



## Nouveau Testament 1

Brevet 1. Introduction au Nouveau Testament

Denis Fricker (ce)

---

### Leçon 1 – Cours

## Introduction au milieu du Nouveau Testament *Brève histoire culturelle et sociale du bassin méditerranéen à l'époque romaine*

Andreas Dettwiler (UNIGE), avec la collaboration de Simon Buttica (UNIL)  
revu par Anne-Catherine Baudoin (UNIGE)

**Remarques préliminaires** : la mention des « annexes » se réfère à la documentation qui se trouve sur la plateforme intranet de l'UNIGE « Moodle » (cf. <https://moodle.unige.ch/>). Pour la présente synthèse dans son ensemble, on se référera, outre aux ressources bibliographiques signalées au fil du texte et en notes, à la bibliographie de la « Leçon 1 », également disponible sur le « Moodle » de l'UNIGE (= bibliographie, L1).

### 0. Préambule

Qui s'intéresse aux sources chrétiennes anciennes doit non seulement connaître et analyser le judaïsme dit du Second Temple, mais aussi explorer l'univers gréco-romain dont l'influence sur les écrits néotestamentaires fut indéniable. Tout en plongeant ses racines dans le terreau vétérotestamentaire-juif, le christianisme, façonné et promu par les auteurs du Nouveau Testament, s'est en effet inscrit dans un nouveau bassin socio-culturel : **l'Empire de Rome** et sa **culture d'inspiration gréco-romaine**. C'est là la toile de fond sur et contre laquelle les évangiles et les lettres de Paul voient le jour. Précisons.

C'est **une culture et une civilisation à tendance hégémonique** qui prévalent dans le bassin méditerranéen au 1<sup>er</sup> siècle : ce que l'on nomme communément **l'hellénisme**. Cette prévalence culturelle se traduit notamment par la pratique de la **langue grecque**, la *koinê* plus précisément (> κοινή διάλεκτος<sup>1</sup>, « langue commune », un dialecte hybride formé à partir du grec pratiqué à Athènes et d'emprunts à des formes régionales du grec). Depuis les conquêtes d'Alexandre le Grand, elle a acquis le statut de *lingua franca*, autrement dit de langage utilitaire et véhiculaire servant aux échanges culturels comme économiques. Comme son nom l'indique, c'est la langue universelle du monde méditerranéen au 1<sup>er</sup> siècle, pratiquée du Sénat romain aux tavernes d'Alexandrie. Chacun est à même d'en faire un usage standard, quand bien même les idiomes locaux ne disparaissent pas de la vie quotidienne (par ex. l'araméen en Galilée). Le choix du grec par les auteurs du Nouveau Testament est de ce point de vue symptomatique ! Quant au **latin**, il n'eut qu'une faible diffusion hors des rangs de l'armée et en marge de la codification du droit romain. Enfin, les populations ne parlant ni le grec, ni le latin, sont qualifiées de « barbares » (βάρβαροι) par les Romains. La raison de cette désignation onomatopéique ? Parce qu'elles sont tenues pour des cultures qui ne répondent pas aux standards de la civilisation hellénistique et dont la langue s'apparente à un soi-disant « charabia ». En conséquence de quoi, elles sont maintenues en marge de cet empire, voire quasi ignorées.

---

<sup>1</sup> Par souci d'exactitude et pour vous permettre de vous familiariser avec les termes techniques, nous ne translitérons pas les mots grecs. Prenez soin de les lire.

La **domination impériale romaine** est une autre composante incontournable, pour qui étudie le bassin méditerranéen au tournant de l'ère commune. Cet empire, pacifié par Auguste, s'étend alors autour de la mer Méditerranée, recouvrant la surface émergée allant du Rhin à l'Euphrate. Communément nommée *oïkoumène* (οἰκουμένη) à cette époque, autrement dit « monde habité », ces territoires situés sous l'autorité de Rome totalisaient alors quelque 5 millions de kilomètres carrés (à son apogée), pour une population de 50, 60 voire 70 millions d'habitants selon les estimations proposées. Ajoutons que la pacification menée par Auguste fut **non seulement militaire mais aussi politique et diplomatique**, puisque les Romains ont imposé dans cet espace sociogéographique un seul et même système d'exercice du pouvoir et de la justice. En retour, cette homogénéisation politique et militaire de l'espace méditerranéen s'accompagne sur le plan religieux d'**une politique de tolérance** héritée d'Alexandre le Grand et des royaumes hellénistiques : Rome n'imposait pas un unique système de croyances et de pratiques à l'ensemble des peuples assujettis. Au contraire, elle pratiquait en matière religieuse une stratégie d'intégration, que caractérisait un équilibre fin entre reconnaissance et soumission. L'un dans l'autre, c'est sans partage que cet empire, sa culture hellénistique et le droit romain, régnaient aux origines du christianisme sur cette région du globe et, par conséquent, en Judée également.

