont en fait rien d'autre que les propriétés du citadin, qu'une existence prolongée à la ville et l'absence d'apport paysan entretiennent et poussent jusqu'au bout de leur logique. Je l'avais déjà

indiqué en 1890.⁶⁸ Le retour en Palestine n'y a pratiquement pas changé grand-chose, et seulement passagèrement – nous allons le voir.

Mais le judaïsme ne devint pas seulement une nation de **citadins**, mais aussi une nation de **marchands**. L'industrie, on l'a vu, était peu développée en Judée ; elle suffisait tout juste à satisfaire les besoins domestiques élémentaires. Ce n'est pas avec ça qu'on pouvait prospérer dans une Babylone dont l'industrie se situait à un niveau élevé. La perte de l'autonomie politique avait fermé les portes de l'armée et de l'administration publique ; il ne restait plus aux citadins qu'une branche d'activité possible : le commerce.

Le commerce avait toujours occupé une place importante en Palestine, mais en exil, il devenait inévitablement la principale activité des Juifs.

À son tour, le commerce développait l'activité intellectuelle, le sens des mathématiques, les facultés spéculatives et l'abstraction. En même temps, le désastre national soumettait des objets plus élevés que le profit personnel à cette sagacité accrue. À l'étranger, les liens qui unissent les ressortissants d'une même nation sont bien plus forts que dans leur pays d'origine, face aux étrangers, le sentiment de commune appartenance est plus intense, car, isolés, les individus se sentent plus faibles et plus menacés. Le sens du groupe, le pathos moral se renforcent. Ils fécondèrent la sagacité juive, l'amenant aux considérations les plus pénétrantes sur les causes du désastre national et les moyens de relever la nation.

En même temps, la splendeur de Babylone, cette ville à la civilisation ancestrale, dont les habitants se comptaient en millions, qui commerçait avec le monde entier, qui cultivait les sciences et la philosophie, ne pouvait manquer de stimuler la pensée juive. Dans la première moitié du siècle dernier, le séjour des penseurs allemands dans la Babel des bords de la Seine les éleva au-dessus d'eux-mêmes et leur donna les moyens de produire leurs meilleures et leurs plus belles œuvres, et de même, les Juifs de Jérusalem, assurément imprégnés des effets de leur séjour dans la Babel des bords de l'Euphrate au sixième siècle, ont vu tout d'un coup leur horizon s'élargir considérablement.

Mais évidemment, comme dans toutes les villes commerçantes orientales qui n'étaient pas situées sur la rive méditerranéenne, mais à l'intérieur du continent, pour les raisons déjà évoquées, les sciences étaient étroitement liées et enchaînées à la religion. Et de ce fait, toutes ces nouvelles influences marquantes se manifestèrent dans le judaïsme sous une forme religieuse. Un trait accentué par le fait que, chez les Juifs, une fois perdue l'autonomie politique, le culte national restait le seul lien qui maintint encore la nation, et le clergé la seule instance centrale gardant autorité sur elle. Il semble que l'organisation gentilice ait trouvé une nouvelle vigueur dans l'exil, après la disparition de tout vestige d'État.⁶⁹ Mais le particularisme gentilice ne pouvait maintenir la nation. C'est dans la religion que les gens de Juda cherchèrent le moyen de sauvegarder la nation, et c'est aux prêtres qu'il revint désormais de la guider.

Les prêtres de Juda firent de nombreux emprunts au sacerdoce babylonien, tant en ce qui concerne le rôle qu'il s'attribuait, qu'en ce qui concerne le contenu du culte. Toute une série de récits bibliques sont d'origine babylonienne : par exemple, la création du monde, le paradis, le péché originel, la tour de Babel, le déluge. La stricte observance du sabbat vient de Babylone. Ce n'est qu'à partir de l'exil que cette exigence est énoncée.

⁶⁸ « *Le judaïsme* », *Neue Zeit*, VIII, p. 23 sq.

⁶⁹ Cf. Frank Buhl, *Les rapports sociaux des Israélites*, p. 43.

« L'insistance mise par Ézéchiël sur la célébration du sabbat est quelque chose de totalement **nouveau**. Aucun prophète antérieur ne met comme lui l'accent sur le respect du sabbat. Jérémie 17, 19 sq, n'est en effet pas authentique. »⁷⁰

Encore après le retour d'exil, au cinquième siècle, le repos du sabbat ne s'imposa pas sans mal, « car il contrevenait trop aux anciennes habitudes. »⁷¹

On est fondé à admettre que les prêtres juifs ont non seulement emprunté des légendes populaires et des coutumes, mais aussi, bien qu'aucun document ne l'atteste non plus directement, qu'ils ont retenu du raffinement des prêtres babyloniens une conception de la divinité plus subtile, plus spirituelle.

L'idée que les Israélites se faisaient du divin était restée longtemps très primitive. Malgré tout le soin ultérieurement apporté par les collecteurs et rédacteurs des histoires anciennes pour en éliminer toutes traces de paganisme, certaines se sont conservées dans la version qui nous est parvenue.

Rappelons-nous par exemple les histoires autour de Jacob. Son dieu ne l'assiste pas seulement dans toutes sortes d'affaires douteuses, il engage avec Jacob un combat où l'homme est vainqueur du dieu.

« Alors quelqu'un lutta avec lui (Jacob) jusqu'au lever de l'aurore. Voyant qu'il ne pouvait le vaincre, il le frappa à l'emboîture de la hanche; et l'emboîture de la hanche de Jacob se démit pendant qu'il luttait avec lui. Il dit: Laisse-moi aller, car l'aurore se lève. Et Jacob répondit: Je ne te laisserai point aller, que tu ne m'aies béni. Et il lui dit : Quel est ton nom ? Et il dit : Jacob. Et il dit : Ton nom ne sera plus Jacob, mais Israël, car tu as combattu avec Dieu et les hommes, et tu as vaincu. Et Jacob l'interrogea et dit : Fais-moi connaître ton nom. Et il dit : Pourquoi t'enquérir de mon nom ? Et il le bénit. Et Jacob nomma ce lieu Péniel ; car, dit-il, j'ai vu Dieu face à face et ma vie a pourtant été épargnée. »⁷²

Le grand inconnu avec lequel Jacob luttait, dont il fut vainqueur, et à qui il extorqua sa bénédiction, était donc un dieu, vaincu par un homme. Exactement de la même façon que, dans l'Iliade, les dieux et les hommes se battent les uns contre les autres. Mais si Diomède réussit à blesser Arès, c'est avec l'aide de Pallas Athéna. Jacob, lui, maîtrise son dieu sans l'aide d'un autre.

Si nous trouvons chez les Israélites beaucoup de naïveté dans les images de la divinité, chez les peuples de haute culture qui les entouraient, certaines communautés de prêtres étaient parvenues, au moins dans leur doctrine secrète, jusqu'au monothéisme.

Celui-ci s'exprima une fois de façon très radicale chez les Égyptiens :

« Nous ne sommes pour le moment pas encore en mesure d'exposer dans le détail et de présenter dans un ordre chronologique tous les cheminements erratiques de la spéculation, toutes les phases qu'a parcourues l'évolution des idées (chez les Égyptiens). Le résultat final est que, pour la doctrine secrète elle-même, Horus et Rê, le fils et le père, sont complètement identiques, que le dieu s'engendre lui-même de sa propre mère, la déesse du ciel, et que celle-ci est elle-même également seulement le produit, la création du seul dieu éternel. Cette doctrine n'est énoncée clairement et sans ambiguïté, avec toutes ses conséquences, qu'au début du Nouvel Empire (après l'expulsion des Hyksos, au quinzième siècle) ; mais elle a commencé à prendre forme déjà à l'époque obscure qui a suivi la fin de la sixième dynastie (vers 2500), et les idées fondamentales en sont déjà complètement arrêtées au temps du moyen Empire (vers 2000). »

⁷⁰ B. Stade, *Histoire du peuple d'Israël*, II, p. 17.

⁷¹ *Ibid.*, p. 187.

⁷² 1. Moïse 32, 25 à 31.

« C'est depuis Onou, la cité du soleil (Héliopolis), que s'est répandue la nouvelle doctrine. »⁷³

Sans doute cette doctrine demeura-t-elle secrète, mais elle fut pourtant un jour mise en application. Cela se passa avant l'entrée des Hébreux au pays de Canaan, sous Amenhotep IV, au quatorzième siècle. Il semble qu'un conflit ait éclaté entre ce pharaon et la corporation des prêtres, dont la richesse et la puissance devenaient pour lui une menace sérieuse. Il ne trouva pas d'autre moyen de se défendre contre eux qu'en prenant au sérieux leur doctrine secrète, en ordonnant de rendre un culte au dieu unique et en persécutant avec acharnement tous les autres dieux, ce qui en pratique signifiait la confiscation des énormes richesses de leurs collègues sacerdotaux.

Nous n'avons aucun détail sur cette lutte entre les prêtres et la monarchie. Elle dura longtemps, mais un siècle après Amenhotep IV, les prêtres avaient vaincu sur toute la ligne et totalement rétabli l'ancien culte des dieux.

Toute cette histoire montre le développement déjà atteint par les conceptions monothéistes dans les doctrines secrètes des prêtres des centres de culture de l'orient antique. Nous n'avons aucune raison de supposer que les prêtres babyloniens aient été en retard sur les Égyptiens, alors qu'ils les égalaient dans tous les arts et toutes les sciences. Jeremias parle d'un « monothéisme latent » à Babylone. Mardouk, créateur du ciel et de la terre, était aussi le maître des dieux, qu'il « emmène paître comme des brebis », ou encore, les différents dieux n'étaient que des aspects particuliers sous lesquels apparaissait le dieu unique. Voici comment un texte babylonien présente les différents dieux : « *Ninib : Mardouk de la force. Nergal : Mardouk de la lutte. Bel : Mardouk du gouvernement. Nabû : Mardouk des affaires. Sîn : Mardouk éclairant la nuit. Samas : Mardouk du droit. Addu : Mardouk de la pluie.* »

Précisément à l'époque de l'exil juif, alors que chez les Perses entrant en contact avec Babylone, se formait également une sorte de monothéisme, apparaissent des signes indiquant « *qu'en Babylonie, s'ébauchait aussi un monothéisme qui avait très vraisemblablement une forte ressemblance avec le culte pharaonique du soleil d'Aménophis IV (Amenhotep). Dans une inscription qui date de l'époque précédant immédiatement la chute de Babylone – et tout à fait en accord avec l'importance du culte lunaire pour les Babyloniens – apparaît du moins le dieu-lune tenant le même rôle que le dieu-soleil chez Aménophis IV.* »⁷⁴

Les collèges de prêtres de Babylone avaient comme ceux d'Égypte le plus vif intérêt à dissimuler au peuple leurs éventuelles conceptions monothéistes, étant donné que toute leur puissance et toute leur richesse reposait sur le culte polythéiste traditionnel. Mais il en était autrement des prêtres de l'arche d'alliance de Jérusalem.

Dès avant la destruction de Jérusalem, l'arche avait beaucoup gagné en importance depuis l'anéantissement de Samarie et la disparition du royaume septentrional d'Israël. Jérusalem était devenue la seule ville israélite d'importance, les campagnes qui dépendaient d'elle étaient en comparaison restées insignifiantes. Le prestige du fétiche d'alliance, qui avait déjà été grand avant David en Israël et en particulier dans la tribu de Juda, éclipsait maintenant inévitablement de plus en plus tous les autres sanctuaires populaires, de la même façon que Jérusalem dépassait de loin toutes les autres localités de Judée. Et de même, les prêtres de ce fétiche occupaient une position hégémonique face aux autres prêtres du pays. Un conflit opposa les prêtres de la campagne et ceux de la capitale, et se termina peut-être dès avant l'exil par le monopole du fétiche de Jérusalem. C'est ce que dit du moins l'histoire du Deutéronome, le « livre de la doctrine », qu'un prêtre prétendit en

⁷³ E. Meyer, *Histoire de l'Égypte ancienne*, p. 192, 193.

⁷⁴ H. Winckler, *La culture spirituelle de Babylone*, 1907, p. 144.

621 avoir « trouvé » dans le Temple. Il contenait l'ordre divin de détruire tous les lieux de culte en-dehors de Jérusalem, un ordre auquel le roi Josias se plia docilement :

« Et il chassa les prêtres des idoles que les rois de Juda avaient intronisés et qui ensuite avaient brûlé de l'encens sur les hauts lieux, dans les villes de Juda et dans les alentours de Jérusalem, ainsi que ceux qui offraient des parfums à Baal, au soleil et à la lune, aux signes du zodiaque et à toute l'armée des cieux ... Et il fit venir tous les prêtres de toutes les villes de Juda et souilla les tertres sacrificiels où les prêtres avaient brûlé de l'encens, de Guéba jusqu'à Beer-Schéba ... Et aussi l'autel qui était à Béthel, et le haut lieu qu'avait fait Jéroboam, fils de Nebath, qui avait fait pécher Israël, cet autel et le haut lieu, il les détruisit et brûla le haut lieu et le réduisit en poussière. »⁷⁵

Furent donc profanés et saccagés, non seulement les lieux de culte de dieux étrangers, mais aussi ceux de Yahvé lui-même, ses autels les plus anciens.

Peut-être, du reste, tout ce récit est-il, comme un certain nombre d'autres dans la Bible, seulement un faux datant de l'époque qui suivit l'exil, une tentative faite pour justifier des événements qui se produisirent après l'exil en les présentant comme la simple répétition d'événements antérieurs, en inventant des précédents ou au moins en les grossissant démesurément. On peut dans tous les cas admettre que dès avant l'exil, existaient, entre les prêtres de la capitale et ceux de la province, des jalousies qui aboutissaient parfois à la fermeture de sanctuaires concurrents et gênants. Les Juifs exilés, dont la majorité venait de Jérusalem, n'avaient de ce fait pas de mal à reconnaître le monopole du Temple de Jérusalem. Sous l'influence de la philosophie babylonienne d'un côté, de la catastrophe nationale de l'autre, peut-être enfin de la religion perse qui évoluait à peu près au même moment dans le même sens que la religion juive et était en contact avec elle, l'inspirant et peut-être aussi inspirée par elle – sous toutes ces influences, l'ambition que les prêtres avaient emportée avec eux de Jérusalem, celle de conférer une position de monopole à leur fétiche, les engagea sur la voie d'un monothéisme éthique dans lequel Yahvé n'apparaissait plus comme le dieu attaché à la seule tribu d'Israël, mais comme l'unique dieu au monde, la personnification du bien, la quintessence de toute moralité.

Quand ensuite les Juifs de retour d'exil revinrent à Jérusalem, leur religion s'était tellement raffinée et spiritualisée que les représentations grossières et les actes culturels primitifs des paysans juifs restés au pays ne pouvaient que leur faire l'effet d'infamies païennes rebutantes. Si cela n'avait pas été fait auparavant, les prêtres et les maîtres de Jérusalem pouvaient maintenant imposer que fût mis définitivement fin aux cultes concurrents de province et établi à l'avenir le monopole religieux de Jérusalem.

Ainsi naquit le monothéisme juif. Il était d'essence éthique, tout de même que celui de la philosophie grecque. Mais chez les Juifs, la nouvelle idée de Dieu n'était pas née comme chez les Grecs en-dehors de la religion, elle n'était pas portée par une classe extérieure à la corporation sacerdotale. Et donc ce Dieu unique n'était pas un Dieu nouveau situé au-dessus de l'ancien monde divin et en-dehors de lui, mais apparaissait comme une réduction de l'ancienne société des dieux à celui qui était le plus puissant, le plus familier aux habitants de Jérusalem, à l'ancien dieu local, celui de la tribu, le dieu belliqueux et tout sauf éthique qu'était Yahvé.

De ce fait étaient introduites dans la religion juive toute une série de graves contradictions. Yahvé, dieu éthique, est le dieu de l'humanité entière, car le bien et le mal sont des notions qui se posent comme absolues, et valent de la même manière pour tous les êtres humains. En tant que personnification de l'idée morale, il est le dieu unique du monde entier, puisque la morale est la même

⁷⁵ 2 Rois 23, 5 sq.

partout. Mais pour le judaïsme babylonien, la religion, le culte de Yahvé, était aussi le lien qui maintenait le plus fortement la cohésion nationale; et toute possibilité de renaissance de l'autonomie nationale était indissolublement liée à la restauration de Jérusalem. Reconstruction et défense du Temple de Jérusalem, tel était le mot d'ordre qui soudait la nation juive. Le clergé attaché à ce Temple, autrement dit la classe sociale qui avait tout intérêt à y maintenir le monopole du culte, était en même temps devenu l'autorité nationale suprême chez les Juifs. Paradoxalement, donc, la haute abstraction philosophique d'un dieu unique universel qui n'exige pas de sacrifices et ne considère que la pureté des cœurs et des conduites, était liée au vieux fétichisme primitif localisant le dieu à un endroit donné, seul endroit où il était possible d'obtenir de lui quelque chose en faisant des offrandes de toute nature. Le Temple de Jérusalem restait la résidence exclusive de Yahvé, c'est vers lui que tout Juif pieux devait se tourner, c'est dans sa direction que l'orientaient ses aspirations.

Non moins singulière était l'autre contradiction qui opposait Dieu entendu comme concept agrégeant des impératifs moraux identiques pour tous les êtres humains, et le dieu propre à la communauté des Juifs. On essayait de résoudre cette contradiction en affirmant que, certes, Dieu était le dieu de toute l'humanité, que tous les êtres humains étaient tenus de l'aimer et de le révéler, mais que les Juifs étaient le seul peuple qu'il avait élu pour manifester cet amour et cette adoration et auquel il avait révélé sa gloire, alors qu'il laissait les païens dans la cécité. C'est précisément lors de l'exil, dans cette période de la plus accablante humiliation et du plus profond désespoir, qu'apparaît cette prétention orgueilleuse à être au-dessus du reste de l'humanité. Auparavant, Israël était un peuple comme les autres, et Yahvé un dieu comme les autres ; peut-être plus fort que les autres dieux – on concède à la nation à laquelle on appartient un privilège qui la met au-dessus des autres, - mais en tout cas pas le seul dieu réellement existant, et la vérité n'était pas l'apanage du seul Israël.

« Le dieu d'Israël n'était pas le Tout-Puissant, mais seulement le plus puissant de tous les dieux. Il était là à côté d'eux et devait se battre contre eux ; Kamos, Dagon, Hadad, pouvaient tout à fait se comparer à lui, moins puissants, certes, mais tout aussi réels que lui. Jephthé fait dire aux voisins qui ne respectent pas la frontière : 'Ce que votre dieu Kamos vous a donné de conquérir, cela vous appartient, et ce que notre dieu Yahvé a conquis pour nous, c'est nous qui le possédons'. Les territoires des dieux sont séparés comme ceux des peuples, et l'un ne jouit d'aucun droit dans le pays de l'autre. »⁷⁶

Les choses changent désormais. Le rédacteur de Ésaïe, 40 sq., qui a écrit à la fin de l'exil ou peu après, fait proclamer à Yahvé :

« Je suis Yahvé, tel est mon nom; et je ne céderai pas ma gloire à un autre, ni mon honneur aux idoles. ... Chantez à Yahvé un cantique nouveau, proclamez sa gloire jusqu'aux extrémités de la terre, vous qui voguez sur la mer et sur tout ce qui est en elle, vous, îles lointaines et leurs habitants. Que le désert chante, et ses villes, et les villages, habités par les fils de Kédar. Que les habitants des rochers tressaillent d'allégresse! Que du sommet des montagnes retentissent des cris de joie ! Qu'on rende gloire à Yahvé, et que dans les pays lointains on proclame ses louanges! »⁷⁷

Il n'est pas question de se limiter à la Palestine et encore moins à Jérusalem. Mais le même rédacteur fait dire à Yahvé :

« Mais toi, Israël, mon serviteur, toi Jacob, que j'ai élu, race d'Abraham, mon ami ! Toi que je suis allé prendre au bout de la terre, et que j'ai appelé de ses contrées les plus lointaines, à qui j'ai dit: Tu seras mon serviteur, je t'ai élu, et je ne t'ai point rejeté. Ne crains point, je suis avec toi, ne te décourage pas,

⁷⁶ Wellhausen, op. cit., p. 32.

⁷⁷ Ésaïe 42, 8 à 12.

je suis ton Dieu! ... ceux qui te font la guerre, seront anéantis. Car je suis Yahvé, ton dieu ! ... Je suis le premier qui ai annoncé à Sion : Vois, ils sont là, tes enfants ! Et j'enverrai à Jérusalem un messager du salut. »⁷⁸

Voilà de singulières contradictions, mais ce sont des contradictions surgies du tissu de la vie, de la situation contradictoire des Juifs à Babylone, eux qui y furent plongés dans une culture toute nouvelle dont l'empreinte a révolutionné toute leur pensée, cependant que les conditions dans lesquelles ils vivaient les poussaient à conserver les anciennes traditions, car c'était le seul moyen de perpétuer leur existence nationale, à laquelle eux précisément étaient si attachés : un sentiment national exacerbé par les affres d'une situation pénible qui s'était prolongée pendant des siècles.

Les penseurs du judaïsme étaient désormais confrontés à une tâche toute nouvelle : harmoniser la nouvelle éthique et l'ancien fétichisme, concilier la sagesse universelle d'une civilisation aux larges horizons et ayant son centre de gravité à Babylone, mais embrassant des peuples nombreux, avec l'étroitesse d'esprit xénophobe d'un petit peuple montagnard. Et cette accommodation devait se faire dans le cadre de la religion, donc de la foi traditionnelle. Il s'agissait donc de prouver que le neuf n'était pas neuf, mais extrêmement ancien, que la nouvelle vérité empruntée aux étrangers, et à laquelle il fallait s'ouvrir, n'était ni nouvelle ni étrangère, mais bien au contraire un patrimoine authentiquement juif, qu'en adoptant celui-ci, le judaïsme ne perdait pas sa nationalité et que, loin de disparaître dans le melting-pot babylonien, il reprenait une nouvelle vigueur et connaissait un nouvel accomplissement.

Cette tâche était tout à fait de nature à aiguïser la finesse d'esprit, à développer l'art des interprétations subtiles et alambiquées, un art que le judaïsme se mit alors à porter à la perfection. Mais elle donna aussi à la littérature historique juive son cachet particulier.

Alors commença un processus qui se répétera souvent, et que Marx a clairement exposé lorsqu'il a étudié les conceptions que le dix-huitième siècle se faisait de l'état de nature. Voici ce qu'il dit :

*« Le chasseur et le pêcheur individuels et isolés, par lesquels commencent Smith et Ricardo, font partie des plates fictions du XVIII^e siècle. Robinsonades qui n'expriment nullement, comme se l'imaginent certains historiens de la civilisation, une simple réaction contre des excès de raffinement et un retour à un état de nature mal compris. De même, le contrat social de Rousseau qui, entre des sujets indépendants par nature, établit des relations et des liens au moyen d'un pacte, ne repose pas davantage sur un tel naturalisme. Ce n'est qu'apparence, apparence d'ordre purement esthétique dans les petites et grandes robinsonades. » Leur base réelle, c'est bien plutôt « une anticipation de la « société bourgeoise » qui se préparait depuis le XVI^{ème} siècle et qui, au XVIII^{ème} marchait à pas de géant vers sa maturité. Dans cette société où règne la libre concurrence, l'individu apparaît détaché des liens naturels, etc., qui font de lui à des époques historiques antérieures un élément d'un conglomerat humain déterminé et délimité. Pour les prophètes du XVIII^{ème} siècle, - Smith et Ricardo se situent encore complètement sur leurs positions, - cet individu du XVIII^{ème} siècle - produit, d'une part, de la décomposition des formes de société féodales, d'autre part, des forces de production nouvelles qui se sont développées depuis le XVI^{ème} siècle - apparaît comme un **idéal** qui aurait **existé dans le passé**. Ils voient en lui non un **aboutissement historique**, mais le **point de départ de l'histoire**, parce qu'ils considèrent cet individu comme quelque chose de naturel, conforme à leur conception de la nature humaine, non comme un produit de l'histoire, mais comme une donnée de la nature. Cette illusion a été jusqu'à maintenant partagée par toute époque nouvelle. »⁷⁹*

⁷⁸ Ésaïe 41, 8 à 27.

⁷⁹ **Marx**, *Introduction à la critique de l'économie politique*, reproduit dans l'édition de la « *Critique de l'économie politique* » de 1907, p. XIII, XIV.

Cette illusion était celle des penseurs qui développèrent dans le judaïsme, au temps de l'exil et après le retour d'exil, l'idée du monothéisme et du gouvernement des prêtres. Elle leur apparaissait, non comme un produit de l'histoire, mais comme une donnée de nature, non comme un « aboutissement historique », mais comme le « point de départ de l'histoire ». Et l'histoire fut dès lors interprétée dans le même sens et d'autant plus facilement adaptée aux nouvelles nécessités qu'elle n'était qu'une simple tradition orale et ne reposait pas sur l'existence de documents. La croyance en un dieu unique et la domination des prêtres sur Israël furent posées aux origines de l'histoire d'Israël ; le polythéisme et le fétichisme, impossibles à nier, furent présentés comme un reniement ultérieur de la croyance des ancêtres, et non comme la croyance d'origine qu'ils étaient dans les faits.

Et cette conception présentait en outre, à l'instar de l'auto-proclamation comme peuple élu de Dieu, le grand avantage d'offrir quelque chose d'immensément consolateur. Tant que Yahvé n'était que le dieu attaché au seul Israël, les défaites subies par la nation étaient autant de défaites de son dieu, dans le combat qui l'opposait à d'autres dieux, il n'était pas le plus fort, et on avait de bonnes raisons de douter de Yahvé et de ses prêtres. Les choses changeaient du tout au tout, s'il n'y avait pas d'autre dieu que lui, s'il avait élu les Israélites de préférence aux autres peuples et qu'il n'avait reçu en retour qu'ingratitude et reniement. Alors, tous les malheurs subis par Israël et Juda étaient autant de justes châtiments pour leurs péchés, pour n'avoir pas écouté et respecté les prêtres de Yahvé, ils ne prouvaient plus la faiblesse de Dieu, mais témoignaient de sa colère, car il ne peut tolérer qu'on se rie de lui impunément. Mais cela fondait aussi la conviction que Dieu prendrait pitié de son peuple, qu'il le sauverait et le délivrerait dès que celui-ci se serait vraiment confié à lui, à ses prêtres et à ses prophètes. Pour que la vie nationale ne s'éteigne pas, une telle croyance était d'autant plus nécessaire que la situation de ce petit peuple, du « *vermisseau Jacob, du faible reste d'Israël* » (Ésaïe, 41,14) était plus désespérée au beau milieu d'empires ennemis surpuissants.

Seule, une force surnaturelle, surhumaine, divine, un rédempteur envoyé de Dieu, le Messie, pouvait encore délivrer, libérer Juda, et finalement faire de lui le maître des peuples qui le maltraitaient actuellement. Le croyance au Messie surgit en même temps que le monothéisme et est intimement liée à lui. Mais précisément pour cette raison, le Messie n'est pas conçu comme un dieu, mais comme un homme envoyé par Dieu. C'est que sa tâche était d'édifier un royaume terrestre, pas un royaume divin - la pensée juive n'avait pas encore atteint un tel degré d'abstraction, - mais un royaume juif. Effectivement, Cyrus, déjà, qui laisse les Juifs partir de Babylone et les renvoie à Jérusalem, est dit oint de Dieu, Messie, Christ (Ésaïe, 1).

Il est impossible que se soit accomplie d'un seul coup et de façon pacifique cette révolution dans la pensée juive, qui, tout en ayant subi sa première et sa plus forte impulsion au temps de l'exil, n'est certainement pas arrivée à ce moment-là à ses dernières conclusions. Il nous faut imaginer qu'elle s'exprima dans des polémiques musclées dans le style des prophètes, dans des doutes et des cogitations abstruses à la manière du livre de Job, et enfin dans des tableaux historiques du type des différentes parties des cinq livres de Moïse qui furent rédigés à cette époque.

Cette période révolutionnaire ne prit fin que longtemps après l'exil. Certaines conceptions dogmatiques, cultuelles, juridiques et historiques parvinrent à s'imposer et furent reconnues vraies par les prêtres, qui avaient réussi à établir leur domination, et par la masse du peuple elle-même. On attribua à certains écrits qui étaient dans la ligne de ces conceptions le caractère d'écrits sacrés remontant aux origines, et les transmit comme tels aux générations suivantes. Il fallait ce faisant procéder à des remaniements radicaux, à des suppressions et à des interpolations pour mettre de l'unité dans les divers éléments de cette littérature toujours pleine de contradictions, et qui regroupait

un salmigondis de nouveau et d'ancien, d'authentique et de contrové, de textes compris correctement ou de travers. Malgré tout ce « travail de rédaction », le résultat, heureusement, c'est-à-dire « l'Ancien Testament », a conservé suffisamment de contenu originel pour qu'on puisse à la rigueur au moins discerner dans ses traits fondamentaux, sous le fatras envahissant des falsifications, le caractère de l'ancien monde hébraïque d'avant l'exil, un monde dont le nouveau judaïsme était non seulement la continuation, mais aussi le parfait opposé.

b. La diaspora juive

En 538, Cyrus autorisa les Juifs de Babylone à rentrer à Jérusalem. Mais nous avons vu que cette permission ne fut pas mise à profit par eux tous, loin de là. De quoi auraient-ils vécu si tous l'avaient fait ? La ville était en ruines, et il se passa quelque temps avant qu'on ait pu de nouveau la rendre habitable, qu'on l'ait fortifiée et reconstruit le Temple de Yahvé. Mais même alors, elle n'offrait pas à tous les Juifs la possibilité de vivre de leur travail. Comme c'est le cas encore aujourd'hui, les paysans allaient volontiers s'établir en ville, mais le passage dans le sens inverse, la conversion du citadin à l'agriculture, était tout à la fois une entreprise difficile et un phénomène rare.

Les Juifs n'avaient guère acquis de talent industriel à Babylone, peut-être y étaient-ils restés trop peu de temps. La Judée n'était pas dotée d'autonomie politique, elle restait soumise aux conquérants étrangers, aux Perses d'abord, puis, à partir d'Alexandre le Grand, aux Grecs, et finalement, après un bref intermède d'indépendance et de bouleversements dévastateurs, elle tomba sous la domination des Romains. Aucune des conditions nécessaires n'était réunie pour que s'établisse une monarchie guerrière s'enrichissant par l'assujettissement et le pillage de voisins plus faibles.

Si l'agriculture, l'industrie, le métier des armes, étaient pratiquement fermés aux Juifs après l'exil, il ne restait à la majorité d'entre eux, comme à Babylone, qu'une activité possible, le commerce. Ils s'y adonnèrent d'autant plus volontiers qu'ils avaient acquis depuis des siècles les capacités intellectuelles et les connaissances requises pour ce métier.

Mais juste au moment où commençait leur captivité à Babylone, politique et commerce étaient bouleversés par des changements funestes pour la position commerciale de la Palestine.

L'agriculture paysanne, comme aussi l'artisanat, sont des branches d'activité extrêmement conservatrices. Il est rare qu'il s'y produise des progrès techniques, et quand il y en a, leur adoption prend énormément de temps tant que manque l'aiguillon de la concurrence, ce qui est le cas dans les sociétés primitives, et aussi longtemps que, dans des conditions normales, c'est-à-dire en l'absence de mauvaises récoltes, d'épidémies, de guerres et de désastres analogues frappant les masses, tout travailleur utilisant les méthodes traditionnelles est assuré de son gagne-pain, alors que les nouveautés, les procédés non encore expérimentés, peuvent déboucher sur des échecs et des pertes.

Les progrès techniques dans l'agriculture paysanne et dans l'artisanat ne viennent généralement pas de l'intérieur de ces deux domaines d'activité, mais du commerce, qui, de l'étranger, introduit de nouveaux produits, de nouveaux procédés qui stimulent la pensée et finissent par engendrer des cultures et des méthodes nouvelles et lucratives.

Le commerce est bien moins conservateur, il voit, de prime abord, plus loin que les limites locales et professionnelles, il est à priori critique envers la tradition domestique, parce qu'il peut faire la comparaison avec ce qui est obtenu ailleurs dans d'autres conditions. Et rencontrant dans les grands centres commerciaux les concurrents issus des nations les plus diverses, il subit bien avant l'agriculteur ou l'artisan la pression de la concurrence. C'est ce qui fait qu'il en vient rapidement à chercher la nouveauté, à vouloir, avant toute chose, l'amélioration des moyens de circulation et l'élargissement

du cercle des relations commerciales. Tant que l'agriculture et l'industrie ne sont pas prises dans la gestion capitaliste et ne sont pas pratiquées sur une base scientifique, il n'y a que le commerce qui apporte un élément révolutionnaire dans l'économie. Et notamment le commerce maritime. La navigation sur mer permet de franchir de plus grandes distances, de mettre en contact des peuples plus diversifiés que le commerce sur terre. À l'origine, la mer sépare davantage les peuples que la terre et l'évolution de chacun d'entre eux se fait de façon plus indépendante et plus singulière. Quand plus tard le commerce maritime développe et que les peuples jusque-là séparés entrent en contact, les antagonismes et les oppositions sont bien plus importantes que ce n'est le cas avec le commerce terrestre. Mais les exigences techniques de la navigation maritime sont plus élevées ; le commerce maritime se développe bien après le commerce terrestre, car pour construire un bateau qui tient la mer, il faut une plus grande maîtrise de la nature que pour dresser un chameau ou un âne. D'un autre côté, les profits abondants qui dérivent du commerce maritime, et qui ne sont possibles que sur la base d'une technique de haut niveau dans la construction navale, représentent l'un des plus puissants aiguillons qui poussent à développer cette technique. Il n'y a peut-être pas d'autre domaine où la technique de l'Antiquité ait connu un développement aussi rapide ni célébré autant de victoires que la construction navale.

Le commerce maritime ne réduit nullement le commerce terrestre. Bien au contraire, il le stimule. Pour qu'une ville portuaire prospère, il faut généralement qu'elle dispose d'un arrière-pays qui lui fournisse les marchandises qu'elle va charger sur les bateaux, mais qui lui prenne aussi celles que les bateaux apportent. Elle est obligée de développer, et les échanges sur mer, et les échanges sur terre. Les premiers, toutefois, prennent de plus en plus d'importance, ils sont le facteur décisif dont dépendent les deuxièmes. Si les itinéraires maritimes changent, les itinéraires terrestres sont obligés de changer eux aussi.

Les premiers navigateurs au long cours sur la Méditerranée étaient originaires de Phénicie, région située entre les très anciens pays de haute culture qui bordent le Nil d'un côté et l'Euphrate de l'autre, et qui était partie prenante de leurs échanges. Ce pays était riverain de la Méditerranée comme le pays des Égyptiens. Mais ce dernier penchait surtout vers l'agriculture, les inondations du Nil rendant la production inépuisable, et pas vers la navigation maritime. Il lui manquait le bois pour la construction des navires, mais aussi l'aiguillon de la nécessité, qui seul, au début, peut inciter à s'exposer aux dangers de la haute mer. Les Égyptiens avaient beau être très compétents en matière de navigation fluviale, la navigation maritime restait chez eux au stade du cabotage. Ils développèrent l'agriculture et l'industrie, notamment le tissage, et leurs échanges commerciaux étaient prospères. Mais ils n'avaient pas de commerçants allant à l'étranger, ils attendaient que les étrangers viennent chez eux avec leurs marchandises. Le désert et la mer restaient pour eux des éléments hostiles.

Les Phéniciens, en revanche, vivaient sur une côte maritime qui les poussait à aller en mer, étant donné qu'elle était bordée de tout près par des montagnes rocheuses ne permettant qu'une agriculture chétive, les contraignant à compléter ses maigres résultats par les produits de la pêche, et fournissant en outre un bois de première qualité pour la construction navale. Ces conditions poussaient donc les Phéniciens à se lancer sur la mer. Leur situation intermédiaire entre des territoires où l'industrie était développée incitait en outre à élargir les objectifs de leurs sorties en mer, à ajouter à la pêche les transports commerciaux. C'est ainsi qu'ils devinrent les convoyeurs vers l'ouest de produits indiens, arabes, babyloniens, égyptiens, notamment de textiles et d'épices, et dans l'autre sens, de produits d'autre nature, essentiellement de métaux.

Mais avec le temps, de dangereux concurrents firent leur apparition, les **Grecs**, qui habitaient dans des îles et sur des côtes dont la terre cultivable était aussi pauvre que la leur, si bien qu'ils étaient eux aussi poussés à recourir à la pêche et à la navigation. Cette concurrence se fit de plus en plus menaçante

pour les Phéniciens. Tout d'abord, les Grecs cherchèrent à contourner les Phéniciens et à ouvrir de nouvelles routes vers l'orient. Ils se dirigèrent vers la Mer Noire et, depuis ses ports, instaurèrent avec l'Inde des échanges qui passaient par l'Asie centrale. Et simultanément, ils cherchèrent à nouer des relations avec l'Égypte et à l'ouvrir au commerce maritime. Les Ioniens et les Cariens y réussirent peu avant l'époque de la captivité des Juifs à Babylone. À partir du règne de Psammétique (663), ils prennent solidement pied en Égypte et leurs négociants submergent de plus en plus le pays. Sous Amasis (569-525), ils obtinrent un territoire sur le bras occidental du Nil, pour y fonder suivant leurs conceptions un port à eux, Naucratis. Il était destiné à être le cœur unique du commerce grec. Peu après, l'Égypte était défaite par les Perses (525), comme elle avait succombé auparavant aux Babyloniens. Mais la position des Grecs en Égypte n'en fut pas altérée. Au contraire, les étrangers se virent ouvrir sans limites le commerce avec toute l'Égypte, et l'essentiel des bénéfices leur revint. Dès que l'empire perse commença à perdre de sa vigueur, que la mentalité guerrière de l'ancien peuple nomade s'amollit dans la vie urbaine, les Égyptiens se soulevèrent et cherchèrent à récupérer leur indépendance, ce qu'ils réussirent à faire pendant un certain temps (de 404 à 342). Et cela seulement avec le concours des Grecs, qui étaient entre-temps devenus assez forts pour infliger des revers à la puissante Perse sur terre et sur mer et pour repousser, en même temps que les Perses, leurs sujets, à savoir les Phéniciens. Sous Alexandre de Macédoine, le monde hellénique reprend à partir de 334 l'offensive contre l'empire perse, l'annexe, et met définitivement fin à la splendeur déjà depuis longtemps déclinante des cités phéniciennes.

Le commerce de la Palestine avait diminué encore plus vite que celui de la Phénicie, les échanges mondiaux s'étaient détournés des routes de Palestine, tant les exportations indiennes que celles de Babylone, d'Arabie, d'Éthiopie et d'Égypte. La Palestine, bordée par l'Égypte et la Syrie, demeurait le théâtre privilégié des opérations militaires opposant les maîtres des deux pays, mais le **commerce** entre eux s'effectuait maintenant par la voie maritime sans toucher la terre ferme. De sa position intermédiaire, la Palestine avait gardé tous les inconvénients, et perdu tous les avantages. La masse des Juifs pouvait de moins en moins faire autre chose que du commerce, et en même temps, les possibilités d'en faire dans leur pays se réduisaient de plus en plus.

Puisque donc le commerce ne venait pas à eux, ils furent poussés à aller à l'étranger chercher le commerce auprès des peuples qui ne produisaient pas de classe commerçante en leur sein, mais laissaient venir chez eux les étrangers pour y tenir ce rôle. Des peuples de ce genre, il y en avait un certain nombre. Là où l'agriculture suffisait à nourrir la masse du peuple, où elle n'avait pas besoin d'être complétée par un élevage nomade ni par la pêche, et où l'aristocratie satisfaisait ses appétits expansionnistes en accumulant les latifundia à domicile et en menant des guerres à l'extérieur, on préférait faire venir les marchands chez soi, plutôt que de partir à l'étranger pour aller y chercher des marchandises exotiques. Cela avait été, comme on l'a vu, la méthode des Égyptiens, c'était, comme nous le savons déjà, celle des Romains. Chez les uns comme chez les autres, le commerce était tenu par des étrangers, notamment des Grecs et des Juifs. C'est dans ces pays qu'ils prospéraient le mieux.

C'est ainsi que se forme la diaspora, la dispersion des Juifs en-dehors de leur pays, précisément dans la période postérieure à l'exil, précisément à partir du moment où ils furent autorisés à revenir dans leurs foyers. Cette dispersion n'était pas la conséquence d'un coup de force, comme la destruction de Jérusalem, mais celle d'un bouleversement insensible qui commença à ce moment-là, la modification des voies commerciales. Et comme les routes du commerce mondial ont depuis lors et jusqu'à aujourd'hui évité la Palestine, la masse des Juifs l'évite encore aujourd'hui, même quand leur est offerte la liberté de s'installer dans le pays de leurs ancêtres. Aucun sionisme n'y changera rien tant qu'il n'aura pas le pouvoir de déplacer le centre du commerce mondial vers Jérusalem.

Les plus importantes concentrations se formèrent là où déferlaient les échanges les plus volumineux et où affluaient les plus grandes richesses, à **Alexandrie** et plus tard à **Rome**. Ce n'est pas seulement le nombre des Juifs qui y augmentait, mais aussi leur richesse et leur puissance. La force de leur sentiment national les soudait solidement, de plus en plus solidement au fur et à mesure que, dans les derniers siècles avant J-C, caractérisés par un délitement social croissant, les liens sociaux globaux se relâchaient et se défaisaient. Et comme les Juifs étaient présents au même moment dans tous les centres commerciaux de l'univers civilisé de l'époque, hellénique et romain, les liens qui les unissaient s'étendaient sur le monde entier, ils constituaient une internationale qui accordait à chacun de ses membres, où qu'il aille, une assistance énergique. Si l'on ajoute à cela les talents commerciaux que tant de siècles avaient forgés, et au développement desquels, depuis l'exil, ils accordaient tous leurs soins, on comprend comment ont pu ainsi augmenter leur puissance et leur richesse.

Mommsen dit à propos d'Alexandrie que *« c'était autant une ville juive qu'une ville grecque, en nombre, en opulence, en intelligence, en sens de l'organisation, la population juive ne le cédait en rien à celle de Jérusalem. Dans les débuts de l'époque impériale, on comptait pour 8 millions d'Égyptiens un million de Juifs, et leur influence dépassait probablement ce rapport numérique. ... Ils ont, eux, et eux seuls, le droit de former une commune à l'intérieur de la commune et de se gouverner eux-mêmes, alors que les autres non-citoyens sont soumis à l'autorité des organes de la municipalité. »*

« 'À Alexandrie,' dit Strabon, 'les Juifs ont à leur tête leur propre chef qui arbitre les procès et décide des contrats et des règlements comme s'il était le maître d'une commune autonome'. Cela tient à ce que les Juifs affirmaient que leur nationalité, ou, ce qui revient au même, leur religion, exigeait une juridiction spécifique. En outre, les décrets politiques de l'État ménagent généreusement les préoccupations national-religieuses des Juifs, allant jusqu'à des exemptions quand c'est possible. Fréquemment, de plus, ils vivaient ensemble et entre eux ; à Alexandrie, par exemple, sur les cinq quartiers de la ville, deux étaient habités de façon prépondérante par des Juifs. »⁸⁰

Les Juifs d'Alexandrie n'étaient pas seulement opulents, ils étaient aussi auréolés de prestige et influençaient les dominateurs du monde.

Par exemple, le fermier général des douanes de la rive arabe du Nil, Alexandre Alabarche, joua un rôle important. Agrippa, futur roi de Judée, lui emprunta à l'époque de Tibère 200 000 drachmes. Alexandre lui donna 5 talents comptant et pour le reste une lettre de change à faire honorer à Dicearchia.⁸¹ Ceci témoigne des liens d'affaires étroits qui reliaient les Juifs d'Alexandrie et ceux d'Italie. Une communauté juive importante existait à Dicearchia (ou Puteoli) près de Naples. Flavius Josèphe rapporte encore à propos du même Juif alexandrin : *« Lui, l'empereur Claude, fit libérer Alabarche Alexandre Lusimaque, son **vieil et excellent ami**, qui avait géré les biens de sa mère Antonia et avait été jeté en prison par Caius dans un accès de colère. Son fils Marcus se maria plus tard avec Bérénice, la fille du roi Agrippa. »⁸²*

Ce qui vaut pour Alexandrie, vaut aussi pour Antioche : *« De la même façon que dans la capitale égyptienne, dans la capitale syrienne, les Juifs se virent concéder une organisation en quelque sorte autonome et une position privilégiée, et leur situation de centres de la diaspora juive n'est pas le moindre facteur qui a contribué au développement des deux villes ».⁸³*

⁸⁰ Mommsen, *Histoire Romaine*, V, p. 489 à 492.

⁸¹ Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, 18, 6, 3.

⁸² Ibid. 19, 5, 1.

⁸³ Mommsen, *Histoire Romaine*, V, p. 456.

À Rome, la présence de Juifs est attestée depuis le deuxième siècle avant J-C. En 139 déjà, le préteur des étrangers expulsa des Juifs qui avaient admis des prosélytes italiens à leur sabbat. Peut-être étaient-ce des membres d'une délégation envoyée par Simon Macchabée pour gagner la bienveillance des Romains et qui profitèrent de l'occasion pour faire de la propagande pour leur religion. Mais rapidement, nous trouvons des Juifs établis à Rome, et la communauté juive se renforça sensiblement quand Pompée conquiert Jérusalem en 63 avant J-C. Il amena à Rome de nombreux Juifs prisonniers de guerre, qui ensuite y vécurent comme esclaves ou comme affranchis. La communauté gagna une influence importante. Vers l'an 60, Cicéron se plaignit que leur pouvoir se fit sentir jusque sur le forum. Il augmenta encore sous César. Voici ce qu'en dit Mommsen :

« Une remarque faite par un écrivain de cette époque prouve combien, avant César, la population juive était nombreuse même à Rome et combien ils étaient aussi à cette époque solidaires les uns des autres : il était, disait-il, hasardeux pour un gouverneur de se mettre mal avec les Juifs de sa province, car il pouvait être sûr d'être copieusement sifflé par la populace après son retour dans la capitale. Ce judaïsme, bien que n'étant pas le trait le plus plaisant dans le tableau du reste nulle part plaisant du mélange des peuples de cette époque, n'en était pas moins un facteur historique qui se développait en suivant le cours naturel des choses, un cours que l'homme d'État ne pouvait ignorer pas plus qu'il ne pouvait lutter contre, et que César, bien inspiré, à l'instar de son prédécesseur Alexandre de Macédoine, encouragea plutôt de son mieux. Si Alexandre, le fondateur du judaïsme alexandrin, ne mérita guère moins, ce faisant, de la nation juive que le Juif David en construisant le Temple de Jérusalem, de son côté, César appuya les Juifs à Alexandrie comme à Rome en leur accordant des faveurs et des privilèges particuliers, protégeant notamment leur culte singulier contre les prêtres romains et les prêtres grecs. Ces deux grands hommes ne songeaient évidemment pas à mettre sur un pied d'égalité la nationalité juive et la nationalité italo-hellénique. Mais le Juif, qui, à la différence des occidentaux, n'a pas reçu, échappé de la boîte de Pandore, le don de l'organisation politique, et n'a guère que de l'indifférence pour les affaires de l'État – qui en outre a autant de mal à renoncer à ses spécificités nationales que d'aisance à les recouvrir du manteau de n'importe quelle nationalité et à épouser jusqu'à un certain point celles de la nation étrangère -, ce Juif-là était pour cette raison précisément, fait pour un État qui se construisait sur les débris d'une centaine d'entités politiques et demandait en quelque sorte à être doté d'une nationalité abstraite dont à priori toute particularité avait été rabotée. Dans le monde antique aussi, le judaïsme était un ferment actif de cosmopolitisme et de décomposition nationale, et en cette qualité, un composant préférentiel de l'État césarien, dont l'essence politique n'était à proprement parler que citoyenneté mondiale, et dont le caractère national n'était au fond qu'humanité universelle. »⁸⁴

Mommsen réussit ici le tour de force de faire tenir trois conceptions professorales de l'histoire en quelques lignes. D'abord celle selon laquelle l'histoire est faite par les monarques : ce seraient quelques décrets pris par Alexandre le Grand qui auraient été à l'origine du judaïsme alexandrin, et non pas la modification des routes commerciales, qui avait, déjà avant Alexandre, produit une forte communauté juive, et après lui continua à la développer et à la renforcer. Ou bien faudrait-il admettre que le commerce entretenu par l'Égypte pendant des siècles avec le monde entier, aurait été le fruit d'une idée venue subitement un jour à l'esprit du conquérant macédonien à l'occasion de son bref séjour dans ce pays ?

Cette croyance superstitieuse au pouvoir des décrets royaux est immédiatement suivie de la croyance non moins superstitieuse au rôle des races : les peuples occidentaux ont reçu de naissance, comme « don échappé de la boîte de Pandore », une prédisposition raciale à l'organisation politique,

⁸⁴ Mommsen, *Histoire Romaine*, III, p. 549 à 551.

un talent dont les Juifs sont privés par nature. Manifestement, la nature crée d'elle-même les dispositions à la politique, avant même que la politique existe, et les distribue ensuite selon son bon plaisir entre les différentes « races », quel que soit le contenu qu'on donne au mot. Cette idée mystique d'un caprice de la nature apparaît d'autant plus ridicule qu'on se rappelle comment les Juifs, avant l'exil, possédaient et mettaient en œuvre, tout autant que les autres peuples du même niveau de civilisation, ce don « maléfique » de l'organisation politique. Ce sont des circonstances extérieures qui les ont, sous la contrainte, privés d'État et leur ont ôté les outils nécessaires à une organisation politique.

À ces conceptions monarchique et biologique de l'histoire vient s'en adjoindre une troisième, l'idéologie qui s'imagine que les hommes qui commandent les armées et organisent les États sont guidés par des raisonnements analogues à ceux que les cerveaux subtils des universitaires allemands peaufinent dans leur cabinet de travail. Et c'est comme cela qu'on fait surgir dans la tête de cet imposteur et aigrefin de haut vol qu'était César, l'idée de créer une nationalité abstraite faite de cosmopolitisme et d'humanisme, d'avoir repéré les Juifs comme l'instrument le mieux adapté à cet objectif et de les avoir pour cette raison privilégiés !

Même si César s'était prononcé en ce sens, on ne serait pas tenu de croire sans autre examen que c'étaient bien les réflexions qui le guidaient réellement. Pas plus qu'on n'a à prendre au sérieux la phraséologie par exemple d'un Napoléon III. Les professeurs libéraux de l'époque où Mommsen a écrit son histoire romaine se laissèrent certes aisément séduire par les formules napoléoniennes, mais cela ne témoigne pas en faveur de leurs capacités politiques. César, du reste, n'a même pas exprimé le début d'une pensée similaire. Les Césars de toutes les époques ont toujours été prodigues de slogans à la mode qui se prêtaient aux manœuvres démagogiques en direction de prolétaires ou de professeurs crédules.

Le fait que César ait non seulement toléré, mais avantage les Juifs, s'explique sans doute bien plus simplement, quoique avec moins de panache, étant donné son perpétuel endettement et son perpétuel besoin d'argent. L'argent était devenu la puissance qui décidait de tout dans l'État. C'est bien parce que les Juifs avaient de l'argent, qu'ils lui avaient été utiles et pouvaient l'être encore, et pas parce que leurs spécificités raciales pouvaient être mises au service d'une « nationalité abstraite et rabotée », que César les protégeait et les privilégiait.

Et ils savaient apprécier à son juste prix la faveur qu'il leur accordait. Ils déplorèrent amèrement sa mort.

« Au cours de la grande cérémonie des obsèques publiques, il fut pleuré aussi par les étrangers résidant à Rome, par chaque nation selon sa coutume, et en particulier par les Juifs qui vinrent rendre hommage au catafalque pendant une série de nuits consécutives. »⁸⁵

Auguste sut lui aussi apprécier à sa valeur l'importance du judaïsme.

« Les communes d'Asie Mineure firent sous Auguste une tentative pour soumettre à l'égal des autres leurs concitoyens juifs aux obligations militaires et ne plus autoriser le sabbat. Mais Agrippa en décida autrement et maintint le statu quo en faveur des Juifs, ou plutôt on devrait dire qu'il légalisa la dispense du service des armes accordée aux Juifs et le privilège du sabbat, qui jusqu'alors n'avaient été qu'acceptés au cas par cas ici et là par quelques gouverneurs ou quelques communes des provinces grecques. Auguste donna par ailleurs instruction aux gouverneurs d'Asie, de ne pas appliquer contre les Juifs les rigoureuses lois impériales sur les associations et les réunions. ... Il se montra bienveillant envers

⁸⁵ Suétone, *Jules César*, chap. 84.

la colonie juive des faubourgs de Rome de l'autre côté du Tibre et lors de la distribution des subsides, il laissait la porte ouverte aux retardataires empêchés par le sabbat. »⁸⁶

Il faut admettre que les Juifs étaient alors extrêmement nombreux à Rome. En l'an 3 avant J-C, plus de 8000 membres de la communauté romaine (uniquement des hommes!) se joignirent à une délégation juive envoyée auprès d'Auguste. On a très récemment découvert de nombreuses tombes juives à Rome.

Par ailleurs, si le commerce était leur activité principale, cela ne veut pas dire que tous les Juifs vivant à l'étranger étaient des commerçants. Dans les quartiers où ceux-ci étaient majoritaires, ils employaient aussi des artisans juifs. Des inscriptions à Éphèse et Venose témoignent de la présence de médecins juifs.⁸⁷ Flavius Josèphe parle même d'un acteur juif à la cour romaine : « A Dicearchia, ou Puteoli, comme l'appellent les Italiens, je gagnai l'amitié de l'acteur (μυμολογος) Alituros, qui était d'origine juive et très apprécié à la cour de Néron. C'est lui qui me présenta à l'impératrice Poppée. »⁸⁸

c. La propagande juive

Avant l'exil, la population israélite avait augmenté normalement. Pas plus que celle des autres peuples. Mais ensuite, sa croissance prit des dimensions incroyables. Ainsi s'accomplissait la promesse de Yahvé qui aurait été faite à Abraham :

« Je te bénis et ferai que ta descendance soit aussi nombreuse que les étoiles au ciel et le sable sur les rives de la mer, et tes descendants posséderont les portes des villes ennemies, et par tes descendants, tous les peuples de la terre seront bénis. »⁸⁹

Cette promesse fut fabriquée, comme à peu près toutes les prophéties bibliques, seulement lorsque la situation prédite était déjà réalisée – de la même façon que les prédictions énoncées par divers héros bénis de Dieu dans les drames historiques modernes. Les perspectives que Yahvé ouvrait déjà à Abraham, ne pouvaient avoir été consignées par écrit qu'après l'exil, car c'est alors seulement que cette phrase avait un sens. Mais maintenant, elle était tout à fait à propos. Le judaïsme prenait effectivement une extension surprenante, au point de pouvoir essaimer dans toutes les villes importantes du monde méditerranéen, « *d'occuper les portes des villes ennemies* », de dynamiser partout leur commerce, et d'apporter « *bénédition et prospérité à tous les peuples de la terre* ».

Voici ce qu'écrivait à propos des Juifs le géographe Strabon, qui vivait à peu près à l'époque de la naissance du Christ : « *Ce peuple est arrivé dans toutes les villes, et on aurait du mal à trouver un endroit du monde habité qui n'aurait pas accueilli cette nation et ne serait pas financièrement dominé par elle.* »

Cette rapide croissance de la population juive est sans doute due en partie à la grande fécondité des Juifs. Mais cela n'est pas non plus un trait caractéristique de leur **race** – dans ce cas-là, elle aurait depuis longtemps attiré l'attention – mais de la **classe** qu'ils représentaient désormais surtout, celle des marchands.

⁸⁶ Mommsen, *Histoire Romaine*, V, p. 497, 498.

⁸⁷ Schürer, *Histoire du peuple juif*, III, 90.

⁸⁸ Flavius Josèphe, *Autobiographie*.

⁸⁹ 1. Moïse 22, 17, 18.

Non seulement chaque formation sociale, mais encore, à l'intérieur d'une société donnée, chaque classe, a sa propre loi de population. Le prolétariat salarié moderne, par exemple, se multiplie rapidement, en raison du fait que les prolétaires, hommes et femmes au même titre, deviennent vite économiquement autonomes et peuvent penser pouvoir de bonne heure placer leurs propres enfants. En plus, le prolétaire n'a pas d'héritage à partager qui pourrait l'inciter à restreindre le nombre de ses enfants.

Chez les agriculteurs sédentaires, la loi est variable. Là où ils trouvent une terre libre, comme c'est partout le cas quand ils occupent un pays qui était jusqu'alors habité par des chasseurs ou des bergers, ils se multiplient à une vitesse extraordinaire, car leurs conditions d'existence sont bien plus favorables à l'élevage des enfants que celles, disons, de chasseurs nomades chez qui les sources d'alimentation sont toujours incertaines, et chez qui, le seul lait disponible étant le lait maternel, la mère est contrainte d'allaiter ses enfants pendant plusieurs années. Le cultivateur produit de la nourriture régulièrement et en abondance, et le bétail qu'il élève fournit aussi du lait en quantité, plus que les animaux des bergers nomades, qui consacrent beaucoup d'énergie à la recherche de nourriture.

Mais la surface utilisable pour les cultures a ses limites, et la propriété privée peut la restreindre encore plus qu'elle ne l'est naturellement. Et les techniques agricoles n'évoluent la plupart de temps que fort lentement. C'est pourquoi, pour un peuple de cultivateurs, il vient toujours tôt ou tard un moment où il ne trouve plus de nouveaux sols où fonder de nouveaux établissements et de nouvelles familles. Cela pousse le paysan, quand sa progéniture excédentaire ne trouve pas à s'écouler dans un autre métier - à entrer par exemple dans l'armée, ou à intégrer une industrie urbaine, - à limiter artificiellement le nombre de ses descendants. Les paysans qui sont dans cette situation deviennent l'idéal des Malthusiens.

Mais la simple propriété privée du sol peut aussi elle-même agir dans le même sens, même si tout le sol cultivable n'est pas encore exploité. Posséder la terre donne du pouvoir : plus on en possède, plus on dispose de pouvoirs et de richesses dans la société. Le propriétaire foncier aspire désormais à agrandir sa propriété, et comme la surface du sol est une donnée non extensible, la propriété ne peut être agrandie qu'en réunissant celles qui existent déjà. Le droit régissant l'héritage peut favoriser ces regroupements ou les freiner. Il peut les favoriser dans les alliances matrimoniales, quand les deux partenaires héritent de propriétés foncières qu'ils réunissent ; il peut les freiner quand une propriété doit être partagée entre plusieurs héritiers. C'est pourquoi il vient un moment où, dans la grande propriété terrienne comme dans la propriété paysanne, ou bien on restreint le plus possible sa descendance pour maintenir les dimensions de ce qu'on possède, ou bien on déshérite les descendants sauf un. Quand c'est le partage de l'héritage entre les enfants qui reste la règle, la propriété privée du sol amène tôt ou tard à la limitation de la descendance des propriétaires fonciers, et dans certaines circonstances même, à sa diminution constante. Ceci est une des raisons qui expliquent le dépeuplement de l'empire romain, qui reposait pour l'essentiel sur l'agriculture.

La fécondité des familles juives contrastait vivement avec ce tableau. C'est que les Juifs avaient cessé d'être un peuple où prédominait l'agriculture. Dans leur grande majorité, ils étaient marchands, capitalistes. Or, le capital, à la différence du sol, est susceptible de croissance. Si le commerce prospère, il peut croître plus vite que la descendance des marchands. Celle-ci peut se multiplier et chacun néanmoins s'enrichir. Or les siècles entre le retour d'exil et les débuts de l'ère impériale connurent un gigantesque essor du commerce. L'exploitation des travailleurs de l'agriculture – esclaves, métayers, paysans – s'intensifiait à toute allure, et simultanément, les territoires où se pratiquait cette exploitation s'étendaient. L'exploitation des mines augmentait aussi tant que se maintenait l'approvisionnement en esclaves. Cela mena, comme nous l'avons vu, au déclin de l'agriculture, au dépeuplement du plat pays, et finalement au tarissement des sources de la force militaire, par voie de

conséquence, au ralentissement du ravitaillement en esclaves, lequel nécessitait des guerres permanentes et des succès militaires, et donc aussi au recul de l'exploitation minière. Mais il se passa beaucoup de temps avant que ces conséquences se fissent sentir. Entre-temps, tandis que la situation de la population se dégradait, l'accumulation de richesses dans un petit nombre de mains, le luxe des riches, augmentaient. Le commerce était alors en grande partie commerce de luxe. Les moyens de circulation étaient encore peu développés, on n'en était qu'au début des transports de masse et bon marché. Le commerce du blé entre l'Égypte et l'Italie avait encore quelque importance, mais en général, c'étaient les objets de luxe qui fournissaient le contenu principal du commerce. Si le commerce moderne travaille avant tout pour la production et la consommation des grandes masses, le commerce d'autrefois était au service des excès et de la gabegie d'une petite minorité d'exploiteurs. S'il dépend aujourd'hui de la croissance de la consommation de masse, il était autrefois lié à celle de l'exploitation et du gaspillage. Jamais il ne trouva autant de conditions favorables que dans la période qui va de la fondation de l'empire perse à l'époque des premiers Césars. La modification des routes commerciales avait eu beau asséner un coup dur à la Palestine, elle profita énormément au commerce en général, de l'Euphrate et du Nil jusqu'au Danube et au Rhin, de l'Inde jusqu'à la Bretagne. Certes, les nations qui avaient leur base économique dans l'agriculture, dépérissaient et se dépeuplaient, mais une nation de marchands ne pouvait que prospérer et n'avait aucune raison de freiner le moins du monde la croissance naturelle de sa population.

Pourtant, si élevé que soit le niveau de fécondité que nous pouvons attribuer au judaïsme, il ne saurait suffire à lui seul à expliquer la rapidité de son extension. Il fut grandement renforcé et complété par sa **vigueur propagandiste**.

Qu'une nation s'agrandisse grâce à sa propagande religieuse, est un phénomène aussi insolite que la situation historique du judaïsme elle-même.

Comme les autres peuples, les Israélites, à l'origine, étaient liés par les liens du sang. La royauté substitua à l'organisation gentilice le groupement territorial, l'État et ses subdivisions. La déportation et l'exil supprimèrent ce lien. Le retour à Jérusalem le rétablit seulement pour une fraction réduite de la nation. La majorité, dont le nombre allait sans cesse croissant, vivait en-dehors de l'État national juif, à l'étranger, et non pas temporairement, comme les marchands d'autres nations, mais définitivement. Une conséquence, c'est que se perdit un autre lien national, la **communauté de la langue**. Les Juifs vivant à l'étranger étaient bien obligés de parler la langue du pays, et au bout d'un certain nombre de générations, les plus jeunes finissaient par ne plus parler que celle-ci, et oublièrent celle du pays d'origine. Le grec, notamment, se répandit largement parmi eux. Dès le troisième siècle avant notre ère, les écritures saintes des Juifs furent traduites en grec, sans doute parce que les Juifs d'Alexandrie n'étaient plus que quelques-uns à comprendre l'hébreu. Peut-être aussi pour faire de la propagande parmi les Grecs. Le grec devint la langue de la littérature juive récente. Mais aussi la langue du peuple juif, jusqu'en Italie. « *Les différentes communautés juives de Rome avaient des sépultures en partie communes, et on en connaît aujourd'hui cinq. Les inscriptions sont principalement en grec, à dire vrai, parfois jargonantes au point d'être incompréhensibles ; il y en a aussi en latin, mais pas du tout en hébreu.* »⁹⁰ Même en Palestine, les Juifs ne parvinrent pas à préserver l'hébreu. Ils adoptèrent la langue de la population qui les entourait, l'araméen.

Plusieurs siècles avant la destruction de Jérusalem par les Romains, l'hébreu avait déjà cessé d'être une langue vivante. Il ne servait plus de moyen de communication entre les individus, mais seulement de voie d'accès aux écritures saintes du passé – lesquelles écritures, à vrai dire, ne remontaient

⁹⁰ Friedländer, *Histoire des mœurs romaines*, II, 519.

qu'illusoirement à des siècles et des millénaires, puisqu'en fait, elles venaient d'être recomposées à partir de fragments archaïques et d'affabulations récentes.

Cette religion prétendument révélée aux ancêtres d'Israël, et en fait fabriquée pendant et après l'exil, devint, à côté des échanges commerciaux, le lien le plus solide du judaïsme, la seule spécificité qui le distinguait des autres nations.

Mais le dieu de cette religion n'était plus comme autrefois un dieu national parmi d'autres, il était le Dieu unique du monde entier, un Dieu pour toute l'humanité dont les commandements valaient pour tous les êtres humains. La seule chose qui faisait la différence entre les Juifs et les autres, était que c'était eux qui l'avaient reconnu, alors que, dans leur aveuglement, les autres ne savaient rien de lui. La connaissance de ce dieu, voilà ce qui caractérisait maintenant le judaïsme : le reconnaître et se soumettre à ses commandements, c'était entrer dans le cercle des élus de Dieu, c'était être Juif.