Voir à ce sujet et pour d'autres détails encore : **François RICHARD**, « L'Empire romain au I<sup>er</sup> siècle », dans Hugues COUSIN (éd.), *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998, p. 11-34 ; **Simon Claude MIMOUNI**, « Introductions politiques et religieuses », dans ID., Pierre MARAVAL (éd.), *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio), Paris, PUF, 2006, p. 1-39 ; **Udo SCHNELLE**, *Die ersten 100 Jahre des Christentums. 30–130 n. Chr.* (UTB 4411), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, (2015) 2019<sup>3</sup>, p. 29-60.

Avant de brosser un tableau de cette civilisation et de proposer un rapide aperçu de l'organisation juridico-politique de l'Empire romain, il nous semble judicieux de retracer les grandes étapes de la domination étrangère, surtout romaine, en Palestine.

## 1. Histoire politique de la Judée

[> annexe 1 : résumé de l'histoire du judaïsme] En 332 av. J.-C., la Samarie et la Judée, alors aux mains perses, passent dans le giron grec, suite à la conquête et, surtout suite à l'**hellénisation** de cette région du monde, par Alexandre le Grand. Cette incursion orientale du grand général macédonien, appelée à se prolonger dans la domination exercée sur cette région du monde par ses successeurs, ne se résumait pas à sa composante militaire, mais se doublait d'une incontournable dimension culturelle. Ainsi, **le grec** devint rapidement la langue des populations soumises comme de la culture. De même, le modèle de **la cité grecque** – une urbanisation organisée en îlots de maisons et pourvue de bâtiments administratifs, de lieux de culte, de bains et de gymnases (première attestation directe pour la Palestine en 175 av. J.-C. ; cf. *1 M* [= premier livre des Maccabées] 1,14<sup>2</sup>) – se répandit dans la partie orientale de la Méditerranée. La fondation de nouvelles villes ou la transformation des bourgades existantes en furent les vecteurs. Entre les mains des élites locales (financières, notamment), ces cités furent dotées d'institutions typiquement grecques (conseil et assemblée des citoyens).

A la mort d'Alexandre le Grand en 323, son empire fut divisé entre ses généraux macédoniens qui fondèrent plusieurs dynasties : les Ptolémées en Égypte, les Séleucides (héritiers de Séleucos) en Syrie, les Antigonides (héritiers d'Antigonos) en Grèce continentale et dans les Balkans. La Judée échoua tout d'abord dans la sphère égyptienne d'influence, donc sous **domination ptolémaïque** (env. 300 à 200 av. J.-C.). Néanmoins, cette région fut le lieu d'incessantes luttes fratricides et, un siècle plus tard, elle passa aux mains des **Séleucides**, précisément du roi de Syrie Antiochus III (223-187 av. J.-C.). Victorieux des Ptolémées, ce dernier prit le contrôle de la Palestine, se montrant néanmoins moins sévère en matière fiscale et tolérant les lois ancestrales du peuple juif. Cela dit, les

<sup>2</sup> Quand nous évoquons ainsi des passages bibliques, votre travail consiste à aller lire le verset dans votre bible. Prenez-en l'habitude !

Séleucides, eux aussi, poursuivirent le processus d'hellénisation, espérant par là-même fédérer les différentes ethnies sous leur domination. A Jérusalem, ce programme tant politique que culturel trouva un accueil favorable auprès de l'**aristocratie sacerdotale**, sous l'égide notamment d'un certain Josué. Celui-ci n'hésita en effet pas à greciser son nom, en **Jason**. Avec le soutien des Syriens, Jason devint ainsi le nouveau grand prêtre du peuple juif. Le premier livre des Maccabées (*1 M*), une de nos principales sources d'information sur le sujet, décrit ce processus d'acculturation dans des termes vigoureux :

« <sup>11</sup> En ces jours-là, des vauriens surgirent d'Israël, et ils séduisirent beaucoup de gens en disant : "Allons, faisons alliance avec les nations qui nous entourent car, depuis que nous sommes séparés d'elles, bien des maux nous ont atteints". <sup>12</sup> Ce discours leur plut, <sup>13</sup> et plusieurs parmi le peuple s'empressèrent de se rendre auprès du roi qui leur donna l'autorisation d'observer les pratiques des nations, <sup>14</sup> selon les usages de celles-ci. Ils bâtirent donc un gymnase à Jérusalem, <sup>15</sup> ils se refirent le prépuce, firent défection à l'alliance sainte pour s'associer aux païens, et se vendirent pour faire le mal. » (*1 M* 1,11-15 ; trad. TOB 2010).

Cette description est bien sûr tendancieuse, mieux, polémique. Car l'intention de ce mouvement réformiste juif, réuni autour de Jason, n'était pas de détruire l'identité juive, mais s'efforçait au contraire de l'adapter à la culture contemporaine dominante, recherchant avec elle une forme d'acculturation raisonnable.

Cet équilibre tendu se modifia drastiquement suite à l'accession d'**Antiochus IV dit « Epiphane »** au pouvoir (175-164 av. J.-C.). Ce dernier en effet soumit la population à un vaste programme d'unification, leur imposant par la force la culture et la religion grecques. Au reste, la vénalité de certains grands-prêtres jérusalémites favorisa ce dessein, si bien qu'Antiochus IV, se considérant lui-même comme la manifestation du divin sur terre (d'où son surnom d'« *Epiphane* »), pilla le trésor du Temple, alla jusqu'à y ériger une statue de Zeus Olympien (ce fut « l'abomination dévastatrice » dont parle à plusieurs reprises le livre de Daniel rédigé en partie à cette époque ; ainsi Dn 11,31 ; 12,11 ; trad. TOB 2010) et à interdire le rite de la circoncision tout comme l'observance du sabbat – ce qui revenait *de facto* à nier la foi juive dans ses marques identitaires. Jérusalem fut alors métamorphosée en une ville grecque et rebaptisée Antioche (de Judée).

En 167 av. J.-C., cette série de vexations provoqua une révolte juive menée par le prêtre Mattathias [**> annexes 2 et 3 : la dynastie juive des Maccabées / Hasmonéens**]. Cette insurrection fut successivement conduite par les fils de Mattathias, Judas Maccabée<sup>3</sup>, Jonathan et Simon. C'est au cours de cette « guerre des Maccabées » (167-164 av. J.-C.) que s'implanta – pense-t-on le plus souvent – dans la piété d'Israël l'espérance d'une résurrection *post mortem* et d'un Jugement dernier appelé à condamner les impies et à réhabiliter les justes. Progressivement, les victoires juives permirent de rétablir une certaine indépendance : en **164**, le Temple fut purifié et re-dédiacé, événement qu'aujourd'hui encore les Juifs commémorent lors de la fête de *hanoukka* (= « consécration », fête de la dédicace). Pourtant, l'indépendance plénière ne fut pas réalisée avant le règne de Jean Hyrcan I<sup>er</sup> (135/4–104 av. J.-C.). A ce moment seulement, l'autonomie juive fut reconnue du pouvoir romain et Aristobule, le fils de Jean Hyrcan, s'octroya – le tout premier parmi les Hasmonéens – le titre de roi, non sans susciter des **tensions** au sein de la population juive. En effet : contrairement aux **hassidim**, juifs « pieux » qui s'étaient associés dès le départ à ce combat de libération et auxquels on fait classiquement remonter l'origine des courants pharisiens et esséniens, les **Maccabées** ne pouvaient se satisfaire d'une indépendance strictement religieuse : leur ambition avouée était de recouvrer par-delà leur liberté de croyance une pleine souveraineté politique et d'étendre, autant que faire se peut, leur sphère de domination, tant et si bien qu'ils revendiquèrent et cumulèrent souvent la double fonction de chef politico-militaire et religieux – une inadmissible contamination du sacerdoce aux yeux de ces Juifs de stricte observance.