Le monothéisme incluait donc la possibilité logique d'élargir le cercle du judaïsme en le propageant. Cette possibilité serait pourtant peut-être restée sans conséquences si elle n'avait coïncidé avec l'élan qui le poussait à gagner en extension. Petit, le peuple juif avait subi les plus profondes humiliations. Mais il n'avait pas péri. Il avait survécu aux pires des calamités, il avait repris fermement pied dans le monde et commençait à acquérir puissance et richesse dans les contrées les plus diverses. Il en puisait la fière conviction d'être réellement le peuple élu, réellement appelé à dominer un jour les autres peuples. Mais il avait beau mettre toute sa confiance dans son dieu et dans le Messie que celui-ci devait lui envoyer, il ne pouvait éviter de se dire que sa cause était sans espoir tant qu'il restait un petit peuple minuscule perdu au milieu de million de païens, dont il percevait de plus en plus la supériorité numérique au fur et à mesure que s'élargissait le rayon de ses relations commerciales. Plus il aspirait à s'élever et à se renforcer, plus il était amené à s'efforcer d'augmenter le nombre de ses compatriotes et de gagner des partisans dans les peuples étrangers. C'est ainsi que le judaïsme développa dans les siècles précédant la destruction de Jérusalem un vigoureux élan pour élargir la sphère qu'il occupait.

Pour les habitants de l'État juif, la mesure qui était le plus à portée de main était la conversion forcée. Soumettre un peuple n'avait rien d'extraordinaire. Là où les Juifs y parvinrent, ils tentèrent désormais d'imposer aussi leur religion aux vaincus. C'est ce qu'ils firent à l'époque des Macchabées et de leurs successeurs, de 165 à 63 avant J-C environ, quand le déclin de l'empire syrien laissa quelque temps au peuple juif une certaine marge de manœuvre dont il profita, non seulement pour se défaire du joug syrien, mais aussi pour agrandir son territoire. C'est alors que fut conquise la Galilée, qui n'avait pas été juive jusqu'alors, comme l'a démontré Schürer.⁹¹ L'Idumée et la Jordanie orientale furent soumises, et le royaume juif prit même pied sur la côte maritime, à Joppé. Il n'y avait rien d'extraordinaire à cette politique de conquêtes. Mais ce qui est exceptionnel, c'est qu'elle se mua en politique d'extension **religieuse**. Les habitants des territoires conquis durent reconnaître le dieu qui était vénéré dans le Temple de Jérusalem comme leur dieu, furent astreints au pèlerinage de Jérusalem pour y faire leurs dévotions, contraints de payer le denier du Temple et de se démarquer des autres peuples par la circoncision et le respect des singulières normes rituelles du judaïsme.

Cette méthode était rigoureusement inédite dans le monde antique, où le conquérant laissait en règle générale aux vaincus une totale liberté de religion et de mœurs et se contentait d'exiger l'impôt du sang comme celui sur les biens.

Mais cette possibilité de diffusion du judaïsme ne dura qu'un moment, tant que la puissance syrienne fut trop faible et celle des Romains trop lointaine pour mettre un frein à la progression militaire du royaume de Judée. La pénétration des Juifs en Palestine était déjà stoppée quand Pompée occupa

⁹¹ *Histoire du peuple juif*, II, p. 5.

Jérusalem (63 avant J-C). Le protectorat romain bloqua cette expansion de la communauté religieuse juive par la force des armes.

À partir de là, les Juifs mirent d'autant plus activement en œuvre l'autre méthode d'expansion, celle de la **propagande** pacifique. Cela aussi était à l'époque un phénomène sans équivalent. Le judaïsme mit la même ardeur prosélytique que celle qui allait plus tard être celle du christianisme, et engrangea ce faisant des succès notables. Il était tout à fait compréhensible, mais certes passablement illogique, que les chrétiens blâment ce zèle chez les Juifs, alors qu'ils le déployaient eux-mêmes avec tant de fougue pour leur propre compte :

L'évangile fait dire à Jésus : « *Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites qui parcourez les mers et les terres pour faire un prosélyte ; et s'il le devient, vous faites de lui un fils de la géhenne, deux fois plus que vous.* » (Mathieu, 23, 15)

C'était la concurrence qui tenait ce langage chrétien.

L'intérêt matériel, déjà, ne pouvait manquer d'amener au judaïsme bien des partisans issus du monde « païen ». Un nombre non négligeable pouvait fort bien être tenté de devenir adhérent d'une société commerciale aussi ramifiée et aussi prospère. Un Juif, où qu'il débarquât, était sûr de trouver l'appui et le soutien énergiques de ses coreligionnaires.

Mais d'autres motivations donnaient à la propagande pour le judaïsme son efficacité. Nous avons vu comment un climat favorable à un monothéisme éthique se développe à partir d'une certaine extension de la vie urbaine. Mais le monothéisme philosophique était en opposition à la religion traditionnelle, ou du moins se situait en-dehors de son domaine. Il exigeait une pensée autonome. Or l'évolution sociale qui poussait à l'adoption du monothéisme, menait en même temps à la décadence de l'État de la société, à une perte de repères croissante chez les individus, à un besoin de plus en plus pressant d'une ferme autorité ; dans le domaine des idées, donc elle favorisait, non la philosophie, qui demande à chacun de s'appuyer sur ses propres capacités, mais la religion, qui se présente à lui comme le produit achevé et solide d'une autorité surhumaine.

Seuls, deux peuples, parmi tous ceux de l'univers civilisé de l'Antiquité, en étaient venus, en raison de circonstances particulières, au monothéisme : les Perses et les Juifs. Les deux religions progressèrent de façon importante chez les peuples du monde hellénique, et ensuite de l'empire romain. Mais le judaïsme, en raison du marasme de sa situation nationale, était incité à faire preuve d'un plus grand prosélytisme, et à Alexandrie, il entra intimement en contact avec la philosophie grecque.

Aux consciences et aux âmes du monde antique finissant, qui désespéraient de leurs dieux traditionnels sans avoir la force de se forger une vision à elles, sans dieu ou avec un dieu unique, le judaïsme était donc le mieux placé pour proposer ce à quoi elles aspiraient, d'autant plus qu'il combinait la croyance en une force éthique originelle et celle en la venue du sauveur que tout le monde alors appelait de ses vœux.

De toutes les nombreuses religions qui coexistaient dans l'empire romain, la religion juive était celle qui s'ajustait le mieux à la pensée et aux besoins de cette époque ; elle ne surpassait certes pas la philosophie, mais assurément les religions « païennes ». Il n'est pas étonnant que les Juifs aient fièrement senti leur supériorité et que le nombre de leurs partisans soit monté en flèche. L'Alexandrin juif Philon dit : « *Le judaïsme conquiert et exhorte à la vertu tout ce que le monde compte d'êtres humains, les Barbares, les Hellènes, les continentaux et les insulaires, les nations de l'orient et de*

l'occident, les Européens, les Asiatiques, les peuples de toute la terre. » Il s'attendait ç ce que le judaïsme devienne la religion du monde entier. Cela se passait à l'époque du Christ. ⁹²

Nous avons déjà indiqué comment, en 139 avant J-C déjà, à Rome, des Juifs avaient été expulsés pour avoir fait des prosélytes italiens. On rapporte qu'à Antioche, la majorité de la communauté juive de la ville était faite de Juifs convertis, et non de Juifs de naissance. Il en était très probablement de même dans bien d'autres endroits. À elles seules, ces données démontrent le ridicule des tentatives faites pour expliquer les caractéristiques du judaïsme par une prétendue race.

Même des rois adoptèrent le judaïsme : Izatès, roi de la province d'Adiabène en Assyrie fut amené au judaïsme par quelques femmes prosélytes, sa mère Héléne s'était elle aussi convertie. Son zèle le poussa jusqu'à se faire circoncire, malgré les avis contraires de son maître juif qui craignait que cela ne mette en danger sa position. Ses frères se convertirent également. Cela se passait à l'époque de Tibère et de Claude.

Des Juives de grande beauté ont amené encore d'autres rois au judaïsme.

C'est ainsi qu'Aziz, roi d'Émèse, se convertit pour épouser Drusilla, la sœur d'Agrippa II. Plus tard, celle-ci paya de façon plutôt sordide cet hommage en quittant son époux couronné pour un procureur romain du nom de Félix. Sa sœur Bérénice ne fit pas mieux, elle pour les beaux yeux de qui le roi Polémon s'était fait circoncire. Le dévergondage de son épouse, non seulement le détourna d'elle, mais lui fit passer le goût de sa religion. Madame Bérénice n'eut pas de mal à se consoler. Elle était habituée à passer d'un homme à l'autre. Elle avait d'abord épousé un dénommé Marcus, puis, après la mort de celui-ci, son oncle Hérode. Lorsque lui aussi vint à mourir, elle vécut avec son frère Agrippa jusqu'à son mariage avec Polémon. Mais finalement elle accéda à la dignité de maîtresse de l'empereur Titus.

Si cette dame, ce faisant, trahit son peuple, inversement, de nombreuses autres se jetèrent dans le judaïsme, qui les fascinait. Parmi elles, l'épouse de Néron, Poppée (Poppaea Sabina), dont on raconte qu'elle était devenue une Juive ardente. Cela, à vrai dire, n'améliora pas le niveau moral de sa conduite.

Flavius Josèphe raconte que les habitants de Damas avaient, au début du soulèvement juif sous Néron, formé le projet d'exterminer les Juifs qui habitaient la ville. « *Ils ne craignaient que leurs femmes, car elles étaient presque toutes proches de la religion juive. C'est pourquoi ils gardèrent le secret devant elles. Le complot réussit. Ils massacrèrent dix mille Juifs en une heure de temps.* » ⁹³

L'adhésion au judaïsme pouvait se faire sous des formes très variées. Les plus ardents des nouveaux convertis l'adoptaient dans son intégralité. Leur admission était subordonnée à trois procédures : d'abord la circoncision, ensuite venait une immersion destinée à purifier de la nature pécheresse du paganisme, enfin un sacrifice. Pour les femmes, la première n'avait bien sûr pas lieu d'être.

Mais tous les convertis ne pouvaient se résoudre à se soumettre à l'ensemble des prescriptions du judaïsme. Nous avons vu en effet les contradictions dont il était porteur, de quelle façon il combinait un monothéisme suprêmement éclairé et international avec un monothéisme tribal tout ce qu'il y a de plus borné, une éthique pure avec une fidélité angoissée à des usages traditionnels, en sorte qu'à côté d'idées qui apparaissaient extrêmement modernes et grandioses, il véhiculait aussi des conceptions qui ne pouvaient que surprendre, et même rebuter notamment un Hellène ou un Romain, et qui compliquaient infiniment les relations que les membres de la communauté juive pouvaient entretenir

⁹² cf. le livre de Tobit 14, 6, 7.

⁹³ *La guerre des Juifs*, II, 20, 2.

avec d'autres que les Juifs. Au nombre de celles-ci, par exemple, les lois concernant les aliments, la circoncision et la stricte observance du sabbat qui prenait souvent les formes les plus démentes.

Nous voyons chez Juvénal que la batterie de cuisine aujourd'hui célébrée comme une invention toute récente pour l'équipement ménager, était déjà connue des Juifs de l'Antiquité. La veille du sabbat, ils mettaient leur nourriture dans des corbeilles remplies de foin pour les y tenir au chaud. On dit qu'aucune maisonnée juive ne manquait d'avoir une corbeille de ce type. Cela donne déjà une indication sur la gêne causée par la stricte observance du sabbat. Et elle était ici et là poussée si loin qu'elle produisait des effets funestes pour les Juifs eux-mêmes. Les Juifs pieux qui, à la guerre, étaient attaqués le jour du sabbat, ne se défendaient pas, et ils ne fuyaient pas non plus, ils se laissaient tranquillement massacrer pour ne surtout pas transgresser le commandement divin.

Il n'y avait pas beaucoup de monde susceptible d'un tel fanatisme et d'une telle foi en Dieu. Mais même une mise en œuvre plus modérée de la loi juive n'était pas du goût de tout le monde. Et de ce fait, à côté de ceux qui adhéraient à la communauté et se soumettaient à toutes les conséquences de la loi juive, il y en avait beaucoup qui, certes, participaient aux offices religieux et fréquentaient les synagogues, mais refusaient les prescriptions juives. En-dehors de la Palestine, il y en avait, même parmi les Juifs, un nombre non négligeable qui n'y attachaient pas une importance exagérée. On se contentait bien souvent d'adorer le vrai dieu et de croire à la venue du Messie, on se passait de la circoncision et on s'en tenait à ce que le nouvel ami de la communauté se purifie par l'immersion, le baptême.

Ces compagnons « pieux » (sebomenoi) étaient sans doute en majorité parmi les païens qui se tournaient vers le judaïsme. Ils ont probablement constitué au début le plus important bassin de recrutement de la communauté chrétienne dès que celle-ci eut franchi les frontières de Jérusalem.

d. La haine des juifs

Si importants qu'aient été les succès de la propagande juive, celle-ci ne produisait manifestement pas les mêmes effets sur toutes les classes sociales. Il y en avait un certain nombre qui ne pouvaient qu'être rebutées. Surtout et d'abord la propriété foncière, sédentaire et bornée par son horizon local, et qui n'avait que répulsion pour l'agitation et l'internationalité du marchand. Les profits du marchand se faisaient du reste en partie à ses frais, celui-ci faisant tout pour comprimer le plus possible le prix des produits qu'il achetait au propriétaire terrien, mais faisant monter celui des marchandises que qu'il lui vendait. La grande propriété foncière s'est toujours très bien accommodée du capital usuraire ; nous avons vu que l'usure lui a donné très tôt un grand poids. Mais en règle générale, il n'avait qu'hostilité pour le commerce.

Les industriels travaillant pour l'exportation avaient eux aussi une animosité du même genre pour le commerce, rappelant le rapport qu'ont aujourd'hui les travailleurs à domicile avec les revendeurs.

Cette hostilité au commerce se tournait principalement contre les Juifs, eux qui étaient si fortement attachés à leur nationalité et respectaient avec d'autant plus d'opiniâtreté leurs usages nationaux traditionnels qu'ils se distinguaient moins du monde environnant par la langue, et qui étaient maintenant soudés par une religion qui les faisait paraître si surprenants à la masse de la population. Si ces particularités, comme tout ce qui paraît étranger, ne faisaient d'ordinaire que susciter les railleries de la foule, elles se heurtaient à de l'hostilité à partir du moment où elles étaient le fait d'une couche sociale qui, comme tous les marchands, vivait de l'exploitation, accumulait richesses et privilèges et se tenait internationalement les coudes contre le reste de la population, tandis que celle-ci s'appauvissait à vue d'œil et se voyait privée de toute espèce de droits.

Nous pouvons mesurer chez Tacite l'effet que produisait le judaïsme sur les autres nations. Voici ce qu'il rapporte :

« Moïse introduisit de nouveaux usages religieux, qui sont à l'envers de ceux des autres mortels. Tout ce qui est sacré chez nous, est impie (profanum) chez lui. Et tout ce qui y est permis, serait chez nous haïssable. » Il cite le refus de manger du porc, la fréquence des jeûnes, le sabbat.

« Ils défendent ces usages, quels qu'en soient les motifs, par leur antiquité. D'autres institutions répugnantes et abominables doivent leur existence à leur perversité : ce moyen leur permettait d'obtenir que les plus dévoyés renient la religion de leurs pères et leur prodiguent contributions et offrandes : c'est ce qui a fait la richesse des Juifs ; et aussi le fait qu'entre eux, ils cultivent la plus stricte honnêteté et une solidarité toujours prête à être activée, mais nourrissent vis-à-vis du reste du monde une hostilité haineuse. Ils s'isolent des autres pour prendre leurs repas, ne couchent pas avec les femmes d'autres religions, mais entre eux, rien n'est interdit. Ils ont introduit la circoncision pour se distinguer des autres. Ceux qui se convertissent à leur religion acceptent aussi de se faire circoncire, et on leur inculque rien de moins que le mépris des dieux, le renoncement à la patrie, le dédain pour les parents, les enfants et les frères. En même temps, ils veillent à augmenter leur nombre, et pour eux, c'est un crime de supprimer un nouveau-né. Ils pensent que les âmes de ceux qui sont morts au combat ou ont été suppliciés en raison de leur religion, sont immortelles : de là viennent leur zèle à procréer et leur mépris de la mort. »

Tacite commente ensuite leur rejet de tout culte des idoles et conclut : *« Les mœurs des Juifs sont absurdes et ignobles (Judaeorum mos absurdus sordidusque). »*⁹⁴

Les auteurs de satires aimaient brocarder les Juifs ; il y avait en permanence un public amateur de blagues juives.

Dans sa quatorzième satire, Juvénal montre l'effet que l'exemple des parents produit sur les enfants. Un père qui incline vers le judaïsme donne le mauvais exemple :

*« Tu vas trouver des gens auxquels le destin a donné un père qui respecte le sabbat. Ces gens-là n'adorent que les nuages et la divinité céleste. Ils croient que la chair du porc n'est pas différente de la chair humaine, vu que leur père ne mange pas de porc. Ils ne tardent pas à se débarrasser de leur prépuce et méprisent les lois romaines. En revanche, ils apprennent, suivent et vénèrent le droit juif, tout ce qui vient de Moïse et de son rôle mystérieux. Quand quelqu'un cherche son chemin, ils ne l'indiquent qu'à ceux qui partagent leur croyance, quand quelqu'un a soif, ils ne conduisent à la source que les circoncis (verpos). Voilà comme c'est quand on a eu un père pour qui le septième jour était un jour de repos (ignavus) au cours duquel il s'abstenait de tout signe de vie. »*⁹⁵

Plus le malaise social augmentait, plus augmentait l'hostilité contre les Juifs.

À cette époque déjà, c'était le moyen le plus immédiat et le moins risqué d'exprimer sa colère contre la décadence de l'État et de la société. Il aurait été aventureux de s'attaquer aux aristocrates et aux latifundiaires, aux usuriers et aux généraux, pour ne pas parler des despotes siégeant sur leurs trônes. Les Juifs, par contre, en dépit de leurs privilèges, n'étaient guère protégés par les pouvoirs publics. Dans les premiers temps de l'époque impériale, alors que les paysans étaient déjà terriblement paupérisés, que dans les grandes villes s'agglomérait un lumpenprolétariat de masse qui cherchait des occasions de pillage, il se produisait de temps à autre des pogroms en règle.

⁹⁴ *Histoires*, V, 5.

⁹⁵ *Satires*, XIV, 96 à 105.

Mommsen nous donne un tableau très évocateur d'une de ces chasses à l'homme juif qui s'est déroulée sous le règne de Caius Caligula (37 à 41 après J-C), donc à peu près dans la période où l'on situe la mort du Christ :

« Un petit-fils d'Hérode 1^{er} et de la belle Mariamme, appelé Hérode Agrippa en hommage au protecteur et ami de son grand-père, sans doute le plus insignifiant et le plus dépravé de tous les fils de princes vivant à Rome – et ils étaient nombreux -, et néanmoins, à moins que ce soit pour, cette raison précisément, favori et ami de jeunesse du nouvel empereur, jusque-là connu uniquement pour ses dévergondages et ses dettes, avait reçu en cadeau de son protecteur, auquel il avait réussi à être le premier à annoncer la mort de Tibère, une des petites principautés juives vacantes et en prime le titre de roi. Allant en l'an 38 rejoindre son nouveau royaume, il passa par Alexandrie où, débiteur en cavale, il avait essayé quelques mois auparavant d'emprunter auprès de banquiers juifs. Lorsqu'il parut publiquement, revêtu de la tenue royale et accompagné d'une suite somptueusement parée, dans cette grande ville friande de railleries et de scandales, la population non-juive, et rien moins que bien disposée à l'égard des Juifs, organisa une parodie, mais ne s'en tint pas là. Il se produisit une furieuse chasse aux Juifs. Les maisons juives isolées furent mises à sac et incendiées, les bateaux juifs amarrés au port pillés, les Juifs trouvés dans les quartiers non-juifs maltraités et assommés. Mais la violence ne pouvait rien contre les quartiers exclusivement juifs. Alors, les meneurs eurent l'idée de transformer, dans la mesure où elles n'avaient pas été démolies, toutes les synagogues, qui étaient leur cible principale, en temples dédiés au nouveau souverain et d'y dresser des statues de l'empereur. Dans la synagogue principale, l'empereur était ainsi représenté conduisant un char à quatre chevaux. Tout le monde savait, et les Juifs et le gouverneur, que l'empereur Caius se prenait très sérieusement, dans la mesure où le lui permettait son esprit dérangé, pour un véritable dieu incarné. Avilius Flaccus, le gouverneur, homme de valeur et excellent administrateur sous le règne de Tibère, mais maintenant paralysé par la disgrâce dans laquelle il était tombé auprès du nouvel empereur, et s'attendant à tout instant à être rappelé et mis en accusation, ne dédaigna pas de profiter de l'occasion pour travailler à sa réhabilitation.

Il ne se contenta pas d'ordonner de ne gêner en rien l'édification des statues dans les synagogues, mais prêta aussi son concours à la chasse aux Juifs. Il décréta l'abolition du sabbat. Il proclama dans ses édits que ces étrangers que l'on tolérait s'étaient sans autorisation rendus maîtres de la meilleure partie de la ville ; ils furent parqués dans un seul des cinq quartiers, et toutes les autres maisons juives furent livrées à la populace, tandis que leurs habitants expulsés n'avaient plus que la plage où se réfugier et où ils restaient sans abri. On n'écoula aucune protestation ; trente-huit membres du conseil des Anciens qui, à cette époque, administrait la population juive en lieu et place de l'ethnarque, furent publiquement passés par les verges au cirque. Quatre cents maisons étaient en ruines ; tout commerce et toute activité était suspendue ; les usines étaient arrêtées. Le dernier recours était l'empereur. Les deux députations alexandrines parurent devant lui, celle des Juifs conduite par Philon, un homme que nous avons déjà rencontré, savant adepte du néo-judaïsme, plus affable qu'audacieux, mais qui, dans ces circonstances tragiques, intervint courageusement en faveur des siens, et celle de leurs ennemis, emmenée par Apion, lui aussi savant et écrivain alexandrin, le « tambourin de l'univers », comme l'appelait l'empereur Tibère, plein d'emphase et encore plus de mensonges, d'une omniscience des plus effrontées et de foi absolue en lui-même, connaissant, sinon les hommes, du moins leur bassesse, un champion adulé de la parole et de la démagogie, prompt à la répartie, astucieux, sans vergogne et absolument loyal. Le résultat des pourparlers était connu d'avance ; l'empereur reçut les parties en inspectant ses jardins, mais au lieu de prêter l'oreille à leurs requêtes, il leur posa des questions moqueuses que les ennemis des Juifs, contrevenant à l'étiquette, accueillirent par des éclats de rire, et comme il était de bonne humeur, il se contenta de regretter que ces braves gens par ailleurs si gentils aient la malchance de ne pouvoir comprendre sa nature divine, sur laquelle il n'avait donc aucun doute.

Il donna donc raison à Apion, et partout où les ennemis des Juifs en avaient la fantaisie, les synagogues se transformèrent en temples de Caius. »⁹⁶

Comment ne pas penser, quand on lit ce texte, à ce qui se passe actuellement en Russie ? Et la ressemblance ne vaut pas seulement pour les chasses aux Juifs. Il n'est pas possible d'évoquer aujourd'hui Caius, ce monstre désaxé occupant le trône impérial, sans penser aux Excellences qui protègent les pogroms en Russie. Cette engeance n'a même pas de titre à l'originalité.

À Rome même, le pouvoir militaire était trop fort, et les empereurs trop méfiants envers tout mouvement populaire pour que se produisent des scènes analogues. Mais dès que le pouvoir impérial fut affermi et que les Césars n'eurent plus besoin des Juifs, ils s'attaquèrent à eux. Vu leur défiance envers toute espèce d'association, même la plus inoffensive, ils ne pouvaient avoir que la plus profonde antipathie pour cette organisation religieuse internationale.

Tibère déjà avait commencé à persécuter les Juifs. Flavius Josèphe en décrit la cause dans les termes suivants : « À Rome séjournait un Juif, un individu tout ce qu'il y a de plus impie, qui avait été accusé de beaucoup de délits dans sa patrie et s'était enfui par peur du châtement. Il se faisait passer pour un docteur de la loi mosaïque, se lia avec trois complices et persuada une dame de la haute société, une dénommée Fulvia qui avait adopté la foi juive et l'avait pris comme directeur de conscience, d'envoyer un présent d'or et de pourpre pour le Temple de Jérusalem. Après qu'il leur eut été confié, ils l'utilisèrent pour eux-mêmes, ce qui avait été leur but initial. Saturninus, le mari de Fulvia, porta, à sa demande, l'affaire devant son ami l'empereur Tibère, et celui-ci ordonna aussitôt de bannir de Rome tous les Juifs. Quatre mille d'entre eux furent enrôlés dans l'armée et envoyés en Sardaigne. »⁹⁷

Ce récit nous éclaire sur le penchant de certaines dames distinguées de la cour romaine pour le judaïsme. Si d'aventure il était vrai que l'incident ait fourni un prétexte pour prendre des mesures aussi rudes contre toute la population juive de Rome, les mobiles fondamentaux en sont certainement à chercher ailleurs. Il aurait suffi de punir les coupables s'il n'y avait pas eu une hostilité générale contre le judaïsme. Caius Caligula, comme nous venons de le voir, ne la partageait pas moins. Sous le règne de Claude (41 à 54 après J-C), les Juifs furent à nouveau chassés de Rome parce que, suivant Suétone (Claude, chap. 25), ils fomentaient des troubles sous la conduite d'un certain Chrestos. Ce Chrestos n'était pas un Juif de naissance, mais un Grec converti au judaïsme. Ici aussi, les documents témoignant de la haine des Juifs se rejoignent avec ceux qui attestent la vigueur propagandiste du judaïsme.

e. Jérusalem

Évidemment, étant donné cette atmosphère hostile répandue tant dans les classes dominantes que dans les masses populaires, les Juifs, en dépit de tous les succès remportés à l'étranger et de l'impossibilité croissante de réussir dans leur patrie, ne cessaient d'avoir les yeux tournés avec nostalgie vers Jérusalem et sa région, le seul coin de terre où, au moins, ils étaient les maîtres chez eux, où toute la population était juive, le seul à partir duquel pouvait se constituer le grand royaume promis des Juifs, le seul où le Messie attendu pouvait fonder la souveraineté du judaïsme.

Jérusalem restait le centre, la capitale du judaïsme, et la croissance de celui-ci faisait aussi croître celle-là. Elle redevenait une cité opulente, une grande ville avec peut-être 200 000 habitants, mais la source de sa grandeur et de sa richesse n'était plus comme au temps de David et de Salomon sa puissance militaire ou le commerce des peuples de Palestine, ce n'était plus que le temple de Yahvé. Tout Juif,

⁹⁶ *Histoire Romaine* V, p. 515 à 518.

⁹⁷ *Antiquités*, XVIII, 3, 5.

où qu'il habitât, devait contribuer à sa conservation et était tenu de verser annuellement au titre du denier du Temple une double drachme qui était envoyée à Jérusalem.

Le sanctuaire était en outre le destinataire de nombreuses offrandes extraordinaires. Toutes n'ont assurément pas été détournées comme le don de grande valeur que les quatre escrocs juifs ont soutiré à Fulvia, à en croire Flavius Josèphe. De plus, tout Juif pieux avait l'obligation d'aller une fois dans sa vie en pèlerinage à l'endroit où résidait son dieu, et qui était le seul où on pouvait lui faire des offrandes. Les synagogues situées ailleurs qu'à Jérusalem ne servaient que de lieux de réunion et de prière, ainsi que d'écoles – les fameuses « *Judenschulen* »^{xviii}, mais ce n'étaient pas des temples où l'on pût sacrifier à Yahvé.

Le denier du Temple et les pèlerins rapportaient assurément énormément d'argent à Jérusalem et étaient à l'origine d'une foule d'emplois. Directement ou indirectement, le culte de Yahvé faisait vivre à Jérusalem, non seulement les prêtres du Temple et les scribes, mais aussi les boutiquiers et les changeurs, les artisans, les campagnards, les cultivateurs, les éleveurs et les pêcheurs de Judée et de Galilée, qui y écoulèrent dans d'excellentes conditions leur blé et leur miel, leurs agneaux et leurs chevreaux, ainsi que les poissons pêchés sur la côte ou dans le lac de Génésareth (Tibériade), séchés ou salés et ensuite apportés à Jérusalem. Si Jésus trouva dans le Temple des acheteurs et des vendeurs, des changeurs et des marchands de pigeons, c'est que c'était exactement la fonction que le Temple remplissait maintenant à Jérusalem.

Ce que la littérature juive présentait comme une situation remontant à la nuit des temps, était en fait le reflet exact de l'époque où elle fut rédigée : tout le judaïsme de la Palestine vivait maintenant littéralement du culte de Yahvé, et la déconfiture menaçait si ce culte allait perdre en intensité, si même seulement il allait prendre d'autres formes. Les tentatives d'édifier d'autres lieux de culte en-dehors de Jérusalem n'étaient pas rares.

Par exemple, un certain Onias, fils d'un grand-prêtre juif, construisit en Égypte sous le règne de Ptolémée Philométor (173 à 146 avant J-C) un temple de Yahvé, - avec le soutien du roi qui comptait s'assurer ainsi une plus grande loyauté de ses sujets juifs s'ils avaient un temple à eux dans son pays.

Mais le nouveau temple ne parvint pas à prendre de l'importance, sans doute précisément parce qu'il voulait affermir la loyauté des Juifs égyptiens. En Égypte, ils étaient et demeuraient des étrangers, une minorité seulement tolérée : comment est-ce que le Messie aurait pu venir de là, lui qui devait apporter à leur peuple l'indépendance et la grandeur nationale ? Or, la croyance au Messie était l'un des ressorts les plus puissants du culte de Yahvé.

Un bien plus grand souci venait d'un temple concurrent construit - à l'époque d'Alexandre le Grand, suivant Flavius Josèphe, un siècle plus tôt, selon Schürer, - par la secte des Samaritains et où ceux-ci pratiquaient leur culte. Il était situé à proximité de Jérusalem, sur le mont Garizim près de Sichem. Rien d'étonnant à ce qu'une rivalité acharnée ait opposé les deux concurrents. Mais la plus ancienne des deux entreprises était trop riche et trop prestigieuse pour que la plus récente ait pu lui porter sérieusement tort. En dépit de toute la propagande déployée, les Samaritains ne se multipliaient pas aussi vite que les Juifs qui voyaient en Jérusalem la résidence de leur dieu.

Mais plus le monopole de Jérusalem était menacé, plus les habitants de Jérusalem veillaient à la « pureté » du culte, et plus ils s'opposaient fanatiquement à toute tentative d'y modifier quoi que ce

Note du traducteur

xviii Le terme yiddish pour désigner la synagogue est « schul », qui signifie à proprement parler « école ».

soit, à plus forte raison d'imposer une modification par la force. D'où le fanatisme et l'intolérance religieuse des Juifs de Jérusalem, qui tranchent si nettement sur l'ouverture d'esprit des autres peuples de cette époque en matière de religion. Eux voyaient dans leurs dieux un moyen d'expliquer des phénomènes incompréhensibles, également des sources de réconfort et de soutien dans les situations où les capacités humaines semblent toucher à leurs limites. Pour les Juifs de Palestine, leur dieu était ce qui leur permettait de vivre. Il devenait pour eux tous sans exception ce qu'un dieu est d'ordinaire seulement pour ses prêtres. Le fanatisme clérical gagna en Palestine l'ensemble de la population.

Mais si l'unanimité était sans faille pour défendre le culte de Yahvé, si on serrait les rangs pour s'opposer à tous ceux qui auraient l'audace d'y porter atteinte, Jérusalem elle aussi était traversée par des antagonismes de classes. Chaque classe avait sa manière de plaire à Yahvé et de protéger son Temple. Et chacune avait sa manière d'envisager la venue du Messie.

f. Les sadducéens

Dans le 8^{ème} chapitre du deuxième livre de son Histoire de la Guerre des Juifs, Flavius Josèphe rapporte qu'il existe trois courants d'idées chez les Juifs ; les pharisiens, les sadducéens, et les esséniens. Voici ce qu'il dit des deux premiers :

*« En ce qui concerne les deux autres sectes, on estime que ce sont les **pharisiens** qui défendent l'interprétation la plus stricte de la loi. Ils ont été les premiers à constituer une secte. Ils croient que tout est déterminé par le destin et par Dieu. Selon eux, s'il dépend des hommes de faire ou non le bien, il y a néanmoins aussi l'influence du destin. Ils croient que l'âme est immortelle et que les âmes des gens de bien se réincarnent, mais que celles des méchants sont soumises à des tourments éternels.*

*« L'autre secte, ce sont les **sadducéens**. Eux nient toute intervention d'un quelconque destin, et disent que Dieu n'est responsable en rien du bien ou du mal que fait chacun ; cela dépend, disent-ils, uniquement des hommes, qui sont libres de faire l'un et de renoncer à l'autre. Ils nient aussi que les âmes soient immortelles et qu'il y ait une récompense ou un châtimeut après la mort.*

« Les pharisiens sont secourables et aspirent à vivre en harmonie avec la masse du peuple. Les Sadducéens, en revanche, sont cruels même entre eux, et durs aussi bien avec leurs compatriotes qu'avec les étrangers. »

Ces deux sectes apparaissent dans ce texte comme les représentants de conceptions religieuses différentes. Mais bien que l'histoire juive ait été jusqu'ici presque exclusivement écrite par des théologiens pour lesquels la religion est tout et les oppositions de classes ne sont rien, même eux ont découvert que l'opposition entre sadducéens et pharisiens était fondamentalement, non une opposition religieuse, mais une opposition de classes, une opposition comparable à celle entre la noblesse et le Tiers État avant la révolution française.

Les sadducéens étaient les représentants de l'aristocratie sacerdotale, qui avait accaparé le pouvoir dans l'État juif et l'exerça d'abord sous la tutelle perse, et ensuite sous celle des successeurs d'Alexandre le Grand. Elle était le maître absolu du Temple. Par-là, elle gouvernait Jérusalem, elle dirigeait tout le judaïsme. Elle recueillait tous les impôts qui allaient au Temple. Et il y en avait beaucoup. Jusqu'à l'exil, à vrai dire, les revenus des prêtres étaient restés modestes et irréguliers. Mais depuis, ils avaient énormément augmenté. Nous avons déjà mentionné la redevance de la double drachme (ou du demi-sicle, environ 1,60 marks) que tous les ans tous les Juifs mâles âgés de plus de deux ans, qu'ils fussent riches ou pauvres, devaient acquitter pour le Temple. Également les offrandes.

Combien d'argent cela représentait-il ? Citons seulement quelques exemples : Mithridate confisqua un jour dans l'île de Kos 800 talents qui étaient destinés au Temple.⁹⁸

Dans une plaidoirie en défense de Flaccus, qui avait été deux ans auparavant gouverneur de la province d'Asie, et datant de 59 avant J-C, Cicéron dit : « *Comme la coutume est que, tous les ans, l'argent des Juifs soit exporté d'Italie et de toutes les provinces vers Jérusalem, Flaccus décréta qu'aucune somme ne devrait être exportée (vers Jérusalem) de la province d'Asie (l'Asie Mineure occidentale).* » Cicéron continue en racontant comment Flaccus confisqua dans différentes localités d'Asie Mineure des sommes collectées pour le Temple. Dans la seule Apamée, elles se montaient à cent livres d'or.

Venaient s'ajouter les sacrifices. Auparavant, les donateurs consumaient eux-mêmes la victime au cours d'un festin, le prêtre avait seulement le droit d'y participer. Depuis l'exil, la part revenant aux donateurs diminue de plus en plus, celle des prêtres augmente. L'offrande faite pour un banquet et que le bienfaiteur consomme en joyeuse société pour réjouir non seulement Dieu, mais aussi sa propre personne, se mue en un impôt en nature que Dieu prélève pour lui seul, autrement dit pour ses prêtres.

Et le montant de ces impôts ne cessait d'augmenter. Non seulement les animaux sacrifiés et les autres offrandes en vivres revenaient de plus en plus désormais en totalité aux prêtres, il venait en outre s'y ajouter le prélèvement du dixième de tous les fruits et celui de chaque animal premier-né. Le premier-né des animaux « purs », des bovins, des brebis, des chèvres, autrement dit de ceux qui étaient mangés, devait être livré *in natura* dans la maison de Dieu. Pour les animaux « impurs », il convenait de déposer une somme d'argent. De même pour le premier-né mâle dans une famille. Celui-ci coûtait 5 sicles.

Dans le livre de Néhémie 10, 33 sq., on trouve un aperçu intéressant sur les revenus que le clergé juif soutirait au peuple, - et qui furent encore augmentés plus tard, par exemple en passant d'un tiers de sicle à un demi-sicle :

« *Ensuite nous (les Juifs) avons décidé comme obligation légale s'imposant à nous que nous nous imposerions annuellement le tiers d'un sicle pour le service du temple de notre Dieu. ... Et nous tirâmes au sort, prêtres, lévites et peuple, au sujet de l'offrande du bois, afin qu'on l'apportât à la maison de notre Dieu, chacune de nos familles à son tour, à des époques déterminées, d'année en année, pour qu'on le brûle sur l'autel de Yahvé, notre Dieu, comme il est écrit dans la loi. Nous prîmes l'engagement d'apporter chaque année à la maison de Yahvé les prémices de nos champs et les prémices de tous les arbres; d'amener à la maison de notre Dieu, aux prêtres qui font le service dans la maison de notre Dieu, les premiers-nés de nos fils et de notre bétail, comme il est écrit dans la loi, et les premiers-nés de nos bœufs et de nos brebis. De même, que nous apporterions aux prêtres, dans les cellules de la maison de notre Dieu, les prémices de notre pâte, et de nos offrandes, ainsi que des fruits de tous les arbres, du vin nouveau et de l'huile; et que nous livrerions la dîme de notre sol aux lévites. Car eux, les lévites lèveront la dîme dans toutes les villes voisines de nos cultures. Le prêtre, fils d'Aaron, sera avec les lévites quand les lévites lèveront la dîme, et les lévites apporteront la dîme de la dîme à la maison de notre Dieu, dans les chambres de la maison du trésor. Car les enfants d'Israël et les fils de Lévi apporteront dans les chambres l'offrande du blé, du vin nouveau et de l'huile; là sont les vases du sanctuaire, et se tiennent les prêtres qui font le service, les portiers et les chantres. Ainsi nous ne négligerons pas la maison de notre Dieu. »*

On le voit, ce temple n'était pas comparable à une église. Il comprenait d'immenses magasins dans lesquels étaient entreposées de gigantesques réserves de produits naturels, mais aussi d'or et d'argent. Il était en conséquence solidement fortifié et bien gardé. Comme les temples païens, il avait

⁹⁸ Flavius Josèphe, *Antiquités*, XIV, 7. 1 talent = 4 700 marks.

la réputation d'être un lieu particulièrement sûr pour l'argent et les richesses. Comme eux, il était de même et pour cette raison utilisé par les particuliers pour y déposer leurs trésors. Et Yahvé n'aura probablement pas rempli pour rien cet office de banque de dépôts.

Ce qui est sûr, c'est que la richesse de la corporation sacerdotale a connu à Jérusalem une croissance gigantesque.

Marcus Crassus, le complice de César, que nous avons déjà rencontré, ne laissa pas passer cette possibilité quand il entreprit son raid contre les Parthes. Sur son trajet et en passant, il mit la main également sur les trésors du Temple juif.

« Quand Crassus décida de partir en campagne contre les Parthes, il passa par la Judée et s'empara de tout l'argent (χρήματα) que Pompée avait laissé dans le Temple, deux mille talents, ainsi que de la totalité de l'or (non monétisé), ce qui faisait en tout huit mille talents. Enfin, il vola un lingot d'or pesant trois cents mines ; or une mine pèse chez nous deux livres et demie. »⁹⁹

Cela fait en tout environ 50 millions de marks. Et pourtant, le Temple ne tarda pas à se remplir d'or à nouveau.

Le corps des prêtres se recrutait par lignage, il formait une aristocratie de naissance, et la charge était héréditaire. D'après Flavius Josèphe, qui se réfère à Hécatée (contre Apion, I, 22), il y avait « 1500 prêtres qui perçoivent la dîme et gèrent la communauté ».

Mais peu à peu, ce groupe lui-même se divisa en haute et basse aristocratie. Quelques familles parvinrent à accaparer durablement l'intégralité du pouvoir gouvernemental, et à accroître leur fortune par ce moyen, ce qui par ricochet augmentait leur influence. Ils formaient une élite fortement soudée, et les grands-prêtres étaient en permanence issus de ses rangs. Des mercenaires consolidaient leur pouvoir et les défendaient contre les autres prêtres, qu'ils s'entendaient à maintenir dans une position inférieure.

Voici ce que Flavius Josèphe raconte :

« À cette époque, le roi Agrippa donna la charge de grand-prêtre à Ishmael, fils de Phabi. Mais les grands-prêtres entrèrent en conflit avec les prêtres et les chefs du peuple à Jérusalem. Chacun d'entre eux recruta une bande constituée des gens les plus audacieux et les plus agités et se mit à leur tête. Il y avait de temps à autre des altercations verbales, ils s'insultaient et se bombardaient de pierres. Personne ne s'interposait, tout se passait avec tant de violence qu'on aurait dit qu'il n'y avait plus de pouvoirs publics dans la ville. Les grands-prêtres poussèrent même la hardiesse jusqu'à envoyer des sbires dans les granges pour y mettre la main sur les dîmes revenant aux prêtres, si bien même qu'un certain nombre de prêtres privés de tout moururent de faim. »¹⁰⁰

On en arriva à ces extrémités, il faut le dire, seulement quand l'État juif était déjà sur une pente fatale.

Mais dès le début, l'aristocratie sacerdotale s'éleva au-dessus de la masse populaire et développa des conceptions et des inclinations contraires à celles du peuple, surtout de celles de la population juive de Palestine. Cela se manifestait de façon particulièrement éclatante dans le domaine de la politique étrangère.

⁹⁹ Flavius Josèphe, *Antiquités*, XIV, 7.

¹⁰⁰ Ibid. XX, 8, 9, cf. aussi 9, 2.

Nous avons vu qu'en raison de sa situation géographique, la Palestine était constamment, soit soumise, soit menacée d'être soumise, à une domination étrangère. Il n'y avait que deux possibilités : se battre contre, ou en atténuer les effets : la diplomatie, ou le soulèvement armé.

Tant que dura l'empire perse, aucune de ces deux méthodes ne pouvait avoir de perspective de gagner. Mais la situation changea, quand Alexandre le Grand l'eut détruit. Le nouvel État qu'il lui substitua, se disloqua après sa mort, et de nouveau, entre le nouvel empire syrio-babylonien et l'empire égyptien, reprit l'ancienne dispute pour la domination sur Israël. La différence, c'était qu'ils étaient maintenant gouvernés par des dynasties grecques, l'un par les Séleucides, l'autre par les Ptoléméens, et qu'ils étaient tous deux de plus en plus pénétrés d'esprit grec.

Rempporter une victoire militaire sur l'une de ces deux puissances, apparaissait hors de portée. En revanche, une diplomatie avisée pouvait espérer gagner en se mettant du côté du plus fort, et en y obtenant une position privilégiée comme partie intégrante de l'empire. Mais pour cela, il fallait mettre de côté la haine des étrangers, ne plus refuser la culture hellénique, bien supérieure, ni ses instruments de pouvoir. Il convenait bien plutôt d'assimiler cette culture.

C'est dans cette direction que l'aristocratie de Jérusalem était poussée par sa connaissance poussée de la situation internationale, une connaissance que sa position sociale et ses fonctions politiques lui donnaient, à la différence de la masse de la population ; et sa richesse aussi l'incitait à aller dans ce sens. La Palestine n'avait pas été un terreau pour les arts plastiques et l'art de jouir de la vie, alors que le peuple grec les avaient développés à un niveau qui n'avait alors d'équivalent nulle part ailleurs, et n'en aurait longtemps nulle part avant que beaucoup, beaucoup de siècles se soient écoulés. Pour les classes dominantes de tous les peuples, même pour celles qui régnaient sur la Rome triomphante, la Grèce était la référence quand il s'agissait de savoir briller et profiter de la vie. Le modèle grec devint dans l'Antiquité celui de tous les exploités, comme le modèle français devait le devenir en Europe au dix-huitième siècle.

Plus s'intensifiait l'exploitation du peuple juif par son aristocratie, plus celle-ci accumulait de richesses, et plus elle était avide de culture hellénique.

C'est ainsi que le premier livre des Macchabées se lamente sur l'époque d'Antiochos Epiphane (175 à 164 avant J-C) :

« À cette époque, on vit se manifester des gredins en Israël ; ils persuadèrent beaucoup de gens en disant : Fraternisons avec les peuples qui nous entourent ! Car depuis que nous nous sommes séparés d'eux, bien des maux nous ont frappés ! Les discours de ce genre plaisaient, et quelques-uns dans le peuple se déclarèrent prêts à aller voir le roi ; et lui leur donna pleins pouvoirs pour introduire les coutumes des païens. C'est ainsi qu'ils édifièrent un gymnase (autrement dit une école de combat dans laquelle on luttait entièrement nu) à Jérusalem en imitant les usages des païens, réparèrent leur prépuce, renièrent ainsi la sainte Alliance, préférèrent se lier aux païens et se vendre pour faire le mal. »

Ces scélérats qui se faisaient fabriquer des prépuces artificiels, poussaient l'infamie jusqu'à renier leurs noms juifs et les remplacer par des noms grecs. Un grand-prêtre du nom de Jésus se fit appeler Jason, un autre s'appelant Éliakim changea pour Alkimos, un Manassé devint Ménélas.

Les masses du peuple de Juda avaient du mal à supporter cette prédilection pour l'esprit hellénique, donc étranger. À plusieurs reprises, nous avons souligné combien l'industrie et les arts étaient sous-développés en Palestine. La pénétration de l'influence hellénique signifiait que des produits étrangers refoulaient ceux du pays. Or, les Hellènes arrivaient toujours en oppresseurs et exploités, même si maintenant, ils prenaient la figure d'un roi syrien ou égyptien. La Judée, déjà saignée par sa propre

aristocratie, supportait d'autant moins les tributs dont elle devait s'acquitter auprès des monarques étrangers et de leurs fonctionnaires. Les aristocrates s'entendaient aussi parfois à utiliser la situation pour faire leur pelote en se faisant nommer délégués et percepteurs pour le compte des seigneurs étrangers. Et en plus, ils étaient habiles à s'enrichir eux-mêmes en pratiquant l'usure auprès de ceux qui étaient écrasés par l'impôt. Pour le peuple, par contre, la domination étrangère n'était qu'un fardeau à porter.

Déjà sous la domination perse, s'étaient produits des phénomènes similaires. Les propos tenus par le Juif Néhémie qui avait été nommé gouverneur de Judée par le roi Artaxerxès (445 avant J-C) en donnent une illustration parlante. Voici comment il décrit sa propre activité :

« Une grande clameur s'éleva des gens ordinaires et de leurs femmes contre leurs frères juifs. Certains disaient : Nous sommes contraints de donner en gage nos fils et nos filles ; qu'on nous fasse parvenir du blé pour que nous ayons à manger et restions en vie ! Et d'autres disaient : Nous sommes contraints de donner en gage nos champs et nos vignes et nos maisons ; les prix augmentent, qu'on nous fasse parvenir du blé ! D'autres encore disaient : Pour payer l'impôt royal, nous avons emprunté de l'argent en hypothéquant nos champs et nos vignes. Et maintenant, alors que notre vie a en fin de compte autant de valeur que celle de nos frères, que nos enfants valent leurs enfants, nous sommes obligés de vendre comme esclaves nos fils et nos filles ; quelques-unes de nos filles le sont déjà devenues. Et nous ne pouvons rien faire contre cela, puisque nos champs et nos vignes appartiennent à d'autres.

Je me mis en colère en entendant ces plaintes et ces paroles. Et je délibérai en moi-même ; et aussitôt j'adressai des reproches aux nobles et aux dirigeants et leur dis : vous pratiquez l'usure entre vous ? Et j'organisai une grande assemblée contre eux et leur dis : aussi souvent que nous l'avons pu, nous avons racheté nos frères juifs vendus aux païens. Et vous, vous voulez même vendre vos frères pour qu'ils nous soient vendus à nous ? Alors, ils restèrent silencieux et ne surent que répondre. Et je dis : ce n'est pas bien que vous agissiez ainsi ! Est-ce que vous ne devriez pas plutôt craindre notre dieu, quand ce ne serait que pour honnir les païens, nos ennemis ? Moi aussi, de même que mes frères et mes gens, nous leur avons prêté de l'argent et du blé ; et nous, nous allons renoncer à cette créance ! Rendez-leur donc dès aujourd'hui leurs champs, leurs vignes, leurs oliveraies et leurs maisons, et remettez-leur les dettes en argent et en blé, en moût et en huile sur ce que vous leur avez prêté. Alors, ils dirent : nous allons les rendre et ne rien exiger d'eux ; nous allons faire selon tes vœux. Alors, je convoquai les prêtres et leur fis prêter serment de procéder ainsi. Et je vidai le fond de mon cœur et dis : que Dieu jette hors de sa maison et de ses propriétés le premier qui ne tient pas sa promesse, et qu'il soit jeté dehors et vidé de tout ce qu'il a. Et toute l'assemblée dit : Amen ! Et loua Yahvé. Et le peuple procéda ainsi.

« Du reste, du jour où il me mandata pour être leur gouverneur en Judée – de la vingtième à la trente-deuxième année du roi Artaxerxès, donc pendant douze ans -, avec mes frères, je n'ai pas accepté ce qui en principe doit être versé au gouverneur, alors que les gouverneurs précédents qui étaient avant moi, avaient été un fardeau pour le peuple et avaient reçu tous les jours quarante sicles pour le pain et le vin ; et en plus, leurs gens avaient joué aux seigneurs vis-à-vis du peuple. Mais moi, je n'ai pas fait comme ça, par crainte de Dieu. Et j'ai aussi mis la main à la pâte quand on a construit cette muraille (l'enceinte de Jérusalem) sans que nous ayons acheté de terrain, et tous mes gens étaient là sur le chantier. Et les Juifs, aussi bien les responsables, au nombre de cent cinquante, que ceux qui venaient des pays païens qui nous entourent, mangeaient à ma table ; et les repas préparés chaque jour – un taureau, six brebis sélectionnées et de la volaille – étaient préparés à mes frais, et en outre, tous les dix jours, était apportée une grande quantité de vin de toutes sortes. Et avec tout cela, je n'ai pas demandé la rétribution à laquelle a droit un gouverneur, car les corvées pesaient lourdement sur ce peuple. En faveur de moi, garde en mémoire, ô mon Dieu, tout ce que j'ai fait pour ce peuple ! »

Ce genre d'auto-congratulation n'était pas rare dans les documents de l'Antiquité, notamment en orient. Ce serait aller vite en besogne que d'en conclure que le fonctionnaire concerné aurait réellement fait pour le peuple tout ce qu'il le prétend. Mais les discours de ce type montrent clairement une chose : la manière dont généralement les gouverneurs et les nobles saignaient et opprimaient le peuple. Néhémie ne se serait pas vanté de la sorte si cela n'avait pas représenté une exception. Personne ne va fanfaronner qu'il n'a pas dérobé de cuillers en argent, si ce n'est dans une société où les vols de ce genre sont monnaie courante.

Sous le règne des rois syriens et égyptiens, les impôts de la Palestine étaient affermés. Généralement, c'était le grand-prêtre qui était le fermier général. Mais il pouvait surgir des concurrents parmi ses pairs, et dans ce cas, il y avait du grabuge entre les Excellences du corps sacerdotal lui-même.

Les masses populaires de Judée avaient donc bien plus de raisons de s'insurger contre la domination étrangère, que l'aristocratie, qui en tirait bénéfice. Leur fureur contre les étrangers était encore accrue par leur ignorance des rapports de forces. La masse des Juifs palestiniens n'avait aucune idée de la supériorité des adversaires. Toutes ces raisons faisaient qu'ils ne se souciaient pas de diplomatie et rêvaient de secouer par la force le joug étranger. Mais seulement celui-là. Pas le joug de l'aristocratie. Sans doute ce dernier pesait-il lui aussi lourdement sur le peuple, mais ce même peuple ne tirait-il pas, à Jérusalem et ses environs, tous ses moyens d'existence du Temple, de l'importance de son culte et de ses prêtres ? De ce fait, toute la rancœur née de la misère ne pouvait que se concentrer sur les oppresseurs étrangers. La démocratie tournait au chauvinisme.

Et un heureux concours de circonstances fit qu'une fois, le soulèvement de ce tout petit peuple contre ses puissants maîtres fut couronné de succès. Cela se passa, comme nous l'avons déjà noté, à l'époque où l'empire des Séleucides était profondément ébranlé par des guerres intestines et, était, tout comme celui des Ptoléméens, en pleine décomposition, où tous les deux s'affrontaient violemment, et où déjà se préparait leur soumission aux nouveaux maîtres de l'orient comme de l'occident, les Romains.

Comme tout régime déliquescant, il accentuait encore la pression, et celle-ci engendrait la résistance. Le patriotisme juif prenait un caractère de plus en plus rebelle, et il trouva son foyer et ses dirigeants dans l'organisation des **Asidéens**.

C'est sans doute aussi dans ce cercle que se trouve l'origine du livre de Daniel, qui fut composé à cette époque (entre 167 et 164 avant J-C). C'était une brochure d'agitation qui prédisait aux opprimés qu'Israël allait bientôt s'insurger et se libérer. Israël serait son propre sauveur, son propre Messie. C'est ainsi que fut amorcée la série des textes d'agitation messianiques annonçant la fin de la domination étrangère et la victoire du judaïsme, sa rédemption et sa domination sur les peuples de la terre. Le Messie y est encore le peuple lui-même. Le Messie, c'est « *le peuple des saints du Très-Haut* ». À ce peuple « *seront donnés le règne, la domination et la grandeur des royaumes qui sont sous les cieux ; son royaume sera éternel, et toutes les puissances le serviront et lui seront assujetties.* »¹⁰¹

Peu de temps après, cette prophétie messianique parut recevoir une éclatante confirmation. La guérilla contre les oppresseurs prenait de plus en plus d'ampleur, et des chefs de bandes issus de la maison des Hasmonéens eurent la chance de réussir à vaincre les troupes syriennes en bataille rangée et finalement à conquérir Jérusalem occupée par les Syriens. La Judée était libre, elle repoussa même ses frontières. Après la mort de Judas Maccabée au combat (160 avant J-C), son frère Simon fit ce qu'ont fait, avant lui et après lui, bien des généraux de la démocratie ayant réussi, dans une guerre victorieuse, à conquérir la liberté pour leur peuple : il l'escamota et se coiffa de la couronne. Ou plutôt, il permit à son peuple de le couronner. Une grande assemblée réunissant les prêtres et le peuple décida

¹⁰¹ Daniel 7, 27.

qu'il serait grand-prêtre, chef des armées et prince souverain (*Archiereus, Strategos et Ethnarches*) (141 avant J-C). C'est ainsi que Simon fonda la dynastie hasmonéenne.

Il sentit bien quelle était la fragilité de l'indépendance fraîchement conquise, car il se hâta de chercher des appuis extérieurs. En 139, nous trouvons une délégation envoyée à Rome avec la mission de demander aux Romains de garantir leur territoire. C'était la délégation dont nous avons déjà parlé et dont certains membres furent expulsés pour prosélytisme. Toujours est-il que la délégation atteignit son objectif.

Simon ne se doutait pas que peu de temps après, les nouveaux amis d'Israël se murèrent en ennemis de la plus dangereuse espèce et, qu'au bout du compte, ils mettraient fin pour toujours à l'État juif. Tant que firent rage les guerres civiles opposant les chefs de clans romains, le sort de la Judée passa par des hauts et des bas. Pompée conquiert Jérusalem en 63 avant J-C, fit de nombreux prisonniers de guerre qu'il envoya comme esclaves à Rome, réduisit le territoire à la Judée, la Galilée, Perea, et imposa une redevance aux Juifs. Crassus pilla le Temple en 54. Après sa défaite, les Juifs se soulevèrent contre les Romains en Galilée et furent écrasés, beaucoup de prisonniers vendus comme esclaves. César, ensuite, traita mieux les Juifs et s'en fit des amis. Les guerres civiles qui suivirent sa mort ravagèrent aussi la Judée et lui imposèrent de lourds fardeaux. Après la victoire d'Auguste, celui-ci, comme César, se montra bien intentionné pour les Juifs, mais la Judée resta soumise aux Romains, était occupée par des troupes romaines, fut placée sous la surveillance et finalement l'administration directe de fonctionnaires romains, et nous avons vu comment ce beau monde dévastait et saignait les provinces. La haine contre les Romains devenait de plus en plus vive, notamment dans la masse de la population. Les rois de pacotille et les aristocrates sacerdotaux qui gouvernaient, cherchaient à entrer dans les bonnes grâces des nouveaux maîtres romains, exactement comme ils l'avaient fait avec les Grecs avant l'insurrection des Macchabées, quelle que fût la haine qu'un certain nombre d'entre eux nourrissaient dans le fond de leur cœur. Mais leur parti, les **sadducéens**, était de plus en plus dépassé par le parti démocratique des patriotes, les **pharisiens**.

Flavius Josèphe note dans ses «*Antiquités*» que déjà vers 100 avant J-C, « les riches étaient du côté des sadducéens, mais que la masse du peuple en tenait pour les pharisiens » (XIII, 10, 6).

Sur l'époque d'Hérode (l'époque du Christ), il écrit :

« La secte des sadducéens a peu de partisans, mais c'est la classe élevée du pays. Pourtant, les affaires de l'État ne sont pas conduites selon leur opinion. Dès qu'ils accèdent à des charges publiques, ils sont obligés, bon gré mal gré, d'agir en suivant les conceptions des pharisiens, sinon le commun ne les tolérerait pas. » (Antiquités XVIII, 1, 4).

Les pharisiens devenaient de plus en plus les guides spirituels du peuple juif, en lieu et place de son aristocratie sacerdotale.

g. Les pharisiens

À propos des luttes menées par les Macchabées, nous venons de citer les dévots, les Asidéens. Quelques dizaines d'années plus tard, sous la conduite de Jean Hyrkan (135 à 104 avant J-C), les représentants de la même tendance apparaissent sous le nom de pharisiens, la tendance adverse prenant alors celui de sadducéens.

On ignore d'où ces derniers tirent leur nom. Peut-être du prêtre Sadoq, d'où viendrait la lignée des Sadokides, nom que portait la corporation sacerdotale. Les pharisiens (Perushim), autrement dit, les « séparés », s'appelaient eux-mêmes « compagnons » (chaberim) ou bien frères d'alliance.

Flavius Josèphe indique une fois qu'ils auraient été six mille, ce qui, pour un pays aussi petit, représente une organisation politique conséquente. Voici ce qu'il dit d'eux à l'époque d'Hérode (37 à 4 avant J-C) :

« Or, il y avait à ce moment-là parmi les Juifs des gens qui étaient fiers d'observer strictement la loi de leurs pères et qui croyaient que Dieu les aimait particulièrement. Les femmes, surtout, les soutenaient. On appelait ces gens des pharisiens. Ils étaient très puissants et étaient les premiers à pouvoir s'opposer au roi, mais ils étaient prudents et avisés et attendaient une occasion pour déclencher une insurrection. Lorsque tout le peuple juif fit le serment de se soumettre à l'empereur (Auguste) et d'obéir au roi (Hérode), ces hommes s'y refusèrent, et ils étaient plus de six mille. »¹⁰²

Le tyran cruel qu'était Hérode, lui qui d'habitude était prompt à condamner à mort, n'osa pourtant pas punir sévèrement ce refus de prêter serment d'allégeance. Ce qui indique à quel niveau il mesurait l'influence des pharisiens sur le peuple.

Les pharisiens devinrent les maîtres spirituels des masses. Chez eux, c'étaient les « docteurs », les lettrés qui dominaient, les rabbins, ceux qui dans le Nouveau Testament sont toujours évoqués en même temps qu'eux (rabbi = Monsieur).

La classe des intellectuels était, à l'origine, chez les Juifs comme partout en orient, la caste des prêtres. Mais celle-ci connut en Judée la même évolution que n'importe quelle aristocratie. Plus elle s'enrichissait, plus elle négligeait les fonctions qui lui avaient valu sa position privilégiée. Tout juste si elle célébrait encore les cérémonies les plus visibles auxquelles elle était astreinte. Elle délaissait de plus en plus l'activité scientifique, littéraire, législative, judiciaire, et de ce fait, ces tâches revenaient petit à petit presque en totalité aux éléments cultivés du peuple.

Justice et législation prenaient une importance particulière. Les États de l'orient antique ne connaissent pas les assemblées législatives. Tout le droit est censé être droit coutumier, droit ancestral. Certes, l'évolution sociale se poursuit, introduit de nouveaux rapports et de nouveaux problèmes qui nécessitent de nouvelles normes juridiques. Mais dans la conscience populaire, le sentiment que le droit reste éternellement le même, qu'il émane de Dieu, est si enraciné que le nouveau droit est d'autant mieux accepté qu'il prend la forme du droit coutumier, du droit traditionnel qui a existé de tout temps et ne semble nouveau que parce qu'il était tombé dans l'oubli.

Le moyen le plus simple pour les classes dominantes de créer un nouveau droit sous les espèces d'un droit ancien, consiste à falsifier des documents.

Les prêtres de Juda ont fait abondamment usage de cette pratique, nous l'avons vu. C'était assez facile quand, face à la masse du peuple, il n'y avait qu'une seule classe dominante connaissant et gardant les traditions religieuses, lesquelles, en orient, embrassaient toutes les connaissances supérieures. Mais là où en revanche le clergé ancien voyait surgir à ses côtés une nouvelle classe éduquée, l'une comme l'autre avaient du coup beaucoup plus de mal à faire passer une innovation pour un produit créé, par exemple, par Moïse ou par quelque autre autorité des temps antiques. La classe concurrente surveillait de près les faussaires.

Dans les deux derniers siècles qui précédèrent la destruction de Jérusalem par les Romains, tout l'effort des rabbins a tendu à mettre en cause le canon des écritures saintes tel qu'il était fixé par les prêtres et à l'enrichir de productions littéraires censées venir des temps anciens et être revêtues du même prestige que les autres. Ils n'y parvinrent pas.

¹⁰² Antiquités XVII, 2, 4.

Dans son écrit contre Apion (I, 7 et 8), Flavius Josèphe soumet à examen la confiance qu'on peut accorder aux écrits juifs : « *Car ce n'est pas tout un chacun qui a le droit d'écrire ce qui lui plaît, cela est le privilège des prophètes, eux qui ont consigné les choses du passé sous l'inspiration de Dieu et donné des événements de leur époque une relation digne de confiance. C'est pourquoi nous n'avons pas des milliers d'écrits qui se contredisent et se combattent, mais seulement vingt-deux livres où est enregistré ce qui s'est passé depuis le début du monde et dont on pense à bon droit qu'ils sont divins* » ; à savoir les cinq livres de Moïse, les treize livres des prophètes qui décrivent l'époque située entre la mort de Moïse et Artaxerxès, et les quatre livres de psaumes et de proverbes.

« D'Artaxerxès jusqu'à nos jours, tout est certes raconté, mais ce n'est pas autant digne de foi. ... Le profond respect que nous avons pour nos écritures se mesure au fait que personne, sur une aussi longue période, ne s'est effrontément permis d'y rien ajouter ni retrancher ni modifier. »

C'était sûrement le cas à l'époque de Flavius Josèphe. Plus il devenait difficile de modifier la loi en vigueur fixée dans la littérature citée ici, plus les innovateurs étaient poussés à l'adapter aux nouveaux besoins en ayant recours à l'**interprétation**. Les saintes écritures juives s'y prêtaient d'autant mieux qu'elles ne sortaient pas toutes du même moule, mais étaient les sédiments littéraires déposés par les époques et les situations les plus variées. Elles comprenaient aussi bien des légendes remontant à l'époque bédouine primitive que la sagesse raffinée issue de la grande ville de Babylone, tout cela rassemblé dans une rédaction post-babylonienne et sacerdotale, une rédaction souvent extrêmement maladroite et inepte qui laissait intactes les plus grossières contradictions. Avec une « loi » de ce genre, on pouvait tout prouver, si on disposait des ressources nécessaires d'astuce et de mémoire pour apprendre par cœur et avoir toujours sous la main tous les passages de la loi. Et c'est à cela que se résumait la sagesse rabbinique. Elle ne se donnait pas pour tâche d'explorer la vie, mais d'inculquer aux élèves la connaissance précise des saintes écritures et de perfectionner le plus possible leur vivacité d'esprit et leur ingéniosité dans l'interprétation. Bien sûr, inconsciemment, ils demeuraient influencés par la vie qui se déployait autour d'eux, mais plus la sagesse d'école rabbinique se développait, plus elle cessait d'être un moyen de comprendre la vie et de la maîtriser ; d'un côté, elle devenait l'art, dans n'importe quelle situation, de mystifier le monde entier et jusqu'au Seigneur-Dieu lui-même par des arguties juridiques et des ratiocinations créant la surprise, et de l'autre, celui de trouver du réconfort et une source d'édification dans une citation pieuse. Elle n'a rien apporté à la connaissance du monde. Elle sombra de plus en plus dans une ignorance abyssale de la réalité. Et cela apparut en toute lumière lors des combats qui se terminèrent par la destruction de Jérusalem.