<sup>3</sup> Judas reçoit le surnom de *Maccabi* (« marteau »), désignant soit une arme, soit une particularité du visage ; ce surnom a aussi été rattaché à la racine sémitique *mcb* (« percer, marquer, désigner »), et pourrait signifier « désigné (par le dieu d'Israël) ». En français, le terme *maccabée* en est venu à désigner un cadavre par association lointaine avec l'adjectif *macabre*.

Toutefois, cette indépendance fut de courte durée : en 63 av. J.-C., le **général romain Pompée** conquiert la Judée et entre dans le Temple de Jérusalem. Pour la troisième fois, le lieu saint d'Israël était vilipendé, après la destruction du premier Temple par le roi babylonien Nabuchodonosor (587) et à la suite de la profanation du Second Temple par Antiochus IV (167). Cette intervention pompéienne signera le glas de l'hégémonie juive (hasmonéenne) et la fin de l'indépendance juive. Pour les Romains, il s'agissait avant tout de stabiliser la frontière orientale de l'empire, mission que n'arrivaient plus à assumer les rois séleucides. Néanmoins, Pompée se montra respectueux du lieu saint jérusalémite<sup>4</sup> et de ses trésors, non sans soumettre la Judée, dont le territoire est réduit, au paiement d'un tribut au vainqueur.

Cette présence romaine en Palestine eut aussi pour effet de raviver les **courants nationalistes** et autres **mouvements de résistance**, jusqu'au déclenchement de la Grande Révolte juive qui éclata en 66 apr. J.-C. On vit ainsi apparaître divers groupes armés au sein du judaïsme de l'époque, alimentant un climat d'insécurité. A cet endroit, l'on peut mentionner la révolte déclenchée en 6 apr. J.-C. par un certain Judas le Galiléen, figure évoquée en Ac 5,37. Ce dernier, mu par des revendications théocratiques, mena une campagne de rejet de l'impôt à César. Cette révolte fut matée par Rome et Judas fut tué.

Reprenons le fil de l'histoire. Nous sommes en l'an 40 av. J.-C. : **Hérode le Grand (40-4 av. J.-C.)**, un Iduméen (l'Idumée étant géographiquement située au sud de la Judée, les Iduméens étaient tenus pour des semi-païens par les Juifs) et citoyen romain, est désigné par le Sénat comme souverain de la Judée ; c'est sous le titre de *rex amicus et socius populi romani* (« roi, ami et allié du peuple romain ») qu'il est officiellement intronisé par Rome. Ce geste de reconnaissance garantissait en même temps une certaine autonomie politique à la Judée, qui accédait ainsi au statut d'Etat client du pouvoir impérial. Les quatre traits suivants nous permettent de mieux saisir ce personnage complexe.

- a) *Consolidation de son pouvoir*. Hérode le Grand, homme suspicieux et cruel, n'hésitera pas à recourir à la force militaire romaine pour asseoir son pouvoir. Le récit matthéen du massacre des enfants de Bethléem (Mt 2,16-18), quoique de caractère légendaire, s'accorde assez bien avec le caractère soupçonneux et sans scrupule d'Hérode qui fit notamment mettre à mort son fils Antipater III, suspectant un complot pour lui ravir sa couronne.
- b) *Autonomie politique et administrative très large*. Au plan de la politique intérieure, Hérode gouverna la Palestine avec une autonomie quasi totale ; en revanche, pour sa politique extérieure, il resta un gouverneur fidèle et entièrement dépendant de la volonté politique de Rome.
- c) *Politique monarchique entre judaïsme et culture hellénistique*. Hérode rompit avec la politique théocratique des Hasmonéens – ses prédécesseurs juifs – qui consistait à convertir les païens à la religion juive, par la force si nécessaire. Son idéal était double : être un Juif pour les Juifs et un Grec pour les Grecs. A l'égard de la population juive, il s'efforça par tous les moyens d'attirer leur bienveillance : 1) sa politique des impôts fut relativement modérée ; 2) il s'investit à rendre l'économie du pays plus performante ; 3) grâce à ses relations personnelles avec l'empereur Auguste, il parvint à mieux protéger les communautés juives de la diaspora (à savoir des communautés situées en dehors de la terre d'Israël) ; 4) enfin, il décida de renouveler et de transformer le Temple de Jérusalem (> cf. aussi § 5.4) en un des bâtiments les plus célèbres de l'Antiquité, veillant à ce que tous les travaux relatifs à cet énorme projet soient accomplis scrupuleusement d'après la Loi juive [**> annexes 3–10 : Jérusalem et le Temple d'Hérode le Grand – NB : la connaissance de l'annexe 5 fait partie intégrante du cours**].
- d) *Activité architecturale majeure à finalité politique*. Hérode reste avant tout connu pour son incessante activité architecturale. Elle avait pour but politique d'attirer la bienveillance à la fois de la population juive et des autorités romaines. Parmi les constructions les plus importantes figurent les suivantes : la restauration du *Temple de Jérusalem*, l'édification de la forteresse *Antonia* (du nom du général Marc Antoine) – palais royal et caserne militaire contigus à l'enceinte du Temple de Jérusalem –, la construction de la ville côtière, et future capitale de la Palestine romaine, de