Les sadducéens, qui étaient avertis des choses du monde, connaissaient très exactement les rapports de forces de leur époque. Ils savaient qu'il était impossible de se débarrasser des Romains. Les pharisiens, par contre, aspiraient d'autant plus à secouer le joug de l'occupation par la force que celui-ci pesait de plus en plus lourdement sur la Judée et poussait le peuple au désespoir. L'insurrection macchabéenne avait brillamment montré comment un peuple devait et pouvait défendre sa liberté contre un tyran.

L'attente messianique qui avait constitué un puissant appui pour ce soulèvement et était sortie elle-même renforcée par son succès, s'affermissait au même rythme que l'aspiration à se délivrer des Romains. Les Romains, à vrai dire, étaient des adversaires plus redoutables que l'empire syrien vermoulu, et la confiance des peuples dans leur propre action autonome avait diminué dans tout le monde antique depuis l'époque des Macchabées. Ce qu'on appelait guerres civiles n'étaient que les luttes menées par des chefs d'armées pour la domination mondiale. De ce fait, le Messie n'était plus désormais conçu sous la figure du peuple juif se libérant lui-même, mais sous celle d'un héros du champ de bataille, doté de pouvoirs miraculeux, que Dieu enverrait pour sauver et délivrer des tourments et de la détresse le peuple martyrisé des élus et des saints.

Sans un chef miraculeux de cette espèce, les pharisiens les plus exaltés n'imaginaient pas eux non plus pouvoir en finir avec les oppresseurs. Mais ils ne se contentaient pas de mettre en lui leurs espoirs. Ils faisaient fièrement le décompte de leurs partisans dans l'empire, dont le nombre ne cessait de croître, en particulier chez les peuples voisins ; ils calculaient leur force à Alexandrie, à Babylone, à Damas, à Antioche. Est-ce que ceux-ci ne viendraient pas secourir la patrie opprimée, si elle se soulevait ? Et si une ville toute seule comme l'était Rome avait réussi à se rendre maître du monde, pourquoi la grande et fière Jérusalem y échouerait-elle ?

La base de l'Apocalypse de Jean est un écrit agitateur juif à la manière du livre de Daniel. Il fut probablement rédigé à l'époque où Vespasien, puis Titus assiégeaient Jérusalem. Il annonce un duel entre Rome et Jérusalem. Voici Rome, « *la femme qui est assise sur sept collines* », « *Babylone (c'est-à-dire Rome), la grande, la mère des dépravés et des abominations* », avec laquelle « *les rois de la terre se sont livrés à la débauche* », et dont l'opulence « *a enrichi les marchands de la terre entière* » (17 et 18). Cette ville tombera, elle sera jugée, « *les marchands de la terre entière pleureront et porteront son deuil parce plus personne n'achètera leurs marchandises* », et à sa place viendra la sainte ville de Jérusalem, « *et les nations marcheront à sa lumière et les rois de la terre lui apporteront leur gloire* » (21, 24).

En effet, pour des esprits naïfs qui ne connaissaient rien à la puissance romaine, Jérusalem pouvait apparaître comme une rivale dangereuse pour la maîtresse du monde assise au bord du Tibre.

Flavius Josèphe rapporte qu'une fois les prêtres entreprirent de compter le nombre des gens qu'on pouvait trouver à Jérusalem pour la fête de Pâques. « *Les prêtres comptèrent 256 000 agneaux de Pâques. Pour un agneau, il y avait au moins dix convives à une table. Parfois, la table en réunissait vingt. Si donc on compte dix personnes pour un agneau, on aboutit au chiffre d'environ 2 700 000 personnes* », sans compter les impurs et les infidèles qui n'étaient pas admis à la fête de Pâques.¹⁰³

Bien que Flavius Josèphe se réfère ici à un recensement, ses indications semblent quand même difficiles à croire, même si on admet que parmi ces deux millions et demi de gens, il y avait de nombreux campagnards des environs qui ne cherchaient ni vivres ni logement à Jérusalem. Transporter des quantités importantes de vivres sur de grandes distances ne pouvait alors se faire que par bateau. Les grandes villes de cette époque étaient toutes situées en bordure de rivières navigables ou sur les bords de mer. La mer était loin, le Jourdain aussi, et celui-ci n'est pas navigable. Des foules aussi considérables n'auraient même pas pu trouver d'eau potable en suffisance à Jérusalem. La ville, en effet, dépendait en partie de l'eau de pluie, qui était recueillie dans des citernes.

Et il est de même tout à fait impossible de croire ce que Flavius Josèphe rapporte dans le même chapitre, à savoir que pendant le siège qui précéda la destruction de Jérusalem, 1 100 000 Juifs auraient péri.

Le chiffre indiqué par Tacite est très inférieur.¹⁰⁴ Les assiégés de tout âge et des deux sexes auraient été, selon lui, 600 000. Comme il y en avait beaucoup qui étaient enfermés dans la ville mais n'y habitaient pas d'ordinaire, on peut supposer que la population habituelle de Jérusalem dans les dernières décennies qui ont précédé la destruction se montait peut-être à la moitié de ce chiffre. Même si c'était seulement un tiers, cela représente pour cette époque un peuplement important.

¹⁰³ *La Guerre des Juifs* VI, 9, 3.

¹⁰⁴ *Histoires* V, 13.

Mais les chiffres avancés par Flavius Josèphe montrent comment l'imagination du peuple juif grossissait encore ce nombre.

Cependant, quelles que fussent la taille et la force de Jérusalem, elle n'avait aucune chance de l'emporter sans une aide extérieure. Et les Juifs tablaient là-dessus. Mais ils avaient oublié que la population juive en-dehors de la Palestine était exclusivement urbaine, et même résidait uniquement dans des grandes villes, et qu'en outre elle était partout une minorité. Or, à cette époque encore plus que dans les époques ultérieures, seuls, les paysans étaient capables de soutenir une guerre longue. Les masses des grandes villes, les boutiquiers, les artisans à domicile, les lumpenprolétaires ne pouvaient former une armée capable de tenir tête en rase campagne à des troupes entraînées. Certes, pendant le dernier grand soulèvement de Jérusalem, il se produisit des émeutes en-dehors de la Palestine, mais nulle part, elles ne réussirent à atteindre un niveau où elles auraient signifié une aide pour Jérusalem.

S'il n'y avait pas de Messie accomplissant des miracles, aucun soulèvement juif n'avait de chance d'aboutir. Plus la situation devenait lourde de rébellion, plus on s'adonnait dans les milieux pharisiens à l'attente du Messie. Les sadducéens, eux, étaient très sceptiques. De même qu'ils nourrissaient beaucoup de doutes sur la doctrine de la résurrection qui était étroitement liée à l'attente du Messie.

À l'instar de toute la mythologie, les idées que les Israélites se faisaient de ce qui arrivait après la mort n'avaient à l'origine rien qui les distinguât des autres peuples du même niveau de civilisation. Le fait que des défunts apparaissent dans les rêves faisait supposer que le mort continuait à mener une existence personnelle, mais une existence désincarnée, fantomatique. Et sans doute l'ensevelissement des morts dans une fosse profonde aura-t-il suggéré que cette existence fantomatique était liée à un lieu souterrain plein de ténèbres. La joie de vivre, les plaisirs de l'existence, enfin, ne pouvaient se représenter la fin de la vie que comme la fin de toute joie et de tout plaisir et ne pouvaient imaginer que l'existence spectrale d'un mort soit autre chose qu'une suite de jours mornes et sinistres.

Ces conceptions étaient à l'origine présentes aussi bien chez les Israélites que par exemple chez les Grecs anciens. Au Hadès grec correspondait le Cheol israélite, un lieu profondément enfoui sous terre et où règnent les plus noires ténèbres, un lieu si bien gardé que les morts qui y sont descendus ne peuvent plus jamais en ressortir. Si chez Homère, l'ombre d'Achille se lamente qu'un journalier vivant est mieux loti qu'un prince décédé, le prédicateur Salomon déclare aussi (dans un écrit datant de l'époque macchabéenne) : « *Un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort* », et il poursuit : « *Les morts sont ignorants de tout et ne bénéficient d'aucune récompense, car leur mémoire tombe dans l'oubli. Leurs amours, leurs haines et leurs aspirations se sont dissoutes depuis longtemps, et ils n'ont plus jamais part à rien de ce qui se passe sous le soleil.* »

Les morts ne sont donc récompensés d'aucune manière. Qu'ils aient été impies ou justes, c'est le même sort qui les frappe dans le monde souterrain. Il n'y a de joie et de plaisir que dans la vie.

« *Allons, mange ton pain dans l'allégresse et bois ton vin le cœur joyeux ; car Dieu depuis toujours a trouvé que cela est bon. Qu'en toute saison, tes vêtements soient blancs, et que ta tête ne soit jamais privée d'huile. Jouis de la vie avec la femme que tu aimes, tous les jours du néant de ta vie qu'il t'a donnés sous le soleil, tous tes jours qui ne sont que vanité ; car cela est la part que tu as à la vie et c'est pour la peine que tu te donnes sous le soleil. Tout ce que ta main est capable de faire avec ta force, fais-le, car il n'y a ni faire ni calcul ni connaissance ni sagesse dans le monde souterrain où tu iras.* » (Le prédicateur, 9, 4 à 10).

C'est une joie de vivre complètement « hellénique » qui parle là, mais aussi une idée de la mort totalement « païenne ». C'étaient les anciennes conceptions juives, celles sur lesquelles veillaient les

sadducéens. Mais déjà, à la même époque, commençaient à se former des conceptions totalement opposées.

La joie de vivre correspondait au sentiment populaire dans une époque de paysannerie solide et florissante. Après sa décadence, il restait encore l'aristocratie, qui voyait dans la vie, dans la réalité encore des sources de joie, qui la poussait même jusqu'à l'hédonisme, mais les classes inférieures, elles, en avaient perdu le sens au fur et à mesure que leur existence devenait une suite de tourments. Mais elles n'en étaient pas encore arrivées au point de désespérer de toute possibilité d'améliorer la réalité. Plus leur existence devenait déplorable, plus ils s'accrochaient avec ferveur à l'espoir de la **révolution**, qui leur apporterait une vie meilleure et donc ferait renaître la joie de vivre. Le Messie, c'était la révolution. Il est vrai qu'elle était de plus en plus obligée de miser sur des forces surhumaines, sur des prodiges, au fur et à mesure que le poids des réalités faisait pencher la balance au détriment des masses exploitées et maltraitées.

Au même rythme que celui où augmentaient la croyance au merveilleux et la confiance dans l'action miraculeuse du Messie à venir, augmentait aussi la somme des souffrances et des sacrifices imposés par la lutte contre l'oppression, et le nombre des martyrs morts au combat se multipliait. Pouvait-on accepter que leurs espoirs, leur fidélité, aient été vains, pouvait-on accepter qu'ils soient exclus de la vie magnifique que la victoire du Messie allait apporter à ses élus, eux qui avaient été ses pionniers les plus dévoués et les plus courageux ? Est-ce qu'on pouvait imaginer que ceux qui, pour la cause des saints et des élus, avaient renoncé à tous les plaisirs de la vie, et à la vie elle-même, restent sans récompense en retour ? Était-il concevable qu'ils mènent dans le chéol une existence lugubre de fantômes pendant que leurs camarades victorieux de Jérusalem dominaient l'univers et avaient part à tous les plaisirs du monde ?

Si l'on prêtait au Messie le pouvoir de venir à bout de Rome, pourquoi n'aurait-il pas été en mesure de vaincre la mort ? Réveiller les morts ne passait pas alors pour quelque chose d'impossible.

On en vint donc à penser que les pionniers du judaïsme tombés au combat ressusciteraient après la victoire et se relèveraient de leurs tombeaux pour entamer une nouvelle vie de joie et de plaisirs. Il ne s'agissait pas là d'immortalité de l'âme, mais d'une réanimation des corps, auxquels étaient réservées des jouissances tout ce qu'il y a de plus réelles dans la Jérusalem triomphante. Dans ces attentes, le vin, consommé en abondance, jouait un rôle important. Sans oublier les joies de l'amour. Flavius Josèphe parle d'un eunuque gagné par les pharisiens parce qu'ils lui avaient promis que le Messie à venir lui rendrait la force de s'adonner au coït et d'engendrer des enfants.¹⁰⁵

À partir du moment où l'on accordait au Messie le pouvoir de récompenser ainsi ses fidèles, il n'y avait qu'un pas à faire pour lui attribuer également le pouvoir correspondant, celui de punir. Et effectivement, pour les partisans, s'il était insupportable que les martyrs ne soient pas payés de leur sacrifice, il l'était tout autant de penser que leurs persécuteurs, une fois morts dans leur lit, échapperaient à leur vengeance, menant dans le monde souterrain la même existence dépourvue de sensations que les ombres des justes. Et donc leurs corps à eux aussi seraient ramenés à la vie par le Messie et condamnés à des châtements horribles.

À l'origine, il ne s'agissait aucunement de la résurrection de tous les morts. Elle signifiait le chapitre final de la lutte pour l'indépendance et la domination universelle de Jérusalem et ne devait concerner que ceux qui avaient combattu d'un côté ou de l'autre. On lit en effet dans le livre de Daniel le passage suivant sur le jour de la victoire du judaïsme :

¹⁰⁵ *Antiquités XVII, 2, 4.*

« Et **beaucoup** parmi ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour connaître la vie éternelle, les autres pour être livrés à l'opprobre et au dégoût éternel » (12, 2).

Ce qu'on appelle l'Apocalypse de Jean appartient, comme nous l'avons déjà noté, au même courant d'idées. Dans la version chrétienne qui nous a été transmise, elle connaît deux résurrections. La première ne concerne absolument pas tous les êtres humains, mais seulement les martyrs, ici bien sûr les martyrs chrétiens, qui sont rappelés pour vivre mille ans sur cette terre : « *Les âmes de ceux qui ont été immolés parce qu'ils ont témoigné pour Jésus et proclamé la parole de Dieu et qui n'avaient pas adoré la bête ni son image et n'avaient pas été marqués du sceau au front et à la main, ils sont revenus à la vie et ont régné avec le Messie pendant mille ans. Les autres morts ne revinrent pas à la vie avant que se soient écoulés ces mille années* » (20, 4, 5).

La croyance en la résurrection était une doctrine de combat. Née du fanatisme d'une longue lutte furieuse contre un ennemi supérieur, et ne pouvant s'expliquer que par ces circonstances, elle pouvait sans doute continuer à l'alimenter et à le revigorer.

Mais dans le monde qui n'était pas juif, elle rencontrait un besoin d'immortalité totalement étranger aux nécessités de la lutte, et bien plutôt né d'une lassitude résignée. C'est à ce besoin que les conceptions philosophiques du platonisme et du pythagorisme sur l'immortalité de l'âme devaient leur large diffusion. Mais la vision pharisienne de la résurrection était beaucoup plus vivante et parlait beaucoup mieux aux masses de cette époque, qui croyaient aux miracles et n'étaient pas entraînées à la pensée abstraite. Elles accueillaient volontiers cette espérance, qu'elles transposaient, de la situation juive, dans leur situation à elles, bien différente.

L'efficacité de la propagande judaïque est due pour une bonne part à cette croyance, et cela jusqu'à la destruction de Jérusalem. Ce désastre faucha la majorité de ceux qui avaient attendu de pied ferme la venue prochaine du Messie, et ébranla la croyance des autres Juifs que l'événement était proche. L'attente messianique cessa d'innover la politique pratique du judaïsme ; elle se mua en un vœu pieux, une espérance mélancolique. Mais cela fit perdre à la croyance des pharisiens en la résurrection ses racines dans la pensée juive. Elle ne subsista plus, en même temps que la croyance au Messie, que dans la communauté chrétienne, qui, ainsi, reprit au pharisaïsme une partie de ce qu'il avait de plus réussi comme vecteur de propagande.

Mais, plus encore que dans la démocratie bourgeoise, si l'on peut parler ainsi, cette communauté puisa le gros de ses forces chez les éléments prolétariens de la société juive.

h. Les zélotes

Les pharisiens étaient les représentants de la masse du peuple face à l'aristocratie sacerdotale. Or, cette masse était, tout comme le « Tiers État » par exemple en France avant la Grande Révolution, composée d'éléments très divers avec des intérêts très divers, et des niveaux très variés de combativité et de capacités de lutte.

Cela vaut même pour les Juifs hors de Palestine. C'était une population exclusivement urbaine qui vivait essentiellement de commerce et de transactions financières, d'affermage des impôts et autres affaires du même type, mais on se tromperait gravement si l'on imaginait qu'elle ne comptait que de riches négociants et des banquiers. Nous avons déjà noté à quel point le commerce est plus capricieux que l'agriculture paysanne ou l'artisanat. Cela était encore plus vrai à cette époque-là qu'aujourd'hui, quand la navigation était moins perfectionnée et que la piraterie était une activité florissante. Sans compter les guerres civiles qui ruinèrent on ne sait combien d'affaires !

S'il devait immanquablement y avoir beaucoup de Juifs qui étaient tombés de la richesse dans la pauvreté, il y en avait encore davantage qui n'avaient jamais réussi à s'enrichir. Le commerce était l'activité qui leur offrait les plus grandes chances, mais tout le monde ne disposait pas pour autant du capital nécessaire pour se lancer dans le commerce de gros. Le commerce de la grande majorité se réduisait à du colportage et à la boutique.

À côté, ils pouvaient aussi pratiquer des métiers artisanaux pour lesquels ni une grande habileté, ni un goût raffiné n'étaient requis. Là où vivaient des Juifs en nombre, les particularités de leurs mœurs et de leurs usages suscitaient nécessairement le besoin d'artisans partageant leur croyance. Quand nous lisons que sur les huit millions d'habitants, il y avait un millions de Juifs en Égypte, il n'était pas possible que tous aient vécu du commerce. Et effectivement, des industries juives sont mentionnées à Alexandrie. D'autres récits rapportent la présence d'artisans juifs également dans d'autres villes.

Dans bien des villes, et notamment à Rome, les Juifs étaient assurément fortement représentés parmi les **esclaves** et donc les affranchis. Leurs luttes incessantes, leurs tentatives répétées de soulèvements, toutes vouées à l'échec, livraient en permanence des prisonniers de guerre qui étaient vendus en esclavage.

À partir de toutes ces classes, en partie déjà proches du prolétariat, se sédimentait une couche de lumpenprolétaires qui était par endroit très nombreuse. C'est ainsi que par exemple, parmi les prolétaires romains, les mendiants juifs se faisaient particulièrement remarquer. Martial décrit un jour la vie dans les rues de la capitale. Au milieu des artisans travaillant dans la rue, des processions des prêtres, des charlatans et des colporteurs, il mentionne aussi le petit Juif que sa mère envoie mendier. Juvénal parle dans sa troisième satire du bosquet d'Égérie qui est « *maintenant loué aux Juifs, dont tout le bagage consiste en une corbeille et une botte de foin. Car les arbres doivent maintenant tous nous rapporter quelque gain. Maintenant, le bois est occupé par des mendiants, les muses ont été expulsées.* » ¹⁰⁶

Ce témoignage, précisons-le, date de la période postérieure à la destruction de Jérusalem, celle du règne de Domitien, qui avait chassé les Juifs de Rome et les autorisait à séjourner dans ce bosquet en contrepartie du versement d'une redevance par tête. Toujours est-il qu'il atteste la présence d'un grand nombre de mendiants juifs à Rome.

La mendicité était alors déjà un phénomène notable dans le judaïsme.

Les lumpenprolétaires étaient naturellement un élément très mobile.

Mais le but primordial des pérégrinations des mendiants juifs était certainement Jérusalem. Là, ils pouvaient se sentir chez eux, ils n'avaient pas à craindre d'être les objets des railleries et des mauvais traitements d'une population hostile ou à tout le moins perplexe. C'est là que se rassemblaient aussi en foule les pèlerins fortunés venus de tous les coins du monde, que leurs sentiments religieux étaient les plus vifs et qu'ils étaient les plus prodigues en générosités.

À l'époque du Christ, toutes les grandes villes sans exception avaient un lumpenprolétariat important en nombre. Après Rome, il semble bien que ç'ait été Jérusalem qui ait abrité, au moins en proportions, le plus grand contingent de prolétaires de ce type ; la force d'attraction de Jérusalem comme de Rome s'exerçait en effet dans tout l'empire. Les artisans, nous l'avons vu, étaient à cette époque encore très proches de ce prolétariat ; ce n'étaient en règle générale que des travailleurs à domicile, et ceux-ci,

¹⁰⁶ Juvénal, *Satires* III, 13 à 16.

encore aujourd'hui, sont à ranger au nombre des prolétaires. Ils n'avaient pas de mal à faire cause commune avec les mendiants et les porte-faix.

Là où des couches populaires ne possédant rien en propre sont réunies en masses compactes, elles font montre d'un niveau de combativité particulièrement élevé. À la différence des possédants, elles n'ont rien à perdre ; leur situation sociale est insupportable, et attendre ne leur rapporte rien. La conscience d'être nombreux les enhardit. En outre, les ruelles étroites et tortueuses de cette époque ne permettaient guère aux troupes d'exploiter leur supériorité. Autant les prolétaires urbains ne valaient pas grand-chose dans les batailles en rase campagne, autant leur comportement y manquait d'assurance, autant ils savaient se battre dans les combats de rue. Alexandrie et Jérusalem en ont fourni la preuve.

À Jérusalem, ce prolétariat était autrement combatif que les possédants et les intellectuels parmi lesquels se recrutaient les pharisiens. En temps normal, certes, les prolétaires suivaient les pharisiens. Mais quand les frictions entre Jérusalem et Rome s'aggravèrent, quand il apparut que le moment décisif approchait, les pharisiens devinrent de plus en plus prudents et hésitants, et entre eux et les prolétaires poussant à la charge, le conflit s'aiguïsa.

Ceux-ci étaient puissamment soutenus par la population rurale. Ici, comme partout dans l'empire romain, les paysans parcellaires et les bergers étaient saignés par les impôts et l'usure, tombaient dans le servage pour dettes ou étaient expropriés. Une partie d'entre eux est sans doute venue renforcer les rangs du prolétariat de Jérusalem. Mais tout comme dans d'autres régions de l'empire, les plus énergiques des expropriés et des désespérés recouraient au soulèvement armé, au banditisme. La proximité du désert, qui maintenait encore vivantes les coutumes bédouines, facilitait la lutte. Il s'y trouvait de nombreux refuges repérables seulement des connaisseurs du pays. Et en Galilée, le terrain raviné et la profusion de cavernes présentaient des conditions tout aussi favorables au brigandage. L'étendard sous lequel ces brigands combattaient était l'attente du Messie. En Russie, aujourd'hui, le premier bandit venu brandit la révolution comme prétexte pour accomplir ses « expropriations » ; et d'un autre côté, l'aspiration à servir la révolution transforme en brigands bien des révoltés naïfs et avides d'action : c'était alors exactement comme cela en Galilée. Des chefs de bandits prétendaient être le Messie ou au moins son précurseur, et des enthousiastes qui se sentaient une vocation de prophète ou de Messie, devenaient chefs de bandits.

Les brigands de Galilée et les prolétaires de Jérusalem étaient en contact permanent les uns avec les autres, se soutenaient mutuellement, et finirent par former un parti commun opposé aux pharisiens, le parti des **Zélotes**, autrement dit, des Fervents. L'opposition entre eux et les pharisiens rappelle par de nombreux traits celle entre les Jacobins et les Girondins.

Les liens entre les prolétaires de Jérusalem et les bandes armées de Galilée, ainsi que leur activisme, deviennent manifestes précisément à partir de l'époque du Christ.

Pendant la dernière maladie d'Hérode (-4), le peuple de Jérusalem se souleva dans un tumulte indescriptible contre les innovations auxquelles il avait procédé. La colère avait avant tout pour cible un aigle en or qu'Hérode avait fait placer sur le grand portail du temple. L'émeute fut calmée par les armes. Mais le peuple se souleva à nouveau après la mort d'Hérode, à Pâques, et cette fois-ci, avec tant de force que les troupes d'Archelaos, le fils d'Hérode, ne parvinrent à mater l'insurrection qu'en faisant couler des flots de sang. Trois mille Juifs furent assommés. Mais cela ne suffit pas à arrêter la volonté de se battre du peuple. Quand Archelaos partit pour Rome pour s'y faire confirmer sa couronne, le peuple se souleva une nouvelle fois. Alors, ce furent les Romains qui intervinrent. La Syrie était alors gouvernée par Varus, celui qui allait plus tard tomber dans la guerre contre les Chérusques.

Il accourut à Jérusalem, écrasa l'insurrection, retourna ensuite à Antioche en laissant à Jérusalem une légion sous le commandement du procureur Sabinus. Se fiant à sa force militaire, celui-ci poussa jusqu'aux dernières extrémités l'oppression des Juifs, pilla et vola autant qu'il put. Cela fit déborder le vase. À la Pentecôte, une foule importante se réunit à Jérusalem, dont en particulier beaucoup de Galiléens. Ils furent assez forts pour encercler et assiéger la légion romaine et les troupes de mercenaires qu'Hérode avait recrutées et qui étaient restées sur place après sa mort. Les Romains tentèrent sans succès plusieurs sorties, au cours desquelles furent tués de nombreux Juifs. Les assiégeants ne cédèrent pas. Ils réussirent même à gagner une partie des troupes d'Hérode, qui passèrent de leur côté.

Au même moment, le pays était en pleine ébullition. Les brigands de Galilée étaient rejoints par de nombreux partisans et formaient des armées entières. Leurs commandants se faisaient proclamer rois des Juifs, donc sans doute comme Messies. Parmi eux se distinguait particulièrement **Judas le Galiléen**, dont le père, Ezéchias, avait déjà été un brigand célèbre et avait pour cette raison été mis à mort (47 avant J-C). Un ancien esclave d'Hérode, **Simon**, rassembla une bande en Pérée, une troisième avait à sa tête le berger **Athronges**.

Varus arriva avec deux légions et de nombreuses troupes auxiliaires au secours des assiégés de Jérusalem, mais les Romains eurent beaucoup de mal à venir à bout de l'insurrection. Ce fut une suite inimaginable de massacres et de pillages, **deux mille** prisonniers furent crucifiés, beaucoup d'autres vendus comme esclaves.

Cela se passait à l'époque où l'on place la naissance du Christ.

Les années qui suivirent furent une période de calme. Mais cela ne dura pas longtemps. En l'an 6 après J-C, la Judée fut placée sous l'administration directe de Rome. La première mesure prise par les Romains fut un recensement devant permettre de lever les impôts. En réponse, nouvelle tentative d'insurrection de Judas le Galiléen, celui-là même qui s'était distingué dix ans plus tôt. Il s'allia au pharisien Sadduk, qui se chargea de soulever le peuple de Jérusalem. Cette tentative ne mena à rien dans la pratique, mais elle eut pour conséquence la rupture entre les couches subalternes du peuple et les rebelles galiléens d'une part, et les pharisiens de l'autre. Lors de l'insurrection de l'an - 4, ils avaient encore marché la main dans la main. Mais maintenant, les pharisiens en avaient assez et ne voulaient plus en être. Alors se forma contre eux le parti des zélotes. Et à partir de cette date, le foyer insurrectionnel ne s'éteignit plus jamais vraiment en Judée et en Galilée jusqu'à la destruction de Jérusalem.

De son point de vue de pharisien, Flavius Josèphe raconte cela dans les termes suivants :

« Après cela, Judas, un Gaulanite originaire de Gamala, secondé par Sadduk, un pharisien, appela le peuple à l'insurrection. Ils disaient aux gens qu'ils deviendraient des esclaves s'ils se soumettaient à l'évaluation de leurs biens, et qu'ils devaient défendre leur liberté. Ils proclamaient qu'ainsi, non seulement ils préserveraient leurs richesses, mais qu'en outre ils accéderaient à une bien plus grande félicité, car leur hardiesse leur vaudrait honneur et gloire. Dieu ne les y aiderait que s'ils prenaient des décisions énergiques et ne reculaient devant rien pour les mettre à exécution. Les gens écoutaient cela avidement et ils avaient le cœur gonflé de courage pour accomplir des exploits.

« Il est impossible de dire avec suffisamment de force tout le mal que ces deux individus ont fait dans le peuple. Tout y passa. Ils suscitèrent des guerres l'une après l'autre. Chez eux, ce n'était que violences permanentes ; on payait de sa vie un désaccord. Des bandits ravageaient le pays. Les gens de qualité étaient mis à mort sous le prétexte de sauver la liberté ; en fait, c'était par cupidité et pour s'emparer de leurs biens. Il s'ensuivit de multiples révoltes et un bain de sang général, les gens du pays se

déchaînant eux-mêmes les uns contre les autres, un parti tentant d'abattre l'autre, tandis que les ennemis extérieurs les massacraient les uns et les autres. À cela vint s'ajouter une famine qui fit tomber toutes les barrières et précipita les villes dans une désolation sans nom, et pour parachever le tout, le Temple de Dieu fut réduit en cendres par les ennemis. Voilà donc comment les innovations et les réformes apportées aux coutumes antiques ont apporté la ruine aux rebelles eux-mêmes. C'est comme cela que Judas et Sadduk, qui, en introduisant une quatrième doctrine, gagnèrent beaucoup de partisans, n'ont pas seulement apporté trouble et confusion dans l'État de leur époque, ils ont aussi, avec ce nouvel enseignement totalement inconnu auparavant, semé les graines de tout le mal qui s'est produit ensuite. ... Les jeunes gens qui les ont suivis ont causé notre ruine. » (Antiquités XVIII 1,1.)

Mais à la fin du même chapitre, Flavius Josèphe parle avec beaucoup plus de respect des zélotes qu'il a si violemment vilipendés au début :

« La quatrième doctrine (après celles des pharisiens, des sadducéens et des esséniens) fut introduite par Judas le Galiléen. Ses partisans étaient d'accord en tout avec les pharisiens, à ceci près qu'ils faisaient montre d'un amour opiniâtre de la liberté et déclaraient qu'on ne devait reconnaître que Dieu comme l'unique seigneur et roi. Ils préfèrent subir les plus cruels tourments et laisser torturer leurs amis et leurs parents plutôt que d'appeler seigneur un être humain. Je ne vais pas m'étendre longuement sur ce chapitre, car on connaît suffisamment l'obstination qu'ils ont prouvée dans ce domaine. Je ne m'inquiète pas de ce qu'on ne me croie pas, mais plutôt de ce que je ne trouve pas les mots pour décrire l'héroïsme et la constance avec lesquelles ils supportent les supplices les plus épouvantables. Cette folie contamina comme une épidémie tout le peuple quand le gouverneur Gessius Florus (64 à 66 après J-C) abusa contre eux de son pouvoir au point de les pousser au désespoir et à la révolte contre les Romains. »

Plus le joug romain devenait pesant, plus le désespoir des masses juives grandissait, et plus elles échappaient à l'influence de pharisaïsme et étaient attirées par le zélotisme. En même temps, celui-ci, à son tour, produisait des rejets d'une nature particulière.

L'un d'entre eux était l'exaltation et l'extase. Le prolétariat antique ne se préoccupait guère de savoir et la soif de savoir y était absente. Dépendant, plus que toute autre catégorie, de forces sociales qu'il ne comprenait pas et qui lui apparaissaient terriblement inquiétantes, plus que toute autre enfoncé dans ce genre de situation désespérée où l'on se cramponne avec angoisse au moindre brin de paille, il était particulièrement pénétré de la croyance au merveilleux, la prophétie messianique était particulièrement enracinée en lui, et cela l'entraînait plus que les autres à méconnaître totalement les réalités et à attendre ce qui était le plus de l'ordre de l'impossible.

N'importe quel exalté qui se disait le Messie et promettait de libérer le peuple par ses miracles, pouvait trouver des partisans. Le prophète Theudas, à l'époque du gouverneur Fadus (à partir de 44), était un individu de cette sorte. Il conduisait des foules au bord du Jourdain, et là, elles étaient dispersées par les cavaliers de Fadus. Theudas lui-même fut arrêté et décapité.

À l'époque du procurateur Félix (52 à 60), ce phénomène prit encore plus d'ampleur :

« Il y avait une bande de scélérats qui, certes, ne tuaient pas, mais étaient des impies et fomentaient autant de troubles et répandaient autant d'insécurité dans la ville (Jérusalem) que les assassins eux-mêmes. Car c'étaient des charlatans séduisants qui, sous prétexte de révélation divine, prêchaient toutes sortes d'innovations et incitaient le peuple à la révolte. Ils l'attiraient dans le désert en prétendant que Dieu leur ferait voir un signal de la liberté. Pensant que c'était le début d'une révolte, Félix envoya des soldats contre eux, à cheval et à pied, et en fit tuer un grand nombre.

« Un faux prophète venu d'Égypte (c'est-à-dire un Juif égyptien. K.) causa encore plus de dégâts. C'était un magicien et avec ses œuvres de magie, il persuadait le monde qu'il était un prophète. Il ensorcela ainsi environ 30 000 personnes qui le suivirent. Il les emmena hors du désert et sur la montagne qu'on appelle Mont des Oliviers pour, de là, aller à Jérusalem vaincre l'occupant romain et établir son pouvoir sur le peuple. Dès que Félix eut vent de son complot, il alla avec les soldats romains à sa rencontre et à la rencontre du peuple tout entier, dans la mesure où il se montrait prêt à se battre pour le bien commun, et lui livra bataille. L'Égyptien parvint à s'échapper avec quelques autres. La plupart furent faits prisonniers. Le reste se cacha dans le pays.

« Cette révolte était à peine calmée que, comme pour ainsi dire dans un corps malade et infecté, un nouveau mal se répandait. Quelques magiciens et assassins se coalisèrent et gagnèrent une foule de partisans. Ils appelaient tout le monde à la conquête de la liberté et menaçaient de mort ceux qui à l'avenir voudraient se soumettre et obéir aux autorités romaines, en disant qu'il fallait libérer malgré eux ceux qui acceptaient de bon gré le joug du servage.

« Ils parcouraient tout le pays juif, pillaient les demeures des riches, tuaient les gens qui y habitaient, mettaient le feu aux villages et commettaient de telles horreurs que tout le peuple juif subissait leur violence. Et cette calamité s'étendait de jour en jour. »¹⁰⁷

À l'intérieur des murs de Jérusalem, il n'était pas facile de se soulever ouvertement contre l'armée romaine. Ici, les ennemis les plus acharnés du régime en place recouraient à l'assassinat. Sous le gouvernement de Félix, alors que le nombre des brigands et des exaltés se multipliait, se constitua aussi une secte de terroristes. Les explosifs n'avaient pas encore été inventés. L'arme préférée des terroristes était un poignard recourbé qu'ils dissimulaient sous leur manteau. On les appelait sicaires, d'après le nom latin du poignard (*sica*).

Le déchaînement furieux de tous ces défenseurs de la cause populaire n'était que la réponse inévitable au déchaînement scandaleux des oppresseurs du peuple. On n'a qu'à écouter Flavius Josèphe, qui était le contemporain de tous ces événements, raconter les menées des deux derniers procurateurs qui gouvernèrent la Judée avant la destruction de Jérusalem :

*« Festus fut nommé gouverneur (60 à 62). Il pourchassa sérieusement les brigands qui infestaient le pays juif, s'en empara et en tua beaucoup. Son successeur **Albinus** ne le suivit malheureusement pas dans cette voie. Il n'y a aucun crime qu'il n'ait commis, aucun vice qu'il n'ait pratiqué. Non seulement il détournait les fonds publics dans l'administration officielle, mais il s'en prenait aussi à la propriété privée des sujets et la confisquait à son profit en usant de la force. Il faisait peser sur le peuple des impôts énormes et injustes. Il libérait les brigands que les autorités urbaines ou ses prédécesseurs avaient jetés en prison, contre le versement d'une somme d'argent, et il n'y avait que ceux qui ne pouvaient pas payer qui restaient des criminels et étaient maintenus en détention. Cela faisait croître l'audace des agitateurs à Jérusalem. Les riches multipliaient les cadeaux et les présents, et se faisaient ainsi suffisamment bien voir d'Albinus pour qu'il ferme les yeux quand ils réunissaient autour d'eux une escorte. Mais les masses populaires, toujours agitées, se mirent à les suivre parce qu'Albinus les choyait. Aussi, tous les vauriens s'entouraient d'une meute dont ils étaient les chefs, les crapules en chef, et faisaient piller et voler tous les bons citoyens par leurs mercenaires. Les victimes gardaient le silence, et ceux qui n'avaient pas encore été dépouillés comblaient de flatteries ces coquins par peur de subir le même sort. Personne n'avait intérêt à se plaindre, la pression était trop forte. C'est ainsi que furent déposés les germes qui allaient ruiner notre ville.*

¹⁰⁷ Flavius Josèphe, *La Guerre des Juifs*, II, 13, 4 à 6.

« Si infâme et si odieux qu'ait été le gouvernement d'Albinus, il fut encore largement dépassé par son successeur Gessius Florus (64 à 66), si bien que si on compare l'un avec l'autre, c'est encore Albinus qui est le meilleur. Car Albinus perpétrait ses méfaits en secret et savait leur donner une apparence de bon aloi. Alors que Florus faisait tout en public, comme si pour lui, il y avait une gloire à maltraiter notre peuple. Il volait, pillait, châtiât, et se comportait comme s'il n'avait pas été envoyé comme gouverneur, mais comme bourreau chargé de mettre les Juifs à la torture. Là où il aurait dû être indulgent, il était cruel. En plus, il était effronté et hypocrite, et personne n'a jamais inventé plus de combines que lui pour escroquer les gens. Il ne lui suffisait pas de saigner des individus privés et de tirer profit du tort qu'il leur faisait. Il pillait des villes entières et ruinait le peuple tout entier. Il ne manquait plus qu'il fît proclamer en public qu'on pouvait voler autant qu'on voulait, du moment qu'on lui laissât sa part. Et donc, le pays tout entier se dépeupla, beaucoup de gens quittant le pays pour aller s'installer à l'étranger. » ¹⁰⁸

On croirait lire un rapport sur les agissements de tchinovniks russes !

C'est sous le gouvernement de Florus que se produisit finalement la grande insurrection dans laquelle le peuple tout entier se dressa de toute sa force contre ses tortionnaires. Quand il s'apprêta à aller piller le Temple, en mai 66, Jérusalem se révolta. Ou bien plutôt, les classes subalternes de Jérusalem se révoltèrent. La majorité des possédants, les pharisiens comme les sadducéens, craignait la révolte, demandait la paix. La guerre civile commença avec la rébellion contre les Romains. Ce fut le parti de la guerre qui l'emporta. Le parti de la paix fut battu dans le combat de rues, mais la garnison romaine aussi fut contrainte de se retirer et fut massacrée.

L'enthousiasme belliqueux des insurgés était tel qu'ils réussirent à mettre en fuite une armée de secours de 30 000 hommes conduite par le légat de Syrie Cestius Gallus.

Dans toute la Palestine, et bien au-delà de la Palestine, les Juifs se soulevèrent. La révolte des Juifs d'Alexandrie nécessita l'engagement de toutes les ressources militaires romaines présentes en Égypte.

Mais évidemment, il ne pouvait être question pour le judaïsme d'écraser Rome. Il était trop faible, trop exclusivement urbain. Mais il aurait peut-être pu arracher aux Romains encore pour quelque temps un traitement moins brutal de la Judée si les insurgés étaient immédiatement et énergiquement passés à l'offensive en s'appuyant sur les positions déjà acquises. La situation n'aurait pas tardé à leur être favorable. Dans la deuxième année de la guerre juive, à l'ouest de l'empire, les soldats se révoltèrent contre Néron, et les batailles des légions entre elles se prolongèrent encore au-delà de sa mort (9 juin 68). Vespasien, le commandant en chef de l'armée qui devait soumettre la Judée, était plus préoccupé par les événements à l'ouest où il s'agissait du sort de l'empire, que par la petite guerre locale dans laquelle il était impliqué.

Mais les insurgés laissèrent passer la seule chance qu'ils avaient, du reste fort mince. Certes, c'étaient les classes subalternes qui avaient déclaré la guerre aux Romains et avaient abattu le parti pacifiste juif. Mais les possédants et les intellectuels avaient gardé suffisamment d'influence pour prendre en mains la direction des opérations. Ce qui signifiait qu'elles n'étaient menées qu'avec hésitation, sans enthousiasme, pas avec l'objectif de défaire l'ennemi, mais seulement avec celui d'obtenir un compromis. Cela ne dura à vrai dire pas très longtemps. Les insurgés finirent par se rendre compte de la mollesse avec laquelle leurs dirigeants menaient la lutte, et les zélotes s'emparèrent du commandement.

¹⁰⁸ Guerre des Juifs II, 14, 1, 2.

« Dans les rangs du parti populaire des fanatiques, on attribuait – non sans raison – le déroulement funeste des opérations au manque d'énergie dans la conduite de la guerre telle qu'elle était menée jusqu'ici. Les hommes du peuple firent alors tout pour devenir les maîtres de la situation et évincer les anciens chefs. Comme ceux-ci refusaient de quitter leurs postes, une guerre civile terriblement sanglante éclata pendant l'hiver 67/68 à Jérusalem, avec des scènes d'horreur telles qu'on n'en a plus vu que pendant la première révolution française. »¹⁰⁹

Le rapprochement avec la révolution française s'impose effectivement à tout observateur. Mais si en France, la Terreur devint le moyen de sauver la révolution et de la rendre capable de vaincre et de s'imposer à l'Europe entière, un succès analogue était exclu d'avance à Jérusalem, vu la façon dont les choses se présentaient. La Terreur exercée par les classes subalternes arriva même trop tard pour obtenir un délai de grâce provisoire pour l'État juif, dont les jours étaient comptés. Elle ne put que prolonger le combat, augmenter les souffrances, exacerber encore la fureur vengeresse du vainqueur final. Mais elle donna aussi au monde un monument d'endurance, d'héroïsme et d'esprit de sacrifice qui s'élève très haut et solitaire, mais d'autant plus impressionnant, au-dessus du marais de lâcheté et d'égoïsme qui étaient la marque de cette époque.

Ce ne fut pas toute la population juive de Jérusalem qui s'engagea dans cette lutte titanesque et désespérée contre un ennemi bien supérieur, qui la mena encore durant trois ans, jusqu'en septembre 70, avec le plus grand courage, la plus grande ténacité et la plus grande intelligence, couvrant de cadavres chaque pouce de terrain avant de l'abandonner, et trouvant finalement la mort, épuisée par la faim et les maladies, dans l'incendie de la ville. Les prêtres, les érudits, les marchands, s'étaient mis pour la plupart en sécurité dès le début du siège. Ce furent les petits artisans et les boutiquiers comme les prolétaires qui devinrent les héros de leur nation, en alliance avec des paysans prolétarisés de Galilée qui s'étaient frayé un chemin jusqu'à Jérusalem.

Voilà l'atmosphère dans laquelle se constitua la communauté chrétienne. Elle n'a rien de commun avec le tableau riant que Renan brosse dans sa Vie de Jésus – et qui s'appuie, non sur l'examen de la situation sociale de cette époque, mais sur les impressions pittoresques que recueille le touriste moderne en Galilée. C'est pourquoi il accomplit le tour de force de nous assurer dans son roman sur Jésus que ce beau pays, à l'époque de Jésus, « regorgeait d'abondance, de gaîté et de bien-être », de telle sorte que « toute histoire de la naissance du christianisme prend les contours d'une aimable idylle ».

Aussi aimable que le magnifique mois de mai 1871 à Paris

i. Les esséniens

Il convient toutefois que reconnaître qu'au milieu de toute cette désolation et de ces bains de sang qui caractérisent l'histoire de la Judée à l'époque du Christ, émerge un tableau qui évoque la douceur d'une paisible idylle. Il s'agit de l'ordre des Esséniens - ou Esséniens – qui, selon Flavius Josèphe, s'est constitué vers l'an 150 avant J-C et a duré jusqu'à la destruction de Jérusalem.¹¹⁰ Il disparaît ensuite de l'histoire.

Comme le zélotisme, il était manifestement d'origine prolétarienne, mais de caractère fondamentalement différent. Les zélotes ne se distinguaient pas par un idéal social qui leur fût propre. Ce qui les séparait des pharisiens, ce n'était pas le but, mais les moyens à mettre en œuvre, l'intransigeance et la violence avec lesquelles ils essayaient d'y parvenir. Une fois le but atteint,

¹⁰⁹ Schürer, *Histoire du Peuple Juif*, I, 617.

¹¹⁰ Flavius Josèphe écrit « Esséniens », Philon « Esséniens ». Le mot est une transcription en grec du syrien *hase* (hébreu *hasid*) = pieux. Le pluriel est, soit *hasen*, soit *hasuia*.

Jérusalem se substituant à Rome pour gouverner le monde, toutes les richesses accaparées par les Romains revenant à la communauté juive, aucune classe ne serait plus d'aucune manière dans le besoin. Le nationalisme semblait donc rendre le socialisme superflu, même pour les prolétaires. Le caractère prolétarien ne se manifestait chez les zélotes que dans l'énergie et le fanatisme de leur patriotisme.

Mais il y avait des prolétaires qui n'avaient pas envie d'attendre le moment où le Messie fonderait la nouvelle Jérusalem maîtresse du monde. Un certain nombre d'entre eux cherchaient une amélioration immédiate de leur situation, et comme la politique ne semblait pas pouvoir y remédier rapidement, ils entreprirent de s'organiser économiquement.

C'est une hypothèse vraisemblable pour expliquer le phénomène de l'essénisme. La tradition ne nous a rien retransmis à ce sujet.

Mais ce qui est assuré, c'est la nature de l'essénisme, à savoir un **communisme explicite**. Étant 4000 à l'époque de Flavius Josèphe, ils habitaient ensemble dans des maisons communautaires situées dans divers villages et villes rurales de Judée.

« Ils y habitent ensemble », dit Philon, « organisés en corporations, amicales, confréries de table (κατα εταιρίας και συσσίτια ποιούμενοι), et occupés régulièrement à des travaux pour la communauté.

« Aucun d'entre eux ne veut rien posséder à lui, ni maison, ni esclave, ni terrain, ni troupeaux, ni rien de ce qui, d'une manière ou d'une autre, procure de la richesse. En mettant au contraire tout en commun, ils en tirent tous ensemble le bénéfice.

« L'argent qu'ils gagnent en exerçant divers métiers est reversé à un gérant qu'ils ont élu. Celui-ci l'utilise pour acheter ce qui est nécessaire, et fournit une nourriture copieuse et tout ce dont on a besoin pour vivre. »

On peut en déduire que chacun produisait pour soi ou travaillait pour un salaire.

Voici la description que Flavius Josèphe fait de leur mode de vie :

« Ensuite (après la prière du matin), ils sont libérés par leurs responsables, et chacun va à son travail, celui qu'il a appris, et quand ils ont bien travaillé jusqu'à la cinquième heure (depuis le lever du soleil, donc jusqu'à 11 heures), ils se rassemblent à un endroit donné, se ceignent de toiles de lin et se lavent le corps à l'eau froide. Après ces ablutions, ils se rendent à leur salle de restauration, qui n'est ouverte qu'à ceux qui font partie de leur secte. Ils arrivent donc aussi propres et purs que s'ils venaient dans un temple. Après qu'ils se sont assis en silence, le boulanger arrive et sert à chacun son pain, et le cuisinier pose de même devant chacun le plat servi dans un bol, et alors arrive le prêtre, qui bénit le repas. Et il est interdit d'avalier quoi que ce soit avant d'avoir prié. Le déjeuner une fois pris, ils disent de la même manière la prière d'action de grâces et louent donc Dieu au début et à la fin du repas comme celui qui dispense toute nourriture. Ensuite, ils se défont de nouveau de leurs habits qui sont comme un vêtement sacré, et retournent à leur travail jusqu'au soir. Le dîner se passe comme le déjeuner, et s'il y a des invités (qui sont de toute façon des membres de la communauté qui viennent de l'extérieur, puisque les étrangers n'étaient pas admis dans la salle. K.), ils les font asseoir à table avec eux. Pas de cris, pas d'agitation qui profanent la maison, et quand ils parlent, ils ne parlent pas tous à la fois, chacun parle à son tour, de sorte que pour les gens qui sont dehors, le calme qui y règne apparaît comme un mystère imposant le respect. La cause de leur placidité est leur modération en tout, ils ne mangent et ne boivent que ce qui est nécessaire à l'entretien de la vie.

« En général, ils ne font aucun travail sans que leurs responsables ne les en aient chargés, mais ils sont autorisés à pratiquer la pitié et la solidarité selon leur bon vouloir. Chacun peut aider ceux qui ont besoin de secours et le méritent, également apporter de la nourriture aux pauvres, aussi souvent que la situation l'exige. Mais ils n'ont pas le droit de rien envoyer à leurs amis et aux membres de leur famille sans en avoir informé préalablement leur responsable ou leur gestionnaire. »

Le communisme était, chez eux, poussé aux extrêmes. Il s'étendait jusqu'aux vêtements. Philon dit :

« Non seulement ils mettent la nourriture en commun, mais aussi les vêtements. Ils ont effet des manteaux épais pour l'hiver et des tuniques légères pour l'été, si bien que tous peuvent les utiliser à leur convenance. Car ce que l'un d'entre eux possède appartient à tout le monde, et ce que tous possèdent en commun est la propriété de chacun. »

Ils rejetaient l'esclavage. Ils étaient occupés essentiellement dans les travaux des champs, mais avaient aussi des métiers artisanaux. Seules étaient proscrites la fabrication de marchandises de luxe et celle de matériel de guerre. De même le commerce.

La base de tout ce système communiste était la communauté de **consommation**, pas la **production** sociale. Il en est certes question, mais tout aussi bien de travaux qui rapportent individuellement de l'argent, que ce soit un salaire ou le produit de la vente de marchandises. Ce sont des travaux qui se font à l'extérieur de l'organisme communautaire. En revanche, la communauté d'habitation et des repas vaut pour tous les membres de l'association. C'est cela qui les lie avant tout. C'est le communisme du **foyer** commun. Il implique le renoncement au foyer séparé, à la famille séparée, donc au mariage individuel.

Et effectivement, dans toutes les organisations qui ont comme principe le communisme des objets de consommation, du foyer commun, nous constatons que le couple est source de difficultés et qu'elles cherchent à le dépasser. Il n'y a alors que deux voies praticables – celles situées aux deux extrémités des relations sexuées, et qui paraissent totalement exclusives l'une de l'autre, la plus grande chasteté et la plus grande « débauche ». Et pourtant, ces deux modalités sont l'une comme l'autre des conséquences logiques de ce type d'organisations communistes. Depuis les esséniens jusqu'aux colonies communistes sectaires des États-Unis en passant par toutes les sectes communistes chrétiennes, on peut observer que toutes sont défavorables au mariage, mais peuvent pencher aussi bien du côté de l'appartenance commune des femmes que du côté d'un strict célibat.

Il serait inimaginable que ce soient de simples considérations idéologiques qui aient conduit à ce communisme et à sa superstructure intellectuelle. Il n'est pas difficile de l'expliquer par les conditions économiques qui lui ont donné naissance.

La majorité des esséniens rejetait tout contact physique avec une femme.

« Ils méprisent le mariage, mais ils adoptent les enfants des autres quand ils sont encore jeunes et susceptibles de recevoir une éducation, ils les traitent comme leurs propres enfants et leur enseignent leurs mœurs et leurs usages. Non pas qu'ils veuillent supprimer ou interdire le mariage et la reproduction entre êtres humains. Mais ils disent qu'il faut toujours se garder de la lubricité des femmes, étant donné qu'aucune ne peut se satisfaire d'un seul homme. »

C'est ce que dit Flavius Josèphe dans le 8^{ème} chapitre de 2^{ème} livre de son *Histoire de la Guerre des Juifs*, auquel nous avons emprunté les citations précédentes concernant les esséniens. Dans le 18^{ème} livre de ses *Antiquités Juives*, 1^{er} chapitre, il revient sur ce sujet :

« Ils ne prennent pas de femmes et n'ont pas d'esclaves. Pour eux, c'est une injustice en ce qui concerne le deuxième point, quant au premier, ce serait une source de discorde. »

Dans les deux passages, il n'évoque comme raison de cette hostilité au mariage que des considérations pratiques, pas une aspiration ascétique. Flavius Josèphe connaissait les esséniens pour les avoir pratiqués. Il avait successivement fréquenté les sadducéens, les esséniens et les pharisiens, et était finalement resté chez ces derniers.

Il est donc le mieux placé pour nous dire les raisons avancées par les esséniens pour justifier leur hostilité aux femmes. Ce qui ne veut pas dire que ces considérations en sont le fondement en dernier ressort. Il faut toujours faire la distinction entre les arguments que quelqu'un avance pour justifier ce qu'il fait et les motifs psychologiques qui en sont la cause réelle. Il n'y a que très peu de gens qui aient une claire conscience de ces motifs. Mais nos historiens aiment à prendre les arguments que la tradition leur transmet pour les motifs réels des actes et des situations historiques. Ils rejettent la recherche des motifs réels en l'accusant d'être une « construction » arbitraire, autrement dit, ils exigent que notre savoir historique ne dépasse jamais le point de vue qu'il avait acquis à l'époque d'où proviennent nos sources. L'imposante quantité de données factuelles qui s'est accumulée depuis lors et nous permet de séparer ce qui est essentiel et typique dans les phénomènes historiques les plus divers, de ce qui est secondaire et contingent, et de découvrir les motifs réels qui ont animé les gens à l'arrière-plan de ce qu'ils ont cru être les leurs – tout cela ne devrait pas exister pour nous !

Pour qui connaît l'histoire du communisme, il est évident que ce n'est pas la nature féminine, mais celle du foyer communiste, qui suscitait l'aversion des esséniens pour le mariage. Là où beaucoup d'individus des deux sexes vivaient ensemble dans un foyer commun, la tentation de l'adultère et des querelles conjugales nées de la jalousie était trop forte. Si l'on voulait préserver ce type de communauté, il fallait renoncer, soit à la cohabitation des hommes et des femmes, soit au couple monogame.

La première option ne fut pas celle choisie par tous les esséniens. Voici un passage du huitième chapitre du deuxième livre de Flavius Josèphe sur la guerre juive :

« Il existe encore une autre variété d'esséniens, qui s'accordent avec les précédents pour tout ce qui concerne le mode de vie, les mœurs et les règles, et ne diffèrent d'eux que pour la question du mariage. Ils disent en effet que ceux qui s'abstiennent de l'union charnelle priveraient la vie de sa fonction la plus importante (μέρος), la reproduction de l'espèce ne manquerait pas de décliner et le genre humain de disparaître, si tout le monde pensait comme eux. Eux ont coutume de mettre à l'essai (δοκιμάζοντες) leurs épouses pendant trois ans. Si, après trois purifications, elles ont montré qu'elles étaient aptes à mettre des enfants au monde, ils les épousent. Dès que l'une d'entre elles est enceinte, l'homme ne couche plus avec elle. Par-là, ils entendent signifier qu'ils consentent à se marier, non pour les plaisirs charnels, mais seulement pour élever et éduquer des enfants. »

Le passage n'est pas très clair. Mais il dit en tout cas que ces mariages étaient très différents des mariages ordinaires. La « mise à l'essai » des femmes ne paraît cependant pouvoir être imaginée que dans le cadre d'une sorte d'appartenance commune des femmes.

Dans la superstructure idéologique qui s'élevait sur ces soubassements sociaux, une idée mérite d'être particulièrement relevée, celle que la volonté n'est pas libre, une assertion propre aux esséniens, et opposée aux sadducéens, qui enseignaient, eux, le libre-arbitre, et aux pharisiens, qui occupaient une position médiane.

« Si les pharisiens disent que c'est le destin qui régit tout ce qui arrive, ils n'infirmement pas pour autant la libre volonté des hommes, ils disent au contraire qu'il a plu à Dieu de combiner pour ainsi dire la volonté du destin et celle des hommes qui veulent faire le bien ou le mal. » ¹¹¹

« Les esséniens, par contre, attribuent tout au destin. Ils pensent qu'il ne peut rien arriver aux hommes qui ne soit déterminé par le destin. Les sadducéens ne veulent pas entendre parler du destin. Ils disent qu'il n'existe pas et qu'il ne détermine pas les destinées humaines. Ils attribuent tout au libre-arbitre, de sorte que le bien qui échoue à quelqu'un n'est dû qu'à lui, et qu'en retour il doit rendre sa propre folie responsable de ce qui lui arrive de malencontreux. » ¹¹²

Ces différences de conception ont l'air de provenir de la pensée pure. Mais nous savons déjà que chacune de ces deux tendances est représentative d'une classe différente. Et si nous examinons le cours de l'histoire, nous trouverons que, très souvent, les classes dominantes tendent à admettre le libre-arbitre, et plus souvent encore, que les classes opprimées penchent pour l'idée de l'absence de libre volonté.

Et c'est aisément compréhensible. Les classes dominantes se sentent libres de faire ou de ne pas faire, selon leur choix. Cela ne provient pas seulement de la puissance de leur position, mais aussi du nombre réduit de ceux qui en font partie. Il n'y a de lois que là où il y a des grands nombres, là où les déviations par rapport à la normale s'annulent réciproquement. Plus le nombre des individus observés est réduit, plus ce qui est personnel, accidentel, l'emporte sur ce qui est général et typique. Par exemple sur la personne d'un monarque, il semble ne plus y avoir rien du tout de cela.

Les dominants en viennent ainsi facilement à se croire au-dessus des influences de la société qui, tant qu'elles ne sont pas reconnues pour ce qu'elles sont, apparaissent aux yeux des hommes comme une puissance mystérieuse, comme un destin, comme le *fatum*. Mais les classes dominantes se sentent aussi poussées à attribuer ce libre-arbitre à tous, pas seulement à elles-mêmes, mais aussi aux dominés. La misère de l'exploité leur apparaît comme étant de sa faute, le moindre délit dont il se rend coupable comme un méfait scandaleux provenant d'un plaisir personnel à faire le mal et exigeant un châtement sévère.

L'hypothèse du libre-arbitre est une commodité pour les classes dominantes, qui peuvent ainsi remplir leurs fonctions judiciaires et répressives à l'encontre des classes opprimées avec l'indignation et le sentiment de supériorité morale nécessaires pour y puiser un surcroît d'énergie à les assurer.

La masse des pauvres et des opprimés, en revanche, ne fait pas un pas sans sentir qu'ils sont esclaves des rapports existants, esclaves d'un destin dont les décrets leur paraissent incompréhensibles, mais qui, de toute façon, est plus puissant qu'eux. Ils éprouvent physiquement la dérision inhérente aux exhortations des nantis qui proclament que chacun est l'artisan de son propre bonheur. Ils s'efforcent vainement de se soustraire à la condition qui les écrase, ils sentent en permanence son poids qui leur pèse sur les épaules. Et leur multitude leur montre que ce n'est pas seulement le sort de quelques isolés, mais que tous, ils portent la même chaîne. Ils voient très précisément que ce n'est pas seulement leur activité et son résultat, que ce sont aussi leur sensibilité et leurs pensées, donc leurs volontés qui sont tributaires de leur condition.

Il peut paraître étrange que les pharisiens, en conformité certes, avec leur position sociale intermédiaire, aient admis la coexistence du libre-arbitre et de la nécessité.

¹¹¹ Flavius Josèphe, *Antiquités* XVIII, 1, 3.

¹¹² *Antiquités*, XIII 5,9.

Mais presque deux mille ans après eux, c'est bien ce qu'a fait aussi le grand philosophe Kant.

Nous n'avons pas besoin ici de nous pencher sur les autres éléments de la superstructure idéologique chapeautant l'organisation sociale des esséniens, bien que ce soient eux qui intéressent généralement le plus les historiens. Cela, parce qu'ils leur donnent l'occasion de se livrer à de très savants commentaires sur la filiation de l'essénisme, que ce soit le parsisme, le bouddhisme, le pythagorisme ou autres -ismes.

Cela ne résout pas la question des vraies racines de l'essénisme. Les institutions sociales ne naissent au sein d'un peuple que des besoins réels de celui-ci, pas par simple imitation de modèles extérieurs. On peut certes apprendre de l'étranger ou du passé, mais on n'en prend que ce dont on a besoin, ce qui satisfait une nécessité. Le droit romain, par exemple, ne fut adopté en Allemagne depuis la Renaissance que parce qu'il s'ajustait parfaitement aux besoins de classes montantes et fortes, de l'absolutisme et du monde des marchands. On ne va pas inventer un nouvel outil quand on en a un parfait et tout prêt à portée de main. Mais le fait qu'un outil vienne de l'étranger ne répond pas à la question de savoir pourquoi on a recours à lui, et cela ne peut être expliqué que par les besoins réels présents dans le peuple.

Du reste, toutes les influences que le parsisme, le bouddhisme et le pythagorisme peuvent avoir exercées sur l'essénisme sont de nature douteuse. Nulle part, on ne trouve de document attestant une influence directe d'un de ces éléments sur les esséniens. Les similitudes entre eux peuvent très bien venir de ce qu'ils se sont tous formés dans des conditions assez proches qui ont amené les uns et les autres aux mêmes tentatives de solution.

On pourrait à la rigueur penser à un lien entre les pythagoriciens et les esséniens. Flavius Josèphe dit du reste (*Antiquités XV, 10, 4*) que le mode de vie des esséniens ressemblait beaucoup à celui des pythagoriciens. Mais on pourrait poser la question : est-ce que ce sont les esséniens qui ont appris des pythagoriciens ou bien est-ce l'inverse ? Certes, l'affirmation de Flavius Josèphe selon laquelle Pythagore aurait fait siennes des conceptions juives en les faisant passer pour siennes, est une forfanterie reposant probablement sur un faux et destinée à magnifier le judaïsme. Nous ne savons en fait pratiquement rien sur Pythagore. Il se passa bien du temps après sa mort avant que commencent à se multiplier des récits le concernant, et ils prolifèrent d'autant plus, deviennent d'autant plus précis, mais aussi plus invraisemblables qu'on s'éloigne de l'époque où il a vécu. Nous avons déjà au début indiqué que le destin de Pythagore a été le même que celui de Jésus. Il devint une figure idéale à laquelle on attribuait tout ce qu'on attendait et exigeait d'un modèle en matière de moralité, mais aussi un faiseur de miracles et un prophète qui accomplissait les choses les plus étonnantes à l'appui de sa mission divine. C'est justement parce qu'on ne savait rien de précis sur lui qu'on pouvait lui attribuer les exploits et les paroles que l'on souhaitait voir et entendre.

La communauté qu'on dit introduite par Pythagore et qui ressemblait beaucoup à la communauté essénienne, avec mise en commun des biens, est probablement d'origine plus récente, peut-être même contemporaine.

Ce pythagorisme est sans doute né à Alexandrie. Les contacts avec le judaïsme sont très vraisemblables, le transfert de conceptions pythagoriciennes en Palestine tout à fait possible. Mais l'inverse l'était tout autant. Enfin, une autre possibilité, tout aussi grande, serait que tous deux aient puisé à la même source : les pratiques en cours en Égypte. L'évolution sociale y était très avancée et avait conduit relativement tôt à des institutions monacales.

Bien avant que ce fût le cas dans d'autres pays de l'empire romain, la vieille culture de l'Égypte, son déclin amorcé déjà depuis longtemps avaient produit une aversion pour les plaisirs des sens et la

propriété privée, une aspiration à fuir le monde, et nulle part elle n'était plus facile à réaliser qu'ici, où le désert bordait les centres de la civilisation. Ailleurs, fuir la grande ville, c'était se heurter à la campagne à la propriété privée, et même à la variété la plus oppressive de propriété, celle de la terre. Ou alors il fallait se retirer dans des contrées sauvages, à des lieues et des lieues de la civilisation, que seul un travail acharné pouvait rendre habitables, un travail pour lequel le citoyen de la grande ville était le moins armé.

Comme dans tous les déserts, il n'y avait pas de propriété privée dans le désert égyptien. Et en même temps, on pouvait facilement y vivre, le climat n'imposait pas de grandes dépenses en bâtiments, en vêtements, en chauffage pour se prémunir des intempéries. Et il était si proche de la ville que l'ermite pouvait à tout moment avoir ce dont il avait besoin pour vivre, que ce soit par l'intermédiaire d'amis qui le lui apportaient, ou qu'il aille le chercher lui-même en marchant quelques heures seulement.

Pour toutes ces raisons, l'Égypte a commencé très tôt à produire un phénomène d'ermitage monacal. C'est à Alexandrie que naquit le néo-pythagorisme, au quatrième siècle de notre ère, c'est d'Alexandrie que se répandit le système des monastères chrétiens. Mais le judaïsme alexandrin a lui aussi créé un ordre monacal particulier, celui des **Thérapeutes**.

On a dit trafiqué l'écrit de Philon intitulé « *Sur la vie contemplative* », mais ce soupçon-là est infondé.

Ils renoncent, dit-il, comme le sage, à leurs possessions, qu'ils partagent entre leur famille et leurs amis, quittent leurs frères, leurs enfants, leurs femmes, leurs parents, leurs amis, la ville de leurs pères, et trouvent leur vraie patrie dans l'association avec leurs pareils. Ces confréries se trouvent en beaucoup d'endroits d'Égypte, et notamment près d'Alexandrie. Là, chacun vit dans une simple cellule, proche de celles des autres, où il passe son temps en pieuses contemplations. Leur nourriture est très frugale, du pain, du sel, et de l'eau. Au sabbat, hommes et femmes se retrouvent dans une salle de cérémonie commune, mais où les sexes sont séparés par une cloison, pour y entendre de pieuses conférences et y chanter des cantiques. Ils rejettent les plaisirs de la chair, le vin et l'esclavage. Mais rien n'est dit sur un éventuel travail. Ils vivaient sans doute des aumônes de leurs amis et protecteurs.

Il est tout à fait possible que des Juifs alexandrins aient importé les conceptions des thérapeutes en Palestine et aient ainsi influencé les esséniens. Et pourtant, il y a une différence fondamentale qui les sépare. Les uns vivent du travail des autres dans une oisiveté contemplative, les esséniens travaillent assidûment et gagnent suffisamment pour non seulement en vivre, mais encore donner aussi de leur superflu à des nécessiteux. Les uns et les autres rejettent la propriété privée. Mais les thérapeutes ne savent que faire des biens de ce monde. Ils trouvent le travail aussi odieux que les plaisirs des sens, ils renoncent aux moyens de production comme aux moyens de consommation et répartissent pour cette raison leurs propriétés entre leur famille et leurs amis. Les esséniens travaillent, ils ont donc besoin de moyens de production ; ils ne partagent donc pas leurs biens entre leurs amis, mais les mettent en commun pour un usage collectif.

Comme ils travaillent, il faut qu'ils restent capables de travailler, et doivent donc se nourrir solidement. Une ascèse rigoureuse est impossible quand on travaille.

La différence entre les thérapeutes et, encore davantage, les néo-pythagoriciens qui, la plupart du temps, ne faisaient que discourir sur l'ascèse, la fuite hors du monde et le renoncement à la propriété, d'un côté, et, de l'autre, les esséniens, est le point marquant de l'opposition entre le judaïsme de la Palestine et le reste du monde civilisé dans l'empire romain à l'époque des débuts du christianisme. L'essénisme recèle cette même énergie que nous avons vue chez les zélotes et qui élève le judaïsme de cette époque tellement au-dessus de la déprime généralisée des autres peuples, qui fuyaient les

plaisirs et la tentation parce qu'ils redoutaient d'avoir à se battre. Même les tendances communistes prenaient chez eux une couleur de lâcheté et d'ascèse.

Ce qui rendit possible l'essénisme était la force de caractère du judaïsme. Mais pas seulement elle. D'autres facteurs encore firent que c'est du judaïsme que surgit ce phénomène.

Au dernier siècle avant J-C, on constate de façon générale qu'avec la pauvreté de masse croissent aussi les efforts entrepris par les prolétaires et leurs amis pour remédier à la misère par des mesures d'organisation. Les repas pris en commun, la dernière survivance du communisme primitif, vont constituer le point de départ du nouveau.

Le besoin de solidarité et d'entraide était particulièrement fort chez les Juifs. Les compatriotes se serrent toujours plus les coudes à l'étranger que dans leur pays, et personne ne sentait plus arraché au sol natal, n'avait plus constamment la sensation d'être abandonné dans un environnement étranger, que les Juifs hors de Judée. Les Juifs étaient, pour cela, toujours prêts à se soutenir mutuellement, à un point tel que ce trait frappait les esprits autant que leur propension à se fermer à tout ce qui n'était pas juif. Tacite souligne, d'un même mouvement, et la haine qu'ils portent à tous les autres qu'eux, et la générosité toujours en éveil qu'ils cultivent entre eux.¹¹³

Apparemment, ils tenaient beaucoup à leurs associations et aux repas pris en commun. On ne s'expliquerait pas, autrement, pourquoi César, qui interdit toutes les associations qui ne justifiaient pas d'une tradition ancestrale, autorisa justement celles-là.

« Alors qu'il faisait autrement dépendre d'une autorisation du sénat la fondation de corporations indépendantes dotées d'un patrimoine propre, il permit sans autre procédure la formation, dans l'empire, de coopératives juives organisant des repas collectifs et possédant des biens propres. Étant donné le désir, largement répandu à cette époque précisément, de se retrouver dans les confréries qui suscitaient tant les craintes de l'État et étaient persécutées pour cette raison, cette autorisation délivrée aux associations religieuses juives eut pour conséquence qu'une foule de païens demandèrent leur admission dans la communauté juive, qui les accueillit sans difficultés. »¹¹⁴

Une association de ce type n'était forcément pas loin de prendre un caractère purement communiste. Mais dans une grande ville, cela ne pouvait guère aller très au-delà de repas collectifs organisés sur la base de ressources communes. Et il y avait peu de choses qui y poussaient. Dans le sud, les vêtements ne jouaient pas un grand rôle chez les prolétaires de cette époque ; ils relevaient plus de l'apparat que de la protection contre les rigueurs météorologiques. Pour dormir, les prolétaires de la grande ville se mettaient en quête d'un coin ou d'un autre. Leurs gagne-pain les dispersaient dans toutes les directions, que ce soit pour mendier ou pour voler, pour colporter ou pour porter des charges ou pour quelque autre activité.

Le repas pris en commun, auquel chacun contribuait et auquel chacun prenait part, qu'il ait été ou non en mesure d'apporter quelque chose, c'était cela qui constituait le lien le plus important qui soudait la communauté, et qui était le moyen le plus important d'assurer l'individu contre les vicissitudes de la vie si vite fatales à celui qui n'a rien.

A la campagne, c'était très différent. Maisonnée et travail y sont réunis. Des repas collectifs supposent un logement commun et une organisation économique commune. Les grandes entreprises agricoles n'avaient rien de rare à l'époque ; ce stade de l'évolution connaît les grandes familles, les

¹¹³ *Histoires* V, 5.

¹¹⁴ O. Holtzmann, *La fin de l'État juif et les débuts du christianisme*, 1888, p. 460.

communautés domestiques, soit fonctionnant avec des esclaves, soit avec un fonctionnement communiste.

Or, la Palestine était la seule région où le judaïsme avait encore une paysannerie, et celle-ci, comme nous l'avons vu, était en relation constante et étroite avec la grande ville, avec Jérusalem, et son prolétariat. Dans ces conditions, les tendances communistes qui travaillaient le prolétariat juif plus que tout autre prolétariat de cette époque, pénétraient aisément dans les campagnes en prenant les formes caractéristiques de l'essénisme.

La base économique de l'organisation essénienne était l'économie paysanne. « *Ils se consacrent entièrement à l'agriculture* », dit Flavius Josèphe avec quelque exagération. (*Antiquités*, XVIII, 1, 5

Mais une organisation de ce type à la campagne ne pouvait se maintenir qu'aussi longtemps qu'elle était tolérée par l'État. Une coopérative de production, notamment à la campagne, ne peut exister comme société secrète.

L'essénisme était pour cette raison lié à l'existence de la liberté juive. La fin de la liberté ne pouvait que signifier sa fin à lui. Il n'y avait pas de place pour lui, comme ligue clandestine, dans une grande ville en-dehors d'une Palestine libre.

Cependant, la grande ville de Jérusalem devait développer une forme d'organisation qui se révéla plus que toute autre capable de s'adapter aux besoins du prolétariat urbain de l'empire tout entier, et en fin de compte plus à même d'intégrer les besoins de l'empire lui-même.

Ce fut elle qui, partant du judaïsme, gagna l'ensemble de l'empire et absorba tous les éléments des nouvelles manières de sentir et de penser que faisaient naître la mutation et la décomposition sociale de cette époque.

C'est cette organisation qu'il nous reste à examiner. C'était la **communauté chrétienne**.

IV. Les débuts du christianisme.

1. La communauté chrétienne primitive

a. Une communauté de prolétaires

Nous avons vu que le zélotisme purement nationaliste-démocratique ne satisfaisait pas tous les éléments prolétariens de Jérusalem. Mais il n'était pas non plus du goût de tout le monde de fuir la grande ville pour aller s'installer à la campagne comme le faisaient les Esséniens. En cela, cette époque n'était pas différente de la nôtre, l'exode rural se pratiquait aisément, mais pas du tout le mouvement en sens inverse, de la ville à la campagne. Le prolétaire habitué à la vie d'une grande ville était perdu à la campagne. Un riche pouvait certes voir dans sa villa de campagne un lieu qui le changeait agréablement de l'agitation urbaine, mais pour le prolétaire, le retour à la campagne signifiait se mettre à des travaux agricoles pénibles auxquels il n'entendait rien et qui dépassaient ses forces.

La masse des prolétaires préférait donc, à Jérusalem comme dans les autres grands centres, rester à la ville. Ce que l'essénisme leur proposait ne répondait pas à leurs besoins, surtout pas pour ceux d'entre eux qui étaient de purs lumpenprolétaires et s'étaient accoutumés à une vie de parasites sociaux.

À côté des zélotes et des esséniens se constitua donc, de ce fait, une troisième tendance prolétarienne qui unissait les deux précédentes et prit forme dans la communauté messianique.

Il est admis de tous que la communauté chrétienne était à l'origine composée presque exclusivement d'éléments prolétariens, qu'elle était une organisation prolétarienne. Et cela resta vrai encore longtemps après les tout premiers temps.

Dans sa première épître aux Corinthiens, Paul souligne que ni la culture, ni la propriété ne sont représentées dans la communauté :

*« Mes frères, regardez les métiers que vous exercez, parmi vous, il n'y a pas beaucoup de sages selon la chair, ni de gens puissants ou de haute naissance. Au contraire, ce qui passe pour être dépourvu de jugement aux yeux le monde, voilà ce que Dieu a choisi, pour couvrir de confusion les sages ; ce qu'il y a de faible aux yeux du monde, voilà ce que Dieu a choisi, pour couvrir de confusion ce qui est fort ; et ce que le monde tient pour issu d'une origine obscure et est méprisé, voilà ce que Dieu a choisi. »*¹¹⁵

On trouve une bonne description du caractère prolétarien de la communauté chrétienne primitive dans l'ouvrage déjà plusieurs fois cité de Friedländer sur « *L'histoire des mœurs romaines* » :

« Si nombreuses qu'aient été les causes qui agissaient en faveur de la propagation de l'Évangile, il n'a manifestement trouvé, dans les couches supérieures de la société, et jusqu'au milieu ou la fin du deuxième siècle, que quelques partisans isolés. Ce n'était pas seulement la culture philosophique, ainsi que celle intimement liée à la croyance aux dieux qui constituaient le plus gros obstacle, c'était que la confession chrétienne débouchait sur les conflits les plus redoutables avec l'ordre existant ; et enfin, dans les milieux qui avaient honneurs, puissance et richesses, se détacher des intérêts de ce bas-monde n'était pas chose aisée. Les pauvres et les gens de basse condition, dit Laetantius, adhèrent plus facilement à la foi que les riches ; il aura sans aucun doute bien souvent existé chez ces derniers une hostilité certaine aux tendances socialistes du christianisme. Dans les couches inférieures de la société, en revanche, et favorisé par la dispersion des Juifs, le christianisme s'est assurément propagé à un rythme très rapide, notamment à Rome même ; en 64, le nombre des chrétiens y était déjà très important. »

¹¹⁵ Première épître aux Corinthiens, 1, 26 sq.

Mais cette expansion restait limitée à certaines localités.

« D'après les documents dont nous disposons, - mais le hasard seul a fait qu'ils nous soient parvenus – il est établi que jusqu'en l'an 98, il y avait des communautés chrétiennes dans environ 42 localités, en 180, dans environ 74 ; en 325, dans plus de 550.

« Dans l'empire romain, non seulement les chrétiens étaient encore au troisième siècle une petite minorité, mais cette minorité se recrutait, au moins jusqu'aux premières années de ce siècle, exclusivement dans les plus basses couches de la société. Les païens se moquaient d'eux en disant qu'ils n'arrivaient à convertir que les esprits les plus simples et les esclaves, les femmes et les enfants, que c'étaient des gens incultes, grossiers et rustaude, que leurs communautés étaient composées principalement de gens de basse condition, d'artisans et de vieilles femmes. Les chrétiens ne le niaient pas. Ce n'est pas au lycée et à l'académie, dit Jérôme, mais dans le bas peuple (de vili plebecula) que s'est rassemblée la communauté du Christ. Des témoignages explicites d'écrivains chrétiens confirment que, même jusqu'au milieu du troisième siècle, la nouvelle croyance ne comptait que quelques adeptes isolés dans les classes supérieures. Eusèbe de Césarée dit que la tranquillité dont jouit l'Église sous Commode (180 à 192) avait puissamment contribué à son développement, 'de telle sorte que plusieurs personnages éminents par leur fortune et leur naissance s'étaient même convertis au Salut avec toute leur maisonnée et leur lignée'. Sous Alexandre Sévère (222 à 235), Origène dit qu'on voit aussi présentement des riches et un certain nombre de dignitaires ainsi que des femmes de grande fortune et bien nées accueillir les messagers chrétiens du Verbe : des succès, donc, dont le christianisme n'avait auparavant pas l'occasion de se vanter. ... À partir de l'époque de Commode, la propagation du christianisme dans les classes élevées est donc expressément attestée, et de multiples manières, alors qu'il manque totalement de témoignages de ce type pour la période précédente. ... Les seules personnes de la haute société de l'époque antérieure à Commode dont on a admis avec un haut degré de probabilité la conversion au christianisme, sont le consul Flavius Clemens, exécuté en 95, et son épouse – ou sa sœur – Flavia Domitille, exilée dans l'île de Pontia. »¹¹⁶

Si nous sommes si mal renseignés sur les débuts du christianisme, c'est essentiellement en raison de son caractère prolétarien. Ses premiers partisans étaient peut-être des orateurs hors pair, mais ils ne savaient manier ni la lecture, ni l'écriture. C'étaient des savoir-faire dont la masse du peuple était encore plus éloignée que ce n'est le cas de nos jours. Pendant toute une série de générations, la doctrine chrétienne et l'histoire de la communauté restèrent limitées à des retransmissions orales, retransmissions opérées par des gens enfiévrés et incroyablement crédules, retransmissions d'événements auxquels n'avait participé qu'un tout petit cercle, dans la mesure où ils s'étaient réellement produits, et qui donc ne pouvaient être vérifiés par la masse de la population, et notamment par ses éléments critiques et dépourvus de parti pris. C'est seulement quand le christianisme eut gagné des personnes plus cultivées et d'un rang social plus élevé que commença la mise au point écrite de ses traditions, mais là encore, le but n'était pas d'en écrire l'histoire, mais de poursuivre des objectifs polémiques, de défendre certaines conceptions et certaines exigences.

Il faut avoir beaucoup de courage ou de parti pris, mais aussi être complètement ignorant des critères de fiabilité historique pour entreprendre de tracer avec assurance le parcours, voire même de reproduire les propos, de certaines personnalités, en se basant sur des documents littéraires produits dans ces conditions et qui fourmillent d'événements totalement impossibles et de contradictions éclatantes. Nous avons déjà montré au début qu'il est impossible de rien dire avec certitude concernant le prétendu fondateur de la communauté chrétienne. Nous pouvons maintenant ajouter, après ce que nous venons d'exposer, qu'il n'est pas non plus indispensable d'en rien savoir d'assuré.

¹¹⁶ *Histoire des mœurs romaines*, II., p. 540 à 543.

Toutes les idées qu'on a l'habitude d'associer au christianisme, que ce soit pour en faire l'éloge ou pour les condamner, nous avons découvert qu'elles étaient le produit, soit, pour partie, de l'évolution du monde romano-hellénique, soit de l'évolution du monde juif. Il n'y a pas une seule idée chrétienne qui imposerait de faire l'hypothèse d'un prophète grandiose ou d'un surhomme, aucune dont la présence ne soit déjà attestée avant Jésus dans la littérature « païenne » ou juive.

Mais autant il importe peu pour notre compréhension historique d'être renseignés ou non sur la personne de Jésus et celle de ses disciples, autant il est important de savoir précisément quel était le caractère de la communauté chrétienne primitive elle-même.

Et heureusement, cela est tout à fait possible. Les paroles et les actes des personnes révérees par les chrétiens comme leurs pionniers et leurs maîtres peuvent bien avoir été embellis par l'imagination ou inventés de toutes pièces, en tout cas, les premiers écrivains chrétiens baignaient dans l'esprit dont étaient imprégnées les communautés chrétiennes dans lesquelles et pour lesquelles ils déployaient leur activité. Ils retranscrivaient des traditions venues de périodes précédentes, qu'ils pouvaient certes modifier dans le détail, mais dont le caractère fondamental était suffisamment assuré pour que toute tentative d'altération manifeste eût soulevé une opposition résolue. Ils pouvaient chercher à atténuer l'esprit qui dominait les débuts de la communauté chrétienne ou à en donner une autre interprétation, mais il leur était impossible de l'escamoter. On peut encore retrouver les traces de tentatives de ce genre, et elles prennent de plus en plus d'audace au fur et à mesure que la communauté chrétienne perd son caractère prolétarien des origines et accueille des personnalités cultivées, fortunées et renommées. Mais ce sont précisément ces tentatives qui permettent de voir avec netteté ce qu'était le caractère des origines.

Ce que nous apprenons en utilisant cette méthode se voit confirmé par l'histoire de sectes chrétiennes ultérieures, dont les débuts sont connus et dont l'évolution ultérieure reflète exactement ce que nous savons par ailleurs de la trajectoire de la communauté chrétienne à partir du deuxième siècle. Nous sommes donc en droit de faire l'hypothèse que cette évolution est dictée par une loi, et que les débuts des sectes plus récentes, et que nous connaissons, nous permettent de reconstituer par analogie les débuts, que nous ne connaissons pas, du christianisme. Un tel raisonnement ne constitue naturellement pas, en lui-même, une preuve définitive, mais il peut parfaitement venir en appui à une conception que l'on aura élaborée par d'autres cheminements.

D'un côté comme de l'autre, que ce soit l'analogie avec les sectes plus récentes ou les restes conservés de traditions très anciennes de la vie des chrétiens primitifs, nous voyons à l'œuvre des tendances que le caractère prolétarien de la communauté rendrait à priori hautement probables.

b. Haine de classe

Avant toute autre chose, il y a une furieuse **haine de classe** contre les riches.

Elle se manifeste dans l'évangile de **Luc** qui date du début du deuxième siècle. Notamment dans l'histoire de Lazare, que l'on ne trouve que dans cet évangile (16, 9 sq.). Le riche va en enfer, et le pauvre dans le sein d'Abraham, non pas que le premier soit un pécheur et le deuxième un juste : rien n'est dit à ce sujet. Le riche est damné seulement parce qu'il est riche. Abraham lui lance : « *Songe que tu as reçu le bonheur pendant ta vie, et Lazare le malheur pendant la sienne ; maintenant, ici, il trouve, lui, la consolation, et toi la souffrance.* » Ce tableau de l'avenir était plein de la soif de vengeance de l'opprimé. Le même évangile fait dire à Jésus : « *Comme il est difficile aux riches d'entrer dans le royaume (βασιλειον) de Dieu ! Il est plus facile à un chameau de passer par le chas d'une aiguille que pour un riche d'entrer au royaume de Dieu* » (18, 24, 25). Là aussi, le riche est condamné pour sa richesse, pas pour ses péchés.

De même dans le sermon sur la montagne (6, 21 sq.) :

« Heureux êtes-vous, vous les mendiants (πτωχοί, c'est-à-dire les gueux), car le royaume de Dieu est à vous. Heureux, vous qui avez faim, car vous serez rassasiés. Heureux, vous qui pleurez maintenant, car alors vous rirez. ... Mais malheur à vous, vous les riches, car vous avez reçu d'avance votre consolation. Malheur à vous, vous qui êtes rassasiés, car vous aurez faim. Malheur à vous, vous qui riez maintenant, car vous serez dans le deuil et vous vous lamenterez. »

On le voit, être riche et jouir de ses richesses est un crime qui appelle le châtement le plus atroce.

L'épître de Jacques aux douze tribus de la diaspora, datant du milieu du deuxième siècle, exhale le même esprit :

« Et vous, les riches, pleurez, lamentez-vous sur les malheurs qui vous attendent. Votre richesse est pourrie, vos vêtements sont mangés des mites, votre or et votre argent sont rouillés, et cette rouille sera un témoignage contre vous et dévorera votre chair. Vous avez amassé des richesses dans les derniers jours comme pour les livrer au feu. Le salaire que vous avez escroqué aux ouvriers qui moissonnaient dans vos champs, voilà qu'il crie, et le cri des faucheurs est parvenu aux oreilles du Seigneur Sabaoth. Vous avez vécu sur terre dans l'abondance et la bombance, vous vous êtes repus le jour du massacre. Vous avez condamné et tué le juste, et il ne vous a pas résisté. Attendez patiemment, vous mes frères, l'arrivée du Seigneur » (5,1 sq.).

Il tonne même contre les riches de son camp, ceux qui ont rejoint la communauté chrétienne :

« Que le frère humble se glorifie de son élévation, mais que le riche se glorifie de son humiliation, parce qu'il passera comme la fleur de l'herbe. Car le soleil s'est levé avec sa chaleur ardente et a desséché l'herbe, et sa fleur est tombée et son aspect gracieux a disparu. ... Écoutez, mes chers frères, est-ce que Dieu n'a pas élu les pauvres selon le monde pour être les riches dans la foi et les héritiers du royaume qu'il a promis à ceux qui l'aiment ? Mais vous, vous avez méprisé le pauvre. Est-ce que ce ne sont pas les riches qui vous font violence, et eux encore qui vous traînent devant les tribunaux ? Est-ce que ce ne sont pas eux qui blasphèment le beau nom que vous portez ? » ¹¹⁷

La haine de classe du prolétariat moderne n'a pratiquement jamais revêtu de formes aussi fanatiques que celle du prolétariat chrétien. Dans les brefs moments où le prolétariat contemporain est parvenu au pouvoir, il n'a jamais exercé de vengeance sur les riches. Il faut dire qu'il se sent aujourd'hui bien plus fort que ne l'était celui du christianisme naissant. Quand on se sent fort, on est bien plus enclin à la générosité que quand on est faible. Si les repréailles de la bourgeoisie contre le prolétariat insurgé prennent de nos jours une tournure aussi terrifiante, cela indique à quel point elle a conscience de sa faiblesse.

Quelques dizaines d'années séparent l'évangile de Mathieu, plus récent, de celui de Luc. Entre-temps, des gens aisés et cultivés avaient commencé à se rapprocher du christianisme. Un certain nombre de propagandistes chrétiens éprouvèrent alors le besoin de donner à la doctrine une forme plus susceptible d'être reçue par ces milieux. Le mythe du « grand soir » et de la « grande bouffe » du christianisme primitif devenait gênant ^{xix}.

¹¹⁷ Jacques, 1, 9 à 11, 2, 5 à 7.

^{xix} « Fresslegende » : approximativement « la légende du grand engloutissement », expression – de tonalité très familière - forgée dans des buts polémiques par Bernstein pour désigner une théorie attribuée à ses adversaires et selon laquelle la grande entreprise « dévorerait » inéluctablement la petite, et, par extension, signaler une vision, qu'il conteste, du passage au socialisme, du rythme de « l'expropriation des expropriateurs ».

Mais comme il avait trop profondément pris racine pour être purement et simplement écarté, on chercha au moins à réviser la vision d'origine dans un sens opportuniste. Grâce à ce révisionnisme, l'évangile de Mathieu est devenu « *l'évangile des contradictions* »¹¹⁸, mais aussi « *l'évangile préféré de l'Église* ». Pour elle, « *le souffle impétueux et révolutionnaire de l'enthousiasme et du socialisme propres au christianisme primitif y était suffisamment tempéré pour n'être plus que le juste milieu d'un opportunisme ecclésiastique et ne plus paraître mettre en péril l'existence d'une Église qui faisait sa paix avec la société des hommes* ».

Bien sûr, les différents rédacteurs qui ont successivement remanié l'évangile de Mathieu, ont écarté tout ce qui gênait et pouvait être éliminé, ainsi l'histoire de Lazare, ainsi que le refus de prendre parti dans les querelles d'héritage (Luc 12, 13 sq.) qui débouche lui aussi sur une sortie contre les riches. Mais le Sermon sur la Montagne était déjà trop populaire et trop connu pour être soumis au même traitement. Il fut donc défiguré : Mathieu fait dire à Jésus :

« *Heureux sont les pauvres en **esprit**, car le royaume **des cieux** est à eux. ... Heureux ceux qui ont faim et soif **de justice**, car ils pourront se gaver.* »

Toute trace de haine de classe est effacée dans ce révisionnisme astucieux. Heureux sont maintenant les pauvres en esprit. On ne sait trop de qui il s'agit, s'il s'agit de simples d'esprit ou de mendiants imaginaires, imaginaires mais pas réels, autrement dit, de gens qui continuent à être des possédants, mais qui affirment que leur cœur n'est pas attaché à ce qu'ils possèdent. C'est probablement cette dernière catégorie qui est visée, mais quoi qu'il en soit, de fait a disparu la condamnation de la richesse qui était inhérente à la béatification des pauvres.

La métamorphose des affamés en affamés de justice, la promesse qu'ils seront gavés de justice, sont presque cocasses. Le terme grec traduit ici par « gaver » (χορτάζω) s'employait la plupart du temps en parlant d'animaux ; appliqué aux hommes, il prenait un sens péjoratif ou burlesque pour désigner une façon vulgaire de s'en mettre plein la panse. Le fait que ce terme apparaisse dans le Sermon sur la Montagne est un indice de l'origine prolétarienne du christianisme. Dans les milieux où il s'est formé, l'expression était sans doute très courante pour dire qu'on avait réussi à calmer dans la profusion une faim tout ce qu'il y a de plus physique. Mais employée pour dire que la soif de justice serait satisfaite, elle est tout simplement ridicule.

La contrepartie de ces béatitudes, la malédiction qui frappe les riches, est absente du texte de Mathieu. Même en faisant appel à toutes les ressources d'un esprit retors, il n'était pas possible de mettre au point une version qui l'aurait rendue acceptable par les milieux aisés sur l'adhésion desquels on spéculait. Il fallait la faire disparaître.

Pourtant, dans la communauté chrétienne virant alors à l'opportunisme, malgré les efforts déployés par des cercles influents pour effacer son caractère prolétarien, le prolétariat continuait à exister, et sa haine de classe ne cessait de s'exprimer par la voix de divers intellectuels. On trouvera une bonne compilation de passages des écrits de Saint Clément, de l'évêque Astéris, de Basile le Grand, de Saint Grégoire de Nysse, de Saint Ambroise, de Saint Jean Chrysostome, de Saint Jérôme, de Saint Augustin, etc., dans la brochure de Paul Pflüger « *Le socialisme des pères de l'Église* ». Tous, ils portent de violentes accusations contre les riches, qu'ils mettent sur le même pied que les brigands et les voleurs.

Évoquant une rupture révolutionnaire rapide elle a, dans la tonalité, quelque chose de commun avec le « grand soir ». Plaisamment, Kautsky la reprend ici en lui attribuant son sens littéral de « mythe de la grande bouffe ».

¹¹⁸ Pfleiderer, *Le christianisme primitif*, I, p. 613.

c. Communisme

Vu le caractère prolétarien de la communauté, l'idée s'impose qu'elle ait tendu à s'organiser sur le mode communiste. Cette hypothèse est expressément confirmée par les documents. On lit dans les Actes des Apôtres :

« Ils persévèrent dans la doctrine des apôtres et dans le communisme (κοινωνία), dans la coutume de rompre le pain et dans les prières. ... Et tous ceux qui étaient devenus croyants possédaient tout en commun, et ils vendaient ce qu'ils possédaient et ce qui leur appartenait et le répartissaient suivant les besoins de chacun (2, 42, 44).

« La multitude de ceux qui étaient devenus croyants était un seul cœur et une seule âme, et personne ne disait que ce qu'il avait était sa propriété, au contraire, ils avaient tout en commun. ... Et il n'y avait plus personne parmi eux qui fût dans l'indigence, car ceux qui possédaient des terres ou des maisons les vendaient, ils rapportaient le produit de la vente et le déposaient aux pieds des apôtres, et ensuite il était réparti en fonction des besoins de chacun » (4, 32 à 35).

On sait comment un décret divin punit de mort sans hésitation Ananias et Saphira, qui avaient gardé pour eux une partie de l'argent.

Un critique intrépide de son époque, Saint Jean dit Chrysostome, c'est-à-dire « bouche d'or », en raison de son éloquence enflammée, (347 à 407), fit suivre la description du communisme chrétien primitif citée ci-dessus d'une discussion sur ses avantages qui est d'un économisme très réaliste et ne verse pas du tout dans un ton ascétique et extatique. C'est le sujet de sa onzième homélie (= sermon) sur l'histoire des apôtres. Voici ce qu'il dit :

« La grâce était parmi eux, car personne n'était dans l'indigence, c'est-à-dire qu'ils donnaient avec tant d'ardeur que personne ne restait pauvre. Car ils ne donnaient pas une partie en gardant une autre pour eux. Et ils ne donnaient pas non plus tout en quelque sorte comme leur propriété. Ils mettaient fin aux inégalités et vivaient dans l'abondance ; et ils faisaient cela de la manière la plus louable. Ils n'osaient pas mettre les offrandes dans les mains des nécessiteux, ils n'en faisaient pas cadeau en affichant une condescendance dédaigneuse, non, ils les déposaient aux pieds des apôtres et leur demandaient d'en disposer et de les distribuer. Ce dont on avait besoin était pris dans les réserves de la communauté, pas dans la propriété privée des uns ou des autres. Ainsi, il ne pouvait y avoir de vanité présomptueuse chez les donateurs.

« Si nous faisons de même aujourd'hui, nous serions bien plus heureux, riches comme pauvres. Et le bonheur des pauvres ne serait pas plus grand que celui des riches ... car ceux qui donnaient, non seulement ne devenaient pas pauvres eux-mêmes, mais ils enrichissaient aussi les pauvres.

« Imaginons comment les choses se passent : tout le monde donne ce qu'il a à la propriété commune. Que personne ne s'en inquiète, ni le riche, ni le pauvre. Combien d'argent croyez-vous que cela va faire ? J'estime – car on ne peut l'affirmer avec certitude -, que si chacun donnait tout son argent, ses champs, ses possessions, ses maisons, (je ne parlerai pas des esclaves, les premiers chrétiens n'en avaient sans doute pas, il est probable qu'ils les affranchissaient), alors on aurait un million de livres d'or, et vraisemblablement deux ou trois fois plus. Dites-moi en effet, combien notre ville (Constantinople) compte-t-elle d'habitants ? Combien de chrétiens ? Est-ce qu'il n'y en a pas cent mille ? Et combien de païens et de Juifs ! Et combien de milliers de livres d'or on rassemblerait ! Et combien de pauvres avons-nous ? Je ne crois pas qu'ils soient plus de cinquante mille. Combien faudrait-il pour les nourrir quotidiennement ? S'ils mangent à une table commune, les frais ne pourront être très élevés. Que ferons-nous alors de nos gigantesques richesses ? Crois-tu qu'elles ne pourraient jamais

être épuisées ? Et les bénédictions divines ne se répandront-elles pas mille fois plus sur nous ? Ne ferons-nous pas un ciel de cette terre ? Si cela a si brillamment réussi avec trois ou cinq mille personnes (les premiers chrétiens), et que personne n'était dans l'indigence, combien plus grand sera assurément le succès avec une foule aussi nombreuse ? Est-ce que tous ceux qui viendront en plus n'ajouteront pas quelque chose ?

« La fragmentation des biens est la cause de frais supplémentaires et augmente la pauvreté. Prenons une maison avec un couple, homme et femme, et dix enfants. Elle fait du tissage, lui cherche son gagne-pain sur le marché ; est-ce qu'ils auront de plus grands besoins en habitant ensemble ou en vivant séparément ? Évidemment, en vivant séparés. Si les dix fils se séparent et se dispersent, ils auront besoin de dix maisons, de dix lits, de dix domestiques, et tout le reste sera multiplié de même. Et qu'en est-il de la foule des esclaves ? Est-ce qu'on ne les fait pas manger ensemble à la même table pour s'épargner des frais ? La fragmentation débouche régulièrement sur le gaspillage, le regroupement sur des économies. C'est ainsi qu'on vit actuellement dans les monastères, et c'est ainsi que vivaient autrefois les croyants. Qui est mort de faim ? Qui n'a pas été largement rassasié ? Et pourtant, les gens ont plus peur de cela que de sauter dans la mer infinie. Faisons donc un essai et mettons-nous à la tâche hardiment ! Quel profit nous en retirerions ! Car si alors, en un temps où le nombre des fidèles était si infime, seulement trois à cinq mille, si alors, en un temps où le monde entier nous était hostile, où aucun encouragement ne venait de nulle part, nos prédécesseurs ont fait montre de tant de détermination, combien nous devrions avoir plus de confiance en nous, maintenant que par la grâce de Dieu, il y a des croyants partout ! Qui voudrait alors rester dans le paganisme ? Personne, je pense. Nous attirerions tout le monde de notre côté et nous gagnerions la sympathie de tous. » ¹¹⁹

Les premiers chrétiens n'étaient pas capables d'une présentation aussi limpide et aussi posée. Mais leurs brèves remarques, leurs exclamations, leurs exigences, leurs malédictions renvoient toutes au même caractère communiste des débuts de la communauté chrétienne.

Dans l'évangile de Jean, rédigé certes seulement vers le milieu du deuxième siècle, il va de soi que Jésus et les apôtres formaient une communauté communiste. Ils n'avaient qu'une bourse pour eux tous, et elle était gérée par – **Judas Iscariote**. Jean, qui ici comme dans d'autres passages cherche à faire mieux que ses prédécesseurs, renforce encore l'horreur que le traître Judas ne peut manquer d'inspirer, en le taxant de voleur qui s'en est pris à la caisse commune. Jean décrit la scène où Marie enduit les pieds de Jésus d'un onguent précieux.

« Mais Judas, l'Isariote, l'un des disciples, celui qui allait le trahir, dit : pourquoi n'a-t-on pas vendu l'onguent pour 300 deniers et donné l'argent aux pauvres ? Mais il ne dit pas cela parce qu'il se souciait des pauvres, c'était parce qu'il était un voleur et que, tenant la bourse, il dérobait ce qu'on y mettait » ¹²⁰

Lors du dernier repas, Jésus dit à Judas : « Ce que tu fais, fais-le promptement. »

« Mais aucun des convives ne comprit ce qu'il lui avait signifié par ces mots. Quelques-uns pensèrent, puisque Judas tenait la bourse, que Jésus lui avait dit : Achète ce dont nous avons besoin pour la fête, ou donne quelque chose aux pauvres. » ¹²¹

Dans les évangiles, Jésus ne cesse de dire à ses disciples de tous donner ce qu'ils ont.

¹¹⁹ S.P.N. *Joanni Chrysostomi opera omnia quae exstant*. Paris 1859, Ed. Migne. IX, 96 à 98

¹²⁰ Jean 12, 4 à 7.

¹²¹ Jean 13, 27 à 29.

« Personne d'entre vous ne peut être mon disciple s'il ne renonce à tout ce qu'il possède ? »¹²²

« Vendez vos biens et donnez l'argent aux pauvres. »¹²³

« Un aristocrate (ἀρχων) lui demanda (à Jésus) : Bon maître, que dois-je faire pour accéder à la vie éternelle ? Alors, Jésus lui répondit : Pourquoi dis-tu que je suis bon ? Personne n'est bon que Dieu. Tu connais les commandements : tu ne commettras pas l'adultère, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne feras pas de faux témoignage, tu honoreras tes père et mère. Et lui dit : Tout cela, je l'ai observé depuis ma jeunesse. Quand Jésus entendit ces mots, il lui dit : Il te reste encore une chose à faire. Vends tout ce que tu as, distribue-le aux mendiants, et tu auras un trésor dans les cieux. Et ensuite, suis-moi. En entendant cela, il fut très affligé, car il était exceptionnellement riche. »¹²⁴

Cela conduit Jésus à la parabole du chameau qui passe plus facilement à travers le trou d'une aiguille qu'un riche n'entre au royaume de Dieu. Ne pouvaient y accéder que ceux qui partageaient leur fortune avec les pauvres.

L'évangile attribué à Marc présente les choses exactement de la même manière.

Par contre, le révisionniste Mathieu émousse ici aussi la rigueur des origines. Chez lui, l'exhortation n'est plus que **conditionnelle**. Il fait dire à Jésus s'adressant au riche jeune homme : **Si tu veux être parfait**, alors va vendre ce que tu as, et donne-le aux pauvres (19, 21).

L'exigence qu'à l'origine on prêtait à Jésus, et qui valait pour tous les membres de sa communauté, devint avec le temps une invitation qui ne s'adressait plus qu'à ceux qui cherchaient la perfection.

C'est une évolution parfaitement normale dans une organisation qui était à ses débuts purement prolétarienne, mais admit plus tard de plus en plus d'éléments riches dans ses rangs.

Il y a cependant toute une série de théologiens qui nient le caractère communiste du christianisme primitif. Selon eux, ce qu'en rapportent les Actes des Apôtres serait de rédaction tardive ; comme souvent dans l'Antiquité, on aurait représenté comme une réalité du passé l'état idéal dont on rêvait. Mais on oublie alors que pour l'Église officielle des siècles ultérieurs, qui ouvrait les bras aux riches, le caractère communiste des premiers temps était très gênant. S'il avait été l'invention d'une époque postérieure, les porte-parole de la tendance opportuniste auraient tout simplement protesté et veillé à enlever du canon des livres reconnus par l'Église les passages correspondants. L'Église n'a jamais toléré les faux que quand ils l'arrangeaient. Or ce n'était pas le cas du communisme. S'il a été reconnu comme la condition initiale de la communauté primitive, c'était certainement parce qu'il était impossible de faire autrement, parce que la tradition était sur ce chapitre trop profondément enracinée et trop universellement acceptée.

d. Objections à la thèse communiste

Les objections avancées par ceux qui contestent le communisme de la communauté primitive sont rien moins que convaincantes. On les trouvera rassemblées par un critique qui s'oppose au tableau que j'ai fait du christianisme des origines dans mon opuscule sur les précurseurs du socialisme.

A. K., docteur en théologie, a publié ses objections dans un article de la « *Neue Zeit* » sur le « *prétendu communisme du christianisme primitif* » (XXVI, 2, p. 482).

Le premier argument est : « *le sermon du Nazaréen n'avait pas pour horizon un bouleversement économique* ». Ah bon, comment A. K. le sait-il ? Il estime que les Actes des Apôtres sont une source

¹²² Luc 14, 33.

¹²³ Luc 12, 33.

¹²⁴ Luc 18, 18 à 23.

peu fiable pour se faire une idée d'**organisations** dont on situe l'origine dans la période qui a suivi la prétendue mort du Christ. En revanche, les évangiles, qui sont pour partie plus récents que les Actes des Apôtres, donneraient une image sûre du caractère des **paroles** du Christ lui-même !

En réalité, ce qui vaut pour les Actes des Apôtres, vaut aussi pour les évangiles. Ce qu'ils nous donnent à voir, c'est le caractère de ceux qui les ont écrits. Ils peuvent également reproduire des souvenirs. Or, le souvenir qu'on garde d'une **organisation** se perpétue plus longtemps que le souvenir des **paroles** prononcées et ne se laisse pas aussi facilement déformer.

En outre, comme nous venons de le voir, on peut très bien déduire des propos transmis sur le Christ une caractérisation correspondant au communisme de la communauté primitive.

Contre le communisme, les enseignements particuliers de Jésus, sur lesquels nous ne savons rien avec certitude, ne prouvent donc rien.

Ensuite, A. K. veut à toute force nous faire croire que le communisme pratique des esséniens que les prolétaires de Jérusalem avaient sous les yeux, n'aurait eu aucun impact sur eux. En revanche, les **théories** communistes des philosophes et poètes grecs auraient profondément influencé les prolétaires incultes des communautés chrétiennes en-dehors de Jérusalem et les auraient imprégnés de ces idéaux communistes, idéaux dont ils auraient ensuite, suivant les habitudes de l'époque, fantasmé la réalisation dans le passé, donc à l'époque de la communauté primitive de Jérusalem.

Donc, les hommes de **culture** auraient **plus tard** enseigné aux prolétaires le communisme dont **l'exemple pratique** les aurait laissés auparavant indifférents. Il faudrait des preuves en béton pour rendre cette thèse plausible. Or les preuves dont nous disposons parlent un langage opposé. Plus les gens instruits prennent d'influence sur le christianisme, plus il s'éloigne du communisme, Mathieu montre cela déjà clairement, et nous verrons la même chose en examinant l'évolution de la communauté.

A. K. a une image totalement fautive des esséniens. Voici ce qu'il écrit au sujet de la communauté chrétienne communiste de Jérusalem :

*« On ne peut qu'être méfiant quand on nous dit que cette expérience communiste unique aurait été le fait d'une association composée exclusivement de **Juifs**. Jamais des Juifs ne se sont lancés avant le début de notre ère dans des tentatives sociales de ce genre. Il n'y a jamais eu jusque-là de communisme juif. En revanche, le communisme théorique et pratique n'était rien de neuf dans le monde hellénique. »*

Notre critique ne nous révèle pas où il décèle le communisme pratique des Hellènes à l'époque du Christ. Mais ce qui est extraordinaire, c'est qu'il repère moins de communisme chez les Juifs que chez les Hellènes, alors que le communisme des premiers, par sa mise en pratique, s'élève bien au-dessus des rêveries communistes des seconds. Et A.K. ignore manifestement que les esséniens sont mentionnés un siècle et demi déjà **avant le Christ**. Il semble croire qu'ils seraient apparus seulement à l'époque du Christ !

Mais les mêmes esséniens qui sont censés n'avoir aucunement influencé la pratique de la communauté de Jérusalem, seraient, paraît-il, à l'origine de la **légende** communiste apparaissant au deuxième siècle après J-C dans les Actes des Apôtres. Les esséniens, qui disparaissent de notre horizon avec la destruction de Jérusalem, probablement parce qu'ils ont été emportés par la ruine de l'État juif, auraient, après cet événement, et à une époque où l'antagonisme entre judaïsme et christianisme était déjà incandescent, apporté aux prolétaires helléniques des légendes sur l'origine de la communauté chrétienne et leur auraient suggéré un passé communiste, alors qu'auparavant, quand les prolétaires

juifs de Jérusalem avaient fondé une organisation qui avait nécessairement de nombreux points de contact personnels et matériels avec l'essénisme, cela n'aurait eu aucun effet sur eux !

Il est tout à fait possible que dans la littérature chrétienne des débuts se soient entremêlées des légendes et des conceptions esséniennes. Mais il est encore plus probable qu'aux premières heures de la communauté chrétienne, quand elle ne produisait pas encore d'écrits, son organisation ait été influencée par des modèles esséniens. Et cette influence ne pouvait aller que dans le sens d'une mise en pratique d'un véritable communisme, pas dans celui d'un passé communiste mythologique auquel rien ne correspondait dans la réalité.

Toute cette construction artificielle mise au point par des théologiens modernes et acceptée par A.K., une construction qui nie l'influence de l'essénisme pour l'époque où il existait, mais lui attribue un rôle décisif pour celle il avait cessé d'exister, prouve une seule chose : l'inventivité fertile de bien des cerveaux de théologiens là où il s'agit de dissiper, autour de l'Église des premiers jours, les remugles infâmes du communisme.

Mais tout cela, ce ne sont pas les arguments que A. K. juge décisifs. Lui connaît un « *argument massue* » qui « *n'a encore jamais été pris en compte : les adversaires des chrétiens leur ont reproché toutes sortes de choses, mais pas leur communisme. Et pourtant, s'il avait été fondé, ils ne se seraient pas privés de ce chef d'accusation.* » J'ai bien peur que le monde continue comme devant à ne pas tenir compte de cet « *argument massue* ». A. K. ne peut nier que le caractère communiste du christianisme soit puissamment mis en relief par toute une série de propos tant dans les Actes des Apôtres que dans les évangiles. Ce qu'il affirme seulement, c'est qu'ils sont de nature purement légendaire. Mais dans tous les cas, ils étaient là et correspondaient à des tendances réelles. Si les adversaires ne les ont cependant pas soulignés, la raison ne peut en être qu'ils n'y aient pas trouvé de points d'attaque. N'a-t-on pas reproché aux chrétiens des choses auxquelles la littérature chrétienne ne donne pas la moindre prise, infanticide, inceste, etc. ? Et ils auraient négligé de s'en prendre à des thèmes présents dans les écrits chrétiens depuis le début, depuis qu'il existait une littérature chrétienne !

Il faut en chercher la cause ailleurs que dans l'absence de communisme dans le christianisme primitif.

Et cette cause, c'est qu'on avait à l'époque une tout autre opinion du communisme qu'aujourd'hui.

Aujourd'hui, le communisme au sens où le christianisme primitif l'entendait, autrement dit le **partage**, est devenu incompatible avec la poursuite de la production, avec l'existence de la société. Aujourd'hui, les besoins économiques exigent absolument le contraire du partage, la **concentration** de la richesse en quelques points, que ce soit chez des individus privés, comme c'est le cas actuellement, ou entre les mains de la société, de l'État, des communes, et aussi peut-être, de coopératives, comme c'est le cas dans l'organisation socialiste.

Les choses se présentaient différemment à l'époque du christianisme. À part l'extraction minière, l'industrie était presque exclusivement une industrie de toutes petites entreprises. Dans l'agriculture, il y avait bien un nombre élevé de grandes exploitations, mais, reposant sur l'esclavage, elles n'étaient pas techniquement supérieures aux petites exploitations, et ne s'imposaient que là elles pouvaient pressurer sans frein aucun la force de travail de troupeaux d'esclaves bon marché. La grande exploitation n'était pas devenue ce qu'elle est aujourd'hui, la base du mode de production dans son ensemble.

Pour cette raison, la concentration de la richesse dans un petit nombre de mains n'était en aucune façon un stimulant de la productivité du travail, et encore moins le fondement du processus de production et donc de l'existence de la société.

La concentration de la richesse dans un petit nombre de mains ne signifiait pas le développement des forces productives, mais seulement l'accumulation d'une telle quantité de produits de consommation que l'individu n'était pas en mesure de les absorber à lui tout seul, et qu'il n'avait pas d'autre solution que de les partager avec d'autres.

Et c'est ce que les riches faisaient sur une grande échelle. En partie volontairement. Sous l'empire romain, la munificence avait la réputation d'être une des vertus cardinales. Elle était un moyen de se faire des partisans et des amis, donc d'accroître sa propre puissance.

« L'affranchissement (des esclaves) s'accompagnait sans doute très souvent de présents et cadeaux de valeur plus ou moins élevée. Martial cite un don fait probablement à cette occasion et qui se serait monté à 10 millions de sesterces. Les grands personnages de Rome faisaient bénéficier de leurs libéralités et de leur protection également les familles de leurs partisans et de leurs clients. C'est ainsi que dans une inscription funéraire découverte sur la via appia, un affranchi de Cotta Messalinus, un ami de l'empereur Tibère, chante les louanges de son protecteur qui lui aurait fait plusieurs fois cadeau de sommes allant jusqu'au cens de la dignité de chevalier (400 000 sesterces, soit 80 000 marks), aurait pris en charge l'éducation de ses enfants, aurait doté ses fils comme un père, aurait promu au tribunal militaire son fils qui servait dans l'armée, et lui aurait fait dresser à lui-même ce monument funéraire. »¹²⁵

Les cas de ce genre étaient extrêmement fréquents. Mais à ces prodigalités partageuses volontaires venaient s'ajouter les largesses contraintes là où régnait la démocratie. Celui qui postulait pour une charge publique devait l'acheter en procédant à de généreuses distributions au peuple. Là où il avait le pouvoir, le peuple imposait aussi de lourdes contributions aux riches pour pouvoir vivre de leur rapport, les citoyens étant payés sur les revenus de l'État pour leur participation aux assemblées populaires et même aux spectacles publics, ou bien les finances publiques prenant en charge des repas collectifs ou des distributions de vivres.

Que les riches soient là pour partager, cette idée n'avait rien de choquant pour la masse des gens, elle n'était pas en contradiction avec les façons de voir les plus répandues, bien au contraire, elle s'y intégrait parfaitement.

Bien loin de rebuter, elle séduisait. Les adversaires des chrétiens auraient été bien mal inspirés de s'en prendre à elle. On n'a qu'à lire des écrivains aussi conservateurs que Flavius Josèphe ou Philon pour se rendre du compte du respect avec lequel ils parlaient du communisme des esséniens. Ils n'y voient rien de contre-nature ni rien de ridicule, mais bien plutôt une grande hauteur de vues.

L'argument « *massue* » avancé par A. K. pour contester le communisme du christianisme primitif, à savoir que ses adversaires n'ont jamais joué cette carte contre lui, prouve donc seulement qu'il regarde le passé, non avec les yeux des contemporains, mais avec ceux de la société capitaliste moderne.

Outre ces objections qui sont de simples « constructions » de l'esprit et ne s'appuient pas sur des documents, A. K. formule des critiques qui se réfèrent à des faits racontés par les Actes des Apôtres eux-mêmes. Curieusement, lui que les descriptions d'états de choses s'étalant sur de longues périodes laissent tellement sceptique, prend pour argent comptant la moindre indication d'un incident isolé. C'est comme s'il traitait de pures affabulations tout ce qui, dans l'Odyssée, expose les conditions sociales de l'âge héroïque, mais considérait Polyphème et Circé comme des personnages historiques qui auraient réellement fait ce qu'on raconte à leur sujet.

¹²⁵ Friedländer, *Histoire des mœurs romaines*, I, p. 111.

Mais ces faits isolés eux-mêmes ne prouvent rien contre le communisme de la communauté primitive.

Premièrement, il allègue que la communauté de Jérusalem aurait compté 5000 personnes. Comment une multitude aussi importante aurait-elle pu, avec femmes et enfants, ne faire qu'une seule famille ?

Bien sûr, mais qui prétend qu'ils aient formé une seule famille, qu'ils aient été tous assis à la même table ? Et qui pourrait jurer que cette communauté comptait bien 5000 personnes comme il est dit dans les Actes des Apôtres (4, 4) ? La statistique n'était pas le fort de la littérature antique, et surtout pas de celle de l'orient, et l'on aimait beaucoup exagérer pour impressionner.

Cinq mille était précisément le nombre que l'on aimait donner pour désigner un grand rassemblement. Les évangiles, par exemple, disent que Jésus donna à manger à cinq mille hommes « *sans compter femmes et enfants* » (Mathieu 14, 21) en multipliant cinq pains. Est-ce que mon critique soutiendra que, dans ce cas aussi, ce nombre est rigoureusement exact ?

Nous avons par contre de bonnes raisons de penser que ce nombre de cinq mille membres, en ce qui concerne la communauté, est une forfanterie.

Peu de temps après la mort de Jésus, nous disent les Actes des Apôtres, Pierre prononce une harangue enflammée, et aussitôt, **trois mille** se font baptiser (2, 41). La campagne d'agitation continue, beaucoup « *devinrent croyants* », et à présent, ils sont **cinq mille** (4, 4). Bien, combien étaient-ils à la date de la mort de Jésus ? Immédiatement après, ils tiennent une réunion, « *et ils étaient environ 120* » (1, 15).

D'après ces indications, donc, la communauté était au départ très petite, malgré le travail d'agitation intense de Jésus et de ses apôtres. Et maintenant, après sa mort, quelques discours l'auraient fait tout d'un coup passer d'un peu plus de cent à cinq mille ? À supposer que nous voulions postuler un nombre déterminé, quel qu'il soit, il sera sûrement beaucoup plus proche du premier que du dernier.

Cinq mille camarades et compagnons organisés – cela ne serait assurément pas passé inaperçu à Jérusalem, et Flavius Josèphe aurait sûrement noté la présence d'un groupe aussi fort. En réalité, la communauté était à coup sûr parfaitement insignifiante, et aucun contemporain n'en mentionne l'existence.

Autre objection d'A. K. : Dans le récit qui porte sur le communisme de la communauté, après la description de celle-ci, il est dit :

« Mais Joseph, que les apôtres appelaient Barnabas, ce qui signifie : l'homme qui encourage, un lévite originaire de Chypre, vendit un champ qui lui appartenait, apporta l'argent et le déposa aux pieds des apôtres. Mais un homme appelé Ananias, avec sa femme Saphira, vendit un domaine, garda pour lui une partie de l'argent, en ayant mis sa femme au courant, et apporta le reste et le déposa aux pieds des apôtres. »

Ce passage témoigne contre le communisme, dit A. K., car on n'aurait pas particulièrement parlé de Barnabas si **tous** les membres de la communauté avaient vendu leurs biens et apporté l'argent aux apôtres.

A. K. oublie que Barnabas est ici posé comme le modèle de la façon dont il convient d'agir, par opposition à Ananias. C'est précisément un passage qui fait ressortir clairement l'exigence communiste. Est-ce que les Actes des Apôtres auraient dû citer **tous** ceux qui avaient vendu leurs biens ? Nous ignorons pourquoi une place particulière est donnée à Barnabas. Mais voir dans cette mise en valeur l'intention de citer **le seul** qui aurait mis en œuvre le communisme, c'est sous-estimer grandement l'intelligence des rédacteurs. L'exemple de Barnabas suit immédiatement le récit qui

rapporte que tous ceux qui possédaient quelque chose l'avaient vendu. Si Barnabas est cité à part, c'est peut-être qu'il était particulièrement apprécié des rédacteurs, qui ensuite l'évoqueront encore souvent. Mais peut-être aussi était-ce parce que la tradition citait seulement son nom en lien avec celui d'Ananias. Finalement, l'un et l'autre étaient les seuls membres de la communauté d'origine qui avaient quelque chose à vendre, tous les autres étaient des prolétaires !

Troisième objection : Actes des Apôtres (6, 1) :

« En ces jours-là, comme le nombre des disciples augmentait, les frères de langue grecque récriminèrent contre ceux de langue hébraïque, parce que les veuves de leur groupe étaient désavantagées dans le service quotidien. »

« Cela peut-il s'imaginer dans un communisme pleinement réalisé » ? demande A. K. d'un ton indigné.

Mais qui va prétendre que le communisme n'aurait pas rencontré de difficultés dans sa mise en pratique, ou même qu'il ne pourrait pas en rencontrer ? Dans la suite du récit, le communisme n'est pas abandonné, on a au contraire amélioré son organisation en introduisant un partage du travail. Les apôtres ne furent plus chargés que de la propagande, et pour les fonctions économiques de la communauté, on procéda à l'élection d'un comité de sept membres.

Toute cette description s'accorde parfaitement avec l'hypothèse du communisme, mais devient absurde à partir du moment où l'on admet le point de vue de notre critique, point de vue qu'il emprunte à Holtzmann, et selon lequel les premiers chrétiens se distinguaient de leurs concitoyens juifs, non pas par leur organisation sociale, mais uniquement par leur croyance au « Nazaréen qui venait d'être exécuté ».

Pourquoi ces récriminations sur les modalités du partage, s'il n'y avait pas de partage ?

Continuons : *« Au chapitre 12 (des Actes des Apôtres), il est dit, en opposition absolue avec le récit sur le communisme, qu'une certaine Marie, membre de l'association, habitait une maison à elle. »*

C'est exact, mais comment A. K. sait-il qu'elle avait le droit de **vendre** la maison ? Peut-être que son époux, qui n'avait pas adhéré à la communauté, vivait encore ? Du reste, même si elle avait eu le droit de vendre sa maison, la communauté n'avait nullement l'obligation d'exiger cela d'elle. Cette maison était le lieu où se réunissaient les camarades. Marie l'avait mise à la disposition de la communauté. La communauté l'utilisait, même si, juridiquement, elle appartenait à Marie. Le fait que la communauté avait besoin de lieux de réunion, qu'elle n'était pas une personne morale habilitée à en acheter une, que certains membres, pour cette raison, en avaient la propriété formelle, rien de tout cela ne parle contre le communisme. Pourquoi vouloir une telle absurdité, que le communisme des premiers chrétiens applique mécaniquement ses principes, et que la communauté mette en vente, alors qu'elle avait l'intention de les utiliser pour elle-même, les maisons de ses adhérents pour redistribuer ensuite le produit de la transaction ?

Enfin, dernière objection : une mise en pratique du communisme n'est rapportée que dans la communauté de Jérusalem. Il n'en serait question dans aucun autre groupe. Nous reviendrons sur ce point en étudiant l'évolution ultérieure de la communauté chrétienne. Nous verrons si les tentatives de réaliser le communisme ont réussi, dans quelle mesure, et pour combien de temps. Tout cela est une question en soi. Il a déjà été signalé qu'il y a dans une grande ville des difficultés qui n'existaient pas à la campagne, par exemple pour les esséniens.

Pour le moment, nous traitons seulement des tendances communistes primitives du christianisme. Et il n'y a pas le moindre motif de les mettre en doute. Les documents du Nouveau Testament, le

caractère prolétaire de la communauté, la force du courant communiste dans la fraction prolétarienne du judaïsme des deux siècles précédant la destruction de Jérusalem, celui qui s'exprima de façon aussi nette dans l'essénisme, tout cela témoigne en faveur de cette thèse.

Les arguments avancés pour soutenir le contraire reposent sur des contre-sens, des distorsions et des échafaudages ne reposant sur rien de réel.

e. Le mépris du travail

Le communisme que le christianisme des origines se donnait pour but était épousait totalement les conditions de son époque, il concernait les produits de consommation, leur répartition et leur usage collectif. Appliqué à l'agriculture, ce communisme pouvait aussi mener à un communisme de production, avec un travail collectif et planifié. Dans une grande ville, que l'on travaille ou que l'on mendie, vu les rapports de production de l'époque, l'une et l'autre activité dispersaient les prolétaires. Le communisme de la grande ville ne pouvait avoir pour but que de pousser au maximum les possibilités pour les pauvres de saigner les riches, comme l'avait magistralement fait dans les siècles précédents, le prolétariat là où il avait conquis un pouvoir politique, à Athènes et à Rome, par exemple. Le collectivisme qu'on pouvait avoir en vue pouvait tout au plus consister en une consommation collective des ressources acquises par cette méthode, c'était un communisme de la maisonnée, de la communauté familiale. Et effectivement, comme nous l'avons vu, Chrysostome n'en parle que de ce point de vue. Il ne se soucie pas de savoir qui va **produire** la richesse à consommer en commun. De même dans le christianisme primitif. Les évangiles font parler Jésus sur toutes sortes de sujets, sauf celui du travail. Ou plutôt, quand il en parle, c'est sur le ton le plus dédaigneux possible. Ainsi chez Luc (12, 22 sq.) :

« Ne soyez pas en souci de ce que vous mangerez ; ni de quoi vous serez vêtus : la vie est plus que la nourriture, et le corps plus que le vêtement. Considérez les corbeaux : ils ne sèment ni ne moissonnent, et ils n'ont pas de cellier ni de grenier ; et Dieu les nourrit : combien valez-vous mieux que les oiseaux ! Et qui d'entre vous, par le souci qu'il se donne, peut ajouter une coudée à sa taille ? Si donc vous ne pouvez pas même la moindre chose, pourquoi êtes-vous en souci du reste ? Considérez les lis, et comment ils croissent : ils ne travaillent ni ne filent ; cependant je vous dis que même Salomon, dans toute sa gloire, n'était pas vêtu comme l'un d'eux. Et si Dieu revêt ainsi l'herbe qui est aujourd'hui au champ et qui demain est jetée dans le four, combien plus vous [vêtira-t-il], gens de petite foi ! Et vous, ne recherchez pas ce que vous mangerez ou ce que vous boirez, et n'en soyez pas en peine ; car les païens du monde recherchent toutes ces choses, et votre Père sait que vous avez besoin de ces choses ; mais recherchez son royaume, et ces choses vous seront données par-dessus. Ne crains pas, petit troupeau, car il a plu à votre Père de vous donner le pouvoir. Vendez ce que vous avez, et donnez-le aux pauvres. »

Est-ce qu'ici, il serait question pour le chrétien, par ascétisme, de ne pas se soucier de la nourriture et de la boisson parce qu'il ne doit se soucier que du salut de son âme ? Non, les chrétiens doivent aspirer au royaume de Dieu, c'est-à-dire à leur propre pouvoir, et alors ils recueilleront tout ce dont ils ont besoin. Nous aurons encore l'occasion de voir à quel point le « royaume de Dieu » était terrestre.

f. La destruction de la famille

Quand le communisme n'est pas un communisme de la production, mais un communisme de la consommation, quand il tend à transformer la communauté en une nouvelle famille, l'existence des liens familiaux traditionnels devient une gêne. Nous l'avons déjà constaté chez les esséniens. Le phénomène se reproduit dans les christianismes. Celui-ci donne à son hostilité à la famille une expression souvent très agressive.

Prenons par exemple l'évangile attribué à Marc (3, 31 sq.) :

« Alors arrivèrent sa mère (celle de Jésus) et ses frères, ils étaient dehors et le firent appeler, mais une foule était assise en rond autour de lui. Et on lui dit : Vois, ta mère et tes frères sont dehors et te cherchent. Il leur répondit : Que me fait ma mère, que me font mes frères ? Et il fit du regard le tour de ceux qui étaient assis autour de lui, et il dit : Voyez, voici ma mère, voici mes frères. Celui qui fait la volonté de Dieu, celui-là est pour moi frère, sœur, mère. »

Sur ce chapitre, Luc s'exprime aussi avec une particulière brutalité. Voici ce qu'il raconte (9, 59 sq.) :

« Jésus dit à un autre : Suis-moi. Alors, celui-ci dit : Seigneur, permets-moi d'abord d'aller enterrer mon père. Mais lui, lui répondit : Laisse les morts enterrer leurs morts, mais toi, va proclamer le royaume de Dieu. Un autre encore dit : Je veux te suivre, Seigneur. Mais laisse-moi d'abord prendre congé des gens de ma maison. Alors Jésus dit : Quiconque a pris en main la charrue puis regarde en arrière n'est pas fait pour le royaume de Dieu. »

Si ici la plus grande brutalité est exigée vis-à-vis de la famille, dans le passage suivant de l'évangile de Luc, c'est de haine de la famille qu'il faut parler (14, 26) :

« Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères et ses sœurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple. »

Là encore, Mathieu se comporte en révisionniste opportuniste. Voici comment il reformule la phrase ci-dessus (10, 37) :

« Quiconque aime son père et sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi ; et quiconque préfère son fils ou sa fille, n'est pas digne de moi ! »

La haine de la famille est déjà considérablement atténuée.

La haine de la famille est étroitement liée au refus du mariage, un refus que le christianisme des origines exigeait tout comme l'essénisme. Et il lui ressemble aussi en ce qu'il semble avoir développé les deux formes de l'état hors mariage : la première, le célibat, le renoncement à toute relation conjugale, et la deuxième, les relations sexuelles sans règle contraignante qu'on appelle aussi « communauté des femmes ».

Il y a un passage remarquable dans « *La Cité du Soleil* » de Campanella. Un critique y affirme :

« Le Romain saint Clément dit que si l'on se conforme aux institutions apostoliques, les épouses doivent elles aussi être mises en commun, et il fait l'éloge de Platon et de Socrate pour avoir dit qu'il devait en être ainsi. Mais les commentateurs entendent par là le devoir d'obéissance à tous, pas seulement que leur couche est partagée par tous. Et Tertullien confirme le commentaire et dit que les premiers chrétiens avaient tout en commun, sauf les femmes, mais qu'elles l'auraient été également en ce qui concerne le devoir d'obéissance. »

Cette communauté « d'obéissance » rappelle fortement la félicité des pauvres « en esprit ».

Un passage de la « *Doctrine des douze apôtres* », un des plus anciens textes du christianisme, et qui permet de voir comment il était organisé au deuxième siècle, laisse entrevoir un mode particulier de relations entre les sexes. On y lit (XI, 11) :

« Tout prophète éprouvé, véridique, agissant en vue du mystère terrestre de l'Église, mais n'enseignant pas aux autres à faire tout ce qu'il fait lui-même, ne sera pas jugé parmi vous, car c'est à Dieu qu'il appartient de le juger; les anciens prophètes (chrétiens) ont également fait des choses semblables. »

Harnack commente ces propos obscurs en disant que le « mystère terrestre de l'Église » est le mariage. Le but serait, selon lui, de désamorcer la méfiance des communautés vis-à-vis de prophètes qui auraient d'étranges pratiques conjugales. Harnack émet l'hypothèse qu'il s'agirait de gens qui vivraient en eunuques dans le mariage ou pour qui leurs femmes seraient comme des sœurs. Est-ce qu'une abstinence de ce type aurait pu vraiment choquer ? Il est difficile de l'admettre. Ce serait tout autre chose si ces prophètes s'étaient certes abstenus de prêcher des relations sexuelles hors mariage, mais les avaient pratiquées « à l'exemple des anciens prophètes », donc des premiers prédicateurs du christianisme.

Harnack lui-même cite, à titre « d'illustration pertinente du comportement concernant le mystère terrestre de l'Église » le passage suivant de l'épître sur la virginité faussement attribuée à Clément (I, 10) :

« Bien des dévergondés vivent avec des vierges sous prétexte de piété et se mettent ainsi en danger, ou bien ils vagabondent seuls avec elles sur des chemins et dans des contrées désertes, sur des routes pleines de périls et de scandales, de pièges et de traquenards. ... D'autres encore mangent et boivent avec elles, allongés à table, avec des vierges et des femmes sanctifiées (sacratiss), en se laissant aller à une débauche de nourriture et à beaucoup de turpitudes ; ce genre de choses ne devait pas se produire entre croyants et surtout pas chez ceux qui ont choisi l'état virginal. »

Dans la première épître de Paul aux Corinthiens, les apôtres, qui ont fait vœu de célibat, s'estiment en droit de parcourir librement le monde en compagnie de compagnes chrétiennes. Paul s'écrie :

« Ne suis-je pas libre ? ... N'ai-je pas le droit d'emmener avec moi une compagne (αδελφήν) qui me tienne lieu de femme (γυναικα)¹²⁶, comme l'ont fait eux-mêmes les autres apôtres et les frères du Seigneur et Kephass (Pierre) ? »¹²⁷

Immédiatement avant, pourtant, Paul déconseille le mariage.