<sup>4</sup> Vous trouverez aussi l'adjectif « hiérosolymitain », d'après la forme grecque du nom de Jérusalem.

*Césarée Maritime*, bâtie en l'honneur de César Octave Auguste, ou encore le fameux palais forteresse sur l'éperon rocheux de *Massada*, situé au sud-ouest de la mer morte [**> annexe 11**]. Mentionnons également le célèbre *Hérodiion* [**> annexes 12–15**], palais fortifié construit sur une colline artificiellement rehaussée, située à quelques kilomètres au sud-est de Bethléem. Selon Flavius Josèphe, Hérode y a été enterré en l'an 4 av. J.-C. L'archéologue israélien Ehud Netzer découvrit en 2007 les restes d'un mausolée – le lieu d'enterrement d'Hérode, ou du moins d'un membre de sa famille ?

Terminons ce portrait en précisant que le Nouveau Testament évoque à plusieurs reprises la figure d'**Hérode le Grand**, en Mt 2,1ss ; Lc 1,5 ou Ac 23,35. Figure à ne pas confondre toutefois avec les autres Hérodiens qui peuplent les pages du Nouveau Testament, soit **Hérode Antipas** (Lc 3,1 ; 13,32 ; 23,6-16), **Hérode Philippe** (Lc 3,1) et **Hérode Agrippa I<sup>er</sup>** (Ac 12) (concernant la dynastie des Hérodiens, cf. **> annexe 16a**). A sa mort, plusieurs prétendants au trône se profilent et le peuple juif revendique auprès de Rome rien moins que la destitution de la dynastie hérodiennne. Mais c'est finalement l'empereur romain Auguste qui se charge, lui-même, de régler la succession d'Hérode le Grand, en scindant son royaume [**> annexes 16, 17 et 18** (les trois cartes montrent, chacune à sa manière, la situation politique après le partage du royaume d'Hérode) et **annexe 19 : Palestine Ethnography**] et en réservant à **Archélaüs** (4 av. – 6 apr. J.-C.) doté du titre d'ethnarque (litt. : « souverain du peuple ») la portion principale. En effet, Archélaüs reçoit en partage Jérusalem, la Judée et la Samarie. Son règne sera néanmoins marqué par un fort autoritarisme doublé d'un mépris de la tradition juive. Rome en fut alertée par une délégation de ses sujets sollicitant la pure et simple destitution du roi juif. En réponse, Auguste démit Archélaüs de toute autorité et fit de son territoire une **province impériale** (en 6 apr. J.-C.), autrement dit, une province étroitement liée à l'administration de l'empereur. C'est dans ce cadre, précisément sous la préfecture de Ponce Pilate, que se jouent la condamnation et la crucifixion de Jésus de Nazareth.

Entre l'an 6 et l'an 41 apr. J.-C., la province de Judée connut 13 gouverneurs romains. Désigné à la tête de cette province de 26 à 36 apr. J.-C., **Pilate** en fut le 5<sup>e</sup>. Son existence est attestée par des sources littéraires (Philon d'Alexandrie, Flavius Josèphe et NT) et archéologiques. Lors des fouilles sur le site de Césarée Maritime fut trouvée en 1961 une **inscription** sur un bloc calcaire, attestant l'existence de Ponce Pilate et son titre de préfet (voir l'illustration dans **> annexe 20**, tirée de l'ouvrage *Chronicles of the Land. Archaeology in the Israel Museum Jerusalem*, éd. par J. Dayagi-Mendels, S. Rozenberg, Jerusalem, The Israel Museum, 2010, p. 122). Même si la restitution exacte du texte pose problème, l'inscription permet d'identifier le nom (ligne 2 : [PO]NTIVS PILATVS / « Ponce Pilate »), sa fonction (ligne 3 : [PRAEF]ECTVS IVDA..E / « préfet de Judée ») et probablement sa dévotion à l'empereur Tibère (ligne 1).