Cette errance de l'apôtre en compagnie d'une jeune femme joue un grand rôle dans les « Actes de Saint-Paul », un roman dont, selon Tertullien, un prêtre (*presbyter*) d'Asie Mineure du deuxième siècle avoua avoir tout inventé. Pourtant, ces Actes « ont longtemps été un livre d'instruction morale populaire »¹²⁸, le signe que les faits qui y sont relatés ne paraissaient à beaucoup de pieux chrétiens nullement choquants, mais bien plutôt très édifiants. Les pages les plus marquantes en sont celles sur « la jolie légende de Thékla ... qui nous livre un excellent tableau de l'état d'esprit de la chrétienté du deuxième siècle ».¹²⁹

Cette légende raconte comment Thékla, fiancée à un jeune homme de la bonne société d'Ikarium, entendit Paul parler et fut aussitôt prise d'enthousiasme. À cette occasion, nous avons une description de l'aspect physique de Paul : petite taille, chauve, les jambes torses, les genoux proéminents, de grands yeux, des sourcils qui se rejoignent, un nez oblong, plein de charme, ressemblant tantôt à un homme, tantôt à un ange. Nous n'apprenons malheureusement pas lequel de ces traits lui donne l'aspect d'un ange.

¹²⁶ Luther traduit « emmener une sœur qui me tienne lieu de femme », Weizsäcker « emmener comme épouse ». Γυνή désigne la femme comme être sexué, la femelle chez les animaux, aussi la concubine, enfin l'épouse. Il est impossible qu'il s'agisse ici d'une épouse légale, puisque l'apôtre défend sa « liberté ».

¹²⁷ 1. Corinthiens 9, 1, 5.

¹²⁸ Pfeleiderer, *Christianisme primitif*, II, p. 171.

¹²⁹ Pfeleiderer, op. cit., p. 172.

Bref, le pouvoir envoûtant de ses paroles produit une profonde impression sur Thékla, et elle se sépare de son fiancé. Celui-ci porte plainte contre Paul auprès du gouverneur en l'accusant de manipuler les femmes et les vierges pour qu'elles se détournent du mariage, Paul est jeté en prison, mais Thékla réussit à y pénétrer et est trouvée près de lui dans son cachot. Le gouverneur condamne alors Paul à être expulsé de la ville, et Thékla au bûcher. Elle est sauvée par un miracle, le bûcher en flammes est éteint par une pluie d'orage qui s'abat aussi sur les spectateurs et les disperse.

Thékla est libre et va rejoindre Paul qu'elle retrouve sur la route. Il la prend par la main et se dirige avec elle vers Antioche. Ils rencontrent là un homme de condition élevée qui s'éprend aussitôt de Thékla et veut la prendre à Paul en échange d'une généreuse indemnité. Paul répond qu'elle ne lui appartient pas et qu'il ne la connaît pas, une réponse bien pusillanime dans la bouche d'un confesseur de la foi plein de superbe. Thékla met d'autant plus d'énergie à se défendre des assauts de l'aristocrate débauché qui veut s'emparer d'elle par la force. En guise de châtiment, elle est jetée aux bêtes sauvages dans le cirque, mais celles-ci ne lui font rien, si bien qu'elle redevient libre. Elle revêt alors des habits masculins, se coupe les cheveux et reprend la route à la suite de Paul qui lui donne pour mission d'enseigner la parole de Dieu, et lui donne probablement aussi le droit de baptiser, à en juger d'après une remarque de Tertullien.

La version originale du récit contenait manifestement bien des éléments qui étaient choquants pour l'Église de la période suivante. « *Mais comme on trouvait par ailleurs dans ce texte bien des choses plaisantes et propres à l'édification des fidèles, l'Église s'en tira en le remaniant, en éliminant ce qui était le plus critique sans pour autant en gommer le caractère originel.* » (Pfleiderer, op. cit., p. 179). Mais en dépit de tout ce qui a ainsi été perdu, les indications qui se sont conservées suffisent à attester l'existence de rapports très spéciaux entre les sexes, très déviants par rapports aux règles traditionnelles, et qui choquaient au point que les apôtres étaient contraints de les défendre énergiquement. Un type de rapports que l'Église des temps qui suivirent, tenue de rendre des comptes, s'efforça de camoufler autant qu'elle le pouvait.

Si on met de côté les ascètes fanatiques, il est clair que le célibat pousse aux relations extra-conjugales, il n'est pas nécessaire de développer plus amplement ce point.

L'idée, entretenue par les chrétiens, que le mariage disparaîtrait dans la société future dont la résurrection devait constituer le point de départ, est attestée par le passage suivant, où Jésus est amené à aborder la délicate question de savoir à qui appartiendrait une femme qui aurait eu sept époux consécutifs :

« *Et Jésus leur répondit: Les enfants de ce siècle (αἰῶνος) prennent des femmes et des maris; mais ceux qui seront trouvés dignes d'avoir part au siècle à venir et à la résurrection des morts ne prendront ni femmes ni maris. Car ils ne pourront plus mourir, parce qu'ils seront semblables aux anges, et qu'ils seront fils de Dieu, étant fils de la résurrection.* » (Luc 20, 34 à 36).

Il ne faut pas en déduire que dans l'État futur attendu par les premiers chrétiens les hommes seraient de purs esprits sans appétits charnels. Comme nous le verrons, il est expressément souligné qu'ils auront un corps et qu'ils auront leur lot de plaisirs physiques. De toute façon, Jésus dit bien ici que dans l'État futur, tous les mariages existants seront dissous, de telle sorte que la question de savoir lequel des sept maris sera le bon, est sans objet.

Il ne faut pas cependant prendre pour une preuve d'hostilité au mariage le fait que l'évêque romain Callistus (217 – 222) autorise les vierges et les veuves de rang sénatorial à avoir des relations sexuelles non-conjugales même avec des esclaves. Cette concession n'était pas le produit d'un communisme

hostile au mariage poussé à l'extrême, mais bien plutôt celui d'un révisionnisme opportuniste qui, pour gagner des partisans riches et puissants, était prêt à lâcher exceptionnellement du lest en leur faveur.

Mais en opposition à ce révisionnisme, des tendances communistes ne cessèrent de ressurgir dans l'Église chrétienne, et elles s'accompagnaient très fréquemment d'un rejet du mariage, que ce soit sous la forme du célibat ou celle de ce qu'on appelle la communauté des femmes, par exemple à de multiples reprises chez les manichéens ou les gnostiques.

Parmi ceux-ci, les plus énergiques furent les carpocratien.

« La justice divine, enseignait Epiphane (fils de Carpocrate), a tout donné à ses créatures, pour qu'elles en soient les maîtres et en jouissent à égalité. Ce sont seulement les lois humaines qui ont introduit dans le monde le mien et le tien, et ce faisant, le vol et l'adultère et tous les autres péchés ; comme le dit l'apôtre : « C'est par la loi que j'ai connu le péché. » (Romains 3, 20 ; 7, 7). Dieu ayant, disait-il, gravé dans la nature des hommes une pulsion sexuelle intense pour pourvoir à la perpétuation de l'espèce, l'interdiction de la convoitise physique est ridicule, et doublement ridicule est l'interdiction de désirer la femme de son prochain, qui reviendrait à faire de ce qui est en commun une possession particulière. Selon ce gnostique, la monogamie contrevient donc à la communauté des femmes exigée par la justice divine, au même titre que la propriété privée contrevient à la communauté des biens. ... Clément conclut sa description de ces gnostiques libertins (les carpocratien comme les nicolaïtes, une branche dérivée des simoniens) en remarquant que tous ces hérétiques peuvent être regroupés en deux tendances : ou bien ils enseignent l'indifférentisme moral, ou bien une abstinence hypocrite et exaltée. » ¹³⁰

C'étaient effectivement les deux alternatives du communisme ménager conséquent. Nous avons déjà fait remarquer que ces deux extrêmes se touchent, qu'ils ont, bien que leur mode de pensée soit radicalement incompatible, la même racine économique.

La dissolution ou au moins le desserrement des liens familiaux traditionnels ne pouvait qu'aller de pair avec un changement dans la situation des femmes. À partir du moment où elles cessaient d'être étroitement attachées au cercle familial, où elles s'en dégageaient, elles s'ouvraient à d'autres idées, à des idées ancrées à l'extérieur de la famille. En fonction de leur tempérament, de leurs dispositions naturelles et de leur situation sociale, elles pouvaient, en se libérant des liens familiaux, abandonner toute pensée éthique, tout respect pour les commandements de la société, toute discipline et toute pudeur. C'était la plupart de temps le cas des dames de la haute société dans la Rome impériale, que l'énormité de leur richesse et l'absence voulue d'enfants dispensaient de tout travail ménager.

Inversement, chez les femmes du prolétariat, l'abolition de la famille par le communisme ménager avait pour effet une intensification significative de leur sens moral, qui, sortant du cercle étroit de la famille, se donnait pour objet désormais celui, beaucoup plus vaste, de la communauté chrétienne ; leur dévouement n'étant plus circonscrit à la satisfaction des besoins quotidiens du mari et des enfants, elles se vouaient à la libération du genre humain de toute misère.

Les débuts de la communauté chrétienne connaissent effectivement non seulement des prophètes, mais des prophétesses. Dans les Actes des Apôtres, il est dit par exemple de « l'évangéliste » Philippe « qu'il avait quatre filles non mariées qui prophétisaient » (21, 9).

L'histoire de Thékla à qui Paul aurait donné pour mission d'enseigner et même probablement de baptiser, indique également que les annonciatrices de la parole divine n'étaient pas rares dans la communauté chrétienne.

¹³⁰ Pfeleiderer, *Christianisme Primitif*, II, p. 113, 114.

Dans la première épître aux Corinthiens (11^{ème} chapitre), Paul reconnaît expressément aux femmes le droit de se manifester comme prophétesses. Il leur demande seulement de se voiler – pour ne pas provoquer la lubricité des anges. Il est écrit à vrai dire dans le 14^{ème} chapitre :

« Dans les réunions, les femmes doivent se taire ; il ne leur revient pas de parler, mais d'être soumises. Si elles veulent s'informer, elles n'ont qu'à interroger leurs époux à la maison ; il est indigne qu'une femme parle en réunion » (34, 35).

Mais selon des philologues modernes, ce passage serait un faux ultérieur. De même, toute la première épître de Paul à Timothée (comme la deuxième et celle à Titus) sont des faux datant du deuxième siècle. Les femmes y sont déjà énergiquement renvoyées dans les étroites limites de la famille. Il y est dit : *« La femme sera sauvée en enfantant » (2, 15).*

Ce n'était nullement la façon de voir de la communauté chrétienne des premiers temps. Leurs conceptions du mariage, de la famille, de la place des femmes, correspondent pleinement à ce qui découlait logiquement des formes de communisme alors possibles, et sont de leur côté une preuve supplémentaire de ce que celui-ci était dominant dans la pensée du christianisme primitif.

2. Le messianisme chrétien

a. La venue du royaume de Dieu

Le titre de ce chapitre est dans le fond un pléonasme. Nous savons que le mot Christ n'est rien d'autre que la traduction en grec de Messie. Le messianisme chrétien ne signifie donc, du point de vue de la pure philologie, que le messianisme messianique.

Mais historiquement, le terme de christianisme ne désigne pas l'ensemble de ceux qui croient en un Messie, mais seulement une variété d'entre eux. Une variété dont les attentes messianiques, à ses débuts, ne différaient que fort peu de celles du reste du judaïsme.

Surtout, la communauté chrétienne de Jérusalem, tout comme les autres Juifs, pensait que le Messie viendrait dans un avenir proche, même si la date ne pouvait en être précisément fixée. Bien que les évangiles qui nous sont parvenus datent d'une période où la majorité des chrétiens n'était plus prise dans une effervescence de même nature, et où même, il était évident que l'espérance des contemporains du Christ avait complètement échoué, ces textes en gardent encore quelques vestiges issus des sources orales ou écrites dans lesquelles ils puisaient.

Selon Marc (1, 15), *« après l'arrestation de Jean, Jésus partit pour la Galilée proclamer la bonne nouvelle (l'évangile) de Dieu : les temps sont accomplis, et le règne de Dieu est tout proche. »*

Les disciples demandent à Jésus de leur dire le signe qui annoncera la venue du Messie. Il les énonce tous, tremblement de terre, épidémies, misères de la guerre, éclipses du soleil, etc., raconte ensuite comment le fils de l'homme arrivera dans toute sa puissance et toute sa gloire pour délivrer ses fidèles, et ajoute : *« En vérité, je vous le dis, la génération actuelle ne passera pas sans que tout cela n'arrive. » (Luc 21, 32)*

Marc fait le même récit (13, 30). Dans le 9^{ème} chapitre, il fait de nouveau dire à Jésus :

« En vérité, je vous le dis, il y en a ici quelques-uns parmi vous qui ne connaîtront pas la mort avant d'avoir vu venir le règne de Dieu dans toute sa puissance. »

Chez Mathieu, enfin, Jésus promet à ses disciples :

« Celui qui persévère jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé. S'ils vous persécutent dans une ville, réfugiez-vous dans une autre. Vous n'aurez pas encore fait le tour de toutes les villes d'Israël que le fils de l'homme arrivera » (10, 22, 23).

Dans sa première épître aux Thessaloniciens, Paul tient des propos analogues (4, 13 sq.) :

« Frères, nous ne voulons pas vous laisser dans l'ignorance au sujet de ceux qui se sont endormis dans la mort ; il ne faut pas que vous soyez abattus comme les autres, qui n'ont pas d'espérance. Si nous croyons que Jésus est mort et ressuscité, alors, Dieu, par l'entremise de Jésus, amènera avec lui ceux qui se sont endormis,. Car, nous vous le déclarons avec la parole du Seigneur : nous les vivants, **nous qui vivons et serons encore là** pour la venue du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui se sont endormis. Au signal donné par la voix de l'archange et par la trompette divine, le Seigneur lui-même descendra du ciel, et ceux qui sont morts dans le Christ seront les premiers à ressusciter. Ensuite, nous les vivants, nous qui sommes encore là, nous serons emportés sur les nuées du ciel en même temps qu'eux, à la rencontre du Seigneur, et de ce moment, nous serons pour toujours avec le Seigneur. »

Il n'était donc nullement indispensable d'être mort pour entrer au royaume de Dieu. Les vivants avaient le droit d'escompter le voir advenir. Et on se le représentait comme un royaume où aussi bien ceux qui étaient vivants que ceux qui ressuscitaient jouissaient de l'existence dans tous ses aspects physiques et matériels. Et il en reste encore des traces dans les évangiles, bien que les conceptions ultérieures de l'Église aient abandonné l'État terrestre de l'avenir pour le remplacer par le royaume céleste.

Dans l'évangile de Mathieu, Jésus promet (19, 28) :

« En vérité, je vous le dis, vous qui me suivez, après la résurrection, lorsque le fils de l'homme siégera sur son trône de gloire, vous siégerez vous aussi sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël. Et celui qui aura entièrement quitté, à cause de mon nom, maisons ou frères ou sœurs ou père ou mère ou enfants ou champs, **recevra cent fois autant**, et il aura en héritage la vie éternelle. »

Donc, en compensation de la dissolution de la famille et de l'abandon de ce qu'on possède, on sera, dans l'État à venir, richement récompensé en jouissances terrestres. Et ces plaisirs sont conçus notamment en termes de plaisirs de la **table**.

Jésus menace ceux qui ne veulent pas le suivre d'être exclus de la société le lendemain de la grande catastrophe :

« Là, il y aura des pleurs et des grincements de dents, quand vous verrez Abraham, Isaac et Jacob, et tous les prophètes, dans le royaume de Dieu, et que vous-mêmes, vous serez jetés dehors. Alors on viendra de l'orient et de l'occident, du nord et du midi, prendre place **au festin** dans le royaume de Dieu. » (Luc 13, 28, 29 ; voir également Mathieu 8, 11, 12).

Mais il promet aux apôtres :

« Je vous remets mon royaume, comme mon père me l'a remis, de sorte que vous **mangerez et boirez à ma table** dans mon royaume, et vous siégerez pour juger les douze tribus d'Israël. » (Luc, 22, 29, 30).

Il surgit même des disputes entre les apôtres sur le plan de table dans l'État de l'avenir. Jacques et Jean revendiquent les places à droite et à gauche du maître, ce qui provoque l'indignation des dix autres (Marc 10, 35 sq.).

Jésus exhorte un pharisien chez lequel il dîne, à inviter à sa table des pauvres, des infirmes, des paralytiques, des aveugles, à la place de ses amis et de ses parents : « Heureux seras-tu, parce qu'ils

*n'ont rien à te donner en retour. Car cela te sera rendu à la résurrection des justes. » Et nous apprenons tout de suite ce qu'est ce bonheur promis : « En entendant parler Jésus, un des convives lui dit : Heureux celui qui **mangera du pain** dans le royaume de Dieu » (Luc 14, 15).*

Et il y aura aussi à boire. Lors de son dernier repas, Jésus annonce : « *Je vous le dis : désormais je ne boirai plus de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai de nouveau avec vous dans le royaume de mon Père.* » (Mathieu 26, 29).

La résurrection de Jésus est le modèle que suivra la résurrection de ses disciples. Or les évangiles soulignent avec force que Jésus est là en chair et en os après la résurrection.

Après sa résurrection, il rencontre deux de ses disciples près du village d'Emmaüs. Il dîne avec eux et disparaît ensuite.

« À l'instant même, ils se levèrent et retournèrent à Jérusalem. Ils y trouvèrent réunis les onze apôtres et leurs compagnons, qui leur dirent : le Seigneur est réellement ressuscité et il est apparu à Simon-Pierre. À leur tour, ils racontèrent ce qui s'était passé sur la route, et comment ils l'avaient reconnu lorsqu'il avait rompu le pain. Ils en parlaient encore, que lui-même apparut au milieu d'eux. Ils furent saisis de frayeur, et dans leur crainte, ils crurent voir un esprit. Et lui leur dit : « Pourquoi êtes-vous stupéfaits ? Et pourquoi ces doutes qui surgissent dans votre cœur ? Voyez mes mains et mes pieds : c'est bien moi ! Touchez-moi, regardez : un esprit n'a pas de chair ni d'os comme vous constatez que j'en ai ». Dans leur joie, ils n'osaient pas encore y croire, et restaient saisis d'étonnement. Alors, Jésus leur dit : Avez-vous ici quelque chose à manger ? Ils lui présentèrent une part de poisson grillé, et il la prit et la mangea devant eux. » (Luc 24, 33 sq.).

Dans l'évangile de Luc aussi, Jésus témoigne être là en chair et en os et fait preuve d'un bel appétit. Jean décrit comment Jésus apparaît alors que les portes sont fermées, comment il est palpé par Thomas l'incrédule, et il continue :

*« Après cela, Jésus se manifesta encore aux disciples sur le bord du lac de Tibériade, et voici comment. Il y avait là, ensemble, Simon-Pierre, avec Thomas, appelé le jumeau, Nathanaël, de Cana de Galilée, les fils de Zébédée, et deux autres de ses disciples. Simon-Pierre leur dit : « Je m'en vais à la pêche. » Ils lui répondirent : « Nous allons avec toi. » Ils partirent et montèrent dans la barque ; or, cette nuit-là, ils ne prirent rien. Au lever du jour, Jésus se tenait là sur le rivage, mais les disciples ne le reconnurent pas. Jésus leur dit : « Les enfants, **auriez-vous quelque chose à manger ?** » Ils lui répondirent : « Non ». Mais lui leur dit : « Jetez le filet à droite de la barque, et vous trouverez. » Ils jetèrent donc le filet, et cette fois ils n'arrivaient pas à le tirer, tellement il y avait de poissons. Alors, le disciple que Jésus aimait, dit à Pierre : « C'est le Seigneur ! ». ... Une fois descendus à terre, ils aperçurent, disposé là, un feu de braise avec du poisson posé dessus, et du pain. ... Jésus leur dit alors : « Venez manger ». ... C'était la troisième fois que Jésus ressuscité d'entre les morts se manifestait à ses disciples. » (Jean 21).*

La troisième et sans doute la dernière fois. Peut-être qu'après s'être revigorés avec ce petit déjeuner de poisson, l'imagination des disciples leur fit voir Jésus montant au ciel, d'où il devait revenir comme Messie.

Convaincus de la matérialité charnelle des ressuscités, les chrétiens ne pouvaient manquer de se dire qu'elle devait être d'une autre nature que celle d'avant la mort, la première des raisons étant la vie éternelle. Il n'est pas surprenant que, dans un siècle aussi ignorant et en même temps aussi crédule que celui des premiers temps du christianisme, aient germé dans les cerveaux chrétiens comme dans les cerveaux juifs les idées les plus farfelues.

C'est ainsi que dans la première lettre de Paul au Corinthiens, celui-ci développe le point de vue suivant lequel ceux de ses camarades qui vivront l'État de l'avenir, de même que ceux qui seront réveillés d'entre les morts pour y entrer, seront dotés d'une espèce nouvelle et supérieure de vie corporelle :

« Voyez, c'est un mystère que je vous annonce : nous ne mourrons pas tous (avant l'arrivée du Messie), mais tous nous serons transformés, et cela en un instant, en un clin d'œil, quand, à la fin, la trompette retentira. Car quand elle retentira, les morts ressusciteront, immortels, et nous (les vivants), nous serons transformés » (15, 51, 52).

L'Apocalypse de Jean connaît même deux résurrections. La première a lieu après que Rome a été mise à terre :

« Et je vis des trônes, et ils s'y assirent, et ils reçurent la mission de juger ; et les âmes de ceux qui avaient été mis à mort pour avoir professé Jésus et la parole de Dieu ... revinrent à la vie et régnèrent avec le Messie pendant mille années. Les autres morts ne revinrent pas à la vie avant que les mille ans ne fussent écoulés. C'était la première résurrection. Heureux sont et saints ceux qui ont part à la première résurrection. La deuxième mort n'a pas de prise sur eux ; ils seront les prêtres de Dieu et du Messie et régneront pendant les mille années. »

Mais ensuite les peuples de la terre se révoltent contre ces saints. Les rebelles sont jetés dans un lac de feu et de soufre, et les morts, qui maintenant ressuscitent tous, sont jugés, les injustes sont précipités dans le lac de feu, mais les justes ne connaîtront plus la mort et profiteront de la vie dans la nouvelle Jérusalem où les nations de la terre apporteront leurs trésors et leurs richesses.

Ici encore, le nationalisme juif perce sur le mode le plus naïf qui soit. Et effectivement, comme nous l'avons déjà noté, le modèle de l'Apocalypse chrétienne de Jean est d'origine juive et a sa source à l'époque du siège de Jérusalem.

Après la chute de la ville, il y eut encore des apocalypses juives qui dépeignaient de façon semblable leurs attentes messianiques. Ainsi celle de Baruch et le quatrième livre d'Ezra.

Baruch annonce que le Messie rassemblera les peuples, donnera la vie à ceux qui se soumettront aux héritiers de Jacob, et exterminera les autres, qui ont opprimé Israël. Ensuite il prendra place sur le trône, et il régnera une joie éternelle, la nature dispensera ses dons de la façon la plus généreuse, notamment le vin. Les morts ressusciteront, et l'humanité sera organisée autrement. Les justes ne s'épuiseront plus au travail, leurs corps seront transformés en lumière, et, plus hideux qu'auparavant, les injustes seront livrés aux tourments.

L'auteur du quatrième livre d'Ezra développe des idées du même genre. Le Messie arrivera, vivra 400 ans, et mourra ensuite avec l'humanité entière. Suit une résurrection universelle et le jugement qui donnera aux justes le repos et une joie septuplée.

On voit combien, sur ces points, il y avait peu de différence entre le messianisme chrétien des débuts et le messianisme juif en général. Enrichi de nombreux ajouts, le quatrième livre d'Ezra a du reste fait autorité dans l'Église chrétienne et été repris dans bien des traductions protestantes de la Bible.

b. L'ascendance de Jésus

Le messianisme chrétien des origines s'accordait tellement bien au judaïsme de l'époque que les évangiles estiment de la plus haute importance de présenter Jésus comme un descendant de David. Dans la conception juive, le Messie devait en effet être de souche royale. Sans cesse, il est question de lui comme du « fils de David » ou du « fils de Dieu », ce qui, en langage juif, revient au même. Ainsi,

dans le deuxième livre de Samuel (7, 14), Dieu dit à David : *« Je veux être leur père (celui de tes descendants), et ils seront mes fils. »*

Et le roi dit dans le deuxième psaume :

« Yahvé m'a dit : Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui. »

D'où la nécessité de dresser un très long arbre généalogique pour présenter Joseph, le père de Jésus, comme un descendant de David, puis de faire naître Jésus, le Nazaréen, à Bethléem, la ville de David. La chose ne devenait plausible qu'au prix d'affirmations les plus fantaisistes. Nous avons déjà cité au début le récit de Luc (2, 1 sq.) :

« En ces jours-là, parut un édit de l'empereur Auguste, ordonnant de recenser tout l'empire. Ce premier recensement eut lieu lorsque Quirinius était gouverneur de Syrie. Et tous allèrent se faire recenser, chacun dans sa ville d'origine. Joseph de Nazareth, lui aussi, monta de Galilée vers la Judée, avec Marie, sa fiancée, qui était enceinte, jusqu'à la ville de David appelée Bethléem, car il était de la maison et de la lignée de David. »

Le ou les rédacteurs de l'évangile avaient eu vent de quelque chose, et dans leur ignorance, ils en ont fait un monument d'absurdité.

Auguste n'a jamais ordonné de recensement général dans l'empire. Manifestement, il s'agit du recensement de l'an 7 de notre ère auquel Quirinius fit procéder en Judée, car elle venait de devenir une province romaine. Ce fut le premier recensement de ce type dans le pays.

Cette confusion n'est cependant ce qu'il y a de pire. Que dire d'une conception qui voudrait que dans un recensement général de l'empire, ou même seulement provincial, tout le monde devrait revenir dans son pays d'origine pour s'y faire enregistrer ! Même aujourd'hui, au siècle des chemins de fer, une telle disposition produirait une vague de migrations d'ampleur monstrueuse. Et celle-ci ne serait dépassée que par sa totale futilité. En fait, lors des recensements romains, les hommes seuls devaient se présenter, et cela dans leur **lieu de résidence**.

Mais la pieuse intention n'y aurait pas trouvé son compte si le brave Joseph était parti seul pour la ville de David. On a donc forgé de toutes pièces une disposition obligeant chaque père de famille à déplacer tout son petit monde vers son lieu d'origine pour que Joseph fût contraint d'emmener sa femme en dépit de sa grossesse avancée.

Tous ces efforts ne menèrent cependant pas à grand-chose, et même, ils occasionnèrent bien des embarras à la pensée chrétienne quand la communauté se fut émancipée du milieu juif. Pour les païens, le nom de David était sans intérêt aucun, et il n'y avait pas d'honneur particulier à descendre de lui. En revanche, la pensée hellénistique et romaine inclinait à prendre très au sérieux la paternité de Dieu, alors que, pour les Juifs, elle ne faisait que symboliser la lignée royale. Nous l'avons vu, il n'était pas rare chez les Grecs et les Romains de considérer un grand homme comme le fils d'Apollon ou d'un autre dieu.

Mais en mettant ainsi en valeur le Messie aux yeux des païens, la pensée chrétienne se heurtait à une petite difficulté : le monothéisme, hérité du judaïsme. Dans le polythéisme, il n'y a pas d'obstacle à ce qu'un dieu engendre un fils : cela fait un dieu de plus, c'est tout. Mais que Dieu engendre un Dieu et qu'il n'y ait pourtant qu'un seul Dieu, voilà qui n'est pas si simple à imaginer. Séparer de Dieu la force procréatrice qui émanait de lui en lui donnant la forme d'un esprit saint à part, ne rendait pas la chose plus aisée à concevoir. Il fallait même maintenant concilier trois personnes en une seule. C'était une tâche qui ne pouvait que mener dans l'impasse même l'imagination la plus débridée et la subtilité la

plus fertile en arguties. La Trinité devint un de ces mystères que l'on pouvait seulement croire, mais pas comprendre ; un mystère qu'il fallait croire précisément parce qu'il était absurde.

Il n'existe pas de religion sans contradictions. Aucune n'est née dans un seul cerveau, au terme d'un processus logique, toutes sont le produit d'influences sociales multiples qui agissent souvent sur une durée de plusieurs siècles et reflètent les situations historiques les plus diverses. Mais la religion chrétienne est pratiquement la seule à être pétrie d'autant de contradictions et d'incohérences, car aucune autre ne s'est formée comme elle dans le jeu d'antinomies aussi abruptes. Le christianisme, juif au départ, est devenu romain ; prolétaire, il est devenu le maître du monde ; organisateur communiste, il est devenu l'organisateur de l'exploitation de toutes les classes.

Ceci dit, l'unité du père et du fils en une seule personne ne fut pas la seule difficulté que la figure du Messie créa pour la pensée chrétienne dès qu'elle fut soumise à l'influence du milieu extérieur au judaïsme.

Qu'allait-on faire désormais de la paternité de Joseph ? Marie ne pouvait plus avoir conçu Jésus avec son époux. Et comme Dieu l'avait connue, non sous une enveloppe humaine, mais comme esprit, il fallait donc qu'elle soit restée vierge. Mais alors, la filiation de Jésus avec David était compromise. La tradition est cependant si forte dans la religion que l'arbre généalogique de Joseph si soigneusement mis au point et la caractérisation de Jésus comme fils de David continuèrent à se transmettre sans interruption. Le pauvre Joseph fut donc contraint d'endosser le rôle ingrat où on le faisait cohabiter avec la Vierge sans qu'il touche à sa virginité, et sans non plus qu'il s'offusque le moins du monde de sa grossesse.

c. Jésus rebelle

Si les chrétiens ne purent se résoudre à renoncer totalement à la filiation royale de leur Messie, malgré son ascendance divine, ils mirent d'autant plus de zèle à extirper une autre caractéristique de sa naissance juive : son **esprit rebelle**.

À partir du deuxième siècle, l'obéissance passive prit de plus en plus de place dans le christianisme. A l'opposé du judaïsme du siècle précédent. Nous avons vu quel esprit de révolte animait alors les couches sociales juives portées par l'espérance messianique, et notamment les prolétaires de Jérusalem et les bandes galiléennes, c'est-à-dire les éléments d'où allait sortir le christianisme. On est amené à en induire qu'à ses débuts, il devait avoir un caractère violent. Et l'hypothèse devient certitude quand on relève des indices concordants dans les évangiles malgré le soin extrême mis plus tard à éliminer tout ce qui aurait pu heurter les puissants.

À côté de la douceur et de la bonté qui caractérisent Jésus habituellement, il profère à l'occasion des propos d'une tout autre tonalité qui font supposer, qu'il ait réellement existé ou soit seulement une figure idéale construite par l'imagination, que dans la tradition d'origine, il menait une vie de rebelle et qu'il a été crucifié à cause d'un soulèvement qui a mal tourné.

La façon dont il s'exprime de temps à autre sur la légalité est déjà en soi curieuse :

« Je ne suis pas venu appeler ceux qui respectent la loi (δικαίους), mais les pécheurs. » (Marc 2, 17).

Luther traduit : *« Je suis venu appeler les pécheurs à faire pénitence, pas les justes. »* Peut-être était-ce formulé ainsi dans son manuscrit. Les chrétiens ne tardèrent pas à se rendre compte du danger qu'il y avait à admettre que Jésus appelait à lui précisément les catégories rétives à la légalité. Raison pour laquelle Luc complète « appeler » par « au repentir » (εις μετάνοιαν), ajout qu'on retrouve dans plusieurs manuscrits de Marc. Mais en transformant « appeler » (καλέω) en « appeler au repentir »,

ils ont vidé la phrase de son sens. A qui pourrait-il venir à l'esprit d'appeler les « justes », comme Luther traduit δικαίους, à **faire pénitence** ? En plus, cela est en contradiction avec le contexte, car Jésus emploie le mot parce que le reproche qui lui est fait, c'est de **manger** avec des gens méprisés, d'avoir des relations sociales avec eux, pas de tenter de les convaincre de changer leur mode de vie. Personne ne lui aurait fait grief d'appeler les pécheurs à « faire pénitence ».

Bruno Bauer a raison dans le commentaire qu'il fait de ce passage :

*« Dans sa version d'origine, la question de savoir si les pécheurs font réellement pénitence, s'ils répondent à l'appel et **mériteront** le royaume des cieux en obéissant au prédicateur est totalement absente. En tant que pécheurs, ils **sont** bien plutôt privilégiés du point de vue de la justice, en tant que pécheurs, ils sont appelés à la béatitude, ils bénéficient d'une **prérogative absolue**, le royaume des cieux est **destiné** aux pécheurs, et l'appel qui s'adresse à eux leur confère seulement le **titre de propriété** qui leur **revient de droit** en leur qualité de pécheurs. »¹³¹*

Si ce passage dénote le mépris dans lequel est tenue la légalité traditionnelle, les paroles où Jésus annonce la venue du Messie, sont empreintes d'un climat de violence : l'empire romain existant sombrera, dit-il, dans des massacres épouvantables. Et les saints ne s'y cantonneront nullement à un rôle passif.

Jésus déclare :

« Je suis venu apporter un feu sur la terre, et comme je voudrais qu'il soit déjà allumé ! Je dois recevoir un baptême, et comme j'ai hâte qu'il soit accompli ! Pensez-vous que je sois venu apporter la paix sur la terre ? Non, je vous le dis, mais bien plutôt la division. Car désormais, sur cinq personnes de la même maison, trois seront contre deux et deux seront contre trois. » (Luc 12, 49)

Chez Mathieu, le propos est direct :

« Ne pensez pas que je sois venu apporter la paix sur terre ; je ne suis pas venu apporter la paix, mais l'épée » (10, 34).

Arrivé à Jérusalem pour la fête de Pâques, il chasse les vendeurs et les banquiers du temple, ce qui ne peut s'imaginer sans l'intervention violente d'une foule importante qu'il aura ameutée.

Peu après, lors du dernier repas, immédiatement avant la catastrophe, Jésus dit à ses disciples :

*« Maintenant, que celui qui a une bourse, la prenne, et aussi un sac, et que celui qui n'en a pas, **vende son manteau et achète une épée**. Car je vous le dis, ce qui est écrit doit être accompli sur ma personne, à savoir : et il sera compté au nombre des **criminels** (ἀνόμων). Car ce qui est écrit sur moi s'accomplit. Mais eux dirent : Seigneur, voici deux épées. Et il leur dit : Cela suffit. »*

Tout de suite après, c'est, au Mont des Oliviers, le heurt avec le pouvoir armé de l'État. Jésus doit être arrêté.

« Quand ceux qui étaient avec lui virent ce qui allait se passer, ils dirent : Seigneur, veux-tu que nous frappions avec l'épée ? Et l'un d'entre eux frappa le serviteur du grand-prêtre et lui coupa l'oreille droite. »

Pourtant, dans le récit des évangiles, Jésus est contre toute effusion de sang, se laisse docilement enchaîner et quand il est ensuite exécuté, ses camarades ne sont nullement inquiétés.

¹³¹ Critique des évangiles et histoire de leurs origines, 1851, p. 248

Présentée ainsi, voilà une histoire bien étrange, qui regorge de contradictions, et qui a assurément été à l'origine très différente.

Jésus demande des épées comme si l'heure de l'action avait sonné ; ses fidèles se mettent en route armés d'épées – et quand ils rencontrent l'ennemi et dégainent, Jésus déclare tout à coup qu'il est par principe hostile à tout emploi de la force – ceci sous une forme particulièrement abrupte chez Mathieu :

« Remets ton épée au fourreau ; car qui se saisit de l'épée mourra par l'épée. Ou bien doutes-tu que je puisse demander à mon père de m'envoyer sur-le-champ plus de douze légions d'anges ? Mais comment, alors, les écritures s'accompliraient-elles ? »

Eh oui, si Jésus était de prime abord contre tout emploi de la force, pourquoi alors cet appel à se procurer des épées ? Dans quel but a-t-il permis à ses amis de l'accompagner armés ?

Cette contradiction ne peut se résoudre que si l'on suppose que la tradition chrétienne racontait à l'origine un coup de main planifié au cours duquel Jésus avait été fait prisonnier, un coup de main pour lequel le moment semblait opportun après qu'il avait réussi à chasser du temple banquiers et marchands. Les rédacteurs des époques ultérieures n'osèrent pas escamoter ce récit qui avait pris profondément racine. Ils le dénaturèrent en faisant de l'emploi de la force une tentative faite par les apôtres contre la volonté de Jésus.

Il n'est peut-être pas non plus insignifiant que le heurt ait eu lieu sur le Mont des Oliviers. C'était le meilleur point de départ pour organiser un coup de main sur Jérusalem.

Rappelons-nous par exemple le putsch tenté par un Juif égyptien à l'époque du procureur Félix (52-60) et raconté par Flavius Josèphe (p. 317).

Sortant du désert avec 30 000 hommes, il gagna le Mont des Oliviers pour attaquer la ville de Jérusalem, chasser la garnison romaine et conquérir le pouvoir. Félix livra bataille à l'Égyptien et dispersa ses partisans. Lui-même réussit à s'échapper.

L'histoire écrite par Flavius Josèphe fourmille d'événements semblables. Ils caractérisent l'atmosphère régnant dans la population juive à l'époque du Christ. Une tentative de putsch du prophète galiléen Jésus s'y intégrerait parfaitement.

Si nous voyons dans son action une tentative de ce genre, on comprend alors sans peine la trahison de Judas, dont le récit est étroitement mêlé au précédent.

Dans la version qui nous est parvenue, Judas trahit Jésus par un baiser, le désignant ainsi aux gardes comme l'homme qu'ils devaient arrêter. C'est absurde. À en croire les évangiles, Jésus était bien connu à Jérusalem, il prêchait publiquement tous les jours, la foule l'accueillait avec des transports d'enthousiasme – et soudain il aurait été tellement inconnu qu'il aurait fallu que Judas le désigne pour qu'on pût le distinguer dans le groupe de ses partisans ! Ce serait à peu près comme si la police berlinoise appointait un mouchard pour qu'il lui désigne la personne qui s'appelle Bebel.

Ce ne serait pas du tout la même chose s'il s'était agi d'un projet de coup de main. Là, il y aurait eu quelque chose à révéler, un secret qu'il valait la peine d'acheter. S'il fallait effacer ce projet du récit, la trahison de Judas n'aurait plus d'objet. Mais comme elle était manifestement connue de tout le monde dans les milieux militants et que la colère contre le traître était immense, il n'était pas possible pour l'évangéliste de la passer sous silence. Mais il lui fallait maintenant tirer de son imagination un nouveau récit de trahison – ce qu'il fit sans vraiment y réussir.

Également remanié, le récit de l'arrestation de Jésus n'est pas non plus une réussite. Lui, qui prêche la voie pacifique, est arrêté, mais on laisse en paix les apôtres, alors qu'ils ont dégainé leur épée et ont frappé dans le tas. Pierre, qui a coupé l'oreille de Malchus, suit les gardes, s'assied très tranquillement au milieu d'eux dans la cour du grand-prêtre et bavarde avec eux. Qu'on imagine un homme qui, à Berlin, s'oppose à l'arrestation d'un camarade, tire un coup de revolver, blesse un policier, et ensuite accompagne très aimablement les agents au commissariat pour s'y réchauffer et boire une chope de bière avec eux !

La maladresse atteint là des sommets. Mais c'est elle précisément qui indique qu'il fallait cacher quelque chose qui devait à tout prix être camouflé. Une action logique et facile à comprendre, une escarmouche qui, à cause de la trahison de Judas, se termine par une défaite et l'arrestation du chef, est maquillée en un événement inintelligible et absurde qui ne se produit que pour que « *s'accomplisse ce qui est écrit* ».

La mise à mort de Jésus, compréhensible s'il était un rebelle, est maintenant l'acte parfaitement irrationnel d'une méchanceté absurde qui impose sa volonté contre le gouverneur romain lui-même, alors qu'il est prêt à acquitter Jésus. C'est une accumulation d'aberrations qui ne s'explique que par le besoin qu'ont éprouvé plus tard les correcteurs du texte de caviarder ce qui s'était réellement passé.

Même les pacifiques esséniens, eux qui répugnaient à toute espèce de lutte, étaient à cette époque entraînés par la vague générale de patriotisme. On trouve des esséniens parmi les généraux juifs de la dernière grande guerre contre les Romains. Flavius Josèphe écrit par exemple, à propos du début de la guerre :

« Les Juifs avaient pris trois extraordinaires chefs de guerre, non seulement doués de force physique et de bravoure, mais aussi d'entendement et de sagesse, Niger de Perea, Syllas de Babylone et Jean, l'essénien. » ¹³²

L'hypothèse selon laquelle Jésus aurait été condamné à mort et exécuté pour rébellion, n'est donc pas seulement celle qui, seule, rend intelligibles les indications des évangiles, elle s'intègre de surcroît parfaitement dans les circonstances de temps et de lieu. Dans la période qui va de l'époque à laquelle on situe la mort de Jésus à la destruction de Jérusalem, les troubles ne cessèrent pas. Les combats de rue étaient un phénomène tout à fait courant, tout de même que les exécutions d'insurgés. Un combat de rue livré par une petite troupe de prolétaires, suivi de la mise en croix d'un meneur issu d'une Galilée en rébellion permanente, pouvait sans aucun doute produire une profonde impression sur les survivants du groupe, sans que l'historiographie ait cru nécessaire de prendre note d'un incident aussi banal.

Étant donné l'effervescence insurrectionnelle qui touchait tout le judaïsme à cette époque, la secte d'où était partie cette tentative de soulèvement ne pouvait manquer, en la mettant en valeur, d'en tirer avantage dans son travail d'agitation, si bien qu'elle se fixa dans la mémoire avec les exagérations et les embellissements inévitables, notamment en ce qui concernait la personnalité de son héros.

La situation changea avec la destruction de Jérusalem. L'anéantissement de l'État juif entraîna celui du dernier reste d'opposition démocratique qui subsistât encore dans l'empire romain. Et à la même époque, les guerres civiles cessèrent dans le monde romain.

Durant les deux siècles qui séparent l'époque des Macchabées de la destruction de Jérusalem par Titus, le bassin oriental de la Méditerranée avait été un foyer de troubles permanents. Les gouvernements tombaient les uns après les autres, les peuples perdaient tour à tour leur indépendance ou leur

¹³² *Guerre Juive*, III, 2, 1.

position dominante. Et la puissance qui était, directement ou indirectement, à l'origine de tous ces bouleversements, l'État romain, était au même moment, de l'époque des Gracques jusqu'à celle de Vespasien, agitée en tous sens par d'énormes désordres provoqués de plus en plus par les armées et leurs commandants.

Alors que se développait et se stabilisait l'espérance messianique, aucun organisme politique ne semblait devoir durer, tous semblaient n'être que des formations provisoires, la seule chose inéluctable, la seule permanence, était le bouleversement politique. Vespasien mit un terme à tout cela. Sous son règne, la monarchie militaire donna enfin aux finances l'organisation dont avait besoin l'empereur pour prévenir toute concurrence, autrement dit toute tentative d'un rival voulant gagner la faveur des soldats, et donc pour obturer pour longtemps la source des rébellions militaires.

Alors commença « l'âge d'or » de l'empire, une paix intérieure générale qui dura plus de cent ans, de Vespasien (60) à Commode (180). Si tout au long des deux siècles précédents, les turbulences avaient été la règle, pour celui-ci, ce fut le calme et la tranquillité. Le remue-ménage politique, qui était auparavant la norme, devint alors une anomalie. La soumission au pouvoir impérial, l'obéissance passive, n'apparaissait plus seulement comme un impératif dicté aux pleutres intelligents, elle prenait de plus en plus racine sous les espèces d'une obligation morale.

Cela ne pouvait manquer d'avoir des effets sur la communauté chrétienne. Elle ne sut alors plus que faire du Messie rebelle qui était en accord avec la pensée juive. Il froissait même sa sensibilité morale. Mais comme elle s'était habituée à vénérer en Jésus son dieu, l'incarnation de toutes les vertus, la mutation ne prit pas le chemin de l'abandon de la personne du Jésus rebelle au bénéfice de la figure idéalisée d'une autre personnalité répondant mieux aux nécessités de la nouvelle situation, non, de la figure du dieu Jésus, elle effaça de plus en plus tout ce qui était rebelle, elle transforma le Jésus rebelle en un Jésus souffrant, assassiné, non pas pour avoir fomenté une insurrection, mais uniquement en raison de sa bonté et de sa sainteté infinies, et ce par la méchanceté et la vilénie d'envieux perfides.

Heureusement, ces nouvelles retouches ont été apportées avec tellement de maladresse qu'on peut encore découvrir des traces des couleurs d'origine, ce qui permet de reconstituer l'ensemble du tableau. C'est précisément parce que ces restes ne s'accordent pas avec les retouches ultérieures qu'on peut admettre avec suffisamment de certitude qu'ils sont authentiques et proviennent du vrai récit de départ.

Sur ce point comme sur ceux qui ont été examinés par ailleurs, le Messie de la première communauté chrétienne était en parfait accord avec le Messie juif d'origine. Ce n'est que plus tard que la communauté chrétienne s'en est écartée. Il y a en revanche deux aspects par lesquels le Messie chrétien diffère nettement du Messie juif.

d. La résurrection du crucifié

Il ne manquait pas de Messies à l'époque de Jésus, notamment en Galilée, où à tout instant surgissaient des prophètes et des chefs de bandes qui se présentaient comme des rédempteurs et des oints du Seigneur. Mais à partir du moment où il avait succombé devant la puissance romaine, où il avait été arrêté, crucifié ou assommé, son rôle de Messie était épuisé, il était considéré comme un faux prophète et un faux Messie. Il fallait encore attendre la venue du vrai Messie.

La communauté chrétienne, par contre, ne lâcha pas son champion. Certes, pour eux aussi, la venue du Messie dans toute sa gloire était encore à venir. Mais ce ne devait être personne d'autre que celui qui avait déjà été là, le crucifié, ressuscité trois jours après sa mort et remonté au ciel après s'être montré à ses partisans.

Cette conception était propre à la seule communauté chrétienne. D'où provenait-elle ?

Pour les premiers chrétiens, c'était le miracle de la résurrection de Jésus le troisième jour après la crucifixion qui prouvait sa divinité et fondait l'attente de son retour depuis les cieux. Les théologiens contemporains en restent là eux aussi. Bien sûr, les « libres-penseurs » parmi eux ne prennent plus à la lettre la résurrection. Pour eux, Jésus n'est pas réellement ressuscité, ce sont ses disciples qui, dans des moments d'ivresse extatique, ont cru le voir après sa mort et en ont déduit sa nature céleste :

*« Nous devons nous représenter l'apparition du Christ à Pierre exactement à l'image de ce qu'a vécu Paul sur le chemin de Damas, une vision d'extase momentanée, où la figure céleste du Christ apparaît en lumière – une expérience mentale qui n'est nullement un miracle incompréhensible, mais qu'on peut tout à fait saisir psychologiquement par analogie avec de nombreux exemples tirés de toute l'histoire. ... Et d'autres analogies nous permettent de comprendre que cette vision enthousiaste n'ait pas été le fait du seul Pierre, mais se soit peu après reproduite chez d'autres disciples, et même dans des réunions entières de croyants. ... Le fondement historique de la croyance des disciples en la résurrection se trouve donc dans des visions extatiques individuelles qui ont convaincu tout le monde et dans lesquelles ils croyaient voir vivant et élevé à la gloire céleste leur maître crucifié. L'imagination, familière du merveilleux, a tissé l'enrobage de ce qui remplissait et faisait vibrer l'âme. La force motrice de cette croyance en la résurrection de Jésus n'était au fond rien d'autre que l'impression indélébile que leur avait laissée sa personne : l'amour et la confiance qu'ils mettaient en lui étaient plus forts que la mort. C'est ce miracle de l'amour, pas un miracle de la toute-puissance, qui était à la base de la croyance de la communauté primitive en la résurrection. C'est cela qui fit qu'on n'en resta pas à des émotions éphémères, mais que la foi enthousiaste nouvellement ravivée poussa aussi à l'action, les disciples reconnurent que leur mission était d'annoncer à leurs compatriotes que ce Jésus de Nazareth qu'ils avaient livré aux ennemis était bien le Messie, fait tel à plus forte raison maintenant que Dieu l'avait réveillé d'entre les morts et élevé au ciel, d'où il redescendrait sous peu pour inaugurer son règne messianique sur terre. »*¹³³

Si on suit l'auteur de ses propos, nous devrions donc attribuer la propagation de la croyance de la communauté des premiers chrétiens au Messie et, conséquemment, la portée considérable qu'a eue le phénomène du christianisme dans l'histoire universelle, à l'hallucination fortuite d'un petit homme isolé.

Il n'est nullement impossible qu'un quelconque des apôtres ait eu une vision du crucifié. Il est tout aussi possible que cette vision ait trouvé des croyants, toute cette époque étant exceptionnellement crédule et le judaïsme profondément pénétré de la croyance à la résurrection. Ramener des morts à la vie ne passait absolument pas pour un exploit inconcevable. Ajoutons quelques exemples à ceux que nous avons déjà cités.

Chez Mathieu, Jésus prescrit aux apôtres leur ligne de conduite : « Guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, exorcisez les démons » (10, 8). Ressusciter les morts est placidement énoncé ici, comme guérir les malades, au titre d'activité quotidienne des apôtres, au même titre que. Et ils sont en outre exhortés à ne pas se faire payer pour cela. Donc, Jésus, ou plutôt le rédacteur de l'évangile estimait possibles les résurrections rémunérées, les résurrections comme travail.

La façon dont la résurrection est décrite dans l'évangile de Mathieu est caractéristique. Le tombeau de Jésus est gardé par des soldats pour empêcher les disciples de voler le cadavre et ensuite de répandre la nouvelle qu'il serait ressuscité. Mais éclairs et tremblements de terre font rouler la roche et l'écartent du tombeau, et Jésus se lève.

¹³³ O. Pfeleiderer, *La naissance du christianisme*, 1907, p. 112 à 114

« Quelques hommes de la garde entrèrent dans la ville, et annoncèrent au grand-prêtre tout ce qui était arrivé. Ceux-ci, après s'être rassemblés avec les anciens et avoir tenu conseil, donnèrent aux soldats une forte somme d'argent, en disant : Dites que ses disciples sont venus de nuit le dérober, pendant que vous dormiez. Et si le gouverneur l'apprend, nous l'apaiserons, et nous vous tirerons de peine. Les soldats prirent l'argent, et suivirent les instructions qui leur avaient été données. Et ce bruit s'est répandu parmi les Juifs, jusqu'à ce jour. » (28, 11 sq.)

Pour ces chrétiens, donc, la résurrection d'un mort enterré depuis trois jours ne pouvait que très peu impressionner les témoins oculaires, et un pourboire généreux suffisait pour non seulement leur imposer la discrétion, mais aussi les convaincre de propager le contraire de la vérité.

Les conceptions du genre de celles que l'évangéliste expose ici étaient sans doute partagées par les rédacteurs, et on est en droit de penser qu'ils faisaient leur sans difficulté la légende de la résurrection.

Mais cela n'épuise pas la question. Cette crédulité et cette conviction qu'il est possible de ressusciter n'étaient pas une particularité spécifique des communautés chrétiennes. Elles les partageaient avec tout le judaïsme de leur temps dans la mesure il attendait un Messie. Mais pourquoi les chrétiens sont-ils les seuls à avoir eu la vision de la résurrection de leur Messie ? Pourquoi cela n'a-t-il été le cas d'aucun des partisans des autres Messies morts en martyrs à cette époque ?

Nos théologiens répondront que la raison en est l'impression extraordinaire faite par la personnalité de Jésus, une impression qu'aucun des autres Messies n'aurait produite. Mais cet argument ne tient pas devant le fait que l'activité de Jésus, dont tout indique qu'elle n'a duré que peu de temps, n'a laissé aucune trace dans les masses, si bien qu'aucun contemporain n'en a rien mentionné. D'autres Messies, en revanche, ont mené une lutte de longue haleine contre les Romains en remportant par moments de grandes victoires dont le souvenir s'est perpétué dans l'histoire. Est-ce que ces derniers auraient fait moins d'impression ? Mais admettons que Jésus, tout en n'ayant certes pas su captiver les masses, ait du moins laissé à ses quelques partisans, du fait de son ascendant personnel, des souvenirs indélébiles. Cela expliquerait tout au plus pourquoi la foi en Jésus s'est perpétuée chez ses amis proches, mais pas pourquoi elle aurait développé une capacité propagandiste parmi des gens qui ne l'avaient pas connu et sur lesquels sa personnalité ne pouvait exercer d'influence. Si c'était seulement l'aura personnelle de Jésus qui produisait la croyance à sa résurrection et à sa mission divine, celle-ci aurait dû s'affaiblir au fur et à mesure que le souvenir personnel s'estompait et que diminuait le nombre de ceux qui l'avaient fréquenté personnellement.

C'est connu, la postérité ne tresse pas de couronnes au mime ; en cela également, le comédien et le pasteur montrent beaucoup de points communs. Et ce qui vaut pour l'acteur, vaut aussi pour le prédicateur quand celui-ci se restreint à la prédication, n'agit que par le rayonnement de sa personnalité, et ne laisse après lui aucune œuvre qui survive à sa personne. Si profonde que soit l'émotion, si intense que soit l'exaltation provoquée par les prêches, ils ne peuvent faire la même impression sur des gens qui n'y assistent pas, des gens auxquels ils ne parviennent que par ouï-dire. Et la personne du prédicateur laissera ces gens indifférents. Elle n'a aucune chance d'exciter leur imagination.

Nul ne laisse un souvenir de lui-même au-delà du cercle de ceux qui l'ont connu personnellement, s'il n'a pas laissé une œuvre qui impressionne indépendamment de sa personne, que ce soit une **œuvre artistique**, un édifice, un portrait, un morceau de musique, une œuvre poétique ; que ce soit un **apport scientifique**, une collection de matériaux scientifiquement ordonnée, une théorie, une invention ou une découverte ; ou bien enfin que ce soit une **institution politique** ou **sociale** ou une

quelconque **organisation** qu'il a fondée ou à la création et à la consolidation de laquelle il a pris une part éminente.

Tant que dure l'œuvre et qu'elle joue un rôle, on continue à s'intéresser à la personne du créateur. Plus, si cette œuvre est restée ignorée de son vivant, mais prend de l'importance après sa mort, comme c'est souvent le cas pour nombre de découvertes, d'inventions et d'organisations, il est possible que l'intérêt pour le créateur ne s'éveille qu'après sa mort mais ne cesse ensuite d'augmenter. Moins on a fait attention à lui de son vivant, moins on en sait sur sa personne, plus l'imagination se plaira à la dépeindre si son œuvre est grandiose, et plus elle l'entourera d'une guirlande d'anecdotes et de légendes. Le besoin universel de trouver une cause à toute chose, ce besoin qui pousse à chercher, à l'origine de chaque processus social – et aussi aux débuts, à l'origine de chaque processus naturel – un auteur, un initiateur, est si fort que, lorsqu'il s'agit d'un phénomène d'une immense importance, on en vient à lui inventer un fondateur, ou à lui accoler un nom transmis par la tradition quand le véritable fondateur a été oublié, ou que, ce qui est souvent le cas, l'œuvre est le produit du concours de tant de forces dont aucune ne dominait l'autre, qu'il aurait à priori été impossible de donner un nom précis.

Ce n'est pas dans sa **personnalité**, mais dans l'**œuvre historique** qui est attachée à son nom qu'il convient de chercher la raison pour laquelle le messianisme de Jésus n'a pas fini comme celui des Judas, des Theudas et d'autres Messies de l'époque. Confiance exaltée dans la personnalité du prophète, soif de merveilleux, extase et croyance en la résurrection, nous trouvons tout cela chez les partisans des autres Messies autant que chez ceux de Jésus. Ce n'est pas ce qu'ils ont en commun qui peut expliquer leur destinée différente. Quand les théologiens, même les plus libres-penseurs, inclinent à penser que, même s'il faut faire une croix sur tous les miracles qu'on rapporte sur Jésus, Jésus lui-même reste un miracle, un surhomme qui n'a pas son pareil dans le monde entier, nous ne pouvons, nous autres, pas non plus en convenir. Alors, la seule chose qui fasse la différence entre Jésus et les autres Messies, c'est seulement que ceux-ci n'ont rien légué qui fasse se perpétuer leur personnalité, alors que Jésus a laissé après lui une organisation dotée de règles se prêtant à merveille à maintenir la cohésion de ses partisans et à en attirer en permanence de nouveaux.

Les autres Messies avaient seulement réuni des troupes pour une insurrection, et elles s'étaient dispersées après l'échec. Si Jésus n'avait rien fait de plus, son nom aurait disparu sans laisser de traces après qu'il eut été crucifié. Mais Jésus n'était pas seulement un rebelle, il était aussi le représentant et la figure de proue, peut-être le fondateur d'une organisation qui lui a survécu et s'est de plus en plus étoffée, est devenue de plus en plus puissante.

Il est traditionnellement admis, à vrai dire, que la communauté aurait été organisée par les apôtres seulement après sa mort. Mais rien n'impose cette hypothèse, qui est très peu probable. Elle supposerait en effet qu'immédiatement après la mort de Jésus, ses partisans aient introduit dans sa doctrine quelque chose de totalement nouveau, dont il ne se serait pas avisé et qui aurait été étranger à sa volonté, et qu'eux, qui jusqu'alors n'étaient pas organisés, se seraient lancés dans une entreprise à laquelle leur maître n'avait pas pensé, juste au moment où ils avaient subi une défaite qui aurait pu faire voler en éclats même une organisation solide. Par analogie avec des organisations similaires dont on connaît mieux les premiers pas, on pourrait plutôt penser que des associations communistes de secours mutuel animées d'attentes messianiques et réunissant des prolétaires de Jérusalem avaient déjà existé avant Jésus et qu'un agitateur et rebelle audacieux portant ce nom et originaire de Galilée devint seulement leur porte-parole et martyr le plus éminent.

D'après Jean, les douze apôtres avaient déjà au temps de Jésus une caisse commune. Mais Jésus exigeait aussi de tous les autres disciples qu'ils abandonnent tout ce qu'ils possédaient.

Dans les Actes des Apôtres, il n'est dit nulle part que les apôtres n'auraient commencé à organiser la communauté qu'après la mort de Jésus. On la trouve déjà organisée à ce moment-là, tenant ses réunions d'adhérents et remplissant ses fonctions. La première mention du communisme dans les Actes des Apôtres est ainsi rédigée :

« Ils restèrent pourtant fidèles (ἦσαν δε προσκαρτεροῦντες) à l'enseignement des Apôtres et à la propriété commune, au pain rompu et aux commandements ». Autrement dit, ils continuèrent à prendre leurs repas en commun et à suivre les autres principes communistes. Si ces derniers avaient été introduits seulement après la mort de Jésus, la rédaction aurait été tout autre.

L'organisation en communauté était le lien qui maintint ensemble les partisans de Jésus aussi après sa mort et garda vivant le souvenir de leur porte-parole crucifié qui, selon la tradition, s'était dit lui-même être le Messie. Plus l'organisation grandissait, plus elle se renforçait, et plus leur martyr ne pouvait manquer d'occuper l'imagination des adhérents, moins ils pouvaient admettre que leur Messie crucifié fût un faux Messie, plus ils se sentaient poussés à voir en lui, malgré sa mort, le vrai Messie qui reviendrait dans toute sa gloire ; plus donc ils avaient de raisons de croire à sa résurrection, plus la croyance que le crucifié était le Messie et qu'il était ressuscité devenait le signe distinctif de l'organisation, ce qui les séparait des autres croyants au Messie. Si la croyance à la résurrection n'avait eu pour source que des impressions **personnelles**, elle se serait affaiblie au fil des ans, elle aurait été effacée par d'autres impressions et aurait fini par disparaître avec ceux qui avaient connu Jésus personnellement. Mais si la croyance en la résurrection du crucifié se nourrissait de la force de son **organisation**, elle devait immanquablement s'affermir et s'exalter au fur et à mesure que l'organisation s'étendait, que s'étiolait ce qu'on savait positivement de la personne de Jésus, que l'imagination de ses adorateurs n'était plus bridée par la connaissance de faits précis.

Ce n'est pas la croyance en la résurrection qui créa la communauté chrétienne et lui donna sa vigueur, ce fut, à l'inverse, la vitalité de la communauté qui créa la croyance à la survie de son Messie.

La doctrine du Messie crucifié et ressuscité ne contenait rien qui fût incompatible avec le mode de pensée juif. Nous avons vu à quel point il vibrait à cette époque de la croyance à la résurrection ; l'idée que la magnificence à venir devait être achetée par les souffrances et la mort des justes, parcourait également la littérature messianique juive et était une conséquence naturelle de la situation douloureuse du judaïsme.

La croyance au Messie crucifié aurait très bien pu ne constituer qu'une variante particulière des multiples attentes messianiques du judaïsme de cette époque, si le terrain sur lequel elle s'édifia n'avait pas été en même temps tel qu'il ne pouvait que développer un antagonisme par rapport au judaïsme. Ce terrain, la vitalité de l'organisation communiste du prolétariat, était étroitement lié à la spécificité des attentes messianiques des prolétaires communistes de Jérusalem.

e. Le rédempteur international

Le messianisme du reste du judaïsme, y compris celui des zélotes, étaient purement national. Soumettre les autres peuples à la domination mondiale juive, aux lieux et place de la domination romaine, se venger des peuples qui opprimaient et maltrahaient les Juifs, tel était leur contenu. Celui de la communauté chrétienne était différent. Elle aussi était patriotique et anti-romaine. En finir avec la domination étrangère était la condition préalable de toute libération. Mais les partisans de la communauté chrétienne n'entendaient pas en rester là. Il ne s'agissait pas seulement de se débarrasser du joug des satrapes étrangers, mais de celui de tous les satrapes, y compris de ceux de l'intérieur du pays. Ils appelaient à les rejoindre seulement les gens qui étaient écrasés et dans la peine, le jour du jugement devait être celui du châtement de tous les riches et tous les puissants.

La passion qui les enflammait le plus n'était pas une haine raciale, mais une haine de classe. Il y avait de ce fait en germe la séparation d'avec le reste du judaïsme, uni autour de la nation.

Mais en même temps était aussi en germe le rapprochement avec le reste du monde, le monde non-juif. L'idée messianique nationale ne pouvait bien sûr que rester circonscrite au judaïsme et être rejetée du reste du monde qu'elle rêvait d'asservir.

Par contre, la haine de classe contre les riches et la solidarité prolétarienne étaient des idées que des prolétaires qui n'étaient pas juifs pouvaient parfaitement accepter. Une attente messianique qui avait pour horizon la délivrance des pauvres ne pouvait que trouver l'oreille des pauvres de tous les pays. Seul, le Messie social, pas le Messie national, pouvait franchir les limites du judaïsme, lui seul pouvait survivre à la terrible catastrophe de l'État juif culminant dans la destruction de Jérusalem.

D'un autre côté, une organisation communiste ne pouvait s'affirmer dans l'empire romain que là où elle était renforcée par la croyance à la venue du Messie et à la libération de tous les opprimés et de tous les maltraités. En pratique, ces organisations communistes, nous allons le voir, étaient des sociétés de secours mutuel. Dans l'empire romain du premier siècle de notre ère, le besoin de telles associations était général et devenait d'autant plus vif qu'augmentait la pauvreté et que se dissolvaient les derniers restes du communisme traditionnel des origines. Or, un despotisme soupçonneux interdisait toute vie associative ; nous avons vu que Trajan craignait même les corps de pompiers volontaires. César avait encore épargné les organisations juives, mais par la suite, elles aussi perdirent leur position privilégiée.

Les associations d'entraide ne pouvaient subsister que comme sociétés secrètes. Mais qui était prêt à risquer sa vie pour percevoir seulement des secours ? Qui allait ainsi s'engager par solidarité envers ses camarades, à une époque où tout sens du collectif avait pratiquement disparu ? Ce qui restait encore de sens du collectif, de dévouement à l'intérêt général, ne rencontrait que dans l'idée de la renaissance messianique du monde, c'est-à-dire de la société, une vision généreuse et enthousiasmante. Et les plus égocentriques des prolétaires, ceux qui, dans les associations de secours, ne cherchaient que leur intérêt personnel, et pouvaient néanmoins craindre pour leur sécurité, étaient rassurés par l'idée de la résurrection individuelle accompagnée d'une copieuse compensation ; une idée dont on aurait pu se passer à une époque où la situation générale aurait puissamment stimulé les instincts et les sentiments sociaux, et où chacun se serait senti irrésistiblement poussé à les suivre même au risque de mettre en danger son intérêt personnel, voire sa vie. L'idée de la résurrection individuelle était en revanche indispensable s'il s'agissait de mener une lutte pleine de périls contre des forces puissantes dans un siècle où tous les instincts et les sentiments sociaux étaient fragilisés à l'extrême par la décomposition endémique de la société, et cela non seulement dans les classes supérieures, mais aussi dans les classes opprimées et exploitées.

L'idée messianique ne pouvait prendre racine en-dehors du monde juif qu'en revêtant la forme **communiste** de la communauté chrétienne, la forme du Messie **crucifié**. Seule, la croyance au **Messie** et à la **résurrection** pouvait permettre à l'organisation communiste de s'affirmer comme société secrète et de faire tache d'huile dans l'empire romain. En se combinant, ces deux facteurs – communisme et messianisme – devenaient irrésistibles. Ce que le judaïsme avait vainement attendu de son Messie de lignée royale, le Messie crucifié sorti du prolétariat y parvint : il soumit Rome, fit plier les Césars, conquiert l'univers. Mais il ne le conquiert pas pour le prolétariat. D'une victoire à l'autre, l'organisation de secours communiste prolétarienne se métamorphosa pour devenir la plus puissante machine de domination et d'exploitation du monde. Ce processus dialectique n'est en rien unique en son genre. Le Messie crucifié ne fut ni le premier ni le dernier conquérant à retourner au bout du

compte contre son propre peuple les armées qui lui avaient donné la victoire et à les employer à le réprimer et à le maintenir dans ses chaînes.

César et Napoléon avaient eux aussi été le fruit de la victoire de la démocratie.

3. Chrétiens juifs et chrétiens païens

a. L'agitation auprès des païens

La première association communiste messianique se forma à Jérusalem. Il n'y a pas la moindre raison de mettre en doute cette indication livrée par les Actes des Apôtres. Mais d'autres villes comptant un prolétariat juif ne tardèrent pas à voir naître de leur côté des communautés. Un trafic intense reliait Jérusalem et les autres parties de l'empire, notamment sa moitié orientale, à commencer par les centaines de milliers, peut-être les millions de pèlerins qui s'y rendaient tous les ans. Et de nombreux mendiants démunis de tout, sans famille ni foyer, circulaient constamment d'une localité à l'autre, à l'image de ce qui se fait encore aujourd'hui dans l'Europe orientale, ne quittant un endroit que lorsque les ressources de la charité y sont épuisées. C'est à cet état que correspondent les instructions données par Jésus à ses apôtres :

« Ne portez ni bourse, ni sac, ni souliers, et ne saluez personne en chemin. Dans quelque maison que vous entriez, dites d'abord: Que la paix soit sur cette maison! Et s'il se trouve là un enfant de la paix, votre paix reposera sur lui; sinon, elle reviendra à vous. Demeurez dans cette maison-là, mangeant et buvant ce qu'on vous donnera; car l'ouvrier mérite son salaire (!). Ne passez pas de maison en maison. Dans quelque ville que vous entriez, et où l'on vous recevra, mangez ce qui vous sera présenté, guérissez les malades qui s'y trouveront, et dites-leur: Le royaume de Dieu est venu chez vous. Mais dans toute ville où vous entrerez et où vous ne serez pas accueillis, parcourez leurs ruelles en disant: "Même la poussière de votre ville, collée à nos pieds, nous l'enlevons pour vous la laisser. Toutefois, sachez-le: le royaume de Dieu a été chez vous." Je vous le déclare: au dernier jour, Sodome sera mieux traitée que cette ville. » (Luc 10, 4 à 13).

La conclusion que l'évangéliste met dans la bouche de Jésus exprime typiquement la soif de vengeance du mendiant voyant déçus ses espoirs qu'on lui fasse l'aumône. Ce qu'il roule dans sa tête, c'est le spectacle d'un incendie ravageant toute la ville. Mais c'est le Messie qui y pourvoira pour lui.

Tous les agitateurs indigents et itinérants de la nouvelle organisation étaient considérés comme des apôtres, pas seulement les douze dont la tradition a transmis les noms et qui auraient été établis par Jésus comme propagateurs de sa parole. La « Didachè » déjà évoquée (la Doctrine des douze apôtres) parle encore au milieu du deuxième siècle d'apôtres agissant dans les communes.

Ce sont ces « mendiants et conspirateurs », se croyant pleins du Saint-Esprit, qui apportèrent les principes de la nouvelle organisation prolétarienne, « la joyeuse nouvelle », l'évangile¹³⁴, d'abord de Jérusalem dans les communes juives du voisinage, puis bien au-delà, jusqu'à Rome. Mais dès que l'évangile quitta le sol de la Palestine, il arriva dans un milieu social complètement différent qui lui imprima un tout autre caractère.

À côté des membres de la communauté juive, les apôtres trouvaient, en relations très étroites avec eux, les compagnons de route du judaïsme, les païens « craignant Dieu » (*σεβόμενοι*) qui révéraient le dieu juif, fréquentaient les synagogues, mais ne pouvaient se résoudre à adopter tous les usages juifs. Dans le meilleur des cas, ils acceptaient la cérémonie du bain par immersion, le baptême ; mais ils

¹³⁴ De : *εὖ*, eu, bon, heureux et *ἀγγέλλω*, annoncer

refusaient la circoncision et ne voulaient rien savoir des règles alimentaires, du repos du sabbat et autres manifestations extérieures qui les auraient coupés de leur entourage « païen ».

Le contenu social de l'évangile a certainement été bien accueilli dans les milieux prolétariens de ces « païens craignant Dieu ». Par leur entremise, il fut transmis dans d'autres milieux de prolétaires non juifs, où se trouvait un terrain favorable pour la doctrine du Messie crucifié, dans la mesure où elle ouvrait la perspective d'un bouleversement social et mettait sur pied des organisations de secours immédiat. En revanche, ces milieux trouvaient incompréhensible tout ce qui était spécifiquement juif, cela pouvant aller jusqu'à la répugnance et au sarcasme.

Plus la nouvelle doctrine se répandait dans les communautés juives extérieures à la Palestine, plus il devenait évident qu'elle gagnerait infiniment en force propagandiste si elle renonçait à ses spécificités juives, si elle cessait d'être nationale pour devenir exclusivement sociale.

On dit que celui qui s'en rendit compte le premier et agit énergiquement en ce sens fut Saul, un Juif qui, selon la tradition, n'était pas originaire de Palestine, mais venait de la communauté juive d'une ville grecque, Tarse en Cilicie. Caractère passionné, il s'était d'abord lancé de toute son énergie dans la défense du pharisaïsme, avait combattu en tant que pharisien la communauté chrétienne apparentée au zélotisme, jusqu'au moment où, paraît-il, une vision l'avait brusquement fait virer de bord et où il avait basculé dans l'extrême opposé. Il rejoignit la communauté chrétienne, mais y intervint immédiatement pour bousculer les conceptions qui y avaient cours en exigeant de propager la nouvelle doctrine chez les « gentils » et de renoncer à vouloir les convertir au judaïsme.

Il est significatif qu'il ait remplacé son nom hébreu de Saul par le nom latin de Paul. Les changements de nom de ce genre étaient courants chez les Juifs qui aspiraient à percer dans les milieux extérieurs au judaïsme. Si un Manassé se faisait appeler Ménélas, pourquoi un Saul n'aurait-il pas pris le nom de Paul ?

Il n'est plus guère possible de distinguer avec certitude ce qui, dans l'histoire de Paul, a un fondement historique. Comme en tout ce qui a trait aux événements personnels, le Nouveau Testament est ici aussi une source peu sûre, pleine de contradictions et de récits de miracles impossibles. Mais l'histoire personnelle de Paul est de toute façon d'importance secondaire. Ce qui est décisif, c'est l'opposition objective qu'il incarne avec l'ancienne façon qu'avait la communauté chrétienne de voir les choses. Cette opposition avait sa racine dans la nature même de l'enjeu, il était inévitable qu'elle se fasse jour, et quelles que soient les acrobaties auxquelles se livrent les Actes des Apôtres à propos de différents incidents, ils nous donnent clairement à voir que s'est réellement déroulée une lutte entre les deux tendances de la communauté. Les Actes des Apôtres ont eux-mêmes été écrits au cours de cette lutte à l'appui de l'orientation défendue par Paul, mais en même temps pour camoufler l'opposition entre les deux tendances.

La nouvelle orientation s'est probablement encore exprimée avec retenue dans les premiers temps, en demandant seulement un peu de tolérance sur certains points pour lesquels était attendue quelque indulgence de la part de la communauté-mère.

C'est du moins ce qui ressort du récit qu'en font les Actes des Apôtres, qui certes peignent en rose et parlent de paix là où en réalité se déroulait une lutte acharnée.¹³⁵

On y lit par exemple le récit suivant sur la période où Paul faisait de l'agitation en Syrie :

¹³⁵ Cf. Bruno Bauer, *Les Actes des Apôtres, un équilibre entre le paulinisme et le judaïsme à l'intérieur de l'Église chrétienne*, 1850.

« Des gens, venus de Judée (en Syrie), enseignaient les frères en disant : « si vous n'acceptez pas la circoncision selon la coutume de Moïse, vous ne pouvez pas être sauvés. » Cela provoqua un affrontement ainsi qu'une vive discussion engagée par Paul et Barnabé contre ces gens-là. Alors on décida que Paul et Barnabé, avec quelques autres frères, monteraient à Jérusalem auprès des Apôtres et des Anciens pour discuter de cette question. La communauté facilita leur voyage. Ils traversèrent la Phénicie et la Samarie en racontant la conversion des païens, ce qui remplissait de joie tous les frères. À leur arrivée à Jérusalem, ils furent accueillis par l'Église, les Apôtres et les Anciens, et ils rapportèrent les grandes choses que Dieu avait faites avec eux. Mais quelques membres de la secte des pharisiens qui étaient devenus croyants intervinrent pour dire qu'il fallait circoncire les païens et leur ordonner d'observer la loi de Moïse. » (Actes des Apôtres 15, 1 à 5).

Alors, les apôtres et les anciens, en quelque sorte le comité directeur du parti, se réunissent, Pierre et Jacques tiennent des propos conciliants, et finalement il est décidé d'envoyer en Syrie Judas Barsabas et Silas, qui faisaient aussi parti de la direction, avec la mission d'annoncer aux frères :

« L'Esprit Saint et nous-mêmes avons décidé de ne pas faire peser sur vous d'autres obligations que celles-ci, qui s'imposent : vous abstenir des viandes offertes en sacrifice aux idoles, du sang des viandes non saignées et des unions illégitimes. » La direction renonçait à la circoncision des prosélytes païens. Mais il ne fallait pas, disaient-ils, négliger l'organisation de l'entraide : « Ils nous ont seulement demandé de nous souvenir des pauvres, ce que j'ai pris grand soin de faire », écrit Paul dans sa lettre aux Galates où il rapporte les faits (2, 10).

Les chrétiens juifs comme les chrétiens païens tenaient les uns et les autres beaucoup à l'entraide. Ce n'était pas un sujet de discorde entre eux. Pour cette raison, c'est un point qui n'est guère abordé dans leurs écrits, presque exclusivement consacrés à la polémique. De ce qu'il est rarement évoqué, il serait erroné de conclure qu'il ne jouait aucun rôle dans le christianisme primitif. Simplement, il ne jouait aucun rôle dans les querelles internes.

Celles-ci continuaient en dépit de toutes les tentatives de médiation.

Dans la lettre de Paul aux Galates qu'on vient de citer, reproche est fait aux défenseurs de la circoncision de se laisser guider par des considérations opportunistes :

« Ceux qui veulent faire bonne figure dans le monde, veulent vous contraindre à la circoncision ; ils le font seulement afin de ne pas être persécutés pour la croix du Messie » (6, 12).

Après le congrès de Jérusalem évoqué plus haut, les Actes des Apôtres font entreprendre à Paul une tournée d'agitation en Grèce qui s'adresse de nouveau aux païens. Revenu à Jérusalem, il fait à ses camarades un rapport sur les succès de son agitation.

« L'ayant écouté, ils glorifièrent Dieu et dirent à Paul : « Tu vois, frère, combien de dizaines de milliers de croyants sont parmi les Juifs, et ils sont tous des partisans fervents de la Loi. Or, ils ont entendu ce que l'on colporte à ton sujet : que, par ton enseignement, tu détournes de Moïse les Juifs vivant dans les pays païens, en leur disant de ne pas circoncire leurs enfants et de ne pas observer les coutumes. » (Actes, 21, 20 sq.)

On lui demande de se justifier de cette accusation et de prouver qu'il est toujours un Juif pieux. Il s'y montre disposé, mais en est empêché par une révolte des Juifs contre lui, qui voudraient le tuer comme traître à la nation. Les autorités romaines le protègent en quelque sorte en le mettant en détention et finissent par l'envoyer à Rome, où, à la différence de Jérusalem, il peut poursuivre son agitation sans entraves : « Il y annonçait le royaume de Dieu et il enseignait ce qui concerne le Seigneur Jésus Christ à la face du monde et sans obstacle. » (Actes 28, 31.)

b. L'opposition entre Juifs et chrétiens

Le cours naturel des choses fit que, bien entendu, les chrétiens païens augmentant en nombre, ils défendaient leur point de vue avec d'autant plus d'énergie. Le conflit ne pouvait que s'envenimer.

Plus il durait, plus les frictions se multipliaient, et plus l'hostilité grandissait entre les deux tendances. Et cette situation était encore aggravée par l'exacerbation des heurts entre le peuple juif et les peuples au milieu desquels ils vivaient, au cours des décennies précédant immédiatement la destruction de Jérusalem. Les éléments prolétariens du judaïsme en particulier, notamment ceux de Jérusalem, étaient animés d'une haine de plus en plus fanatique contre les autres peuples et notamment les Romains. Les Romains, c'étaient les pires des oppresseurs et des exploités, les pires des ennemis. Et les Hellènes étaient leurs alliés. Tout ce qui faisait la différence entre eux et les Juifs était mis en valeur, et avec toujours plus de vigueur. Dans ces conditions, tous ceux qui misaient avant tout sur la propagande auprès des Juifs, étaient obligés, quand ce n'aurait été que par souci d'efficacité, de mettre plus fortement l'accent sur les spécificités juives, sur la fidélité à toutes les prescriptions du judaïsme, ce à quoi à priori les disposait l'influence de leur entourage.

Mais parallèlement à la montée en flèche de la haine fanatique des Juifs contre les nations de leurs oppresseurs, augmentaient chez celles-ci l'aversion et le mépris des masses pour le judaïsme. Une conséquence en fut que les chrétiens païens et leurs agitateurs ne réclamaient pas seulement d'être dispensés pour leur propre compte des prescriptions juives, mais se mirent à les critiquer de plus en plus vivement. L'opposition entre chrétiens païens et chrétiens juifs tourna chez les premiers de plus en plus à une opposition au judaïsme lui-même. Mais en même temps, la croyance au Messie, la croyance au Messie crucifié, était bien trop attachée par toutes ses fibres au judaïsme pour que les chrétiens païens aient pu le renier sans plus d'ambages. Ils reprenaient au judaïsme toutes les prophéties messianiques et tout ce qu'il pouvait y avoir qui soutint l'attente du Messie, mais en même temps faisaient de plus en plus montre d'hostilité envers le même judaïsme. C'était une nouvelle contradiction venant s'ajouter à toutes celles que nous avons déjà relevées dans le christianisme.

Nous avons déjà vu quelle importance les évangiles attachent à la filiation de Jésus avec David, comment ils échafaudent les hypothèses les plus tordues pour faire naître le Galiléen à Bethléem. Ils citent avec obstination des passages des livres saints des Juifs pour prouver la mission messianique de Jésus. Ils présentent Jésus protestant qu'il n'a nullement l'intention de suspendre la loi juive :

« Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abolir, mais accomplir. Car en vérité, je vous le dis : avant que le ciel et la terre disparaissent, pas un seul iota, pas un seul trait ne disparaîtra de la Loi jusqu'à ce que tout se réalise. » (Mathieu 5, 17. cf. Luc 16, 16).

Jésus ordonne à ses disciples : *« Ne prenez pas le chemin qui mène vers les païens et n'entrez dans aucune ville des Samaritains, allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël. »* (Mathieu 10, 6)

Ici, toute propagande en-dehors du judaïsme est carrément interdite. Chez Mathieu, Jésus tient des propos similaires, bien qu'adoucis, en s'adressant à une Phénicienne (chez Marc, c'est une Grecque, syro-phénicienne de naissance). Elle lui lance :

*« Prends pitié de moi, Seigneur, fils de David ! Ma fille est tourmentée par un démon. Mais il ne lui répondit pas un mot. Et comme ses disciples s'approchaient, ils lui demandèrent : Fais ce qu'elle demande, car elle nous poursuit de ses cris ! Mais lui répondit : **Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël.** Mais elle vint se prosterner devant lui en disant : Seigneur, viens à mon secours ! Et lui répondit : Il n'est pas bien de prendre le pain des enfants et de le jeter aux chiens. Elle*

reprit : Oui, Seigneur ; mais justement, les chiens mangent les miettes qui tombent de la table de leur maître. Jésus répondit : Femme, grande est ta foi, que tout se passe pour toi comme tu le veux ! Et, à l'heure même, sa fille fut guérie. » (Mathieu 15, 21 sq. cf. Marc 7, 27 sq.)

Jésus ne refuse donc pas de discuter. Mais au premier abord, il se montre très mal disposé envers la Grecque, simplement parce qu'elle n'est pas juive, bien qu'elle l'implore en l'appelant, au sens de la croyance juive au Messie, fils de David.

Enfin, c'est une pensée très juive qui guide Jésus quand il promet à ses apôtres que dans l'État à venir, ils seront assis sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël. Seul un Juif, et plus exactement un Juif de Judée, pouvait trouver quelque attrait à cette perspective. Pour la propagande chez les païens, elle ne servait à rien.

On trouve certes dans les évangiles des traces marquantes de la croyance juive, mais sans transition viennent ensuite des pages où s'exprime avec violence l'aversion des rédacteurs et des correcteurs pour ce qui est juif. Jésus ne cesse de polémiquer contre tout ce qui était cher au cœur des Juifs pieux, les jeûnes, les règles alimentaires, le repos du sabbat. Il place les païens au-dessus des Juifs :

« Aussi, je vous le dis : Le royaume de Dieu vous sera enlevé pour être donné à une nation qui lui fera produire ses fruits. » (Mathieu 21, 42).

Il va même jusqu'à maudire carrément les Juifs :

« Alors Jésus se mit à vilipender les villes où avaient eu lieu la plupart de ses miracles, parce qu'elles n'avaient pas fait pénitence : Malheur à toi, Corazine ! Malheur à toi, Bethsaïde ! Car, si les miracles qui ont eu lieu chez vous avaient eu lieu à Tyr et à Sidon, ces villes, autrefois, se seraient enveloppées d'un sac et couvertes de cendre pour faire pénitence. Mais, je vous le déclare : au jour du jugement, Tyr et Sidon seront traitées moins sévèrement que vous. Et toi, Capharnaüm, n'as-tu pas été élevée jusqu'au ciel ? Toi, tu seras jetée jusqu'en enfer ! Car, si les miracles qui ont eu lieu chez toi avaient eu lieu à Sodome, cette ville serait encore là aujourd'hui. Mais je vous le déclare : au jour du jugement, le pays de Sodome sera traité moins sévèrement que toi. » (Mathieu 11, 20 sq.)

Là, c'est la haine des Juifs qui s'exprime. Ce n'est plus, au sein du judaïsme, une secte qui polémique contre une autre. C'est la nation juive en tant que telle qui est stigmatisée comme moralement inférieure, qui est dénoncée comme particulièrement malfaisante et butée.

Cela apparaît aussi dans les prophéties concernant la destruction de Jérusalem qui sont mises dans la bouche de Jésus, mais qui ont bien sûr été fabriquées seulement après l'événement.

La guerre juive, qui surprit tellement les adversaires de la nation juive en donnant à voir sa vigueur et le danger qu'elle représentait pour eux, cette éruption furieuse du plus violent désespoir, exacerba au dernier degré l'antagonisme entre le judaïsme et le paganisme, et eut à peu près les mêmes conséquences que celles qu'eurent au dix-neuvième siècle les journées de juin 48 et la Commune de Paris sur la haine de classe entre prolétariat et bourgeoisie. L'abîme séparant le christianisme juif et le christianisme païen en fut creusé encore davantage, et en outre le premier en perdit de plus en plus son assise. La ruine de Jérusalem priva de base le mouvement autonome de classe du prolétariat juif. Tout mouvement de ce type a pour condition d'existence l'indépendance nationale. Après la destruction de Jérusalem, il n'y avait plus de Juifs qu'à l'étranger, au milieu d'ennemis qui les haïssaient et les persécutaient tous, pauvres comme riches, de la même manière, et contre lesquels ils devaient tous être solidaires entre eux. La générosité des possédants envers leurs compatriotes dans la misère s'éleva pour cette raison à un niveau très élevé, la solidarité nationale l'emportait bien souvent sur l'antagonisme de classe. Cela fit perdre peu à peu au christianisme juif sa force propagandiste. Le

christianisme devint dès lors et de plus en plus un christianisme exclusivement païen, de parti enchâssé dans le judaïsme, il devint un parti extra-judaïque, voir un parti opposé au judaïsme. Mentalité chrétienne et mentalité anti-juive devinrent de plus en plus des concepts synonymes.

Mais la ruine de l'État juif savait aussi la raison d'être de l'espérance messianique nationale juive. Elle se survécut encore quelques dizaines d'années en déclenchant des convulsions d'agonie, mais l'anéantissement de la capitale juive avait porté un coup mortel à son rôle d'élément déterminant de l'évolution politique et sociale.

Cela ne touchait cependant pas le messianisme des chrétiens païens, qui s'était détaché de la nationalité juive et n'était pas atteint par le sort qui la frappait. La vitalité de l'idée messianique ne subsistait plus que dans la figure du Messie **crucifié**, dans la figure du Messie non-juif, traduit en grec, la figure du **Christ**.

Bien plus, les chrétiens réussirent à carrément transformer l'événement effroyable qui signifiait la **faillite** de l'espérance messianique juive en un **triomphe** de leur Christ. Jérusalem apparaissait désormais comme l'ennemie du Christ, sa destruction comme la vengeance du Christ sur le judaïsme, comme la terrible preuve de sa force victorieuse.

Voici ce que dit Luc de l'entrée de Jésus à Jérusalem :

« Lorsque Jésus fut près de Jérusalem, voyant la ville, il pleura sur elle, en disant : si seulement toi aussi, tu avais reconnu en ce jour ce qui est bon pour que tu connaisses la paix ! Mais maintenant cela est resté caché à tes yeux. Car il viendra pour toi des jours où tes ennemis creuseront des fossés autour de toi, t'encercleront et te presseront de tous côtés. Ils t'anéantiront, toi et tes enfants qui sont chez toi, et ils ne laisseront pas pierre sur pierre, parce que tu n'as pas reconnu le moment où Dieu te visitait. » (Luc 19, 41 sq.)

Et tout de suite après, Jésus déclare de nouveau que les jours de la destruction de Jérusalem, qui apporteront l'anéantissement même aux femmes enceintes et aux femmes qui allaitent, seront des « *jours de vengeance* » (ἐκδικήσεως). (Luc 21, 22)

Les massacres de septembre de la révolution française, qui ne visaient pas, eux, à **se venger** sur des nourrissons, mais à se défendre d'un ennemi cruel, paraissent bien cléments en comparaison du tribunal du bon pasteur.

Mais la destruction de Jérusalem eut encore d'autres conséquences pour la pensée chrétienne. Nous avons déjà indiqué comment le christianisme, qui jusqu'alors, avait été adepte de la violence, se mit désormais à devenir pacifique. Ce n'est que chez les Juifs qu'il y avait encore eu une démocratie vigoureuse au début de l'ère impériale. Les autres nations de l'empire étaient déjà mises hors de combat et la lâcheté y régnait, chez les prolétaires comme chez les autres. La destruction de Jérusalem mit à terre le dernier havre d'énergie populaire de l'empire. Aucune rébellion ne pouvait plus envisager de gagner. Et le christianisme devenait de plus en plus un christianisme des seuls païens. Il devint soumis, voire servile.

Or les maîtres du monde étaient les Romains. C'était auprès d'eux qu'il convenait de se faire bien voir. Alors que les premiers chrétiens avaient été des patriotes juifs et des ennemis de toute domination étrangère et de toute exploitation, les chrétiens païens joignirent à la haine des Juifs la vénération de ce qui était romain et des autorités impériales. Cela se retrouve dans les évangiles. On connaît le récit qui parle des provocateurs que les « docteurs et les grands-prêtres » envoyèrent auprès de Jésus pour lui faire prononcer des paroles de haute trahison :

« Ils se mirent alors à épier ses faits et gestes et envoyèrent des mouchards (ἐγκαθέτους) qui devaient jouer le rôle d'hommes justes (autrement dit de compagnons de Jésus) pour prendre sa parole en défaut, afin de le livrer à l'autorité et au pouvoir du gouverneur. Ceux-ci l'interrogèrent en disant : Maître, nous savons que ce que tu dis et ce que tu enseignes est vrai, tu es impartial et tu enseignes le chemin de Dieu selon la vérité. Nous est-il permis, oui ou non, de payer l'impôt à l'empereur ? Mais Jésus, percevant leur fourberie, leur dit : Montrez-moi un denier. De qui porte-t-il l'effigie et le nom gravé ? – De l'empereur, répondirent-ils. Et lui leur dit : Alors donnez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » (Luc 20, 20 sq.)

Voilà Jésus développant une bien curieuse théorie de la monnaie et de l'impôt : la monnaie appartient à celui dont elle porte l'effigie et le nom. Donc, on ne fait que rendre son argent à l'empereur quand on paie l'impôt.

Le même esprit souffle dans les écrits des pionniers de la propagande des chrétiens païens. C'est ainsi qu'on lit dans la lettre de Paul aux Romains (13, 1) :

« Que chacun soit soumis aux autorités supérieures, car il n'y a pas d'autorité qui n'émane de Dieu. Là où elle existe, elle vient de Dieu. Se dresser contre les autorités, c'est se rebeller contre l'ordre des choses établi par Dieu, les factieux seront voués à la damnation. ... Ce n'est pas pour rien que l'autorité détient le glaive, elle est l'auxiliaire de Dieu : elle venge et elle juge celui qui fait le mal. C'est pourquoi il est impératif de se soumettre, pas seulement par crainte du châtement, mais aussi pour obéir à sa conscience. Voilà la raison pour laquelle vous devez payer l'impôt, car ce sont des ministres de Dieu qui sont employés pour les percevoir. Donnez à chacun ce qui lui est dû : à celui-ci l'impôt, à un autre la taxe, à celui-ci le respect, à un autre l'honneur. »

À quelle distance sommes-nous déjà du Jésus qui invitait ses disciples à acheter des épées, et prêchait la haine des riches et des puissants. À quelle distance du christianisme qui, dans l'Apocalypse de Jean, maudissait furieusement Rome et les rois qui lui étaient alliés : « *Babylone la Grande (Rome) ! La voilà devenue tanière de démons, antre de tous les esprits impurs, repaire de tous les oiseaux impurs et répugnants ! Car toutes les nations ont bu du vin déchaîné de sa prostitution ; les rois de la terre se sont prostitués avec elle, et les marchands de la terre se sont enrichis de son luxe insolent. ... Alors, ils pleureront et se lamenteront sur elle, les rois de la terre qui se sont prostitués avec elle et qui ont partagé son luxe* » etc. (18, 2 sq.)

La tonalité fondamentale des Actes des Apôtres, c'est l'accent mis sur l'hostilité du judaïsme envers l'enseignement du Messie crucifié et la mise en valeur d'un prétendu accueil favorable que lui font les Romains. Ce que le christianisme, ou bien souhaitait, ou bien s'imaginait, après la chute de Jérusalem, est présenté comme un fait objectif. À Jérusalem, si l'on en croit les Actes des Apôtres, la propagande chrétienne ne cesse d'être opprimée par les Juifs, les Juifs persécutent et lapident les chrétiens tant qu'ils peuvent, alors que les autorités romaines les protègent. Nous avons vu qu'on rapporte que Paul aurait été sévèrement menacé à Jérusalem, alors qu'il aurait eu toute liberté de parler à Rome. Rome terre de liberté, Jérusalem ville d'oppression et de violence !

La haine des Juifs et les flatteries en direction des Romains s'expriment de la façon la plus frappante dans le récit de la Passion, l'histoire des sévices infligés au Christ et de sa mort. On peut voir nettement dans ce texte comment le contenu initial a été changé en son contraire sous l'influence des nouvelles tendances.

Étant donné que la Passion constitue la partie la plus importante de l'exposé historique des évangiles, la seule où l'on puisse véritablement parler d'écriture historique, et qu'elle met nettement en lumière la façon qu'avait le christianisme primitif d'écrire l'histoire, nous allons encore y revenir en détail.

4. Le récit de la Passion du Christ

Il y a très peu d'informations sur la vie de Jésus que nous puissions tirer des évangiles et admettre avec quelque vraisemblance comme faits avérés : seulement sa naissance et sa mort ; deux faits qui, à vrai dire, à supposer qu'on puisse les authentifier, prouvent que Jésus a réellement vécu et n'est pas seulement une figure mythologique, mais qui ne font aucune clarté sur ce qui est le plus important dans une personnalité historique : **l'activité** qu'il a déployée entre sa naissance et sa mort. Le pêle-mêle de maximes morales et d'opérations miraculeuses que les évangiles rapportent, contient tellement d'impossibilités et d'inventions attestées comme telles, tellement peu – pratiquement aucune donnée qui soit corroborée par d'autres témoignages, qu'il n'est pas exploitable.

On n'est guère plus avancé avec ce qui est dit de sa naissance et de sa mort. Et pourtant nous avons là quelques indices qui semblent montrer que sous un fatras d'affabulations se dissimule un noyau de vérité. C'est une déduction qui s'impose là où le récit contient des éléments très gênants pour le christianisme, qu'il n'aurait à coup sûr pas inventés, si, dans le milieu de ses adeptes, ils n'avaient été manifestement trop connus et reconnus pour que les rédacteurs d'évangiles s'aventurent à leur substituer une histoire de leur crû comme ils le faisaient si souvent sans réticence aucune.

L'un de ces faits est l'origine galiléenne de Jésus. C'était très gênant pour un messianisme qui se réclame de la lignée de David. Le Messie devait à toute force être originaire de la ville de David. Nous avons vu les manipulations emberlificotées auxquelles il a fallu se livrer pour le l'y faire naître. Si Jésus avait simplement été la création imaginaire d'une communauté soulevée par l'exaltation messianique, elle n'aurait jamais songé à faire de lui un Galiléen. Nous sommes donc amenés à accepter au moins comme très vraisemblables son origine galiléenne et du même coup son existence. Et de la même manière sa mort sur la croix. Nous avons noté qu'il y a dans les évangiles des passages qui donnent à penser qu'il aurait projeté une insurrection par les armes et aurait été crucifié à ce titre. Cela aussi était assez gênant pour ne pas relever de la fantaisie. C'était en contradiction avec l'état d'esprit dominant du christianisme de l'époque où celui-ci se mit à réfléchir sur son identité et à écrire l'histoire de ses origines, non pas certes, dans une perspective historique, mais avec des objectifs polémiques dans son travail d'agitation.

La mort du Messie sur la croix était elle-même une idée si éloignée de la pensée juive – qui ne pouvait se le représenter que dans toute la gloire d'un héros victorieux – qu'il a bien fallu un événement réel laissant une impression indélébile sur ses partisans, qu'il a bien fallu qu'un pionnier de la juste cause meure en martyr, pour que germe l'idée du Messie crucifié.

Mais en reprenant cette tradition de la mort sur la croix, les chrétiens païens étaient confrontés à quelque chose de fort ennuyeux : selon la tradition, Jésus, Messie juif, roi des Juifs, c'est-à-dire partisan de l'indépendance juive, avait été crucifié par les Romains pour haute trahison perpétrée contre la domination romaine. Après la chute de Jérusalem, cela devenait doublement gênant. Le christianisme en était venu à s'opposer frontalement au judaïsme et cherchait à avoir de bonnes relations avec les autorités romaines. Il s'agissait désormais de tordre la tradition pour faire retomber la responsabilité de la crucifixion du Christ sur les Juifs en en déchargeant les Romains, et pour laver le Christ, non seulement de tout soupçon de violence, mais aussi de toute trace de patriotisme juif et d'hostilité aux Romains.

Mais comme les évangélistes étaient presque aussi ignorants que la masse du peuple subalterne de l'époque, en retouchant le tableau original, ils produisirent les plus invraisemblables mélanges de couleurs.

Aucun chapitre des évangiles ne présente sans doute plus de contradictions et d'incohérences que celui qui, depuis bientôt deux millénaires, a le plus impressionné le monde chrétien et le plus fécondé son imagination. Aucun motif n'aura sans doute été aussi souvent peint que la passion et la mort du Christ. Et pourtant, ce récit, qui présente une accumulation des effets les moins artistiques et les plus grossiers, ne résiste à aucun examen objectif.

Seule, la force de l'habitude a rendu même les têtes les plus admirables de la chrétienté sourdes et aveugles devant les ingrédients les plus invraisemblables ajoutés par les rédacteurs, si bien que le tragique d'origine attaché à la crucifixion de Jésus comme à tout martyr subi pour une grande cause, a en permanence agi sur les esprits malgré cet amoncellement d'absurdités parfois ridicules auxquelles il prêtait même une auréole.

Le récit de la Passion commence par l'entrée de Jésus à Jérusalem. C'est le cortège triomphal d'un roi. ¹³⁶ La population va à sa rencontre, les uns étalent leurs habits sur son chemin, d'autres détachent des ramilles sur les arbres et en parsèment sa route, et tous l'acclament :

« *Hosanna (sauve-nous!), béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, béni soit le règne qui vient, celui de David, notre père.* » (Marc 11, 9).

C'est de cette façon que chez les Juifs, on accueillait les rois. (cf. *Rois* 9, 13 à propos de Jéhu)

Le peuple tout entier est pour Jésus, seules, l'aristocratie et la bourgeoise, les « grands-prêtres et les scribes », lui sont hostiles. Jésus se comporte comme un dictateur. Il est assez fort pour chasser du temple les marchands et les banquiers sans rencontrer la moindre résistance. Il règne en maître absolu dans cette citadelle du judaïsme.

C'est bien entendu une forfanterie des évangélistes. Si Jésus avait eu un jour ce pouvoir-là, cela ne serait pas passé inaperçu. Un auteur comme Flavius Josèphe, qui rentre dans les détails les plus insignifiants, en aurait rendu compte. Les éléments prolétariens de Jérusalem, comme par exemple les zélotes, n'ont jamais eu la force de régner sans partage sur Jérusalem. Ils se sont toujours heurtés à des résistances. Si Jésus voulait, en opposition aux sadducéens et aux pharisiens, entrer dans Jérusalem pour nettoyer le temple, il fallait qu'il l'emporte d'abord dans une bataille de rues. Les batailles de rue entre les différentes tendances du judaïsme étaient alors quotidiennes à Jérusalem.

Notons que dans le récit, Jésus est accueilli par la population comme étant celui qui apporte « *le règne de David notre père* », autrement dit, comme le restaurateur de l'indépendance du royaume juif. Cela nous montre Jésus non seulement comme adversaire des classes dominantes du judaïsme, mais aussi comme celui des Romains. Là, manifestement, ce n'est pas l'imagination chrétienne qui est à l'œuvre, c'est la réalité juive.

La suite raconte les événements sur lesquels nous nous sommes déjà penchés : l'invitation faite aux disciples pour qu'ils s'arment, la trahison de Judas, l'accrochage sur le Mont des Oliviers. Nous avons déjà vu que ce sont les vestiges laissés par une ancienne tradition et plus tard jugés inopportuns, et qui ont été remaniés dans le sens d'une soumission pacifique.

¹³⁶ Notons ici à titre de curiosité « *le miracle stylistique accompli par Mathieu, qui fait entrer Jésus en même temps sur deux montures* » (Bruno Bauer, Critique des évangiles, III, p. 114). Les traductions traditionnelles camouflent ce miracle. Par exemple chez Luther : « *Et ils amenèrent l'ânesse et son poulain et posèrent leurs habits dessus et l'assirent dessus.* » (Mathieu 21, 7) L'original dit : Et ils amenèrent l'ânesse et son poulain et posèrent leurs habits sur les deux (ἐπ' αὐτῶν) et l'assirent sur les deux (ἐπάνω αὐτῶν). Ils avaient beau se sentir libres de dénaturer le texte, les copistes ont reproduit ce passage tel quel les uns après les autres, ce qui est symptomatique de la distraction et de la balourdise des compilateurs des évangiles.

Jésus est arrêté, amené dans le palais du grand-prêtre, et le procès commence :

« Les grands prêtres et tout le Sanhédrin cherchaient un témoignage contre Jésus pour le faire mettre à mort, et ils n'en trouvaient pas. Car beaucoup portaient de faux témoignages contre Jésus, et ces témoignages ne concordaient pas. ... Et le grand prêtre s'avança et interrogea Jésus : Tu ne réponds rien aux témoignages que ces gens portent contre toi ? Mais lui gardait le silence et ne répondait rien. Le grand prêtre l'interrogea de nouveau : Es-tu le Messie, le fils du Dieu béni ? Jésus lui dit : Je le suis. Et vous verrez le fils de l'homme siéger à la droite du Tout-Puissant, et venir parmi les nuées du ciel. Alors, le grand prêtre déchira ses vêtements et dit : Avons-nous encore besoin de témoins ? Vous avez entendu le blasphème. Qu'en pensez-vous ? Tous le condamnèrent à mort. » (Marc 14, 55 sq.)

Certes, voilà un bien étrange procès ! Le tribunal se réunit immédiatement après l'arrestation, alors qu'il fait encore nuit, et pas dans le prétoire situé probablement sur le Mont du Temple¹³⁷, mais dans le palais du grand-prêtre ! Imaginons la confiance qu'on pourrait accorder à un reportage sur un procès en haute trahison en Allemagne, lequel ferait siéger la Cour dans le château royal à Berlin ! Et voilà de faux témoins qui comparaissent contre Jésus, mais bien que personne ne les soumette à un contre-interrogatoire, que Jésus garde le silence face à leurs accusations, ils ne déclarent rien qui le charge. C'est Jésus qui se charge le premier en reconnaissant qu'il est le Messie. Alors, pourquoi cette comédie de faux témoins, si cet aveu suffit pour le condamner ? Ils n'ont pas d'autre raison d'être que de faire la preuve de la vilénie des Juifs. La condamnation à mort est prononcée sans autre formalité. C'est une infraction aux formes prescrites et auxquelles le judaïsme de cette époque était particulièrement attaché. Le tribunal n'avait le droit de prononcer immédiatement que l'acquittement, pour une condamnation, il fallait attendre le lendemain de l'audience.

Mais le Sanhédrin avait-il à cette époque le droit de condamner à la peine capitale ? Il est dit à ce propos : *« Quarante ans avant la destruction du Temple, Israël se vit retirer le droit de prononcer des sentences de mort. »*

Ceci est confirmé par le fait que le Sanhédrin ne punit pas Jésus, une fois le procès terminé, il le livre à Pilate pour une nouvelle procédure, et ce en l'accusant de haute trahison envers les Romains, pour avoir voulu se faire roi des Juifs, avoir donc voulu libérer la Judée de la domination romaine. Curieuse accusation proférée par un tribunal de patriotes juifs !

Il est toutefois possible que le Sanhédrin ait eu le droit de prononcer des condamnations à la peine de mort, mais qu'elles aient dû être confirmées par le procureur.

Comment cela se passe-t-il alors devant le gouverneur romain ?

« Pilate l'interrogea : Es-tu le roi des Juifs ? Jésus répondit : C'est toi-même qui le dis. Et les grands prêtres multipliaient contre lui les accusations. Pilate lui demanda à nouveau : Tu ne réponds rien ? Vois toutes les accusations qu'ils portent contre toi. Mais Jésus ne répondit plus rien, si bien que Pilate fut étonné. Mais à la fête, il avait coutume de relâcher un prisonnier, celui qu'ils demandaient. Or, il y avait en prison un dénommé Barabbas, arrêté avec des émeutiers pour des meurtres commis pendant la révolte. La foule monta donc chez Pilate, et se mit à demander ce qu'il leur accordait d'habitude. Pilate leur répondit : Voulez-vous que je vous relâche le roi des Juifs ? Il se rendait bien compte que c'était par jalousie que les grands prêtres l'avaient livré. Ces derniers soulevèrent la foule pour qu'il leur relâche plutôt Barabbas. Et Pilate reprit : Que voulez-vous donc que je fasse de celui que vous appelez le roi des Juifs ? Et eux, de nouveau, crièrent : Crucifie-le ! Mais Pilate leur dit : Qu'a-t-il donc fait de mal ? Mais ils crièrent encore plus fort : Crucifie-le ! Pilate, voulant contenter la foule, relâcha Barabbas et, après avoir fait flageller Jésus, il le livra pour qu'il soit crucifié. » (Marc 15, 2 sq.)

¹³⁷ Schürer, *Histoire du peuple juif*, II, p. 211.

Dans l'évangile de Mathieu, Pilate va jusqu'à se laver les mains devant la foule en déclarant : Regardez, je suis innocent de ce sang-là. Et le peuple tout entier répondit : Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants !

Luc, enfin, ne dit pas que le Sanhédrin condamne Jésus. Il le dénonce seulement à Pilate.

« Et l'assemblée tout entière se leva, et on l'emmena chez Pilate. Ils se mirent alors à l'accuser en disant : Nous avons trouvé cet homme en train d'ameuter notre peuple, il empêche de payer l'impôt à l'empereur, et il dit qu'il est le Messie et le Roi. Pilate l'interrogea : Es-tu le roi des Juifs ? Jésus répondit : C'est toi-même qui le dis. Pilate s'adressa alors aux grands prêtres et à la masse du peuple : Je ne trouve chez cet homme aucune culpabilité. Mais eux insistaient avec force : Avec ses enseignements, il soulève le peuple dans toute la Judée et toute la Galilée. » (23, 1 sq.)

Le plus près de la vérité est probablement Luc. Jésus y est directement accusé de haute trahison devant Pilate. Et plein d'un fier courage, il ne nie pas sa culpabilité. Pilate lui demandant s'il est le roi des Juifs, donc leur chef dans la lutte pour l'indépendance, Jésus déclare : Tu le dis. L'évangile de Jean sent combien ce reste de patriotisme juif est gênant, il fait donc répondre à Jésus : Mon royaume n'est pas de ce monde. S'il était de ce monde, mes serviteurs auraient livré bataille. L'évangile de Jean est le plus récent. Il se passa donc un temps assez long avant que les écrivains chrétiens se résolvent à maquiller les faits tels qu'ils étaient relatés à l'origine.

Pour Pilate, l'affaire était évidemment très simple. En faisant exécuter le rebelle Jésus, il ne faisait que remplir ses fonctions de représentant du pouvoir romain.

La masse des Juifs n'a en revanche pas la moindre raison de s'indigner qu'un homme ne veuille rien savoir de la domination romaine et appelle à refuser de payer l'impôt à l'empereur. Si c'est bien ce que Jésus a réellement fait, c'était entièrement dans la ligne du zélotisme qui était à cette époque le courant dominant dans la population de Jérusalem.

À supposer que le chef d'accusation invoqué dans l'évangile soit exact, il en résulte que les Juifs auraient dû avoir de la sympathie pour Jésus, mais que Pilate aurait dû le condamner.

Or, que disent les évangiles ? Pour Pilate, Jésus n'est coupable de rien, bien qu'il avoue lui-même qu'il l'est. Le gouverneur ne cesse d'affirmer que l'accusé est innocent, et il demande ce qu'il a fait de mal.

Voilà qui est quand même étrange. Mais ce qui l'est encore davantage : Pilate a beau ne pas voir en quoi Jésus serait coupable, il ne l'acquitte pas pour autant.

Il arrivait certes que le procureur trouve un cas trop complexe pour se sentir à même de prendre lui-même une décision. Mais on n'a jamais vu un fonctionnaire de l'empereur romain chercher à se tirer d'embarras en demandant à la **masse du peuple** ce qu'il convenait de faire de l'accusé. S'il ne voulait pas condamner lui-même un accusé de haute trahison, il n'avait qu'une possibilité : l'envoyer à Rome comparaître devant l'empereur. C'est ce que fit par exemple le procureur Antonius Felix (52-60), qui attira chez lui en lui promettant faussement liberté et sécurité, le meneur des zélotes de Jérusalem, le chef de bande Eleazar qui vingt ans durant avait semé la terreur dans le pays. Il le fit prisonnier et l'envoya à Rome. Quant à ses partisans, il en fit crucifier un grand nombre.

Pilate aurait pu de la même manière envoyer Jésus à Rome. Par contre, le rôle que Mathieu lui fait jouer est franchement grotesque : voilà un juge romain, représentant de l'empereur Tibère, maître de la vie et de la mort, qui supplie une assemblée du peuple de Jérusalem de lui permettre d'acquitter l'accusé, et qui, à leurs vociférations, répond : eh bien, alors tuez-le, la faute n'en retombera pas sur moi !

Ce rôle est totalement incompatible avec la figure historique de Pilate. Dans une lettre à Philon, Agrippa 1^{er} traite Pilate de « *caractère d'une brutalité inflexible et sans scrupules* », et il lui reproche « *sa vénalité, des actes de violence, des pillages, des sévices, des outrages, des exécutions continues sans jugement, des cruautés sans fin et insupportables* ».

Sa dureté et sa férocité produisirent une situation si détestable que cela excéda même le gouvernement central de Rome, qui le rappela (36 après J.-C.).

Et c'est lui qui aurait, face au traître prolétarien Jésus, manifesté un amour de la justice et une générosité si exceptionnelles, des qualités qui, pour le malheur de l'accusé, auraient été encore surpassées par une veule complaisance tout simplement inepte pour le peuple !

Les évangélistes étaient trop ignorants pour trouver à y redire, mais ils se doutaient probablement de l'étrangeté du rôle qu'ils attribuaient au gouverneur romain. Ils cherchèrent donc un motif qui le rendît plus crédible : ils racontent que les Juifs étaient habitués à ce que Pilate leur relâche un prisonnier à Pâques, et que, quand il leur proposa de libérer Jésus, ils auraient répondu : non, nous préférons que ce soit Barrabas le meurtrier !

Il est déjà bizarre que, à part dans les évangiles, aucun usage de ce genre ne soit mentionné nulle part. Il est en contradiction avec les institutions romaines, qui ne donnaient pas le droit de grâce aux gouverneurs. Confier le droit de grâce, non à – disons - une entité responsable de ses actes, mais à des badauds réunis par le seul hasard, est en outre en contradiction avec toute organisation juridique normalement constituée. Il n'y a que des théologiens pour prendre une telle fable pour argent comptant.

Mais même si nous faisons abstraction de tout cela et décidons d'admettre que la foule juive qui traîne à ce moment-là devant la résidence du procureur est bizarrement dotée du droit de grâce, il faut encore se demander ce que ce droit a à voir avec le cas présent ?

La condamnation de Jésus n'a encore nullement l'autorité de la chose jugée. Ponce Pilate doit répondre à une question : Jésus est-il oui ou non coupable de haute trahison ? Est-ce que je dois le condamner ou pas ? Et il répond en demandant : Voulez-vous faire usage en sa faveur de votre droit de grâce ou pas ?

Pilate doit prononcer le verdict, et au lieu de le faire, il appelle à gracier Jésus ! N'a-t-il donc pas le droit d'acquitter Jésus s'il l'estime innocent ?

Et alors surgit une nouvelle énormité. Les Juifs, nous dit-on, ont le droit de faire grâce, et comment l'exercent-ils ? Se contentent-ils d'exiger la libération de Barrabas ? Non, ils demandent que Jésus soit crucifié ! Les évangélistes s'imaginent manifestement que du droit de gracier l'un découle aussi le droit de condamner l'autre.

À cette délirante façon de dire le droit correspond une non moins délirante façon de faire de la politique.

Les évangélistes nous présentent une foule populaire qui hait Jésus au point de préférer gracier un meurtrier (pas moins qu'un meurtrier – cette foule n'a pas trouvé d'objet plus digne d'être gracié), et de ne se calmer que lorsqu'il est emmené au lieu d'exécution.

Qu'on y songe, c'est cette même foule qui, la veille encore, l'a accueilli comme un roi avec des Hosanna, qui, sur son chemin, a étalé devant lui ses habits, et l'a unanimement acclamé sans qu'on entende la moindre objection. C'est précisément cette popularité qui a été, selon les évangiles, la raison pour laquelle les aristocrates ont voulu se débarrasser de lui mais n'ont pas osé non plus l'arrêter en plein jour,

la raison pour laquelle ils ont choisi la nuit pour le faire. Et voilà que maintenant la même foule se montre tout aussi unanime dans ses déchaînements de haine fanatique contre lui – contre un homme accusé d'un crime qui le rend digne de la plus profonde vénération aux yeux de tous les patriotes juifs : accusé d'avoir tenté de libérer la nation juive de la domination étrangère.

Que s'est-il donc passé qui a provoqué ce stupéfiant retournement ? Il faudrait des motifs extrêmement puissants pour rendre la chose compréhensible. Quand ils disent quelque chose, les évangélistes ne font que bredouiller quelques explications dérisoires. Luc et Jean n'avancent strictement aucune motivation. Marc dit : « Les grands-prêtres ameutèrent la foule » contre Jésus, Mathieu : Ils « réussirent à convaincre les masses ».

Ces pauvres tentatives prouvent seulement à quel point les écrivains chrétiens avaient perdu jusqu'au dernier reste de sens et de savoir politique.

Même les masses les plus informelles ne se laissent pas convertir à une haine fanatique sans une raison, quelle qu'elle soit. Que cette raison soit stupide ou infâme, peu importe, il faut bien qu'il y en ait une. Mais chez les évangélistes, les masses juives surpassent en bêtise honteuse le plus honteux et le plus bête des scélérats de théâtre, sans la moindre raison, sans le moindre motif, elles exigent frénétiquement le sang de celui qu'elles adoraient la veille.

La sottise devient encore plus évidente quand on regarde la situation politique de l'époque. A l'opposé de presque toutes les autres composantes de l'empire romain, la communauté juive était traversée par une vie politique intense, tous les antagonismes sociaux et politiques y étaient exacerbés. Les partis politiques étaient bien organisés, très loin d'être des masses sans consistance. Le zélotisme avait complètement gagné les classes subalternes de Jérusalem, qui s'opposaient en permanence et brutalement aux sadducéens et aux pharisiens et haïssaient passionnément les Romains. Leurs meilleurs alliés étaient les rebelles galiléens.

Même si les sadducéens et les pharisiens avaient réussi à « retourner » quelques éléments populaires contre Jésus, ils n'auraient jamais pu organiser une manifestation unanime, tout au plus auraient-ils pu déclencher une bataille de rues acharnée. Rien de plus grotesque que cette mise en scène de zélotes qui se précipitent en vociférant, non pas sur des Romains et des aristocrates, mais sur un rebelle mis en accusation, dont ils obtiennent par leurs clameurs fanatiques l'exécution qu'il leur faut imposer à une chiffe molle de commandant romain envoûté par le factieux.

On n'a jamais imaginé plus puéril.

Les évangélistes, après avoir ainsi génialement réussi à présenter Pilate, le bourreau sanguinaire, sous les traits d'un agneau sans tache, et l'abjection congénitale au judaïsme comme la vraie raison de la crucifixion d'un Messie inoffensif et pacifique, sont à bout de forces. Leur inventivité se tarit pour un moment, et l'ancien récit refait au moins passagèrement surface : après sa condamnation, Jésus est l'objet de sarcasmes et sévices, mais pas de la part des Juifs, pas du tout, de la part des soldats du même Pilate qui vient de le déclarer innocent. Celui-ci ne le fait pas seulement crucifier par ses soldats, auparavant, il le fait flageller, et l'offre comme cible aux quolibets qui visent sa royauté juive : on lui met une couronne d'épines, un manteau de pourpre, les soldats plient le genou devant lui, avant de se remettre à le frapper et à le couvrir de crachats. Sur sa croix enfin, ils fixent l'inscription : Jésus, roi des Juifs.

On a ici sans ambiguïtés la catastrophe telle qu'elle était racontée à l'origine. Les Romains sont les ennemis forcenés de Jésus, et la raison de leurs railleries comme de leur haine est sa rébellion contre l'État, son aspiration à la royauté juive, sa volonté de se débarrasser de la domination romaine.

Malheureusement, cette lueur d'une vérité toute simple est fugace.

Jésus meurt, et maintenant il s'agit, en alignant les effets sensationnels, d'apporter la preuve que c'est un Dieu qui vient de mourir :

« Mais Jésus, poussant de nouveau un grand cri, rendit l'esprit. Et voici que le rideau du Temple se déchira en deux, depuis le haut jusqu'en bas, et la terre trembla et les rochers se fendirent, et les tombeaux s'ouvrirent et les corps de nombreux saints qui étaient morts ressuscitèrent. Et ils sortirent des tombeaux et après la résurrection de Jésus, ils entrèrent dans la ville sainte, et se montrèrent à un grand nombre de gens. » (Mathieu 27, 50 sq.)

Les évangélistes ne disent pas ce que les « saints » ressuscités firent pendant et après leur expédition de masse à Jérusalem, s'ils restèrent en vie ou allèrent se recoucher bien sagement dans leurs tombeaux. Quoi qu'en soit, on devait s'attendre à ce qu'un événement aussi extraordinaire fasse inmanquablement une impression inouïe sur les témoins et convainque tout un chacun de la divinité de Jésus. Mais les Juifs, eux, restent là encore butés. De nouveau, ce sont les Romains, et eux seuls, qui s'inclinent devant la divinité.

« À la vue du tremblement de terre et de ces événements, le centurion et ceux qui, avec lui, gardaient Jésus, furent saisis d'une grande crainte et dirent : Vraiment, celui-ci était le fils de Dieu ! » (Mathieu 27, 54)

Malgré tout cela, les grands-prêtres et les pharisiens déclarent que Jésus est un imposteur (Mathieu 27, 63), et quand il ressuscite d'entre les morts, cela n'a pas d'autre effet que ce pourboire déjà mentionné qui est versé aux témoins oculaires pour qu'ils fassent passer le miracle pour une escroquerie.

Ainsi, en conclusion du récit de la Passion, c'est encore la corruption juive qui transforme les braves soldats romains en instruments de la malignité et de la vilénie des Juifs opposant à la sublime générosité divine une fureur diabolique.

Servilité envers les Romains, haine anti-juive, cette narration force tellement la dose, et accumule tellement d'absurdités qu'on serait en droit de supposer qu'elle aurait été incapable de produire le moindre effet sur des gens doués de pensée. Et pourtant, nous savons qu'elle n'a que trop bien atteint son but. Ce récit baigné de lumière divine, anobli par le martyre du fier héraut d'une mission sublime, a été au cours des siècles l'un des moyens les plus importants utilisés pour éveiller même chez les esprits les mieux intentionnés de la chrétienté la haine et le mépris d'un judaïsme qu'ils ne connaissaient personnellement que de loin et dont ils se tenaient à distance ; un outil mis en œuvre pour décréter les Juifs lie de l'humanité, race remplie par nature de la noirceur et de l'obstination les plus infâmes, race qu'il faut tenir à l'écart de toute communauté humaine et mater d'une main de fer.

Mais il aurait été impossible que cette perception du judaïsme s'impose si elle ne s'était constituée à une époque de haine et de persécution universelles des Juifs.

Née de la mise au ban du judaïsme, elle l'a considérablement renforcée, l'a prolongée et a élargi son rayon d'action.

Ce qui se présente comme l'histoire de la Passion de Jésus-Christ est au fond seulement un document qui témoigne du chemin de croix du peuple juif.

5. L'évolution de la communauté chrétienne

a. Prolétaires et esclaves

Nous avons vu comment une partie des éléments du christianisme, le monothéisme, le messianisme, la croyance à la résurrection, le communisme essénien, se sont formés dans le judaïsme, et comment une partie des classes subalternes de cette nation voyait dans la combinaison de ces éléments la meilleure réponse à ses aspirations. Nous avons vu en outre comment tout l'organisme social de l'empire romain était plongé dans des conditions qui le rendaient, notamment dans ses couches prolétariennes, de plus en plus réceptif aux nouvelles tendances en provenance du judaïsme, mais comment ces tendances, dès qu'elles subissaient l'influence du milieu extérieur au judaïsme, non seulement se détachaient de celui-ci, mais lui devenaient même hostiles. Elles se combinaient désormais avec des tendances du monde gréco-romain en décomposition, tendances qui, en y greffant soumission passive, servilité et désir de mort, retournaient en son contraire l'esprit de vigoureuse démocratie nationale qui dominait dans le judaïsme jusqu'à la destruction de Jérusalem.

Mais en même temps que les idées, l'organisation de la communauté se transformait aussi profondément.

À ses débuts, elle était pénétrée d'un communisme énergique, mais vague, on refusait toute propriété privée, on aspirait à un nouvel ordre social, supérieur, dans lequel toutes les différences de classes seraient corrigées par le partage des biens.

À l'origine, la communauté chrétienne était sans doute principalement une organisation de combat, si est juste notre hypothèse que les différents passages des évangiles prônant la violence ne peuvent s'expliquer que parce qu'ils seraient des vestiges de la tradition des premiers temps. Cela cadrerait entièrement avec la situation historique de la communauté juive de l'époque.

Il est difficilement imaginable que le climat révolutionnaire qui agitait toute la société n'aurait pas touché justement une secte prolétarienne.

Les premières organisations chrétiennes du monde juif étaient en tout cas pénétrées d'une atmosphère d'attente de la révolution, du Messie à venir, du bouleversement social. Le souci du présent, et donc le travail pratique sur les détails du quotidien, était sans doute relégué au second plan.

La destruction de Jérusalem modifia la situation. Les éléments qui avaient communiqué à la communauté messianique son esprit rebelle avaient été vaincus. Et celle-ci devenait de plus en plus une communauté anti-juive agissant au cœur d'un prolétariat non-juif incapable et peu désireux de se battre. Plus le temps passait, plus il devenait clair qu'il ne fallait plus s'attendre à ce que se réalise la prophétie qui se trouve encore dans les évangiles et qui annonçait que les contemporains de Jésus seraient eux-mêmes les témoins du grand bouleversement. La conviction que le « royaume de Dieu » viendrait sur terre s'étiolait de plus en plus, on se mettait de plus en plus à situer dans les cieux le royaume de Dieu, qui devait au départ descendre des cieux pour s'établir sur terre. La résurrection des corps se métamorphosait en immortalité de l'âme qui seule connaîtrait les félicités célestes ou les tourments de l'enfer.

Plus l'espérance messianique revêtait ces formes surnaturelles et tournait politiquement au conservatisme ou à l'indifférentisme, plus il était inévitable que l'organisation pratique du présent prenne d'importance.

Mais l'enthousiasme révolutionnaire diminuant, le communisme pratique lui-même se modifiait.

À l'origine, il était né d'une aspiration énergique mais indéterminée à voir abolie toute propriété privée, né de l'aspiration à remédier à la misère des compagnons par la mise en commun de tous les biens.

Nous avons déjà noté qu'à la différence de l'essénisme, les communautés chrétiennes n'existaient au début que dans les villes, et même principalement dans les grandes villes, et que c'était un obstacle à l'organisation achevée et durable de leur communisme.

Chez les esséniens comme chez les chrétiens, le point de départ était un communisme de la consommation. Or à la campagne encore aujourd'hui, et c'était encore plus marqué à cette époque, consommation et production sont étroitement liées. Les producteurs produisent pour leurs propres besoins, pas pour la vente ; travail des champs, élevage et entretien de la maisonnée étaient imbriqués. De plus, les grandes entreprises étaient tout à fait possibles dans le domaine de l'agriculture, leur supériorité sur les petites tenait à un partage du travail plus poussé et à une meilleure utilisation des outils et des bâtiments. Ces avantages étaient à vrai dire plus que compensés par les inconvénients de l'esclavagisme. Mais, même si l'entreprise esclavagiste était alors la forme largement la plus répandue de la grande exploitation agricole, elle n'était pas la seule possible. L'agriculture connaît dès ses débuts des exploitations d'assez grandes dimensions menées par des familles paysannes étendues. Les esséniens eux aussi ont très probablement organisé de grandes coopératives familiales là où, seuls au milieu des campagnes, ils formèrent de grandes colonies de type monastique comme celles sur la Mer Morte dont parle Pline (*Histoire Naturelle*, 5^{ème} livre) et dont il dit qu'elles « vivaient dans la société des palmiers ».

Mais la façon de produire est en dernière instance le facteur décisif dans toute formation sociale. Seules, celles qui ont leurs racines dans le mode de production sont durables et vigoureuses.

Si une agriculture sociale ou coopérative était possible à l'époque où apparut le christianisme, en revanche manquaient les conditions préalables à une industrie urbaine coopérative. Les ouvriers y étaient soit des esclaves soit des travailleurs à domicile libres. Il n'y avait quasiment pas, à l'image de la grande famille paysanne, d'entreprises d'une certaine dimension employant des travailleurs libres. Esclaves, travailleurs à domicile, porte-faix, colporteurs, petits boutiquiers, prolétaires en guenilles, voilà de quoi étaient faites les classes subalternes de la population urbaine de cette époque, celles où pouvaient apparaître des tendances communistes. Chez eux, aucun facteur agissant ne poussait à étendre la communauté des biens en direction d'une communauté productive. Elle restait d'emblée bornée à la communauté de consommation. Et elle-même n'était pour l'essentiel qu'une mise en commun des repas. Vêtements et logis ne jouaient un grand rôle ni dans la terre d'origine du christianisme ni en Italie méridionale et centrale. Même un communisme aussi ambitieux que celui des esséniens n'a fait que quelques timides avancées en direction d'une communauté vestimentaire. Dans ce domaine, la propriété privée est indépassable. La communauté d'habitation, elle, était difficile à réaliser dans une grande ville, d'autant plus difficile que les emplois des uns et des autres étaient dispersés et que du fait de la spéculation immobilière qui sévissait dans les grandes villes à l'époque du christianisme primitif, il fallait beaucoup d'argent pour acheter une maison. L'absence de moyens de communication faisait que la population s'entassait sur un espace restreint et que les propriétaires régnaient en maîtres absolus sur des habitants qu'ils saignaient atrocement. On construisait des maisons aussi hautes que l'état de la technique le permettait, à Rome sept étages et plus, et les loyers atteignaient des niveaux incroyables. L'usure immobilière était pour cette raison, pour les capitalistes de cette époque, une forme appréciée d'investissement. Dans le triumvirat qui mit la main sur la république romaine, Crassus s'était enrichi notamment par la spéculation immobilière.

Les prolétaires de la grande ville ne pouvaient jouer sur ce terrain. Il leur était de ce fait impossible d'instaurer un habitat commun. En outre, sous l'œil soupçonneux des autorités impériales, la communauté chrétienne ne pouvait être qu'une association secrète. Regroupés dans une même habitation, ils auraient été bien trop faciles à repérer.

Le communisme chrétien ne pouvait dans ces conditions exister comme institution durable et générale pour l'ensemble de ses adeptes que dans les repas pris en commun.

Dans l'évangile, on n'évoque guère, quand il s'agit du « royaume de Dieu », autrement dit de l'État de l'avenir, que les repas communs. C'est la seule félicité qui soit attendue. De toute évidence, c'était elle qui occupait le plus les esprits des premiers chrétiens.

Ce type de communisme pratique était important pour les prolétaires libres, mais sans intérêt pour les esclaves, qui, en règle générale, étaient intégrés à la famille de leur maître et avaient chez lui leur couvert et leur table, même si c'était plutôt frugal. Des esclaves vivaient certes en-dehors de la maison de leur maître, par exemple ceux qui tenaient boutique à la ville pour écouler les produits de son domaine, mais ils étaient très peu nombreux.

C'était l'espérance messianique, la perspective d'un royaume de félicité universelle, qui était le plus à même d'attirer les esclaves, pas le communisme pratique, qui n'était possible que dans des formes qui ne leur apportaient rien tant qu'ils restaient esclaves.

Nous ignorons ce que les premiers chrétiens pensaient de l'esclavage. Les esséniens étaient contre, comme nous l'avons vu. Philon dit :

« Chez eux, personne n'est esclave, tous sont libres, et ils travaillent les uns pour les autres. Ils estiment que posséder des esclaves est non seulement injuste et une offense à la piété, mais aussi un sacrilège, une suspension de l'ordre naturel qui nous a tous créés égaux ... comme des frères ... ».

Les prolétaires de la communauté messianique de Jérusalem auront probablement pensé de même.

Mais avec la destruction de Jérusalem s'évanouit la perspective d'une révolution sociale. Les porte-parole des communautés chrétiennes étaient fort soucieux d'écarter tout soupçon d'hostilité aux pouvoirs établis et devaient, dans le même mouvement, s'efforcer de calmer les esclaves rebelles qu'elles comptaient dans leurs rangs.

Voici ce que dit aux esclaves le rédacteur de la lettre de Paul aux Colossiens – dans la forme présente, il s'agit d'un « remaniement » ou d'un faux du deuxième siècle :

« Vous les esclaves, obéissez en toute chose à vos maîtres d'ici-bas, non pas en faisant semblant par souci de plaire à des hommes, mais dans la simplicité de votre cœur, en craignant le Seigneur. » (3, 22).

L'auteur de la première lettre de Pierre, qui vivait probablement à l'époque de Trajan, s'exprime encore plus vigoureusement :

« Que les domestiques soient soumis en tout respect à leurs maîtres, non seulement à ceux qui sont bons et corrects, mais aussi à ceux qui sont des canailles.¹³⁸ Car c'est une grâce de supporter, les yeux dirigés vers Dieu, des peines que l'on souffre injustement. En effet, quelle gloire y a-t-il à supporter patiemment des coups en punition d'une faute ? Mais si vous les supportez patiemment même si c'est pour avoir fait le bien, cela plaît à Dieu. » (1, 2, 18, sq.)