Pour une analyse plus détaillée de l'inscription ainsi que sur le personnage de Ponce Pilate, voir par ex. **Jean-Pierre LEMONON**, *Ponce Pilate*, Paris, Ed. de l'Atelier / Ouvrières, 2007, p. 23-33.

Quant aux deux autres fils d'Hérode le Grand, (Hérode) **Philippe** et (Hérode) **Antipas**, ils héritent de régions moins stratégiques, périphériques, soit la région nord pour le premier, et la Galilée ainsi que la Pérée pour le second, et endossent le titre de tétrarque (= litt. : « souverain [-arque] d'un quart [*tetra*, « quatre »] du pays, de districts »). C'est donc dans une monarchie de clientèle (monarchie sous tutelle d'un point de vue politique, militaire et économique) régentée par Hérode Antipas que Jésus va grandir et passer sa jeunesse. Hérode Antipas est également désigné dans les évangiles comme le responsable de l'assassinat de Jean le Baptiste (cf. Mc 6,17-29 et Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 18,116-119). A la mort d'Hérode Antipas en 39 apr. J.-C., l'unité du royaume juif va se reconstituer autour d'**Hérode Agrippa I<sup>er</sup>** (41-44 apr. J.-C.). Fort du soutien des empereurs Caligula et Claude, ce dernier gagne aussi la bienveillance des leaders religieux juifs, affichant une ostensible piété. En somme, Hérode Agrippa I<sup>er</sup> sut se ménager autant de sympathie parmi les autorités romaines qu'au sein des représentants du peuple juif. Ac 12 lui attribue la persécution de Jacques, frère de Jean, fils de Zébédée.

En 44 apr. J.-C., à la mort d'Agrippa I<sup>er</sup>, son royaume retomba aux mains des procurateurs romains, qui la plupart du temps se montrèrent vénaux et malhonnêtes. Ce climat d'injustice accrut le ressentiment populaire et envenima la résistance nationaliste à l'encontre de l'occupant étranger. Le

tout déboucha sur une nouvelle révolte contre l'autorité romaine (66 apr. J.-C.), révolte qui fut étouffée par les Flaviens, Vespasien et son fils Titus (66-70 apr. J.-C. – la « [première] guerre juive »). Un lourd tribut fut alors infligé au peuple rebelle : Jérusalem fut prise par les légions romaines, alors que le Temple était pillé et incendié.

Pour de plus amples détails à ce sujet, voir **Jean-Pierre LEMONON**, « Une partie de l'Empire. Royaumes alliés et province romaine de Judée », dans Hugues COUSIN (éd.), *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998, p. 77-142.

Ce cadre historique installé, voyons comment s'organisait l'empire au I<sup>er</sup> siècle de notre ère.

## 2. La Méditerranée à l'heure de la mondialisation

Avec l'avènement du principat, c'est-à-dire quand Octave Auguste devient le premier empereur romain (27 av.–14 apr. J.-C.), l'horizon des habitants de l'espace méditerranéen se modifie drastiquement : c'est à l'échelle de l'*oïkouménē*, de la « terre habitée », qu'ils se mettent alors à évoluer. Cette révolution dans l'imaginaire antique n'est pas à sous-estimer : si, jusqu'alors, pour un Grec, l'horizon du monde se cantonnait à sa cité et aux guerres de voisinage qu'elle conduisait, désormais son univers mental fut appelé à s'élargir à la communauté cosmopolite distribuée sur tout le pourtour de la mer Méditerranée. Emergent, cet embryon de conscience mondiale fut renforcé par deux facteurs : 1) les **recensements** pratiqués par Rome. Ces pratiques favorisèrent en effet une première estimation du monde habité ainsi que la levée des impôts ; 2) la constitution d'un **réseau routier** sur mer comme sur terre. Les échanges commerciaux ainsi que la diffusion de l'information d'une borne à l'autre de l'empire étaient par là même facilités.