¹³⁸ σκολιοῖς Le mot inclut injustice, fausseté et fourberie. Luther donne une traduction très atténuée : **difficiles**

L'opportunisme naissant du christianisme du deuxième siècle s'accommodait même de ce que des maîtres **chrétiens** aient comme esclaves des frères de la communauté, comme l'atteste la première lettre de Paul à Timothée :

*« Ceux qui sont sous le joug de l'esclavage doivent avoir une considération respectueuse pour leurs maîtres, pour que le nom de Dieu et l'enseignement de la foi ne soient pas blasphémés. Et ceux qui ont des maîtres croyants, qu'ils ne les respectent pas moins sous prétexte que ce sont des frères ; mais qu'ils les servent **avec d'autant plus de docilité** parce que ce sont des croyants bien-aimés, qu'ils participent aux repas communs (ἀγαπητοὶ) et s'appliquent à faire le bien » (6, 1 sq.)*

Ce serait une grossière erreur de croire que le christianisme aurait supprimé l'esclavage. Il lui a bien plutôt donné un nouveau support sur lequel s'appuyer. L'Antiquité n'avait que la **peur** pour tenir les esclaves dans l'obéissance. C'est le christianisme qui, pour la première fois, a élevé la soumission et l'obéissance de l'esclave au rang d'un **devoir moral** auquel il convient de se conformer dans la joie.

Au moins depuis qu'il avait cessé d'être révolutionnaire, le christianisme ne parlait plus aux esclaves de leur libération à venir. Son communisme pratique ne présentait par ailleurs pour eux que rarement un intérêt réel. La seule chose qui était encore susceptible de les séduire était l'égalité « devant Dieu », c'est-à-dire dans la communauté, où chaque compagnon était censé avoir même valeur, où il pouvait arriver que lors des agapes communes, l'esclave soit le voisin de table de son maître si celui-ci appartenait également à la communauté.

Callistus, esclave chrétien d'un affranchi chrétien, devint même évêque de Rome (217-222).

Mais même cette égalité-là ne signifiait plus grand-chose à l'époque. Rappelons-nous comment le prolétariat libre s'était rapproché du monde des esclaves et s'y recrutait, comment d'un autre côté, les esclaves de la maison impériale occupaient les plus hautes fonctions politiques et étaient souvent courtisés même par des aristocrates.

Si le christianisme, avec tout son communisme et toute sa sensibilité prolétarienne, n'a même pas réussi à en finir avec l'esclavage dans ses propres rangs, cela montre la profondeur de son enracinement dans l'Antiquité « païenne » malgré toute l'hostilité qu'il pouvait lui témoigner. Cela montre aussi à quel point l'éthique est tenue en lisières par le mode de production. De la même façon que les droits humains de la Déclaration d'indépendance américaine, l'amour du prochain et la fraternité universelle, l'égalité de tous devant Dieu de la communauté messianique s'accommodaient de l'esclavage. Le christianisme a été dès le départ principalement une religion du prolétariat libre, et en dépit des rapprochements, il resta toujours dans l'Antiquité une différence d'intérêts entre prolétaires et esclaves.

Les prolétaires libres étaient dès le départ plus nombreux dans la communauté chrétienne, et de ce fait, les intérêts des esclaves n'étaient pas toujours pris en considération. La conséquence, c'est que l'attraction exercée était moindre chez les esclaves que chez les prolétaires libres, et cela à son tour renforçait la position prépondérante de ces derniers.

L'évolution économique poussait dans le même sens. Précisément la date qui vit porter un coup mortel aux tendances révolutionnaires de la communauté chrétienne, la date de la chute de Jérusalem, fut celle aussi où, comme nous l'avons vu, commença une nouvelle époque pour l'empire romain, une époque de paix universelle, paix intérieure, mais aussi dans une grande mesure, paix extérieure, due à l'arrêt de la force expansive de la puissance romaine. Or la guerre, guerre civile comme guerre de conquête, avait été le moyen de procurer des esclaves à bon compte. C'était maintenant terminé. Les esclaves devinrent rares et précieux, l'économie esclavagiste cessa d'être rentable. En agriculture, elle

fut remplacée par le colonat, dans l'industrie urbaine, par le travail de travailleurs libres. L'esclave avait été un outil de la production des biens de nécessité, il était maintenant de plus en plus un outil de luxe. Les services personnels rendus aux gens de la haute société et aux riches devinrent désormais le domaine essentiel d'activité des esclaves. Âme d'esclave, âme de laquais, devenaient de plus en plus synonymes. L'époque des Spartacus était révolue.

L'opposition entre esclave et prolétaire libre ne pouvait que s'envenimer, cependant qu'en même temps, le nombre des esclaves diminuait, et celui des prolétaires libres augmentait dans les grandes villes. Les deux tendances combinées ne pouvaient que faire encore davantage reculer l'importance des esclaves dans la communauté chrétienne. Il n'est pas étonnant que le christianisme ne se soit finalement pas soucié des esclaves.

Il n'y aucune difficulté à rendre compte de cette évolution si l'on voit dans le christianisme l'expression d'intérêts de classe particuliers. Elle devient en revanche inexplicable si on le considère comme un phénomène constitué seulement autour d'idées. L'évolution logique de ses idées fondamentales aurait dû conduire à la suppression de l'esclavage. Mais dans l'histoire universelle, la logique a toujours cédé le pas aux intérêts de classe.

b. Le déclin du communisme

L'esclavage n'était pas remis en cause, de même la communauté des biens se réduisait de plus en plus aux repas pris en commun, mais ce n'étaient pas les seules limitations imposées aux tendances communistes de la communauté.

Chaque membre de la communauté aurait en principe dû vendre tout ce qu'il possédait et mettre l'argent à sa disposition pour qu'il soit réparti entre tous.

Il est évident a priori qu'un tel procédé était irréalisable à grande échelle. Il supposait qu'au moins une moitié de la société reste incroyante, sinon personne n'aurait été là pour acheter leurs biens aux croyants. Il n'y aurait eu personne non plus à qui acheter avec le montant de la vente les vivres dont avaient besoin les croyants.

Si les croyants ne voulaient pas vivre de la production, mais du partage, il fallait qu'il reste suffisamment d'incroyants pour produire pour eux. Mais dans ce cas aussi, la belle entreprise menaçait de se terminer tristement dès que les croyants auraient vendu, réparti et consommé tous leurs biens. Certes, d'ici là, le Messie devait descendre des nuages et aplanir toutes les difficultés de « l'ici-bas ».

Mais cette vérification n'eut pas lieu.

Le nombre des compagnons qui possédaient quelque chose qu'il valait la peine de vendre et de répartir, était dans les débuts de la communauté très réduit. Il lui était impossible d'en vivre. Elle ne pouvait avoir des recettes constantes que si chaque participant déposait auprès de la communauté ce qu'il **gagnait** jour après jour. Mais dans la mesure où ils n'étaient pas de simples mendiants ou portefaix, il leur fallait bien **posséder** quelque chose pour gagner leur vie, ce quelque chose pouvant être les **moyens de production** dont a besoin un tisserand, un potier ou un forgeron, ou bien les **stocks de marchandises** qu'ils vendaient comme boutiquiers ou colporteurs.

La communauté ne pouvant, dans les conditions dans lesquelles elle se trouvait, instaurer comme les esséniens des lieux de production commune destinés à couvrir ses propres besoins, ne pouvant se mettre hors du domaine de la production marchande et de la production individuelle, elle était bien obligée, quelles que fussent ses aspirations communistes, de caler devant la propriété privée des moyens de production et des stocks de marchandises.

Mais l'acceptation de l'entreprise individuelle entraînait avec une sorte de nécessité naturelle qu'on admît aussi, en dépit de tous les repas pris en commun, le ménage individuel qui lui est étroitement lié, la famille individuelle et le mariage.

Nous revenons donc ici aux repas communautaires, comme étant le résultat pratique des tendances communistes.

Mais ce n'était pas le seul. Les prolétaires s'étaient associés pour combattre la misère en unissant leurs forces. Puisque des obstacles les empêchaient de réaliser pleinement le communisme, ils n'en ressentaient que plus vivement le besoin de perfectionner l'œuvre d'assistance mutuelle destinée à secourir les individus en cas de détresse exceptionnelle.

Les communautés chrétiennes communiquaient entre elles. Si arrivait un camarade venant de l'extérieur, la communauté lui procurait du travail s'il voulait rester ; elle lui donnait un petit pécule s'il voulait continuer sa route.

En cas de maladie, la communauté s'occupait du malade. S'il mourait, elle l'enterrait à ses frais et pourvoyait aux besoins de sa veuve et de ses enfants ; s'il était jeté en prison, ce qui arrivait fréquemment, c'était de nouveau la communauté qui prenait en charge soutien moral et matériel.

L'organisation chrétienne, organisation prolétarienne, mettait ainsi en place un ensemble d'obligations mutuelles qui correspond à peu près aux garanties assurées par un syndicat moderne. Dans l'évangile, c'est l'exercice effectif de ces engagements réciproques qui assure le droit à la vie éternelle. Quand le Messie viendra, il répartira l'humanité en deux groupes, ceux qui auront part à la magnificence de l'État de l'avenir et à la vie éternelle, et ceux qui seront voués à la damnation éternelle. Aux premiers, le groupe des brebis, le roi dira :

« Allez, les bénis de mon Père, recevez en héritage le royaume préparé pour vous depuis la fondation du monde. J'avais faim, et vous m'avez donné à manger ; j'avais soif, et vous m'avez donné à boire ; j'étais un étranger, et vous m'avez invité ; j'étais nu, et vous m'avez habillé ; j'étais malade, et vous avez veillé sur moi ; j'étais en prison, et vous êtes venus jusqu'à moi ! »

Les justes répondront qu'ils n'ont jamais rien fait de tout cela pour le roi. *« Et le Roi leur répondra : En vérité, je vous le dis : chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. »* (Mathieu 25, 34 sq.)

Les repas pris en commun et le système d'assistance mutuelle constituaient en tout cas le ciment le plus solide de la communauté chrétienne, celui qui assurait en permanence la cohésion de la masse de ses adhérents.

Et pourtant, c'est précisément du soin apporté à faire vivre ce système d'assistance que devait naître une dynamique qui allait fragiliser et saper la quête communiste des débuts.

Plus s'étiolait la perspective de voir bientôt le Messie arriver dans toute sa gloire, plus la communauté attachait d'importance à l'acquisition de moyens lui permettant de faire face aux tâches d'assistance, et plus on faisait d'entorses au caractère de classe prolétarien de la propagande chrétienne, plus on s'efforçait de gagner des partisans aisés dont on n'aurait aucun mal à utiliser les ressources.

Plus la communauté avait besoin d'argent, plus ses agitateurs rivalisaient de zèle pour expliquer à de riches bienfaiteurs combien il y avait de vanité à posséder tous ces trésors d'or et d'argent, combien ils n'étaient rien en regard de la félicité de la vie éternelle à laquelle le riche ne pouvait accéder qu'en se défaisant de ce qu'il possédait. Et leur prédication avait un certain succès à cette époque où un cafard diffus et général s'était emparé notamment des classes possédantes. Combien étaient-ils, ceux

chez qui, au sortir d'une jeunesse passée dans une débauche sans frein, tous les plaisirs des sens et tous les moyens qui en procurent ne soulevaient plus que des nausées ? Après avoir épuisé toutes les sensations qui peuvent s'acheter contre monnaie, il ne leur en restait plus qu'une à essayer : celle du total dénuement.

Jusqu'au Moyen-Âge, on trouve de temps à autre de ces riches qui font cadeau de tous leurs avoirs aux pauvres et mènent une vie de mendicité – la plupart du temps après avoir goûté sans limites à tous les plaisirs de cette terre et s'être ainsi gâté l'estomac.

Toujours est-il que la découverte de personnages de ce type relevait du hasard, et que le hasard ne revenait pas aussi souvent que l'auraient voulu les besoins de la communauté. Plus la misère s'étendait dans l'empire, plus la communauté comptait dans ses rangs de prolétaires « en haillons » qui ne pouvaient ou ne voulaient pas gagner leur pain en travaillant, et plus se faisait sentir la nécessité de gagner des riches pour répondre aux besoins collectifs.

Il était moins facile d'obtenir qu'un riche donne toute sa fortune de son vivant que de réussir à la lui faire léguer après sa mort à la communauté pour ses œuvres de solidarité. Il était très courant de ne pas avoir d'enfants, et les liens avec la parentèle étaient très relâchés. L'envie de laisser ses biens à ses proches parents était bien souvent très mince. D'un autre côté, l'individualisme, l'intérêt que chacun accordait à sa propre personnalité, avait atteint des sommets, le souhait intense de la voir se perpétuer après la mort, et se perpétuer dans les plus heureuses conditions, était fortement développé.

Le riche ne pouvait donc que prêter une oreille complaisante à l'enseignement chrétien, qui lui proposait de s'engager dans un chemin facile pour accéder à la félicité éternelle sans avoir à se priver de rien dans la vie d'ici-bas, en faisant cadeau de ses biens après sa mort quand il n'en aurait plus besoin. Avec l'héritage qu'il laissait, et dont de toute façon il ne savait trop que faire, il pouvait maintenant s'acheter la béatitude de l'éternité.

La corde sensible chez les riches jeunes et passionnés, c'était le dégoût qu'ils avaient maintenant de la vie qu'ils avaient menée, chez les riches âgés et las, c'était la peur de la mort et des châtements infernaux qui les attendaient – les agitateurs chrétiens jouaient sur l'une et sur l'autre. Depuis lors et jusqu'à aujourd'hui, la captation d'héritage allait demeurer un de leurs moyens favoris pour fournir des nourritures constamment renouvelées à l'appétit dévorant de l'Église.

Mais dans les premiers siècles, les héritages d'ampleur importante étaient encore rares, d'autant plus qu'une société secrète, comme l'était la communauté, n'avait pas de personnalité juridique et ne pouvait donc hériter directement.

On s'efforçait donc de persuader les riches de soutenir la communauté de leur vivant, même s'ils étaient plus que réticents à exécuter strictement le commandement du Seigneur qui enjoignait de partager entre les pauvres tout ce qu'ils possédaient. Nous avons vu que la munificence était, à cette époque où l'accumulation du capital ne jouait encore aucun rôle dans le mode de production, une disposition largement répandue chez les riches. Il fallait – et il suffisait de – réussir à éveiller l'intérêt et les sympathies des riches pour que cette qualité profite à la communauté et lui assure des recettes durables. Plus elle cessait d'être une organisation de combat, plus les secours mutuels y prenaient les premières places, et plus émergeaient en elle des tendances à mettre un bémol à la haine prolétarienne contre les riches et à rendre plaisante pour les riches, même s'ils restaient riches, même s'ils étaient attachés à leurs biens, l'entrée dans la communauté.

L'idéologie de la communauté – renoncement aux anciens dieux, monothéisme, croyance à la résurrection, attente du Sauveur, - tout cela répondait, on l'a vu, aux besoins partagés de l'époque et devait éveiller, jusque dans la haute société, de la sympathie pour la doctrine chrétienne.

Par ailleurs, confrontés à la misère croissante des masses, les riches étaient à la recherche de moyens d'y parer, comme le prouvent déjà les fondations de secours alimentaires. C'était la vie de toute la société qui était en jeu. Cet aspect-là aussi leur rendait à coup sûr plus sympathiques les organisations chrétiennes.

Enfin, la course à la popularité trouvait aussi son compte dans le soutien apporté aux communautés chrétiennes, au moins partout où celles-ci avaient gagné de l'influence sur une fraction notable de la population.

La communauté pouvait donc aussi exercer une certaine attraction sur des riches qui n'étant pas désespérés, ne fuyaient nullement le monde, ou d'autres à qui ni l'angoisse de la mort ni la crainte des supplices de l'enfer n'auraient arraché la promesse de léguer leur héritage.

Mais pour que des riches se sentent à l'aise dans la communauté, il fallait que son caractère se transforme profondément, il fallait que disparaisse la haine de classe contre les riches.

Face à ce dessein d'attirer les riches en leur faisant des concessions, la réaction des prolétaires combattifs ne pouvait qu'être douloureuse, ainsi que l'atteste la lettre datant de milieu du deuxième siècle - et déjà citée - de Jacques aux douze tribus de la diaspora. Il met en garde ses camarades :

« Si, dans votre assemblée, arrivent en même temps un homme au vêtement rutilant et portant des bagues en or, et un pauvre au vêtement sale. Vous tournez vos regards vers celui qui porte le vêtement rutilant et vous lui dites : assieds-toi ici à ton aise ; et vous dites au pauvre : toi, tu peux rester là debout ou bien tu peux t'asseoir au bas de mon escabeau, n'avez-vous pas perdu la mesure s ne jugez-vous pas selon de faux critères ? ... Mais vous, vous avez montré du mépris pour le pauvre. ... Mais si vous montrez de la partialité envers les personnes, vous commettez un péché. » (2, 2 à 9)

Et ensuite, il s'en prend à la tendance qui n'exige des riches que l'adhésion théorique aux articles de foi, sans leur demander qu'ils donnent leur argent :

« Mes frères, si quelqu'un prétend avoir la foi, sans la mettre en œuvre, à quoi cela sert-il ? Sa foi peut-elle le sauver ? Supposons qu'un frère ou une sœur n'ait pas de quoi s'habiller, ni de quoi manger tous les jours ; si l'un de vous leur dit : allez en paix ! Mettez-vous au chaud, et mangez à votre faim ! Sans leur donner le nécessaire pour vivre, à quoi cela sert-il ? Ainsi donc, la foi, si elle n'est pas mise en œuvre, est bel et bien morte. » (2, 14 à 17)

Les fondements de l'organisation ne furent certes pas modifiés par l'attention portée aux riches. En théorie comme en pratique, elle resta la même. Mais à l'obligation de donner à la communauté tout ce qu'on possédait, se substitua une sorte de taxation volontaire qui se limitait souvent à l'apport d'une petite contribution.

Un peu plus récente que la lettre de Jacques est l'Apologétique de Tertullien (rédigée sans doute entre 150 et 160). On y trouve aussi une description de l'organisation de la communauté :

« Si nous avons nous aussi une sorte de caisse, elle n'est pas alimentée par des droits d'entrée, ce qui reviendrait peu ou prou à vendre la religion. Chacun verse une contribution modérée à une date fixe du mois ou bien quand il veut, s'il le veut et s'il le peut ; car personne n'y est contraint, tout le monde donne librement sa cotisation. Ce sont pour ainsi dire les petites pièces mises dans la tirelire de la piété. On n'en dépense rien en festins, en beuveries, ni en bombances inutiles. Elles servent pour aider à vivre les pauvres, les enfants garçons ou filles orphelins et sans fortune, aussi les vieillards qui ne peuvent plus sortir de chez eux, on aide encore les naufragés, ou bien, quand il y a des gens dans les mines, dans les

îles ou en captivité pour la seule raison de leur appartenance à la communauté des croyants – ceux-là ont droit de par leur engagement à être pris en charge. »

Et il poursuit : « *Nous qui nous savons liés de tout notre cœur et de toute notre âme les uns aux autres, n'avons aucune hésitation concernant la communauté des biens : chez nous, tout est en commun, sauf les femmes ; chez nous, la communauté s'arrête là où les autres la mettent en pratique uniquement sur ce chapitre-là. »*¹³⁹

Sur le plan théorique, on ne quittait donc pas le communisme, et dans la pratique, c'est seulement la rigueur avec laquelle on l'appliquait qui semblait s'adoucir. Mais insensiblement, le souci croissant de gagner les riches modifiait quand même la nature de la communauté qui, à l'origine, avait été organisée exclusivement en adéquation avec la situation des prolétaires. Les éléments qui visaient l'adhésion de membres riches n'étaient pas seulement obligés de mettre une sourdine à la haine de classe, beaucoup de choses dans le fonctionnement interne devaient aussi changer.

Le communisme s'était tempéré à bien des égards, mais le repas pris en commun était demeuré le lien solide qui rassemblait tout le monde. Les secours ne concernaient que des cas isolés de détresse, ce qui certes pouvait arriver à tout un chacun. Le repas commun répondait aux besoins quotidiens de tous. Toute la communauté s'y retrouvait, il était le centre de gravité de toute la vie communautaire.

Mais pour ceux qui étaient à l'abri du besoin, le repas, par lui-même, n'avait aucune utilité. Ils mangeaient et buvaient mieux et dans de meilleures conditions chez eux. Cette alimentation simple et souvent grossière n'était pas pour des palais délicats. S'ils y assistaient, c'était uniquement pour participer à la vie de la communauté, pour y gagner de l'influence, pas pour satisfaire leur faim. Ce qui, pour les autres, était le contentement d'un besoin physiologique, devenait pour eux celui d'un besoin spirituel, la consommation partagée du pain et du vin un acte purement symbolique. Plus la communauté comptait de membres d'une situation aisée, plus augmentait le nombre de ceux pour qui, dans les repas collectifs, ce qui comptait, c'était de se retrouver ensemble, pas ce qu'on y mangeait et buvait. C'est ainsi qu'au deuxième siècle, les vrais repas communs destinés aux adhérents les plus pauvres se trouvèrent disjoints des repas uniquement symboliques destinés à l'ensemble de la communauté, et au quatrième siècle, l'Église étant devenue la puissance dominante dans l'État, on finit par délocaliser les repas du premier type hors des bâtiments où se réunissait la communauté, hors donc des églises. L'institution se mit à décliner et fut abrogée dans les siècles suivants. La caractéristique la plus remarquable du communisme pratique disparut du même coup complètement de la communauté chrétienne, et sa place fut dès lors exclusivement occupée par les œuvres de secours, l'assistance aux pauvres et aux malades, laquelle s'est maintenue, certes sous des formes bien dégradées, jusqu'à notre époque.

Il n'y avait maintenant plus rien qui pût mettre les riches mal à l'aise. La communauté avait cessé d'être une institution prolétarienne. Les riches, qui, à l'origine, avaient été totalement exclus du « royaume de Dieu » s'ils ne transféraient pas leurs biens aux pauvres, pouvaient désormais y jouer le même rôle que dans le « monde du Malin », et ils ont abondamment mis à profit cette possibilité.

Mais ce ne furent pas seulement les anciens antagonismes de classes qui se reproduisirent dans la communauté chrétienne, il s'y constitua aussi une nouvelle classe dominante, une nouvelle bureaucratie avec un nouveau chef, l'évêque. Nous allons tout de suite faire la connaissance de ce personnage.

¹³⁹ Cité par Harnack, « *La mission et la propagation du christianisme dans les trois premiers siècles* », 1906, I, p. 132. Voir aussi Pfeleiderer, *Christianisme primitif*, II, 672, 673.

En fin de compte, les empereurs romains s'inclinèrent, non pas devant le **communisme** chrétien, mais devant la **communauté** chrétienne. La victoire du christianisme signifia, non pas la dictature du prolétariat, mais la dictature des maîtres que celui-ci avait lui-même nourris et fait grandir au sein de sa communauté.

Les pionniers et les martyrs des communautés primitives, eux qui avaient voué leurs biens, leurs peines, leurs vies à la délivrance des pauvres et des misérables, n'avaient fait que jeter les bases d'un nouveau type d'asservissement et d'exploitation.

c. Apôtres, prophètes et docteurs

Au début, la communauté ne connaissait ni différenciation entre les uns et les autres ni employés spécifiquement affectés à une tâche. Tout membre de la communauté, homme ou femme, pouvait s'instituer docteur et agitateur, s'il s'en sentait la capacité. Tout le monde parlait sans détours de ce qu'il avait sur le cœur, et comme cela lui venait, ou, pour parler le langage de l'époque, comme l'esprit saint le lui inspirait. La plupart continuaient certes, en parallèle, à exercer leur métier, mais parmi eux, il y en avait aussi un certain nombre qui, particulièrement brillants et forts de leur prestige, faisaient cadeau de tout ce qu'ils possédaient et se consacraient entièrement à une vie d'apôtres ou de prophètes, c'est-à-dire à l'agitation. Une nouvelle différence de classe se constituait.

La communauté chrétienne se scinda donc en deux catégories : il y avait les membres ordinaires, dont le communisme pratique ne débordait pas le cadre des repas communs et des œuvres d'assistance mutuelle mises en place par la communauté : aide à la recherche de travail, soutien des veuves et des orphelins ainsi que des détenus, assurance-maladie, caisse pour les obsèques. Mais à côté d'eux, il y avait ceux qu'on appelait les « saints » ou les « parfaits », qui pratiquaient un communisme radical, renonçaient à toute propriété et à toute vie de couple et faisaient cadeau de tout ce qu'ils possédaient à la communauté.

C'était fort impressionnant et conférait à ces éléments radicaux, comme en témoignent les titres qu'on leur donnait, un immense prestige dans la communauté. Et eux-mêmes avaient le sentiment d'être au-dessus de leurs compagnons ordinaires et se comportaient comme une élite dirigeante.

Voilà donc enfantée une nouvelle aristocratie, et enfantée par qui ? par la version radicale du communisme.

Et comme n'importe quelle aristocratie, celle-ci ne se contentait pas de s'arroger le pouvoir de commander au reste de la communauté, elle tentait aussi de l'exploiter.

Effectivement, de quoi pouvaient vivre les « saints » une fois qu'ils s'étaient défaits de tous les moyens de production et de tous les stocks de marchandises qu'ils possédaient ? Il ne leur restait plus que le choix entre les petits travaux occasionnels, transporter des fardeaux, faire les commissionnaires et autres emplois de ce genre – et la mendicité.

Le plus simple était de quémander auprès des camarades et de la communauté elle-même, qui ne pouvaient laisser en proie à la faim un membre méritant, surtout si cet homme ou cette femme de mérite avaient un talent propagandiste – ce qui, à vrai dire, ne demandait pas alors la maîtrise d'un savoir à acquérir par un dur labeur, mais seulement du tempérament, de l'astuce et le sens de la répartition.

Paul déjà se querelle avec les Corinthiens en disant que la communauté est dans l'obligation de le dispenser, lui comme les autres apôtres, de tout travail manuel, et de subvenir à ses besoins :

« Ne suis-je pas libre ? Ne suis-je pas apôtre ? N'ai-je pas vu Jésus notre Seigneur ? Et vous, n'êtes-vous pas mon œuvre dans le Seigneur ? ... N'ai-je pas le droit d'emmener avec moi une femme croyante, comme l'ont fait les autres apôtres et les frères du Seigneur et Képhas (Pierre) lui-même ? Ou bien serais-je le seul avec Barnabé à ne pas avoir le droit d'être dispensé de travail ? ... Qui garde un troupeau sans boire du lait de ce troupeau ? ... En effet, dans la loi de Moïse il est écrit : Tu ne muselleras pas le bœuf qui foule le grain. Dieu s'inquiète-t-il des bœufs, ou bien sa parole ne se rapporte-t-elle pas toujours et partout à nous ? »

Paul explique donc que quand Dieu parle du bœuf, c'est nous qu'il a en vue. Bien sûr il ne s'agit pas du bœuf, ce roi des sots !^{xx}. L'apôtre continue :

« Si nous avons semé parmi vous des biens spirituels, serait-ce trop de récolter chez vous des biens matériels ? Si d'autres ont part à vos ressources, n'en avons-nous pas le droit encore plus qu'eux ? » (1. Corinthiens 9, 7 sq.)

Soit dit en passant, la dernière phrase renvoie aussi au caractère communiste des premières communautés chrétiennes.

Après ce plaidoyer en faveur d'un soutien correct à assurer aux apôtres, Paul ajoute certes qu'il ne parle pas pour lui, mais pour les autres, lui-même ne demandant rien aux Corinthiens :

« J'ai sollicité d'autres communautés et me suis fait donner par elles l'argent nécessaire (ὀψώνιον) pour me mettre à votre service. ... les frères venus de Macédoine m'ont apporté ce dont j'avais besoin. » (2. Corinthiens 11, 8)

Cela ne change rien au fait que Paul souligne que c'est le devoir de la communauté de pourvoir aux besoins des « saints », lesquels ne se reconnaissaient pour eux-mêmes aucune obligation de travailler. Comment ce type de communisme chrétien se peignait dans la tête de ceux qui n'étaient pas croyants, c'est ce que nous montre la biographie de Pérégrinus Protée écrite par Lucien en 165.

Certes, le satiriste Lucien n'est pas un témoin impartial, il colporte beaucoup de racontars malveillants d'une totale invraisemblance, par exemple quand il raconte que Pérégrinus aurait quitté Parion, sa ville natale située sur l'Hellespont, parce qu'il aurait tué son père. Aucun tribunal n'ayant jamais eu à se saisir de cette accusation, la chose est pour le moins hautement douteuse.

Mais quand nous retranchons du récit de Lucien ce qu'il faut en ôter, il reste toujours assez de notations intéressantes, car elles ne montrent pas seulement comment le monde païen percevait la communauté chrétienne, elles donnent aussi un aperçu sur sa vie réelle.

Après avoir lâché une bordée de vilénies sur le compte de Pérégrinus, il raconte comment celui-ci se bannit lui-même après le meurtre de son père et entreprit de vagabonder dans le monde entier :

« À cette époque, il s'initia à la mirifique sagesse des chrétiens en fréquentant leurs prêtres et leurs scribes en Palestine. Face à lui, ils ne tardèrent pas à se révéler être de grands enfants, chez eux, il cumula dans sa seule personne les fonctions de prophète, de président de leurs agapes (θιασάρχης),

Note du traducteur

xx « Ochsen, die leeres Stroh dreschen ». Kautsky risque une plaisanterie : Ochse, 1 « bœuf » 2 familièrement : un « abruti » ; dreschen battre (le blé) - dans le texte biblique, un bœuf « bat », donc « écrase » du blé ; leeres Stroh dreschen « battre de la paille vide » : beaucoup parler pour ne rien dire.

On reprend ici, pour équivalence dans la tonalité, une citation de Stendhal (*La Chartreuse de Parme*, 1839, p. 63) : "Ce bœuf, ce roi des sots"

de président de la synagogue (Lucien mélange Juifs et chrétiens. K.). Il leur expliquait quelques écrits et les interprétait, il en rédigea lui-même une foule d'autres, bref, ils le prirent pour un dieu, firent de lui leur ordonnateur et le nommèrent président. Ils vénèrent certes en plus l'autre grand personnage, l'homme crucifié en Palestine, parce qu'il a introduit dans le monde cette nouvelle religion (τελετήν)¹⁴⁰. Pour cette raison, Pérégrinus fut arrêté et jeté en prison, ce qui lui valut un prestige considérable pour le restant de sa vie, et alimenta sa forfanterie et sa gloriole qui étaient ses passions dominantes.

« Alors qu'il était au cachot, les chrétiens, y voyant un grand malheur, cherchèrent toutes les possibilités pour l'aider à s'évader. Quand ils se furent rendu compte que c'était irréalisable, ils lui procurèrent toutes les attentions et toutes les délicatesses imaginables. Dès le petit matin, on pouvait voir de vieilles femmes, des veuves et des orphelins assis devant la prison, tandis que leurs chefs soudoyaient les gardiens pour passer la nuit auprès de lui. On lui faisait passer toutes sortes de plats, ils se racontaient leurs légendes sacrées, et l'excellent Pérégrinus, comme on l'appelait encore, était pour eux un nouveau Socrate. Il venait même des envoyés des communautés chrétiennes des villes d'Asie pour le soutenir, pour l'assister devant le tribunal et pour l'encourager. Dans les cas qui, comme celui-là, touchent leur communauté, ils font preuve d'une ferveur incroyable, bref, ils ne lésinent pas sur les moyens. Pérégrinus toucha alors lui aussi beaucoup d'argent de leur part à cause de son incarcération, et en tira un bénéfice qui n'est pas mince.

« Ces pauvres crétiens sont en effet pénétrés de la conviction qu'ils sont immortels et qu'ils vivront éternellement, raison pour laquelle ils méprisent la mort et souvent la recherchent de leur plein gré. En outre, leur premier législateur les a persuadés qu'ils seraient tous frères à partir du moment où ils auraient abjuré les dieux grecs, adoreraient leur maître (σοφιστήν) crucifié et vivraient suivant ses lois ; c'est pourquoi toutes choses sont pour eux d'aussi peu de valeur les unes que les autres et ils pensent que ce sont des biens communs (κοινὰ ἡγοῦνται), sans qu'ils avancent de raison suffisante pour cette façon de voir. Que vienne chez eux un imposteur habile et qui s'entend à profiter de la situation, il s'enrichit en très peu de temps en menant ces nigauds par le bout du nez. »

Tout cela n'est pas à prendre au pied de la lettre. Ces propos sont dans doute du même niveau que les petites histoires sur les trésors accumulés par les agitateurs de la social-démocratie à partir des sous extorqués aux ouvriers. Avant de pouvoir s'enrichir sur son dos, il fallait que la communauté chrétienne commence par devenir plus riche que ce qu'elle était alors. Mais il est probablement exact que déjà à cette époque, la communauté entretenait très correctement ses agitateurs et ses organisateurs, et que des fripouilles dénuées de scrupules pouvaient en profiter. Il faut noter que le texte atteste le communisme de la communauté.

Lucien raconte ensuite que le gouverneur de Syrie aurait libéré Pérégrinus parce qu'il le trouvait trop insignifiant. Pérégrinus serait alors retourné dans sa ville natale où il aurait trouvé l'héritage paternel en piteux état. Toujours est-il qu'il lui restait quand même une somme importante qui apparaissait énorme à ses partisans et que même Lucien, qui n'a aucune bienveillance pour lui, estime se monter à 15 talents (70 000 marks). Il en fit don à la population de la ville pour, selon Lucien, se laver de l'accusation de parricide.

¹⁴⁰ Cette phrase marque une rupture de sens, et est par ailleurs douteuse, notamment le « certes » (γούν). En outre Suidas, un lexicographe du 10^{ème} siècle, note expressément que Lucien aurait, dans sa biographie de Pérégrinus, « calomnié le Christ lui-même ». Dans les textes qui nous sont parvenus, on ne trouve pas de passage correspondant. Il serait tentant de considérer que c'est cette phrase qui est en jeu, et de supposer que Lucien se serait ici moqué de Jésus, que cela aurait scandalisé des âmes pieuses et les aurait incitées, en la copiant, à la retourner en son contraire. Différents chercheurs admettent effectivement que cette phrase pourrait être, dans sa forme actuelle, le résultat d'une falsification.

« Il se présenta devant l'assemblée du peuple de Parion : il avait déjà les cheveux longs, son manteau était crasseux, il portait une sacoche en bandoulière, tenait un bâton à la main et s'était pour tout dire arrangé une tenue très théâtrale. C'est dans cet accoutrement qu'il parut devant eux et dit que toute la fortune que lui avait laissée son regretté père était désormais propriété du peuple. En entendant cela, le peuple, des pauvres qui salivaient à l'idée du partage, crièrent aussitôt que lui seul était un ami de la sagesse et de la patrie, le vrai successeur de Diogène et de Cratès. Il avait ainsi passé une muselière à ses ennemis, et quiconque se serait aventuré à rappeler l'assassinat aurait été aussitôt assommé.

« Il partit alors pour la deuxième fois en vagabond, les chrétiens, qui suivaient sa route et ne le laissaient manquer de rien, le pourvoyant largement en moyens de faire face aux frais du voyage. C'est ainsi qu'il fit son chemin un certain temps. »¹⁴¹

Il finit par être exclu de la communauté, pour avoir, dit-on, mangé des choses interdites. Mais cela lui ôtait ses moyens d'existence, et il chercha donc à récupérer sa fortune – sans succès. Il se composa alors un personnage de philosophe mendiant, cynique et ascétique, et parcourut ainsi l'Égypte, l'Italie, la Grèce, pour finir à Olympie où, après les Jeux, il mit théâtralement fin à sa vie devant un public spécialement convoqué à ce spectacle, en se précipitant à minuit au clair de lune dans un bûcher en flammes.

On le voit, l'époque qui a vu naître le christianisme a produit de drôles de farfelus. Mais il serait injuste de traiter les individus comme ce Pérégrinus de simples charlatans. Son suicide est déjà un démenti. Il faut en tout cas, non seulement être immensément imbu de soi-même et avide de se mettre soi-même en scène, mais aussi avoir déjà une certaine dose de mépris du monde et de dégoût de la vie, ou disons de folie, pour utiliser le suicide comme moyen de faire sa réclame.

Il se peut que le Pérégrinus Protée dépeint par Lucien ne soit pas une figure réelle, mais une caricature, mais en tout cas, c'est une caricature géniale.

L'art de la caricature ne consiste pas à simplement déformer l'apparence, mais à accentuer et exagérer les traits caractéristiques décisifs. Le vrai caricaturiste n'est pas un simple bouffon grotesque, il doit voir le fond des choses et distinguer nettement ce qui est essentiel et significatif.

Lucien a, avec Pérégrinus, souligné les facettes qui allaient devenir la marque de toute la catégorie des « saints » et des « parfaits » dont il est ici le représentant. Ils pouvaient bien être guidés par les motifs les plus variés, les plus sublimes comme les plus fous, et être eux-mêmes persuadés de leur parfaite abnégation, il y avait, dissimulés dans les plis de leurs rapports avec la communauté, les germes d'un rapport d'exploitation qui n'échappaient pas à Lucien. Il est possible qu'à son époque, il ait encore été outrancier de dire que les « saints » censés ne rien avoir à eux s'enrichissaient sur le dos de la communauté communiste, cela n'allait pas tarder à devenir une réalité, et en fin de compte une réalité laissant loin derrière elles les plus grossières exagérations du satiriste de ses débuts.

Si Lucien met au premier plan les « richesses » acquises par les prophètes, un autre païen, son contemporain, raille le dérangement de leurs facultés.

Celse décrit *« les façons dont on prédit l'avenir en Phénicie et en Palestine »* :

« Il existe beaucoup de gens qui, tout en étant de parfaits anonymes, se comportent comme s'ils étaient saisis d'extase prophétique, et cela sans le moindre effort et à la première occasion qui se présente, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur des sanctuaires ; d'autres, qui vagabondent en mendiant et font le tour des villes et des campements en offrant le même spectacle. Tous connaissent les mots par cœur,

¹⁴¹ Lucien, *La mort de Pérégrinus*, 11 à 16.

ils les débitent sur-le-champ : 'Je suis Dieu', ou bien 'le fils de Dieu', ou bien 'l'esprit de Dieu'. 'Je suis venu parce que la fin du monde est proche, et vous courez à votre perte à cause de vos injustices. Mais je veux vous sauver, et vous me verrez revenir bientôt vêtu de la puissance céleste ! Heureux celui qui m'honore aujourd'hui ! Tous les autres, je les abandonnerai au feu éternel, les villes comme les pays et leurs habitants. Ceux qui refusent maintenant de voir le jugement qui les attend, changeront en vain d'avis et soupireront en vain ! Mais ceux qui auront cru en moi, je les garderai pour l'éternité !' Ils enchevêtrèrent en outre ces menaces grandiloquentes de paroles étranges, à moitié démentes et absolument incompréhensibles, dont aucun homme, si doué de raison soit-il, ne peut démêler le sens, tellement elles sont ténébreuses et creuses. Mais le premier imbécile ou le premier charlatan venu peut les interpréter à sa guise. ... J'ai moi-même entendu plus d'une fois ces prétendus prophètes de mes propres oreilles, mais une fois démasqués, ils m'ont avoué leurs faiblesses et reconnu qu'ils avaient inventé eux-mêmes leurs propos inintelligibles. » ¹⁴²

Ici encore, on a le même plaisant mélange de charlatan et de prophète, mais ici aussi on irait trop loin en traitant toute l'affaire exclusivement d'imposture. Elle témoigne seulement de l'atmosphère générale dans laquelle baignait la population, une atmosphère certes propice à l'activité des charlatans, mais qui ne pouvait manquer aussi de produire une exaltation et une extase réelles dans des esprits faciles à s'enflammer.

Sous ce rapport, les apôtres et les prophètes étaient probablement du même calibre. Mais ils se distinguaient sur un point essentiel : les apôtres n'avaient pas de résidence stable, ils se déplaçaient sans itinéraire fixe, d'où leur nom, (*ἀπόστολος*, messenger, voyageur, marin) ; les prophètes, en revanche, étaient les « notables locaux ».

C'est très probablement le phénomène de l'apostolat qui s'est développé le premier. Tant qu'une communauté restait réduite en nombre, elle ne pouvait entretenir en permanence un agitateur. Dès que ses moyens étaient épuisés, celui-ci devait poursuivre sa route. Et tant que les communautés furent peu nombreuses, il s'agissait en premier lieu d'en fonder de nouvelles dans les villes d'où elles étaient absentes. Étendre l'organisation aux régions où elle n'existait pas encore, maintenir les relations entre elles, voilà quelle était la tâche prioritaire de ces agitateurs itinérants qu'étaient les apôtres. C'est à eux surtout qu'est dû le caractère international de l'organisation chrétienne qui a tant contribué à sa vitalité. Une organisation locale pouvait être anéantie si elle ne pouvait compter que sur ses propres forces. En revanche, il était quasiment impossible, avec les moyens dont disposait alors la puissance étatique, de persécuter toutes les communautés chrétiennes en même temps et partout dans l'empire. Il en restait toujours d'où les persécutés pouvaient recevoir de l'aide matérielle ou bien où ils pouvaient trouver refuge.

Ce fut avant tout l'effet des pérégrinations incessantes des apôtres, dont le nombre, à certaines périodes, a dû être assez élevé.

Des agitateurs locaux, se consacrant exclusivement à l'agitation, il ne pouvait y en avoir que lorsque les communautés avaient atteint une taille suffisante pour avoir les moyens de les entretenir en permanence.

Plus il y avait de villes où existait une communauté, et plus les communautés grossissaient, plus prospéraient les prophètes, plus se rétrécissait en revanche le champ d'action des apôtres qui étaient essentiellement intervenus dans les villes où il n'en existait pas ou bien où elles étaient très petites. Le prestige des apôtres était condamné à décliner.

¹⁴² Cité par Harnack dans son édition de la « *Doctrines des douze apôtres* », p. 130 sq.

Mais il ne pouvait manquer non plus de se dessiner une certaine opposition entre eux et les prophètes. Car les moyens dont disposaient les communautés étaient limités. Plus grande était la part prise par les apôtres, moins il restait pour les prophètes. Ceux-ci étaient donc amenés à vouloir affaiblir encore l'autorité déjà déclinante des apôtres et à restreindre les subsides qui leur étaient alloués, et par ailleurs à augmenter leur propre influence et à fixer les droits auxquels on pouvait prétendre sur les dons des croyants.

Cette volonté transparait clairement dans le livre déjà cité à plusieurs reprises et appelé la « *Doctrine des douze apôtres* (didachè) », un ouvrage rédigé entre 135 et 170. On peut y lire :

*« Que tout apôtre qui vient chez vous soit accueilli comme le Seigneur. Mais il ne restera pas plus d'une journée, et si c'est nécessaire, encore une journée. **Mais s'il reste trois jours, alors c'est un faux prophète.** À son départ, qu'il ne reçoive rien que la quantité de pain dont il a besoin pour rejoindre un gîte pour la nuit suivante. **S'il réclame de l'argent, c'est un faux prophète.** »*

« Vous n'éprouverez et ne critiquerez aucun prophète qui parle en esprit : car tout péché sera remis, mais ce péché-là ne le sera pas. Mais tout homme qui parle en esprit n'est pas prophète, mais seulement s'il a la conduite du Seigneur, c'est donc d'après leur conduite que l'on distinguera le faux prophète et le vrai prophète. Et aucun prophète qui, poussé par l'esprit de Dieu, ordonne de dresser une table (pour les pauvres, Harnack), ne vient y manger, à moins qu'il ne soit un faux prophète. Et tout prophète qui enseigne la vérité, mais sans faire ce qu'il enseigne, est un faux prophète. Et aucun prophète éprouvé, véridique, qui agit en ayant en vue le mystère terrestre de l'Église, mais qui n'enseigne pas aux autres à faire tout ce qu'il fait lui-même, ne doit être jugé par vous ; car c'est Dieu qui le jugera. Les anciens prophètes (chrétiens) ont en effet agi de même. »

Nous avons vu que ce passage contient vraisemblablement une allusion à l'amour libre, qui doit être permis aux prophètes à condition qu'ils n'invitent pas la communauté à imiter leur exemple.

Le texte continue :

« Quiconque vous dit en esprit : donne-moi de l'argent ou quelque chose d'autre, ne l'écoutez pas ; mais s'il demande qu'on donne pour d'autres indigents, que nul ne le juge.

« Tout homme « qui vient au nom du Seigneur » (donc tout camarade, K.) doit être accueilli ; ensuite éprouvez-le, et discernez ce qui est exact et ce qui est faux, car vous devez savoir ce qu'il en est. Si le nouveau venu ne fait que passer, secourez-le ; mais il ne demeurera chez vous que deux ou trois jours, si c'est nécessaire ; s'il veut s'établir chez vous, et qu'il soit artisan, qu'il travaille et qu'il se nourrisse ; mais s'il n'a pas de métier, que votre prudence avise à ne pas laisser un chrétien vivre en fainéant avec vous. S'il ne veut pas agir ainsi, c'est un trafiquant du Christ ; gardez-vous des gens de cette sorte. »

On estimait donc déjà nécessaire de veiller à ce que la communauté ne soit pas envahie et exploitée par des mendiants qui viendraient se joindre à elle. Mais cela ne vaut que pour les mendiants ordinaires :

« Tout vrai prophète voulant s'établir chez vous mérite sa nourriture. Pareillement, le docteur véritable mérite sa nourriture comme n'importe quel ouvrier. Tu prendras donc, du pressoir et de l'aire de battage, des bœufs et des brebis, les prémices de tous les produits, tu les donneras aux prophètes, car ils sont vos grands-prêtres. Et si vous n'avez pas de prophète, donnez-les aux pauvres. Si tu fais du pain, prélève les prémices et donne-les selon le commandement. De même, si tu ouvres une amphore de vin ou d'huile, prélèves-en les prémices et donne-les aux prophètes. Sur ton argent, sur tes vêtements, sur toute sorte de richesse, prélève les prémices, selon ton appréciation, et donne-les selon le commandement. »

Dans ces instructions, les apôtres s'en tirent plutôt mal. On ne peut encore les empêcher d'exister. Mais la communauté dans laquelle ils se montrent, est invitée à les faire partir aussi vite que possible. Le camarade ordinaire qui passe par la ville a droit à deux-trois jours de secours, mais le pauvre diable d'apôtre seulement à un ou deux jours. Et il ne faut surtout pas lui donner d'argent.

Le prophète, en revanche, « *mérite sa nourriture !* ». Il doit être entretenu sur la caisse commune. En outre, les croyants sont dans l'obligation de lui livrer tous les prémices de vin, de pain, de viande, d'huile et de drap, et même des rentrées d'argent.

Cela concorde tout à fait avec la description que fait Lucien, à la même époque que celle où est conçue la didachè, de la belle vie de Pérégrinus qui s'était établi comme prophète.

Mais tandis que les prophètes refoulaient ainsi les apôtres, eux-mêmes commençaient à être confrontés à une nouvelle concurrence en la personne des **docteurs**, qui, certes, à l'époque de la rédaction de la didachè, ne devaient pas avoir encore une grande importance, n'y étant mentionnés que brièvement.

À côté de ces trois catégories, d'autres éléments encore, non évoqués dans la didachè, étaient actifs dans la communauté. Dans la première lettre aux Corinthiens (12, 28), Paul les mentionne tous :

« Les uns, Dieu les a placés premièrement comme apôtres, deuxièmement comme prophètes, troisièmement pour enseigner, et ensuite pour les miracles, les dons de guérison, d'assistance, d'administration, et le don de parler diverses langues. »

Les dons d'assistance et d'administration sont devenus très importants, mais pas ceux des rebouteux et guérisseurs, qui n'ont sans doute pas pris à l'intérieur de la communauté des formes différentes de celles qui étaient généralement répandues à cette époque. L'apparition des docteurs est liée à l'arrivée d'éléments aisés et cultivés. Les apôtres et les prophètes étaient des ignorants qui parlaient en improvisant sans jamais étudier. Peu importait que les gens cultivés ricanent. Mais bientôt s'en trouvèrent parmi eux qui, attirés soit par les œuvres charitables, soit par la puissance de la communauté, soit peut-être aussi par l'universalisme de la doctrine chrétienne, tentèrent d'élever celle-ci à un niveau supérieur de ce qu'on entendait à l'époque par savoir scientifique – un niveau qui à vrai dire n'était plus que l'ombre de lui-même. Ce furent les docteurs. Ce sont eux qui les premiers cherchèrent à insuffler au christianisme l'esprit d'un Sénèque ou d'un Philon dont jusqu'ici l'effet sur lui avait selon toute probabilité été pratiquement nul.

Mais la masse des adhérents comme sans doute la majorité des apôtres et des prophètes les regardaient avec humeur et jalousie ; peut-être était-ce une relation analogue à celle que l'on connaît entre le « poing calleux de l'ouvrier » et les « universitaires ». Cependant, avec la multiplication des éléments aisés et instruits dans la communauté, ils seraient peut-être parvenus à gagner en autorité et à éliminer les prophètes et les apôtres.

Mais cela ne se produisit pas, car auparavant, les trois catégories furent absorbées par une puissance devenue supérieure à elles toutes, mais qui n'est mentionnée que marginalement dans la didachè : **l'évêque**.

d. Les évêques

Les débuts des communautés chrétiennes ont connu le même processus que n'importe quelle nouvelle organisation prolétarienne à sa création. Leurs fondateurs, les apôtres, étaient obligés de tout faire, la propagande, l'organisation et la gestion. Mais au bout d'un certain temps, et quand la communauté

grossit, se fait sentir le besoin de partager le travail, la nécessité d'attribuer certaines fonctions à certains délégués.

Ce fut d'abord la gestion des **recettes** et des **dépenses** qui fut confiée à un responsable de la communauté.

Chaque adhérent pouvait faire de la propagande comme il lui convenait. Même ceux qui s'y consacraient exclusivement, n'avaient, encore au deuxième siècle, pas de mandat délivré par la communauté. Apôtres et prophètes s'instituaient tels de leur propre chef, ou, si on reprend leur perception de la chose, ils suivaient seulement l'appel de Dieu. La considération dont jouissait tel ou tel propagandiste, apôtre ou prophète, et pareillement sans doute le niveau de ses revenus, dépendait de l'impression qu'il faisait, donc de sa personnalité.

Par ailleurs, le respect de la discipline de parti, si l'on peut utiliser ce terme, était l'affaire de la communauté elle-même tant qu'elle était de dimensions réduites et que tous ses membres se connaissaient. C'est elle qui décidait de l'admission des nouveaux membres ; peu importait qui prenait en charge la cérémonie d'admission, le bain par immersion. C'est elle qui décidait des exclusions, qui veillait à ce que la paix règne entre ses membres, qui tranchait toutes les querelles qui pouvaient surgir entre eux. Elle était le tribunal auquel devaient être soumises les plaintes portées par les uns contre les autres. La méfiance des chrétiens vis-à-vis des tribunaux officiels n'était alors pas moindre que celle des social-démocrates d'aujourd'hui. Leur idée de la société se situait au pôle opposé de celle des juges d'État. S'adresser à eux pour obtenir justice aurait été vu comme un péché, notamment quand le différend opposait deux chrétiens. Ainsi était posé le germe du pouvoir judiciaire séparé que l'Église a toujours revendiqué pour ses fidèles face aux tribunaux d'État. Certes, le caractère originel de la juridiction s'est là aussi transformé plus tard en son contraire, car dans les débuts, elle signifiait l'abolition de toute justice de classe, la comparution de l'accusé devant ses propres camarades.

On lit dans la première lettre de Paul au Corinthiens (6, 1 sq.) :

« Lorsque l'un d'entre vous a un désaccord avec un autre, est-ce qu'il ose aller en procès devant les injustes plutôt que devant les saints (c'est-à-dire ses camarades) ? Ne savez-vous pas que les saints jugeront le monde ? Et si c'est à vous qu'il revient de juger le monde, seriez-vous indignes de juger des affaires les plus insignifiantes ? Ne savez-vous pas que nous serons les juges des anges ? Alors pourquoi ne jugerions-nous pas des affaires de propriété ! Et quand vous vous querellez pour savoir à qui appartient ceci ou cela, vous prenez comme juges des gens que vous méprisez ? »

Le maintien de la discipline et de la paix dans la communauté était au départ aussi peu encadré que la propagande, et n'était lié à aucune fonction ni à aucune procédure définies.

En revanche, le facteur économique nécessita de bonne heure l'établissement de règles, d'autant plus que la communauté n'était pas seulement une société de propagande, mais dès le début une association d'assistance mutuelle.

Suivant les Actes des Apôtres, la communauté de Jérusalem ressentit très tôt le besoin de charger certains de ses membres de la collecte et de la distribution des dons des adhérents, notamment de la distribution des plats à table. *Diakoneo* (διακονέω)^{xxi} signifie servir, et en tout premier lieu faire le service des repas. C'était manifestement à l'origine la fonction principale des diacres, le repas pris en commun étant la mise en œuvre la plus importante du communisme d'origine des chrétiens.

^{xxi} Diakoneo : l'étymologie est plus évidente en allemand (*Diakon*) qu'en français (diacre)

Les Actes des Apôtres racontent :

« En ces jours-là, comme le nombre des disciples augmentait, les frères de langue grecque récriminèrent contre ceux de langue hébraïque, parce que les veuves de leur groupe étaient désavantagées dans le service quotidien (παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ). Les Douze (apôtres, en fait ils étaient à ce moment-là seulement onze si nous prenons pour argent comptant les récits des évangiles) convoquèrent alors l'ensemble des disciples et leur dirent : Il n'est pas bon que nous délaissions la diffusion de la parole de Dieu pour servir aux tables. Cherchez plutôt sept d'entre vous, des hommes qui ont fait leurs preuves, pleins de raison et de sagesse, et nous les établirons dans cette charge. » (6, 1 à 3).

Le récit rapporte qu'on fit les choses ainsi, et cela s'est sûrement passé réellement de cette manière, c'est dans la nature de la chose en question.

Les apôtres furent donc dispensés du service de table dans la maison du peuple, service auquel ils avaient au départ été astreints, en plus de la propagande, et qui était devenu une contrainte insupportable quand la communauté se développa. Mais les préposés au service, les diacres, durent bientôt eux-mêmes se partager les tâches. Le service de table, comme les travaux de nettoyage et autres tâches annexes, était une fonction très différente de la collecte et de la gestion des cotisations. Cette dernière fonction représentait un poste de confiance de tout premier ordre, notamment quand la communauté grossissait et que les recettes augmentaient. Il y fallait un très haut niveau d'honnêteté, de connaissance des affaires et de générosité sachant le cas échéant aller de pair avec une grande rigueur.

Les diacres furent donc subordonnés à un gestionnaire.

Installer un gestionnaire n'avait rien que de très naturel. Toute coopérative qui possède des biens ou dispose de recettes est obligée d'en avoir un. Dans les coopératives et associations d'Asie Mineure, les chargés de la gestion et des finances portaient le titre d'Epimeletes ou Episkopos (*ἐπισκοπος*, observateur, surveillant). On utilisait le même terme dans les administrations urbaines pour désigner certains employés de l'administration. Hatch, qui a suivi dans le détail cette évolution et l'a exposée dans un livre auquel nous sommes très redevables sur cette question¹⁴³, cite un juriste romain, Charisius, qui dit : *« Les évêques (évêques) sont ceux qui surveillent le pain et les autres denrées qui servent à la subsistance quotidienne du peuple des villes. »*

L'évêque de la ville était donc un employé dont la tâche principale était de veiller à l'alimentation correcte de la population. Il n'y avait qu'un pas à faire pour donner le même titre au gestionnaire de la « maison du peuple » chrétienne.

Nous avons déjà vu Tertullien parler de la caisse commune de la communauté. La première Apologie de Justin martyr (né vers 100 après J.-C.) nous apprend que sa gestion était remise à un homme de confiance particulier. On y lit :

*« Les gens fortunés et volontaires donnent à leur gré quelque chose de ce qui leur appartient, qui est collecté et déposé auprès du **responsable** ; avec ces dépôts, celui-ci secourt les orphelins et les veuves, ceux qui sont dans l'indigence en raison d'une maladie ou de toute autre cause, les prisonniers et les étrangers de passage, il s'occupe de façon générale de tous les nécessiteux. »*

L'évêque était donc le dépositaire de beaucoup de travail, de beaucoup de responsabilité, mais aussi de beaucoup de pouvoir.

¹⁴³ Edwin Hatch, *L'organisation des églises chrétiennes dans l'Antiquité*. Traduit et annoté par A. Harnack, Gießen 1883

Dans les débuts, la charge d'évêque comme celle de ses auxiliaires et des autres fonctionnaires de la communauté était exercée à titre bénévole, en-dehors du travail, et sans rémunération.

« Les évêques et les prêtres de cette époque étaient banquiers, médecins, orfèvres, gardaient les moutons et vendaient leurs produits sur le marché. ... Selon les dispositions les plus importantes les concernant qui nous soient parvenues, établies par les anciens synodes provinciaux, les évêques ne devaient pas écouler leurs marchandises en faisant les marchés les uns après les autres ni profiter de leur position pour acheter meilleur marché et vendre plus cher que les autres. »¹⁴⁴

Mais dès que la taille d'une communauté augmentait, il devenait impossible d'assurer ses nombreuses fonctions économiques en plus des activités professionnelles. On fit de l'évêque un employé de la communauté rémunéré par elle.

Mais de ce fait, il restait en permanence en fonction. La communauté avait certes le droit de le démettre à tout moment s'il ne satisfaisait pas ses attentes. Mais il est évident qu'on n'allait pas mettre sur le pavé sans nécessité un homme qu'on avait arraché à sa profession. D'un autre côté, les affaires de la communauté exigeaient un certain savoir-faire et une familiarité avec l'état interne de la communauté que l'on n'acquerrait qu'en exerçant ces fonctions pendant un temps assez long. Il était donc dans l'intérêt de la communauté, pour que ses affaires se traitent sans heurts ni cahots, d'éviter tout changement inutile dans l'affectation de la fonction épiscopale.

Mais plus l'évêque restait longtemps en fonction, plus, naturellement, son autorité et sa puissance augmentaient s'il était à la hauteur de la tâche.

Il n'était pas le seul employé permanent de la communauté. La fonction de diacre elle non plus ne pouvait plus, à la longue, être assumée bénévolement. Comme l'évêque, les diacres étaient payés sur les fonds de la caisse commune, mais étaient ses subordonnés. L'évêque devait fonctionner avec eux, et c'était déjà une raison d'écouter ses recommandations lors de leur élection. C'est ainsi qu'il en vint à distribuer les postes, ce qui bien sûr accroissait son influence.

Quand les dimensions de la communauté augmentaient, il lui devenait également impossible de régler elle-même les questions disciplinaires. Non seulement le nombre augmentait, mais aussi la variété des éléments qui la composaient. Si, au début, tous avaient formé une famille dont tous les membres se connaissaient bien entre eux et savaient exactement comment ils réagissaient et pensaient les uns et les autres, s'ils constituaient sans doute une élite d'enthousiastes pleins de dévouement, cela cessa ensuite d'être le cas, et ce d'autant plus qu'ils étaient plus nombreux. La communauté voyait arriver les éléments les plus divers, issus de classes et de régions différentes, qui souvent se considéraient d'un œil surpris, ne se comprenaient pas, et parfois même s'opposaient les uns aux autres – par exemple des esclaves et des propriétaires d'esclaves-, en outre des éléments qui ne venaient pas poussés par l'enthousiasme mais par un froid calcul et ne visaient qu'à exploiter à leur bénéfice la crédulité et le dévouement des adhérents. Venaient s'ajouter des divergences d'opinion – tout cela provoquait inévitablement des querelles, et souvent des querelles qui ne pouvaient être tranchées par une simple discussion au sein de l'assemblée communautaire mais nécessitaient de longues enquêtes sur leur objet.

On chargea donc un collège, le collège des anciens – les « presbytères » – de veiller à la discipline interne et d'arbitrer les conflits, de rapporter devant la communauté sur les cas d'exclusion de membres au comportement inacceptable et sans doute aussi sur l'admission des nouveaux, dont ils devaient célébrer la cérémonie d'accueil, le baptême.

¹⁴⁴ Hatch, *Organisation de l'Église chrétienne*, 152, 153.

L'évêque, qui connaissait tous les détails de la vie communautaire, était le président naturel de ce collège. Cela lui donnait le pouvoir d'influer sur la police des mœurs et la juridiction. Là où les « presbytères » (d'où est dérivé le terme de « prêtre »), en raison de la croissance de la communauté, devenaient des permanents rémunérés, ils étaient subordonnés, comme les diacres, à l'autorité suprême de l'évêque, le responsable de la caisse communautaire.

Dans les grandes villes, la communauté pouvait facilement se renforcer au point qu'un seul bâtiment ne fût plus suffisant pour accueillir son assemblée. Elle était alors divisée en districts ; dans chaque assemblée de district, un diacre avait la charge de servir les adhérents, et un « presbytère » était délégué par l'évêque pour diriger l'assemblée et le représenter. On procédait de manière similaire avec les faubourgs et les villages. Là où ils étaient limitrophes d'une communauté comme celle de Rome ou d'Alexandrie, le poids de cette dernière était prépondérant, les communautés voisines tombaient d'elles-mêmes sous l'influence de la grande ville et de son évêque qui leur envoyait ses diacres et ses « presbytères ».

Ainsi se constitua progressivement une bureaucratie ayant l'évêque à sa tête et qui devenait de plus en plus autonome et puissante. Il fallait jouir du plus grand prestige pour être élu à un poste aussi convoité. Une fois obtenu, il conférait un tel pouvoir qu'avec un peu d'habileté et de capacités, la volonté de l'évêque, dont les tendances recouvraient à priori celles de la majorité de sa communauté, devienne de plus en plus, notamment dans les questions de personnes, le facteur décisif.

La conséquence en fut que finalement son autorité ne s'exerçait plus seulement sur les personnes chargées de la gestion de la communauté, mais aussi sur celles qui s'occupaient de propagande et de théorie.

Nous avons vu les apôtres refoulés au deuxième siècle par les prophètes. Mais il arrivait assez fréquemment que les uns et les autres entrent en conflit avec l'évêque, qui n'hésitait alors pas à leur faire sentir le poids de son pouvoir financier et moral. Il n'avait en tout cas aucun mal à rendre la vie impossible dans la communauté aux apôtres et aux prophètes, mais aussi aux docteurs, dès lors qu'ils représentaient des tendances qui ne lui agréaient pas. Ce qui n'était sans doute pas rare notamment en ce qui concerne les apôtres et les prophètes.

De préférence, vu la nature de la fonction, on n'élisait pas évêques, c'est-à-dire trésoriers, des enthousiastes dépourvus du sens des réalités, mais des praticiens à l'esprit posé et versés dans les affaires. Ceux-ci savaient parfaitement apprécier la valeur de l'argent, donc aussi la valeur d'un nombre élevé de membres aisés. Les choses étant ce qu'elles sont, c'était donc surtout eux qui représentaient dans la communauté chrétienne le révisionnisme opportuniste, qui s'efforçaient de tempérer la haine des riches et de modérer les enseignements de façon que les riches s'y sentent plus à l'aise.

Les riches, c'était à l'époque aussi les gens instruits. Adapter la communauté aux besoins des riches et des gens instruits, c'était faire reculer l'influence des apôtres et des prophètes et réfuter par l'absurde les tendances qu'ils représentaient, qu'ils pourchassent la richesse d'une haine sans limites par pur immobilisme médiocre ou avec l'enthousiasme d'anciens riches ayant fait don à la communauté de tous leurs biens pour réaliser leur idéal communiste.

Dans la lutte entre rigorisme et opportunisme, ce fut ce dernier qui l'emporta, les évêques vainquirent les apôtres et les prophètes, ceux-ci virent leur liberté de mouvement, et même leur possibilité d'exister dans la communauté décroître à vue d'œil. Ils furent de plus en plus remplacés par des fonctionnaires de la communauté. Comme, à l'origine, chacun avait le droit de prendre la parole à l'assemblée et d'avoir une activité propagandiste, les fonctionnaires pouvaient eux aussi s'y livrer, et ils l'auront vraisemblablement fait à haute dose. Évidemment, on élisait de préférence aux fonctions

communautaires les compagnons qui se distinguaient de la masse anonyme par leur talent oratoire plutôt que de parfaits inconnus. Par ailleurs, on attendait sans doute des élus, en sus de leur travail administratif et judiciaire, une activité propagandiste. Chez bien des gestionnaires, cette activité prenait le pas sur leurs attributions d'origine quand la croissance de la communauté créait de nouveaux organes qui venaient soulager les anciens d'une part de leurs tâches. Ainsi, les diacres pouvaient se consacrer davantage à la propagande quand, dans les grandes communautés, leurs fonctions étaient reprises par des hôpitaux, des orphelinats, des hospices, des auberges pour compagnons de passage.

D'un autre côté, le développement de la communauté et de ses fonctions économiques rendait nécessaire une formation préparatoire à l'entrée en fonction dans le poste auquel on avait été élu. Il aurait désormais été trop coûteux et périlleux de laisser chacun s'instruire seulement par sa propre expérience. Les futurs fonctionnaires étaient formés dans la maison de l'évêque et familiarisés avec les obligations des fonctions ecclésiastiques. Là où ils devaient s'occuper aussi de propagande, il était facile de les y former également au même endroit et de leur enseigner les doctrines de la communauté.

L'évêque devenait ainsi le centre, non seulement des activités économiques, mais aussi des activités propagandistes, cette fois encore, l'idéologie était obligée de s'incliner devant l'économie.

Ainsi se forma maintenant une doctrine officielle, reconnue et propagée par la bureaucratie communautaire, une doctrine qui réprimait avec tous les instruments de pouvoir dont elle disposait les conceptions qui s'en écartaient.

Ce qui ne veut pas dire qu'elle était toujours hostile à la culture.

Les tendances que les évêques combattaient étaient celles du communisme prolétarien d'origine, hostiles à l'État et à la propriété. Étant donné l'ignorance des couches populaires subalternes, leur crédulité, l'incompatibilité de leurs espoirs avec les réalités, ces tendances étaient précisément celles qui étaient pénétrées de croyances au miracle et d'exaltation. L'Église officielle ne manquait pas elle non plus de faire des prodiges sur ce terrain, mais les sectes qu'elle persécutait dans les premiers siècles en faisaient encore davantage en matière de délires.

La sympathie avec les opprimés, l'aversion pour toute oppression, ne doit pas nous induire en erreur et nous faire voir automatiquement dans toute opposition à l'Église officielle, dans toute hérésie une conception de niveau supérieur.

La formation dans l'Église d'une doctrine de la foi officielle était encore favorisée par d'autres circonstances.

Nous sommes mal informés des doctrines des premiers temps de la communauté. Divers indices semblent indiquer qu'elles n'avaient guère d'envergure et étaient très simples. Il ne faut surtout pas imaginer qu'on y trouvait déjà tout ce que les évangiles ont posé plus tard comme enseignement de Jésus.

Nous pouvons à la rigueur admettre que Jésus a vécu et a été crucifié, probablement en raison d'une tentative d'insurrection, mais c'est à peu près tout ce que nous savons de lui. Ce qui est rapporté de sa doctrine est si peu attesté, si contradictoire et également si peu original, se réduit tellement à de petites maximes morales très générales qui étaient alors dans la bouche de beaucoup de gens, qu'on ne peut strictement rien en déduire avec assurance sur la doctrine réelle de Jésus. Nous ne savons absolument rien à ce sujet.

Nous sommes d'autant plus en droit d'imaginer les débuts des communautés chrétiennes à peu près à l'image des débuts des associations socialistes, avec lesquelles elles montrent par ailleurs de

nombreuses similitudes. Un coup d'œil sur ces débuts ne nous montre nulle part une personnalité au rayonnement supérieur dont la doctrine serait déterminante pour l'évolution ultérieure du mouvement, mais une fermentation chaotique, un tâtonnement hésitant et instinctif de nombreux prolétaires dont aucun ne dépasse significativement l'autre, qui tous sont en gros poussés par les mêmes tendances mais souvent, ici et là, tombent dans les plus étranges bizarreries. C'est un tableau de ce genre que présentent par exemple les débuts du mouvement socialiste prolétarien des années trente et quarante du dix-neuvième siècle. C'est ainsi que la Ligue des Justes, qui allait devenir la Ligue des Communistes, avait déjà une longue carrière derrière elle quand Marx et Engels lui donnèrent un fondement théorique solide avec le *Manifeste Communiste*. Et cette Ligue elle-même n'était que le prolongement de courants prolétariens encore plus anciens en France et en Angleterre. Sans Marx et Engels, sa doctrine serait encore longtemps restée au stade de la fermentation. Mais les deux pères du *Manifeste Communiste* ne purent gagner leur position prééminente et décisive que grâce à la maîtrise qu'ils avaient de la science de leur temps.

Rien n'indique, il est même au contraire totalement exclu, que se soit penchée sur le berceau du christianisme une personnalité ayant une solide culture scientifique. Il est dit expressément que Jésus ne dépassait pas en culture ses camarades, qui étaient des prolétaires parmi les plus simples. Ce que Paul met en exergue, ce n'est pas un savoir supérieur, mais son martyre et sa résurrection. C'est cette mort qui fit une profonde impression sur les chrétiens.

À cela correspond le type de prédication du premier siècle.

Les apôtres et les prophètes ne transmettent pas une doctrine arrêtée que d'autres leur auraient transmise, ils parlent comme l'esprit leur vient. Les conceptions les plus diverses s'expriment, les disputes et les querelles remplissent les communautés.

Paul écrit aux Corinthiens :

« Je ne peux pas trouver louable que vos réunions ne mènent pas au bien, mais au mal. Tout d'abord, j'entends dire que quand vous vous réunissez, il y a entre vous des disputes (σχίσματα), et je crois que c'est assez vrai. Il faut bien qu'il y ait parmi vous des tendances différentes, afin qu'on reconnaisse ceux d'entre vous qui ont une valeur éprouvée (δόκιμοι). » (1. Corinthiens 11, 17, 18)

Cette nécessité qu'il y ait des différences d'orientation, des hérésies (Paul utilise le terme *αἱρέσεις*) à l'intérieur de la communauté, fut ensuite rejetée par l'Église officielle.

Au deuxième siècle, les tâtonnements cessent. La communauté a une histoire derrière elle. Et au cours de cette histoire, certains articles de foi se sont imposés et ont été reconnus par la grande masse des adhérents. Or, maintenant arrivent dans la communauté des gens instruits qui, d'une part fixent par écrit l'histoire du mouvement et les articles de foi qui leur ont été communiqués oralement, et ce faisant les préservent d'autres modifications ; mais qui, d'autre part, élèvent la doctrine naïve qui leur est présentée au niveau du savoir de leur temps, si peu développé soit-il, et la nourrissent de leur philosophie dans le but de la mettre au goût des classes cultivées et de l'armer contre les objections de la critique païenne.

Pour être admis comme docteur dans la communauté chrétienne, il fallait désormais disposer d'un certain savoir. Les apôtres et les prophètes qui avaient simplement tonné contre les péchés du monde et annoncé sa fin proche ne pouvaient plus suivre.

Ces pauvres diables d'apôtres et de prophètes étaient ainsi pressés et coincés de toutes parts. Leurs entreprises minuscules étaient condamnées à succomber finalement à l'énorme appareil de la bureaucratie chrétienne. Ils disparurent. Quant aux docteurs, ils furent dépouillés de leur liberté et

subordonnés à l'évêque. Bientôt, dans l'assemblée, à l'église¹⁴⁵, plus personne n'osa prendre la parole sans y avoir été habilité par l'évêque. C'est-à-dire personne en-dehors de la bureaucratie dirigée par l'évêque, le clergé¹⁴⁶, qui se séparait de plus en plus de la masse des compagnons, les laïcs¹⁴⁷ et s'élevait au-dessus d'eux. S'ancre l'image du berger et du troupeau, lequel troupeau est vu comme un troupeau de brebis dociles qui se laissent mener et tondre sans opposer de résistance. Quant au berger en chef, c'est l'évêque.

Le caractère international du mouvement contribuait encore à accroître le pouvoir de l'évêque. Autrefois, c'était les apôtres qui, par leurs pérégrinations perpétuelles, avaient maintenu la cohésion internationale des différentes communautés. Plus l'apostolat reculait, plus il devenait important de trouver d'autres moyens de maintenir les liens et d'assurer la communication entre les communautés. Maintenant, quand surgissaient des questions litigieuses, ou s'il était nécessaire de mettre au point une démarche commune ou un arrangement commun dans une quelconque affaire, les délégués des communautés se réunissaient en congrès, congrès provinciaux mais aussi, depuis le deuxième siècle déjà, congrès à l'échelle de l'empire.

Au début, ces réunions servaient seulement à discuter et à échanger. Elles ne pouvaient pas prendre de décisions à caractère contraignant. Chaque communauté se sentait souveraine. Cyprien, dans la première moitié du troisième siècle, proclamait encore l'indépendance absolue de chaque communauté. Mais il est clair que la majorité bénéficiait à priori d'une prépondérance morale. Peu à peu, cette prépondérance devint contraignante, les décisions de la majorité liaient la totalité des communautés représentées, celles-ci fusionnaient pour ne plus former qu'un seul corps uni et solidaire. Si les communautés perdaient en liberté de mouvement, l'ensemble gagnait désormais en force.

C'est ainsi que fut créée l'Église catholique.¹⁴⁸ Les communautés qui refusaient de se plier aux décisions des congrès (des synodes, des conciles) étaient obligées de quitter la fédération catholique et étaient mises à l'écart de toutes les autres. Et l'individu qui était exclu de sa communauté ne pouvait plus être accueilli dans une autre, il était exclu ipso facto de toutes. Cette exclusion, l'excommunication, produisait maintenant des effets sensiblement plus douloureux.

Tant qu'elle constitua à l'intérieur de l'État un parti, une association particulière, poursuivant ses propres buts, et coexistant avec beaucoup d'autres partis et associations, c'était tout à fait le droit de l'Église d'exclure les membres qui contrevenaient aux buts de la communauté. Elle n'aurait pu remplir ses objectifs si elle s'était privée du droit d'exclure de ses rangs tous ceux qui allaient en sens inverse.

Les choses changèrent quand l'Église devint une organisation remplissant tout l'État, et même toute la société européenne, les États n'en formant que des pièces détachées. L'exclusion de l'Église équivalait alors à l'exclusion de la société humaine, elle pouvait signifier un arrêt de mort.

La possibilité d'exclure ceux qui n'adhèrent pas aux buts poursuivis par la communauté est indispensable pour la formation et le succès des partis, donc pour une vie politique active et féconde, pour un développement politique vigoureux.

¹⁴⁵ *Ecclesia, ἐκκλησία, signifie à l'origine assemblée du peuple.*

¹⁴⁶ *Kleros (κληρος), l'héritage, la propriété de Dieu, le peuple de Dieu, les élus de Dieu*

¹⁴⁷ *De laos (λαός), le peuple*

¹⁴⁸ *Catholique vient de « holos » (ὅλος), entier, complet, et de « kata » (κατα), en descendant de, concernant, appartenant à. « Katholikos » veut dire concernant la totalité, l'Église catholique est donc l'Église universelle.*

Elle devient au contraire un moyen d'entraver toute constitution de parti, de rendre impossible toute vie politique, toute évolution politique, si elle est mise en œuvre, non pas par des partis comme organisations séparées dans l'État, mais par l'État lui-même ou une organisation qui en remplit tout l'espace. Cette même liberté d'opinion dont chaque parti démocratique va naturellement exiger le respect de la part de l'État, il serait absurde de l'exiger des partis eux-mêmes. Un parti qui tolère toutes les opinions dans ses rangs cesse d'être un parti. Par contre, l'État qui traque certaines opinions devient par là-même lui-même parti. La démocratie n'a pas à demander que les partis cessent d'être des partis, mais que l'État arrête d'en être un.

D'un point de vue démocratique, il n'y a rien à objecter contre les excommunications, si l'Église n'est qu'un parti parmi beaucoup d'autres. Celui qui ne croit pas aux doctrines de l'Église et ne veut pas se plier à ses prescriptions, n'y a pas sa place. La démocratie n'a aucune raison d'exiger de l'Église qu'elle soit tolérante – mais évidemment seulement si l'Église se contente d'être un parti parmi beaucoup d'autres, si l'État ne prend pas parti en sa faveur, ni surtout ne s'identifie à elle. C'est dans ce cas qu'une politique démocratique des cultes a à intervenir, mais pas pour exiger que l'Église tolère des incroyants en son sein, ce qui n'est qu'une demi-mesure bien médiocre.

Mais si du point de vue démocratique, il n'y a rien à redire au droit d'excommunication de l'Église tant qu'elle n'était pas Église d'État, il y a en revanche bien des critiques à faire sur la façon dont ce droit était exercé à cette époque. Car ce n'était plus la masse des adhérents, mais la bureaucratie qui procédait aux excommunications. Plus le tort ainsi fait à l'individu pouvait être grand, plus augmentait le pouvoir de la bureaucratie ecclésiastique et de son chef, l'évêque.

À cela venait s'ajouter le fait que celui-ci était dans les congrès le délégué de sa communauté. Le pouvoir épiscopal se forma au même moment que celui où s'organisèrent les conciles, et c'est ainsi que ceux-ci furent dès le départ des assemblées d'évêques.

L'autorité et le pouvoir que l'administration des biens de la communauté, le pouvoir de nomination et la direction de tout l'appareil administratif, judiciaire, scientifico-propagandiste de la bureaucratie donnaient à l'évêque, étaient encore renforcés par la prédominance du tout, de l'Église catholique, sur la partie, la communauté. Vis-à-vis d'elle, l'évêque représentait l'Église dans sa totalité. Plus l'Église dans sa globalité était corsetée, plus la communauté était impuissante face à l'évêque, du moins quand celui-ci défendait les tendances de la majorité de ses collègues. « *Le cartel des évêques réduisit les laïcs au rang de mineurs sous tutelle.* »¹⁴⁹

Les évêques avaient quelques raisons de faire remonter leur pouvoir aux apôtres dont ils estimaient être les successeurs. Comme eux, ils représentaient vis-à-vis de chacune des communautés le lien international qui les fédérait, et c'est de là précisément qu'ils tiraient une part essentielle de leur influence et de leur force.

Dans les communautés, le dernier reste de la démocratie des débuts, le droit d'élire elles-mêmes leurs fonctionnaires, s'étiolait désormais rapidement. Plus se renforçaient l'autonomie et le pouvoir de l'évêque et de ses gens dans la communauté, plus il avait de facilité à l'inciter à désigner les personnes qui lui agréaient. Il devint dans les faits celui qui nommait aux différentes fonctions. Lors de l'élection de l'évêque lui-même, vu la puissance du clergé, les candidats que celui-ci proposait avaient à priori

¹⁴⁹ Harnack, *Mission et propagation du christianisme*, I, 370. Harnack cite comme exemple du pouvoir que les évêques avaient acquis sur leurs communautés l'évêque Trophime. Lorsque, dans une période de persécutions, celui-ci se convertit au paganisme, la majorité de sa communauté le suivit. « Mais quand il se renia et fit pénitence, il fut aussi suivi par les autres, qui ne seraient pas revenus à l'Église si Trophime n'avait pas été leur chef. »

les meilleures chances. En fin de compte, ce ne fut plus que le clergé qui élit l'évêque, la masse des adhérents n'ayant plus que le droit d'en confirmer ou d'en refuser le résultat. Mais cela aussi devenait de plus en plus une simple formalité. La communauté se vit finalement dégradée au rang de multitude et de claqué, le clergé lui présentant l'évêque qu'il avait élu pour qu'elle l'acclame dans l'enthousiasme.

À ce stade, il ne restait plus rien de l'organisation démocratique de la communauté, l'absolutisme du clergé était entériné, sa mutation, de « serviteur des serviteurs de Dieu » en maître absolu achevée.

Bien entendu, les biens de la communauté devinrent dans les faits ceux de ses gestionnaires, certes pas leurs biens personnels, mais ceux de la bureaucratie comme corporation. Les biens de l'Église cessèrent d'être la propriété commune des compagnons, pour devenir celle du clergé.

Cette transformation fut puissamment appuyée et accélérée par la reconnaissance du christianisme comme religion de l'empire au début du quatrième siècle. Mais d'un autre côté, la reconnaissance de l'Église catholique par les empereurs ne fut elle-même que la conséquence du renforcement à un niveau inégalé de la bureaucratie et de l'absolutisme épiscopal.

Aussi longtemps que l'Église fut une organisation démocratique, elle était en opposition directe avec ce qui faisait l'essence du despotisme impérial dans l'empire romain. En revanche, la domination absolue de la bureaucratie épiscopale exploitant le peuple pouvait être pour lui un instrument utile. Il ne pouvait se permettre de l'ignorer, il lui fallait s'arranger avec elle, sous peine de la voir lui échapper.

Le clergé était devenu une puissance avec laquelle tout gouvernant de l'empire devait compter. Dans les guerres civiles du début du quatrième siècle, le prétendant au trône qui l'emporta fut celui qui s'était allié au clergé, **Constantin**.

Les évêques devinrent alors les seigneurs qui gouvernaient l'empire en commun avec les empereurs. Les empereurs présidaient souvent les conciles d'évêques, en retour, ils mettaient le pouvoir d'État à la disposition des évêques pour faire exécuter les décisions des conciles et les excommunications.

En même temps, l'Église obtenait maintenant les droits d'une personnalité juridique pouvant acquérir des biens et en hériter (depuis 321). Son fameux appétit en fut énormément augmenté, les propriétés de l'Église connurent une croissance gigantesque. Et par là s'accrut aussi l'exploitation à laquelle elle se livrait.

L'organisation d'un communisme prolétarien rebelle enfanta ainsi le plus ferme appui du despotisme et de l'exploitation, une source de nouveau despotisme, de nouvelle exploitation.

La communauté chrétienne victorieuse était en tous points l'exact opposé de la communauté qui avait été fondée par des pêcheurs et des paysans pauvres de Galilée et des prolétaires de Jérusalem trois siècles auparavant. Le Messie crucifié était devenu le plus solide appui de la société infâme et corrompue dont la communauté messianique avait espéré qu'il n'en laisserait pas pierre sur pierre.

e. Le monachisme

Si l'Église catholique, surtout depuis qu'elle avait été officiellement reconnue, avait transformé les tendances de la communauté messianique des débuts en son exact contraire, cela ne s'était pas fait paisiblement, sans résistances ni luttes. Les conditions sociales qui avaient donné naissance au communisme démocratique du christianisme primitif continuaient à exister, elles devenaient même de plus en plus harassantes et révoltantes au fur et à mesure que l'empire se décomposait.

Nous avons vu comment dès le début des voix s'exprimèrent pour protester contre la nouvelle orientation. Après que celle-ci fut devenue dominante et officielle dans l'Église et que celle-ci ne voulut

plus en tolérer d'autre dans ses rangs, de nouvelles sectes démocratiques et communistes ne cessèrent de se constituer en marge de l'Église catholique. Par exemple, après la reconnaissance officielle par Constantin, l'Afrique du nord vit se propager largement la secte des circoncillions, des mendiants exaltés qui radicalisèrent la lutte des donatistes contre l'Église d'État et l'État lui-même et prêchaient la guerre contre les classes supérieures et les riches. Comme en Galilée à l'époque du Christ, au quatrième siècle, la population paysanne nord-africaine se souleva pleine de désespoir contre ses oppresseurs, et ses protestations s'organisèrent sous la forme de nombreuses bandes de brigands. Comme en leur temps les zélotes et probablement aussi les premiers partisans de Jésus, les circoncillions donnèrent à ces bandes un but, la libération et la fin de toute oppression. D'une audace extrême, ils affrontaient même les troupes impériales qui, main dans la main avec des ecclésiastiques catholiques, tentaient de réprimer cette révolte, qui dura des dizaines d'années.

Comme celle-là, toutes les autres tentatives de renouvellement communiste de l'Église échouèrent, qu'elles aient été pacifiques ou violentes. Elles échouèrent toutes pour les mêmes causes, celles qui avaient finalement transformé la toute première tentative en son contraire, et qui se perpétuaient comme se perpétuait le besoin de les renouveler. Si ce besoin était accentué par l'aggravation de la pauvreté, il ne faut pas oublier qu'en même temps augmentaient les moyens dont disposait l'Église pour multiplier les œuvres d'assistance et ainsi préserver des révoltes de la misère une partie toujours plus grande du prolétariat, pour aussi le mettre sous la dépendance du clergé, pour le corrompre, pour étouffer en lui tout enthousiasme et toute idée plus noble.

Quand l'Église devint Église d'État, un outil de despotisme et d'exploitation vigoureux et immense comme on n'en avait encore jamais vu dans l'histoire, il sembla bien que fût désormais scellée la fin de toutes tendances communistes. Et pourtant, celles-ci devaient ressurgir dotées d'une nouvelle vigueur précisément de l'intérieur de l'Église officielle.

Jusqu'à sa reconnaissance officielle, la vie communautaire chrétienne avait été pour l'essentiel le fait des grandes villes. Seules les grandes villes pouvaient lui permettre de se maintenir dans les périodes de persécutions. A la campagne, où il est facile de contrôler tout un chacun, les organisations secrètes ne peuvent subsister que si elles sont portées par l'ensemble de la population, comme cela a été par exemple le cas, au cours des derniers siècles, des sociétés secrètes irlandaises dressées contre le joug anglais. Les mouvements sociaux d'opposition propres à une minorité se sont jusqu'ici toujours heurtés aux plus grandes difficultés à la campagne. Cela vaut aussi pour le christianisme des trois premiers siècles.

Les difficultés à s'étendre à la campagne s'évanouirent quand le christianisme cessa d'être un mouvement d'opposition et fut officiellement reconnu. À partir de ce moment, rien ne s'opposa plus à l'organisation de communautés chrétiennes aussi à la campagne. Pendant trois siècles, le christianisme avait été – comme le judaïsme – presque exclusivement une religion urbaine. C'est seulement maintenant qu'il commença à devenir aussi une religion de paysans.

Avec le christianisme, la campagne vit arriver aussi ses tendances communistes. Mais ici, elles trouvaient des conditions très différentes et bien plus favorables qu'à la ville, comme nous l'avons vu avec l'essénisme. Celui-ci reprit aussitôt vie sous un emballage chrétien, dès qu'exista à la campagne la possibilité d'organisations communistes publiquement connues, ce qui indique la profondeur du besoin auquel il répondait. Exactement à l'époque où le christianisme est officiellement reconnu, au début du quatrième siècle, apparaissent en Égypte les premiers monastères, lesquels ne tardèrent pas à être suivis par d'autres dans les régions les plus diverses de l'empire.

Les autorités ecclésiastiques et civiles, non seulement ne dressent aucun obstacle devant ce type de communisme, mais même les favorisent : de la même façon, dans la première moitié du siècle passé, les autorités françaises et anglaises ne voyaient pas non plus d'un mauvais œil les expérimentations communistes en Amérique. Ils ne voyaient que des avantages à ce que les trublions communistes des grandes villes aillent dans des déserts à l'écart du monde pour y planter paisiblement leurs choux.

Mais à la différence des expérimentations communistes des owéniens, des fouriéristes et des cabétistes en Amérique, celles du paysan égyptien Antoine et de ses disciples réussirent brillamment, comme aux dix-huitième et dix-neuvième siècles les colonies communistes paysannes, très proches d'elles, établies aux États-Unis. On en attribue souvent le mérite à l'enthousiasme religieux qui les animait et qui aurait manqué aux partisans de l'utopisme moderne. Sans religion, pas de communisme. Mais l'enthousiasme religieux qui inspirait les moines avait aussi été présent chez les chrétiens des premiers siècles dans les grandes villes, et pourtant leurs expérimentations communistes n'avaient été ni radicales ni de longue durée.

Ce n'est pas la religion qui explique la réussite à un endroit, et l'échec à un autre, mais la différence des conditions matérielles.

Par comparaison avec les expérimentations communistes du christianisme primitif des grandes villes, les monastères ou les colonies communistes des contrées sauvages présentaient l'avantage que l'agriculture exige l'union de l'entreprise et de la famille, et que l'agriculture sur grande échelle, unie à l'exploitation industrielle, était déjà devenue possible, et avait même atteint un haut niveau de développement avec l'économie domestique autarcique des grands propriétaires fonciers. Mais cette autarcie avait été assise sur l'esclavage. Cela fixait des limites à sa productivité et à son existence même. L'apport en esclaves s'amenuisant, la grande entreprise du grand latifundiaire disparaissait. Les monastères prirent le relais, remplaçant le travail des esclaves par celui d'associés libres, ils purent même la développer davantage. Au vu de la décadence générale de la société, les monastères devinrent finalement les seuls lieux de l'empire en décomposition à garder les derniers restes de la technique antique et à les sauver au milieu des bourrasques des grandes invasions, voire à les perfectionner sur de multiples aspects.

Mis à part les influences orientales, notamment celles venues des Arabes, ce furent les monastères qui constituèrent le point de départ du renouveau de la culture en Europe pendant le Moyen-Âge.

Le mode de production coopératif des monastères convenait particulièrement bien aux conditions de production rurales de l'Antiquité finissante et du Moyen-Âge commençant. D'où leur succès. Dans les villes par contre, les conditions de production contrecarraient le travail coopératif, le communisme ne pouvait être qu'un pur communisme de consommation, or, c'est le mode de production, pas celui de la répartition ou de la consommation qui détermine en dernière analyse le caractère des relations sociales. C'est seulement à la campagne, dans les monastères, que la communauté des moyens de consommation à laquelle aspirait le christianisme primitif trouva un fondement durable dans la communauté de la production. C'était elle qui avait permis aux coopératives des esséniens de connaître pendant des siècles une prospérité qui ne fut mise à mal que par la destruction violente de l'État juif, et pas par des difficultés internes. C'est elle qui fut maintenant à la base de l'imposant édifice du monachisme chrétien qui s'est maintenu jusqu'à aujourd'hui.

Pourquoi alors les colonies du communisme moderne, du communisme utopique ont-elles échoué ? Elles étaient édifiées sur une base analogue à celle du communisme des monastères, mais le mode de production avait depuis lors totalement changé. À la place des entreprises dispersées de l'Antiquité qui développent l'individualisme au travail, rendent difficile le travail coopératif pour l'ouvrier de la

ville et lui inoculent une mentalité anarchiste, nous trouvons aujourd'hui dans l'industrie urbaine de gigantesques entreprises dans lesquelles chaque ouvrier n'est qu'un rouage qui doit fonctionner en accord avec une infinité d'autres. Les habitudes du travail coopératif, de la discipline au travail, de la subordination de l'individu aux besoins de la collectivité remplacent l'état d'esprit anarchiste du travailleur isolé.

Mais seulement dans la production.

Il en est autrement dans la consommation.

Les conditions de vie étaient autrefois si simples et si uniformes pour la masse de la population qu'il s'ensuivait également une uniformité de la consommation et des besoins, qui ne rendait nullement insupportable un mode permanent de consommation collective.

Le mode de production moderne qui brasse toutes les couches de la population et toutes les nations, qui rassemble dans les centres commerciaux les produits du monde entier, qui crée sans cesse du nouveau, produit de façon ininterrompue de nouvelles méthodes de satisfaction des besoins, et même de nouveaux besoins, introduit dans la masse de la population une diversité de penchants et de besoins personnels, un « individualisme » comme on n'en rencontrait autrefois que dans les classes riches et supérieures de la société. Donc aussi une diversité dans la consommation, le mot étant pris dans son sens le plus large. Les moyens de consommation les plus grossiers, les plus matériels, la nourriture, la boisson, les vêtements, sont certes sous bien des aspects uniformisés dans le mode de production moderne. Mais la nature même de ce mode de production fait qu'il ne restreint pas la consommation, même des masses, à ces moyens-là, qu'il éveille aussi dans les masses travailleuses un besoin croissant de biens culturels, scientifiques, artistiques, sportifs et autres, un besoin de plus en plus différencié qui se manifeste différemment dans chaque individu. L'individualisme de la consommation, qui était jusqu'ici un privilège de possédants et de gens instruits, se répand ainsi dans les classes travailleuses, d'abord dans les grandes villes, puis de là, gagne progressivement le reste de la population. Autant l'ouvrier moderne se plie à la discipline quand il travaille avec ses camarades, autant il regimbe contre toute prétention à lui imposer une façon de consommer. Dans ce domaine, il devient de plus en plus individualiste, ou si l'on veut, anarchiste.

On voit maintenant ce que peut ressentir un prolétaire urbain moderne installé dans une petite colonie communiste située dans quelque contrée sauvage, et qui n'est au fond rien d'autre qu'une grande entreprise agricole avec annexes industrielles. Nous l'avons déjà dit plusieurs fois, dans cette branche de production, exploitation et ménage domestique sont étroitement liés. C'était un avantage pour le communisme chrétien qui partait de la communauté de consommation. Dans les monastères de la campagne, cela contraignait ce communisme à se combiner avec un communisme de production, ce qui lui donnait une force de résistance et une capacité de développement énormes.

Le communisme utopique moderne, qui avait comme point de départ la communauté de production et ainsi un fondement très solide, était en revanche contraint par le lien étroit existant entre consommation et production dans ses petits établissements, d'ajouter au communisme de production le communisme de consommation, ce qui, vu l'influence des conditions sociales générales, ne pouvait agir que comme de la dynamite en provoquant d'incessantes querelles de l'espèce la plus détestable et ce pour des broutilles.

Seules des populations restées à l'écart du capitalisme moderne, des paysans ignorants du monde, pouvaient encore au dix-neuvième siècle, au milieu de la civilisation moderne, fonder des colonies communistes avec succès. Leur religion n'a à voir avec leur réussite que dans la mesure où

l'enthousiasme religieux, comme phénomène social, pas comme bizarrerie individuelle, ne se trouve plus aujourd'hui que dans des couches extrêmement retardataires.

Pour les populations modernes liées à la grande industrie, le communisme de production n'est plus réalisable qu'à une échelle tellement vaste qu'il est compatible avec un très large individualisme de consommation – le mot étant pris dans son sens le plus général.

Ce n'est pas le communisme de la production qui a échoué dans les colonies communistes non-religieuses du siècle passé. Le capital pratique depuis longtemps ce communisme avec le plus grand succès. Ce qui a échoué, c'est un communisme uniformisant la consommation personnelle, ceci allant à contre-sens de la modernité.

Dans l'Antiquité comme au Moyen-Âge, il n'était nullement question, dans les masses populaires, d'une individualisation des besoins. Le communisme conventuel ne se heurtait pas à ce genre de barrière, et il prospéra d'autant plus que son mode de fonctionnement était supérieur à celui qui était dominant par ailleurs, que sa supériorité économique était manifeste. Rufin d'Aquilée (345-410), qui fonda lui-même un monastère sur le Mont des Oliviers près de Jérusalem, affirme qu'en Égypte, presque autant de gens vivaient à la campagne dans les monastères que dans les villes. Il faut sans doute soustraire la part d'exagération due à une pieuse imagination, mais cela indique en tout cas un nombre de moines et de nonnes qui paraissait extraordinairement élevé.

C'est ainsi que le monachisme revivifia l'enthousiasme communiste dans le monde chrétien, et il y trouva une forme qui ne le contraignait pas à se dresser comme opposition hérétique contre la bureaucratie régnante de l'Église, au contraire, il sut très bien s'en accommoder.

Mais cette nouvelle forme de communisme chrétien ne pouvait elle non plus devenir la forme générale de la société, elle aussi ne concernait que certaines couches de la population. Aussi ce nouveau communisme était-il condamné à sans cesse basculer du côté opposé, et cela d'autant plus que sa supériorité économique creusait l'écart. Celle-ci faisait de ses acteurs une aristocratie s'élevant au-dessus du reste de la population et finissant par la dominer et l'exploiter.

Le communisme monacal ne pouvait devenir la forme générale de la société, d'abord parce que, pour réaliser la maisonnée commune qui était son fondement, il ne pouvait accepter le mariage, pas plus que les esséniens avant lui ni les colonies communistes religieuses d'Amérique du nord au siècle passé. La prospérité de la maison commune n'interdisait certes que les couples individuels ; une sorte de mariage communautaire aurait été possible, comme le montre l'exemple de certaines de ces colonies. Mais ce type de relations entre les sexes contredisait trop les mentalités de l'Antiquité finissante pour être admis et pratiqué ouvertement. Et dans l'atmosphère cafardeuse de cette époque, le renoncement à toute espèce de plaisir, l'ascèse, était une issue qui semblait beaucoup plus accessible, sans compter l'auréole de sainteté qui ornait ceux qui pratiquaient cette abstinence. Mais le célibat condamnait à priori le monachisme à rester une minorité. Cette minorité pouvait certes périodiquement grossir, comme on le voit avec les affirmations de Rufin d'Aquilée, mais tout en se livrant à une indéniable exagération, celui-ci n'allait pas jusqu'à prétendre que la population des monastères représentait une majorité. Et l'enthousiasme monacal des Égyptiens de l'époque de Rufin ne tarda pas à se calmer.

Plus le communisme monacal s'affermissait et faisait ses preuves, plus les monastères s'enrichissaient. La grande entreprise monacale se mit à livrer les meilleurs produits, et au meilleur marché, ses coûts de production étant réduits grâce à la mise en commun de la vie quotidienne. Comme l'entreprise autarcique du grand latifundiaire, les monastères produisaient eux-mêmes presque tout ce dont ils avaient besoin en matière de nourriture et de matières premières. La main-d'œuvre était bien plus

active que ne l'avaient été les esclaves des grands propriétaires, car c'étaient eux qui récoltaient tout le produit de leur travail. En outre, chaque monastère disposait de tant de main-d'œuvre que pour les différentes branches d'activité, il pouvait choisir les ouvriers les plus aptes, et réaliser donc une division poussée du travail. Enfin, le monastère avait, face à l'individu, l'éternité pour lui. Les inventions, les secrets de fabrication, qui d'ordinaire se perdaient avec l'inventeur et sa famille, étaient ici, au monastère, connus de nombreux associés qui les transmettaient aux successeurs. En outre, le monastère, personnalité perpétuelle, était à l'abri des fractionnements liés aux droits d'héritage. Il concentrait la propriété sans jamais être obligé de la partager entre des héritiers.

C'est ainsi que s'accumulait la richesse de chaque monastère et des associations de monastères unies sous une même direction et par les mêmes règlements, les ordres monastiques. Mais dès qu'un monastère était devenu riche et puissant, se déclenchait le même processus que celui qui s'est reproduit dans bien d'autres associations communistes quand elles ne réunissaient qu'une petite parcelle de la société et qu'on peut observer aujourd'hui encore dans les coopératives de production prospères. Les propriétaires des moyens de production trouvent alors plus commode de faire travailler les autres plutôt que de travailler eux-mêmes, s'ils trouvent la main-d'œuvre nécessaire: des travailleurs salariés dépourvus de tout, des esclaves ou des serfs.

Si à ses débuts, le monachisme insuffla une nouvelle vie à l'enthousiasme communiste dans le monde chrétien, il dérivait finalement quand même en s'engageant dans la voie qu'avait suivie le clergé de l'Église avant lui. Il devint comme lui une organisation exploiteuse et dominatrice.

Une organisation, certes, qui ne se laissait pas réduire au rôle d'instrument docile des chefs de l'Église, c'est-à-dire des évêques. Économiquement indépendants, rivalisant de richesse avec eux, comme eux organisés internationalement, les monastères avaient la capacité de s'opposer aux évêques là où personne d'autre ne pouvait s'y aventurer.

Ils ont ainsi aidé parfois à modérer un peu le despotisme épiscopal. Mais cette atténuation du despotisme allait finalement se renverser en son contraire.

Après la scission en une Église orientale et une Église occidentale, l'empereur devint dans la première le souverain des évêques. En occident, aucun pouvoir d'État ne couvrait toute l'étendue du territoire de l'Église. C'est pourquoi ce fut ici l'évêque de Rome qui obtint d'abord la prééminence sur les autres évêques, en raison de l'importance de son diocèse, mais qui, au cours des siècles, étoffa de plus en plus cette primauté au point d'en faire une souveraineté sur les autres évêques. Dans cette lutte contre les évêques, les ordres monacaux lui furent un puissant appui. De la même façon que la monarchie absolue des temps modernes se constitua dans la lutte de classes entre la noblesse féodale et la bourgeoisie, la monarchie absolue du pape se constitua dans la lutte de classes opposant l'aristocratie épiscopale et les moines, les propriétaires des grandes entreprises monacales.

La consolidation de la papauté marque l'achèvement de l'évolution ascendante de l'Église. A partir de là, toute évolution ultérieure touchant l'État et la société signifie pour elle un recul, l'évolution devient son ennemie, et elle l'ennemie de toute évolution, elle devient une institution réactionnaire de part en part et nuisible à la société.

Même après s'être renversée pour aboutir à l'opposé de ses débuts et être devenue une machine de domination et d'exploitation, elle a été capable pendant encore toute une période de faire de grandes choses. Mais avec les croisades, l'Église était arrivée au bout de ce qu'elle était capable de faire pour l'humanité. Son rôle, depuis qu'elle était devenue religion d'État, consistait à sauver et développer les restes de la culture antique qui lui préexistaient. Mais quand, sur les fondements qu'elle avait préservés et perfectionnés, se développa un nouveau mode de production bien supérieur à celui de

l'Antiquité, celui du capitalisme, et qu'avec lui se formèrent les préconditions d'un communisme de la production universel, l'Église catholique ne pouvait plus représenter qu'un obstacle au progrès social. Née du communisme, elle compte parmi les ennemis les plus acharnés du communisme moderne.

Est-ce que ce communisme ne va pas maintenant à son tour développer la même dialectique que celle par laquelle est passé le communisme chrétien, et se renverser également en un nouvel organisme d'exploitation et de domination ?

C'est la question à laquelle il nous faut maintenant répondre.

6. Christianisme et social-démocratie

Engels conclut la célèbre introduction qu'il rédigea en mars 1895 pour une nouvelle édition de la brochure de Marx « *Les luttes de classes en France de 1848 à 1850* » par les développements suivants :

« Il y a maintenant presque exactement mille six cents ans que dans l'Empire romain sévissait également un dangereux parti révolutionnaire. Il savait la religion et tous les fondements de l'État. Il niait carrément que la volonté de l'empereur fût la loi suprême, il était sans patrie, international, il s'étendait sur tout l'Empire depuis la Gaule jusqu'à l'Asie, débordait les limites de l'Empire, Il avait fait longtemps un travail de sape souterrain, secret. Mais depuis assez longtemps déjà il se croyait assez fort pour paraître au grand jour. Ce parti révolutionnaire qui était connu sous le nom de chrétien avait aussi sa forte représentation dans l'armée; des légions tout entières étaient chrétiennes. Lorsqu'ils recevaient l'ordre d'aller aux sacrifices solennels de l'Église païenne nationale pour y rendre les honneurs, les soldats révolutionnaires poussaient l'insolence jusqu'à accrocher à leur casque des insignes particuliers - des croix, - en signe de protestation. Même les chicanes coutumières des supérieurs à la caserne restaient vaines. L'empereur Dioclétien ne put conserver plus longtemps son calme en voyant comment on savait l'ordre, l'obéissance et la discipline dans son armée. Il intervint énergiquement, car il était temps encore. Il promulgua une loi contre les socialistes, je voulais dire une loi contre les chrétiens. Les réunions des révolutionnaires furent interdites, leurs locaux fermés ou même démolis, les insignes chrétiens, croix, etc., furent interdits, comme en Saxe les mouchoirs rouges. Les chrétiens furent déclarés incapables d'occuper des postes publics, on ne leur laissait même pas le droit de passer caporaux. Comme on ne disposait pas encore à l'époque de juges aussi bien dressés au « respect de l'individu » que le suppose le projet de loi contre la révolution de M. de Koeller, on interdit purement et simplement aux chrétiens de demander justice devant les tribunaux. Cette loi d'exception resta elle aussi sans effet. Par dérision, les chrétiens l'arrachèrent des murs; bien mieux, on dit qu'à Nicomédie, ils incendièrent le palais au-dessus de la tête de l'empereur. Alors, celui-ci se vengea par la grande persécution des chrétiens de l'année 303 de notre ère. Ce fut la dernière de ce genre. Et elle fut si efficace que dix-sept années plus tard, l'armée était composée en majeure partie de chrétiens et que le nouvel autocrate de l'Empire romain qui succéda à Dioclétien, Constantin, appelé par les curés le Grand, proclamait le christianisme religion d'État. »

Personne, parmi ceux qui connaissent Engels et comparent ces dernières lignes de son « testament politique » avec les opinions qu'il a défendues toute sa vie, ne peut douter du sens qu'il donnait à ce rapprochement plein d'humour. Il voulait souligner la force irréprouvable et la rapidité des progrès de notre mouvement, rendu irrésistible notamment, selon lui, par la multiplication de ses partisans dans l'armée, en sorte qu'il serait sous peu en état de contraindre à la capitulation même l'autocrate le plus puissant.

Cette description exprime surtout le vigoureux optimisme qui anima Engels jusqu'à la fin de sa vie.

Mais on lui a aussi donné une autre interprétation, étant donné qu'elle suit immédiatement des propos qui exposent l'idée que la voie légale est pour le moment le meilleur chemin sur lequel notre parti pourrait prospérer. Il y a eu des gens pour penser qu'Engels reniait dans son testament politique tout le travail de sa vie et posait finalement comme erroné le point de vue révolutionnaire qu'il avait défendu pendant deux générations. Ces gens concluaient qu'Engels en était venu à reconnaître que l'idée de Marx suivant laquelle la violence est l'accoucheuse de toute nouvelle société ne pouvait plus être défendue plus longtemps. Dans cette comparaison entre christianisme et social-démocratie, les commentateurs de ce type ont mis l'accent, non pas sur la **force irrésistible** et la **rapidité** avec lesquelles le christianisme progressait, mais sur le fait que Constantin l'avait reconnu **volontairement** comme religion officielle, que celui-ci avait remporté la victoire sans aucune **secousse violente ébranlant l'État**, d'une façon parfaitement **pacifique**, le **gouvernement se rangeant à une attitude conciliatrice**.

C'est ainsi, pensaient-ils, que la social-démocratie finirait par l'emporter. Et immédiatement après sa mort, cette espérance sembla effectivement se réaliser, Monsieur Waldeck-Rousseau prenant en France la place d'un nouveau Constantin et faisant de l'évêque des nouveaux chrétiens, Monsieur Millerand, son ministre.

Ceux qui connaissent Engels et n'ont pas d'à-priori, savent qu'il n'a jamais songé à abjurer son passé révolutionnaire, et donc que la conclusion de son introduction ne peut être interprétée dans le sens qui vient d'être indiqué. Mais force est d'admettre que la rédaction n'en est pas très claire. Pour les gens qui ne connaissent pas Engels, mais qui pensent qu'il aurait été, immédiatement avant sa mort, subitement saisi de doutes sur le sens de ce qu'il avait fait toute sa vie, ce passage, considéré isolément, peut certes est compris comme indiquant que le chemin de la victoire parcouru par le christianisme serait un modèle pour la voie que la social-démocratie doit emprunter pour arriver à ses buts.

Si c'était ce qu'Engels avait réellement voulu dire, il n'aurait rien pu dire de pire sur la social-démocratie, il aurait prophétisé, non le triomphe à venir, mais la déroute totale du but magnifique que sert la social-démocratie.

Il est significatif que les gens qui exploitent dans leur sens le passage en question, passent sans rien comprendre et le regard méfiant devant tout ce qu'il y a de grand et de profond chez Engels, mais accueillent avec enthousiasme des phrases qui, si elles contenaient réellement ce qu'on veut y mettre, ne seraient que des non-sens.

Nous avons vu que le christianisme n'a remporté la victoire qu'après être devenu l'exact contraire de ce qu'il était à l'origine ; qu'avec le christianisme, ce n'est pas le prolétariat qui a triomphé, mais le clergé qui l'exploitait et le dominait ; que le christianisme n'a pas vaincu comme force révolutionnaire mais comme force conservatrice, comme nouvel appui de l'oppression et de l'exploitation ; qu'il n'a non seulement pas éliminé le pouvoir impérial, l'esclavage, l'indigence des masses et la concentration des richesses dans un petit nombre de mains, mais qu'il les a consolidés. L'**organisation** chrétienne, l'Église, a vaincu en **abandonnant** son but primitif et en devenant la championne du pôle opposé.

Vraiment, si la victoire de la social-démocratie devait se produire de la même façon que celle du christianisme, alors ce serait une raison d'abjurer, non la révolution, mais la social-démocratie, alors il n'y aurait du point de vue prolétarien pas d'accusation plus cinglante, alors les attaques que les anarchistes lui adressent ne seraient que trop justifiées. Et effectivement, la tentative française de ministérialisme socialiste, qui a essayé d'imiter, tant dans le camp socialiste que dans le camp bourgeois, la méthode d'étatisation du christianisme d'antan – bizarrerie des temps, cette fois pour

combattre le christianisme d'État d'aujourd'hui – n'a eu pour conséquence qu'un **regain de forces** du syndicalisme **mi- anarchiste** et anti social-démocrate.

Mais heureusement, c'est se fourvoyer complètement que de faire dans ce contexte un parallèle entre christianisme et social-démocratie.

Le christianisme est certes à sa naissance un mouvement de déshérités, comme la social-démocratie, et c'est la raison pour laquelle l'une et l'autre ont beaucoup en commun, comme cela a été souligné à maintes reprises dans ce qui a été dit plus haut.

Engels a également, peu avant sa mort, attiré l'attention sur ce point dans un article publié dans la « *Neue Zeit* » et intitulé « *A propos de l'histoire du christianisme primitif* », un article qui témoigne de l'intérêt que portait alors Engels au sujet, si bien que le parallèle lui est venu naturellement dans son introduction aux « *Luttes de classes en France* ». Il y écrit :

« L'histoire du christianisme primitif offre des points de contact remarquables avec le mouvement ouvrier moderne. Comme celui-ci, le christianisme était à l'origine un mouvement d'opprimés ; il apparut tout d'abord comme religion des esclaves et des affranchis, des pauvres et des hommes privés de droits, des peuples subjugués ou dispersés par Rome. Tous les deux, le christianisme de même que le socialisme, prêchent une délivrance prochaine de la servitude et de la misère ; le christianisme transporte cette délivrance dans l'au-delà, dans une vie après la mort, au ciel ; le socialisme la place dans ce monde, dans une transformation de la société. Tous les deux sont poursuivis, et traqués, leurs adhérents sont proscrits et soumis à des lois d'exception, les uns comme ennemis du genre humain, les autres comme ennemis de l'État, de la religion, de la famille, de l'ordre social. Et malgré toutes les persécutions, et même directement servis par elles, l'un et l'autre se frayent victorieusement, irrésistiblement, leur chemin. Trois siècles après sa naissance, le christianisme est reconnu comme la religion d'État de l'empire mondial de Rome : en moins de 60 ans, le socialisme a conquis une position telle que son triomphe définitif est absolument assuré. »

Ce parallèle est juste en gros, mais avec quelques réserves : on ne peut guère dire que le christianisme était une religion d'esclaves, il n'a rien fait pour eux. D'autre part, la délivrance de la misère proclamée par le christianisme était au début imaginée sous des espèces très matérielles, dans le monde d'ici-bas, pas au ciel. Mais cet aspect ne fait qu'augmenter la ressemblance avec le mouvement ouvrier moderne.

Engels poursuit :

« Déjà au Moyen-Âge, le parallélisme des deux phénomènes s'impose lors des premiers soulèvements de paysans opprimés, et surtout, des plébéiens des villes. ... Tant les communistes révolutionnaires français, que Weitling et ses partisans, se réclamèrent du christianisme primitif, bien longtemps avant qu'Ernest Renan ait dit : Si vous voulez vous faire une idée des premières communautés chrétiennes, regardez une section locale de l'Association internationale des travailleurs.

« L'homme de lettres français qui, en exploitant la critique biblique allemande avec un sans-gêne inouï même dans le journalisme moderne, a confectionné, les Origines du Christianisme, un roman sur l'histoire de l'Église, ne savait pas combien il y avait de vérité dans son propos. Je voudrais voir l'ancien « international », capable de lire, par exemple, le texte appelé seconde épître aux Corinthiens, sans que, sur un point tout au moins, d'anciennes blessures ne se rouvrent chez lui. »

Engels poursuit ensuite en entrant encore plus dans les détails la comparaison entre le christianisme primitif et l'Internationale, mais n'étudie pas l'évolution ultérieure du christianisme ni du mouvement ouvrier. Le renversement dialectique du premier ne le préoccupait pas, et pourtant, s'il avait suivi ce

fil, il aurait pu aussi découvrir dans le mouvement ouvrier moderne des germes d'un tel renversement. Comme le christianisme, celui-ci, en se développant, est obligé de créer dans le parti comme dans les syndicats, des organes permanents, une sorte de bureaucratie professionnelle, dont il ne peut se passer, qui est pour lui une nécessité et qui ne peut que croître et remplir des fonctions de plus en plus importantes.

Cette bureaucratie, que l'on ne doit pas restreindre aux seuls employés administratifs, mais voir au sens large aussi chez les rédacteurs de journaux et les députés, ne va-t-elle pas elle aussi, évoluer, comme le clergé mené par l'évêque, et former une nouvelle aristocratie ? Une aristocratie qui domine et exploite la masse des travailleurs et qui finit par obtenir le pouvoir de négocier d'égal à égal avec le pouvoir d'État, qui éprouve le besoin, non de le subvertir, mais de s'y intégrer ?

Il n'y aurait pas à douter de ce résultat final si le parallèle était justifié en tous points. Mais ce n'est heureusement pas le cas. Autant il y peut y avoir de similitudes entre le christianisme et le mouvement ouvrier moderne, autant il y a par ailleurs de différences, et des différences fondamentales.

Avant toute autre chose, le prolétariat est aujourd'hui très différent de ce qu'il était à la naissance du christianisme. Certes, il serait exagéré de dire, comme on a coutume de le faire, que le prolétariat libre était à l'époque exclusivement constitué de mendiants, et que les esclaves étaient les seuls travailleurs. Mais il est certain que la présence du travail des esclaves corrompait aussi les prolétaires libres qui travaillaient et qui étaient la plupart du temps des ouvriers à domicile. L'idéal du prolétaire travailleur était alors, tout comme celui du mendiant, de parvenir à vivre sans travailler, aux dépens des riches, ce qui supposait de pressurer au maximum les esclaves pour en soutirer les produits nécessaires.

En outre, le christianisme était dans les trois premiers siècles un mouvement exclusivement urbain, alors que l'existence de la société dépendait peu des prolétaires des villes, même de ceux qui travaillaient, sa base productive étant encore presque uniquement l'agriculture, à laquelle étaient liées de très importantes branches d'industrie.

Tout cela faisait que les principaux acteurs du mouvement chrétien, les prolétaires libres des villes, ceux qui travaillaient comme ceux qui paressaient, n'avaient pas le sentiment que la société vivait à leurs crochets, et qu'ils aspiraient tous à vivre de la société sans fournir de contrepartie. Dans la société de l'avenir dont ils rêvaient, le travail ne jouait aucun rôle.

Il en découlait à priori qu'en dépit de toute la haine de classe nourrie contre les riches, le désir de gagner leurs faveurs et leurs libéralités ne cessait périodiquement de percer et que l'inclination de la bureaucratie ecclésiastique pour les riches rencontrait aussi peu de résistance durable que l'arrogance de cette bureaucratie elle-même.

La dégénérescence économique et morale du prolétariat de l'empire romain était par ailleurs encore aggravée par la dégénérescence générale de toute la société, qui s'appauvrisait et se décomposait de plus en plus et dont les forces productives ne cessaient de décroître. Ainsi, la désespérance et l'abattement se saisissaient de toutes les classes sociales, paralysaient leur activité autonome, leur faisaient toutes n'attendre de salut que de forces situées en-dehors de l'ordre des choses, de forces surnaturelles, faisaient d'elles la proie passive de tout imposteur un peu malin et de tout aventurier énergique et sûr de lui, leur faisaient renoncer, comme à une entreprise vouée à l'échec, à toute lutte autonome contre l'un ou l'autre des pouvoirs établis.

Quelle différence avec le prolétariat moderne ! C'est un prolétariat qui travaille, et il sait que toute la société repose sur ses épaules. En même temps, le mode de production capitaliste transfère de plus en plus le centre de gravité de la production des campagnes vers les centres industriels, dans lesquels

la vie intellectuelle et politique est des plus intenses. Ce sont ces ouvriers, les plus énergiques et les plus intelligents de tous, qui sont maintenant les éléments qui tiennent dans leurs mains le sort de la société tout entière.

Le mode de production dominant développe par ailleurs énormément les forces productives et augmente ce faisant les attentes que les ouvriers font valoir vis-à-vis de la société tout en augmentant aussi leur capacité à obtenir satisfaction. Ils sont pleins d'espoirs, de confiance en l'avenir, de conscience de leur force, comme l'était avant eux la bourgeoisie montante qui s'en trouvait stimulée à briser les chaînes de la domination et de l'exploitation féodale, cléricale, bureaucratique, l'essor du capital lui donnant la force de le faire.

Les origines du christianisme coïncident avec l'effondrement de la démocratie. Les trois siècles de son développement jusqu'à sa reconnaissance officielle sont une époque de décadence prolongée de tous les restes d'auto-administration, de même qu'ils sont une époque de déclin prolongé des forces productives.

Le mouvement ouvrier moderne a son point de départ dans une éclatante victoire de la démocratie, la Révolution française. Le siècle qui s'est écoulé depuis montre, au-delà de toutes les vicissitudes et de toutes les péripéties, une progression constante de la démocratie, une croissance carrément fabuleuse des forces productives, et non seulement une expansion numérique, mais aussi une augmentation de l'autonomie et de la lucidité du prolétariat.

Il suffit d'avoir à l'esprit ces contrastes pour comprendre que la social-démocratie ne peut en aucun cas se développer en suivant les mêmes voies que le christianisme et qu'il n'y a pas à craindre que de ses rangs surgisse une nouvelle classe de dominants et d'exploiteurs qui partage le butin avec les anciens détenteurs du pouvoir.

Alors que dans l'empire romain, la combativité et l'insolence du prolétariat ne cessaient de s'affaiblir, dans la société moderne, les antagonismes de classes ne font que s'approfondir à vue d'œil, et toutes les tentatives d'amener le prolétariat à renoncer à son combat en se conciliant son avant-garde, ne peuvent que se briser sur cet écueil. Partout où cela a été tenté, les initiateurs se sont vus abandonnés par leurs partisans, quels qu'aient été auparavant leurs mérites dans la cause du prolétariat.

Mais il n'y a pas que le prolétariat et le milieu politique et social dans lequel il baigne qui soient aujourd'hui fondamentalement différents de ceux de l'époque du christianisme primitif, le caractère du communisme lui-même et les conditions de sa mise en œuvre sont également tout autres.

L'**aspiration** au communisme, le **besoin** de l'instaurer, découlent certes de la même source qu'autrefois, la **dépossession**, et tant que le socialisme est seulement un socialisme sentimental, seulement l'expression de ce besoin, il se manifeste parfois aussi dans le mouvement ouvrier moderne dans des tentatives analogues à celles de l'époque du christianisme primitif. Mais même le plus petit niveau de compréhension des conditions économiques du communisme lui donne maintenant aussitôt un caractère totalement différent.

La concentration des richesses dans un petit nombre de mains, qui sous l'empire romain allait de pair avec une diminution constante des forces productives dont elle était elle-même partiellement responsable, cette même concentration est devenue aujourd'hui la base d'une énorme croissance des forces productives. Alors que la redistribution des richesses n'aurait alors pas nui le moins du monde, aurait plutôt favorisé la productivité de la société, elle signifierait aujourd'hui la paralysie complète de la production. Le communisme moderne ne peut plus songer aujourd'hui à redistribuer les richesses de façon égalitaire, il veut bien plutôt ouvrir la voie à la plus grande productivité possible du travail et

à plus d'égalité dans la répartition des produits annuels du travail en poussant jusqu'à ses dernières limites la concentration des richesses et en les transformant, de monopole privé de quelques groupes de capitalistes qu'elles sont, en un monopole social.

Mais sur le versant opposé, le communisme moderne, s'il veut satisfaire les besoins des êtres humains tels que les a façonnés le mode de production moderne, doit préserver pleinement l'individualisme de la consommation. Cet individualisme ne signifie pas que les individus s'écartent les uns des autres quand ils consomment, il peut prendre, il prendra bien souvent la forme de la sociabilité, de la consommation sociable ; l'individualisme de la consommation ne signifie pas non plus la suppression de la grande entreprise dans la production des moyens de consommation, ne signifie pas le remplacement de la machine par le travail manuel, comme en rêvent bien des socialistes esthètes. L'individualisme de la consommation, cela veut dire la **liberté** de choisir ce qu'on veut consommer, et aussi la liberté de choisir la société avec laquelle on partage les plaisirs.

Les masses populaires de l'époque du christianisme primitif ne connaissaient par contre pas de formes de production sociale ; dans l'industrie urbaine, il n'y avait pour ainsi dire pas de grande entreprise employant des travailleurs libres. Mais elles étaient familières de formes sociales de consommation, souvent arrêtées par décision de la commune ou de l'État, et notamment des repas pris en commun.

Le communisme des premiers chrétiens était ainsi un communisme de la **répartition** des richesses et de l'uniformisation de la **consommation**, le communisme moderne est un communisme de la **concentration** des richesses et de la **production**.

Ce communisme chrétien des premiers temps n'avait pas besoin, pour être mis en œuvre, d'être étendu à toute la société. On pouvait commencer déjà dans le cadre de la société existante, et même, dans la mesure où il était en état de s'organiser durablement, les formes qu'il prenait excluaient carrément toute possibilité de généralisation à toute la société.

Pour cette raison, ce communisme-là devait inmanquablement déboucher sur une nouvelle forme d'aristocratie, et cette dialectique interne se développer déjà dans le cadre de la société existante. Il n'était pas en mesure de supprimer les classes sociales, mais seulement d'intégrer finalement à la société un nouveau rapport de domination.

Le communisme moderne, en revanche, étant donné la colossale extension des moyens de production, le caractère social du mode de production, la concentration poussée des richesses les plus importantes, n'a aucune possibilité de se réaliser à une échelle inférieure à celle de l'ensemble de la société. Toutes les tentatives de l'instaurer dans le cadre de petites fondations de colonies socialistes ou de coopératives de production dans la société existante, ont échoué. Il ne peut pas être organisé en créant à l'intérieur de la société capitaliste de petites associations qui grossiraient peu à peu et finiraient par absorber celle-ci, mais seulement en conquérant un pouvoir capable de dominer et de transformer toute la vie sociale. Ce pouvoir, c'est le **pouvoir d'État**. La conquête du pouvoir politique par le prolétariat est la première condition à remplir pour réaliser le communisme moderne.

Tant que le prolétariat n'en est pas là, il ne peut aucunement être question de production socialiste, donc pas non plus d'un développement qui ferait mûrir des contradictions transformant la raison en déraison et le bienfait en fléau. Mais même quand le prolétariat aura conquis le pouvoir politique, la production socialiste ne surgira pas d'un seul coup comme une totalité toute faite. À partir de là, au contraire, l'évolution économique prendra seulement et soudainement un nouveau tournant, non pas en forçant encore les traits du capitalisme mais en construisant la production sociale. À quel moment celle-ci en viendra à produire de son côté des contradictions et des dysfonctionnements poussant à

des évolutions qui la dépassent, sous des formes dont nous ne pouvons encore rien savoir, il est impossible de le dire aujourd'hui et nous n'avons pas à nous en préoccuper.

Autant qu'il est possible d'observer le mouvement socialiste moderne, il est exclu qu'il donne naissance de lui-même à des phénomènes qui auraient la moindre ressemblance avec ceux du christianisme comme religion d'État. Mais cela veut certes aussi dire qu'il est exclu que les modalités qui ont vu le christianisme parvenir à triompher puissent être en aucune manière un modèle pour le mouvement moderne d'émancipation du prolétariat.

L'avant-garde du prolétariat ne parviendra pas à vaincre aussi commodément que ces messieurs les évêques du quatrième siècle.

Non seulement on peut affirmer que pour la période précédant la victoire, le socialisme ne produira pas de contradictions ayant quoi que ce soit de commun avec celles dans lesquelles s'embourba le christianisme, mais on peut aussi faire avec un niveau élevé de certitude le même pronostic pour la période qui verra se déployer les conséquences infinies de cette victoire.

Car le capitalisme a créé les conditions permettant d'organiser la société sur des fondements tout nouveaux, totalement différents de ceux sur lesquels elle était édifée depuis l'apparition de classes différentes. Alors que jusqu'ici, toute nouvelle classe, tout nouveau parti révolutionnaire, même quand ils allaient beaucoup plus loin que le christianisme reconnu officiellement par Constantin, même quand ils éliminaient réellement des différences de classes, n'avaient jamais été en état de supprimer toutes les classes, mais substituaient aux classes vaincues de nouvelles inégalités de classes, aujourd'hui, les conditions matérielles sont d'ores et déjà réunies pour qu'il soit mis fin à toutes les différences de classes, et le prolétariat moderne est poussé par son intérêt de classe à s'appuyer sur ces conditions pour atteindre ce but, car il constitue maintenant la classe la plus basse de la société, à la différence de l'époque du christianisme, où il avait encore les esclaves en-dessous de lui.

Il ne faut pas confondre les différences de classes et les antagonismes de classes avec les différenciations que la division du travail opère entre les diverses professions. Les antagonismes de classes ont trois sources : la propriété privée des moyens de production, la technique des armes, la science. Certaines conditions techniques et sociales produisent les antagonismes entre les possesseurs des moyens de production et ceux qui sont exclus de leur possession, ensuite l'opposition entre ceux qui sont bien équipés et entraînés au maniement des armes et ceux qui sont désarmés, enfin l'opposition entre ceux qui sont familiers des sciences et les ignorants.

Le mode de production capitaliste crée les conditions nécessaires à la suppression de toutes ces oppositions. Il ne pousse pas seulement à supprimer la propriété privée des moyens de production, l'abondance des forces productives élimine aussi la nécessité de réserver l'usage des armes et le savoir à certaines couches. Cette nécessité était apparue autrefois, dès que la technique militaire et la science avaient atteint un niveau tel qu'il fallait avoir du temps libre et des moyens matériels débordant les besoins de la simple survie pour se procurer les armes et le savoir et s'en servir avec efficacité.

Tant que la productivité du travail restait réduite et ne livrait que peu de surplus, seule, une minorité pouvait disposer du temps, et acquérir les moyens nécessaires pour être à la hauteur de son époque tant dans la technique militaire que dans l'appropriation du savoir. Il fallait même réunir les surplus produits par beaucoup d'individus pour en rendre un seul capable de bien les maîtriser.

Cela n'était possible que si un petit nombre exploitait la multitude. La supériorité acquise par ce petit nombre dans l'utilisation des armes et dans la maîtrise du savoir leur permettait d'opprimer et

d'exploiter les masses désarmées et ignorantes. D'un autre côté, cette oppression et cette exploitation devenaient un moyen d'augmenter les capacités des classes dominantes dans ces deux domaines.

Les nations qui avaient su demeurer libres de toute exploitation et de toute oppression, restaient ignorantes et souvent aussi sans défense face à des voisins mieux armés et plus instruits. Dans la lutte pour la vie, les nations des exploités et des opprimés l'emportaient pour cette raison sur celles qui restaient attachées au communisme et à la démocratie des temps primitifs.

Le mode de production capitaliste a porté la productivité du travail à un niveau si considérablement élevé que cette source d'antagonismes de classes s'est tarie. S'ils subsistent, ce n'est plus par nécessité sociale, mais seulement comme prolongation d'un rapport de forces hérité du passé, si bien qu'ils disparaissent dès que ce rapport s'évanouit.

Le mode de production capitaliste lui-même a, en raison des énormes surplus qu'il produit, donné aux différentes nations les moyens de passer au **service militaire universel** et par là de ranger au placard l'aristocratie des guerriers. Lui-même met par ailleurs toutes les nations du marché mondial en relations si étroites et si constantes que la paix mondiale devient de plus en plus une nécessité impérieuse et que toute guerre à l'échelle du monde apparaît comme une folie abjecte.

Une fois dépassés, avec le mode de production capitaliste, les antagonismes économiques opposant les nations les unes aux autres, la paix perpétuelle à laquelle aspirent les masses de tous les pays dès aujourd'hui, deviendra réalité. La paix que le despotisme latin parvint à instaurer au deuxième siècle du christianisme entre les nations du pourtour méditerranéen - le seul bienfait qu'il leur ait apporté, - la démocratie sociale du vingtième siècle l'établira pour les nations du monde entier.

Ainsi disparaîtra complètement tout fondement à l'opposition entre la classe des guerriers et celle des gens désarmés.

Les fondements de l'opposition entre gens instruits et gens incultes se dissiperont de même. Dès aujourd'hui, avec l'imprimerie, le mode de production capitaliste a considérablement réduit le coût des moyens de production du savoir et les a rendus accessibles aux masses. En même temps, il produit une demande croissante d'intellectuels qu'il forme dans ses écoles, mais fait tomber dans le prolétariat au fur et à mesure qu'ils deviennent de plus en plus nombreux. En outre, il a créé la possibilité technique de réduire considérablement le temps de travail, et diverses couches de travailleurs se sont déjà assurés quelques longueurs d'avance dans cette direction et conquis plus de temps libre pour leur culture.

Dès que le prolétariat l'aura emporté, il fera aussitôt s'épanouir pleinement toutes les promesses de ces semences, et exploitera toutes les possibilités de culture générale des masses créées par le mode de production capitaliste pour en faire la plus splendide des réalités.

Alors que l'époque de l'ascension du christianisme avait été marquée par le plus affligeant déclin intellectuel, par une expansion rapide de l'ignorance la plus grotesque et par la superstition la plus stupide, l'époque du socialisme ascendant est celle où les sciences de la nature connaissent les progrès les plus éclatants et où s'étend avec rapidité la culture des masses populaires organisées par la social-démocratie.

L'antagonisme de classe né des nécessités militaires a déjà perdu sa base, et celui qui a ses racines dans la propriété privée des moyens de production la perdra dès que la domination politique du prolétariat produira ses effets, et ses conséquences se manifesteront rapidement dans la diminution des différences basées sur l'instruction et qui pourraient avoir disparu dans l'espace d'une génération.

Alors s'éteindra la dernière cause d'un antagonisme ou d'une différence de classes.

La social-démocratie, non seulement prendra un autre chemin que le christianisme pour accéder au pouvoir, mais son impact sera tout autre. Elle mettra fin pour toujours à toute domination de classe.