A cette mondialisation avant l'heure s'ajoute encore la promotion par Rome d'une **citoyenneté commune** appelée à transcender les discriminants liés à l'origine ethnique ou au statut social. Cette citoyenneté romaine dite universelle n'était pas simplement synonyme de cosmopolitisme au sens où on l'entend aujourd'hui : il s'agissait bel et bien d'un statut juridique de citoyen du monde connu et habité, statut accordé soit à la naissance, soit par adoption (dans la famille d'un notable), ou encore par acquisition.

De quoi s'agissait-il précisément ? Dotée de la citoyenneté de Rome, la personne était au bénéfice d'un ensemble de privilèges et de droits – dans le domaine civil et fiscal : elle était exemptée des innombrables taxes qui grevaient alors les sujets de l'empire, disposait du droit de vote, d'élection, de sacerdoce. Et en cas de litige, elle pouvait en appeler au tribunal de l'empereur. Cette citoyenneté commune n'eut néanmoins pas pour effet de supprimer les attaches locales des élites : ces derniers cultivaient volontiers une double appartenance civique, à leur cité d'origine (*patria naturae*) et à l'empire (*patria civitatis*). Partant, ces citoyens ressortissaient simultanément à deux « patries », favorisant bien souvent les nécessaires passerelles entre elles.

A ce sujet, voir **Simon Claude MIMOUNI**, « Introductions politiques et religieuses », dans ID., Pierre MARAVAL (éd.), *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio), Paris, PUF, 2006, p. 1-39, en particulier p. 2.

## 3. L'organisation juridico-politique de l'Empire romain

En 27 av. J.-C., Octave Auguste accède on l'a dit à la tête du monde romain. Et avec lui, c'est aussi un nouveau régime politique qui se met en place : le principat. Certes, les institutions républicaines ne sont pas abruptement supprimées, mais dans les faits, c'est désormais l'empereur seul qui gouverne le « monde habité ». Il en est le maître incontesté et officie aussi à la tête des armées (avec le titre d'*Imperator*). Le territoire de l'empire est alors divisé en provinces sénatoriales, en petits royaumes vassaux, dits royaumes alliés, et en provinces dites impériales [**> annexe 21 : les provinces romaines**]. Cette distribution des territoires de l'empire répond à une double logique administrative : tantôt un système d'administration *directe* par le biais des provinces, tantôt un système d'administration *indirecte* par la désignation de rois de clientèle. Parmi les provinces, on distingue les

provinces sénatoriales et les provinces impériales. **Les provinces sénatoriales** sont des provinces pacifiées, qui dépendent de l'autorité du Sénat ; elles sont régies par un « proconsul ». De rang sénatorial ou consulaire, ce dernier a d'ordinaire déjà exercé de hautes magistratures. Quant aux **provinces impériales**, elles se trouvent sous la juridiction directe de l'empereur parce qu'elles nécessitent une présence militaire. On y distingue les provinces proprétoriennes, administrées par un gouverneur membre de l'ordre sénatorial (aristocratie de sang), « légat de l'empereur », et les régions administrées par un « préfet » de l'ordre équestre (aristocratie de statut) : c'est le cas de la Judée.

Les prérogatives des gouverneurs sont principalement de deux natures – fiscales et judiciaires. Ils contrôlent également les forces armées stationnées sur leur territoire et exercent le pouvoir de police. Le cas échéant, ils peuvent recourir à la peine capitale, étant d'ailleurs les seuls sur le territoire de la province habilités à ratifier pareille condamnation – ce qui explique le rôle imparti à Ponce Pilate dans le procès et l'exécution de Jésus.

On le voit, dans les territoires sous domination romaine, la présence impériale se révéla relativement superficielle. De fait, les Romains se contentaient souvent de régir la société selon le droit romain et à lever les taxes. En contrepartie, ils édifièrent bien souvent, dans un but militaire et commercial, un vaste et efficace système routier, sécurisèrent les mers comme les frontières de l'empire et se sont le plus souvent conciliés la susceptibilité des élites locales. Au demeurant peu oppressive, la présence romaine prolongea l'acculturation des territoires conquis commencée avec les Macédoniens et soutint l'unification culturelle et religieuse du bassin méditerranéen. Le culte impérial (> § 6.4.1) en fut l'un des vecteurs principaux, développant auprès des sujets de Rome l'avènement d'une conscience commune.

Voir à ce sujet **François RICHARD**, « L'Empire romain au I<sup>er</sup> siècle », dans Hugues COUSIN (éd.), *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998, p. 11-34 ; **Udo SCHNELLE**, *Die ersten 100 Jahre des Christentums. 30–130 n. Chr.* (UTB 4411), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, (2015) 2019<sup>3</sup>, p. 29-60.

#### 4. L'organisation sociale du monde romain

La société romaine était subdivisée en différentes classes : une grande partie de la population appartenait à la **classe moyenne et pauvre**, aussi nommée « plèbe ». Souvent chômeurs ou oisifs, dans la mesure où la plupart des tâches étaient exécutées par les esclaves, les plébéiens s'attachaient – selon un système dit de clientèle – à de nobles « patrons ». Monnayant leur vote d'élection, ils évoluaient dans l'orbite de leur protecteur, qu'ils accompagnaient au quotidien. Quant à la minorité riche, elle se subdivisait elle-même en deux ordres : (1) l'« **ordre sénatorial** », qui comptait dans ses rangs les patriciens dont les ancêtres avaient exercé des magistratures supérieures, et dont le Sénat était le terrain réservé ; (2) une élite composée de marchands et d'hommes d'affaires, nommée l'« **ordre équestre** », constituait l'autre classe dominante. Souvent parvenue, cette catégorie sociale opulente était l'objet du mépris de l'ordre sénatorial.

Tout en bas de la pyramide sociale, souvent considérés comme des biens meubles dans la société ambiante et privés de droits, se situaient les **esclaves**. Capturés lors de campagnes militaires ou – surtout en période de paix – abandonnés à leur naissance, ces derniers menaient une vie rude et humiliante, faite d'abus de toutes sortes, même si leurs conditions de vie dépendaient en partie aussi du contexte social – la campagne étant synonyme pour un esclave d'existence dure et isolée. Ce n'était cependant pas une classe professionnellement et économiquement homogène. Leurs aptitudes pouvaient parfois constituer un « capital » prisé par les citoyens riches. Le plus souvent pourtant, ils étaient réduits à accomplir les tâches domestiques au sein des *domus* romaines. Par ailleurs, le maigre salaire qu'ils récoltaient pouvait servir à payer leur affranchissement. La plupart du temps pourtant, l'affranchissement était acté par le maître lui-même sur son lit de mort ou par testament. En clair : le décès du maître était souvent l'occasion d'affranchissements collectifs, eux-mêmes codifiés par le droit romain (= la *manumissio*). L'affranchissement signifiait pour l'esclave son accession à un ensemble de prérogatives partagées avec le citoyen romain : droit de se marier, droit de propriété, droit de rédiger un testament. Il serait néanmoins trompeur de considérer que l'affranchissement était

synonyme de liberté complète, dans la mesure où l'esclave restait dans la sphère de dépendance de son ancien maître, avec le statut de client. De même, un lien économique pouvait perdurer entre eux, l'ancien maître confiant à l'affranchi la gestion de ses affaires (par ex : un domaine agricole).

Quant à la **famille romaine**, loin de se confiner au noyau parents/enfants, elle représentait un espace social bigarré. Précisément, se rangeaient sous l'autorité du *pater familias* l'épouse, les enfants, les esclaves et les affranchis ainsi que tous ses biens et immeubles. La possession d'esclaves était chose relativement ordinaire dans une *domus* romaine, symbole de notoriété sociale. Quant à l'épouse du père de famille – la fameuse « matrone romaine » –, elle était respectée et jouissait également d'une certaine reconnaissance dans la maisonnée.

A ce sujet, voir **François RICHARD**, « Esclaves et affranchis. Les métiers. Le monde gréco-romain », dans Hugues COUSIN (éd.), *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998, p. 220-230 ; **Jean COMBY**, « Famille, mariage, femmes, enfants, éducation. Le monde gréco-romain », dans Hugues COUSIN (éd.), *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998, p. 185-198.

## 5. Le judaïsme du Second Temple

### 5.1 Le statut de *religio licita*

Dans le domaine du religieux, Rome avait adopté une politique de tolérance, assortie d'un geste d'obéissance civique – le culte impérial. Ce geste d'adoration se révéla vite incompatible avec le monothéisme juif. C'est pourquoi, par l'entremise de Jules César, les Juifs auraient été mis au bénéfice d'un statut officiel de *religio licita* (Flavius Josèphe, *Ant.* 14,211-228 ; le terme en lui-même est plus tardif et se trouve initialement chez Tertullien, *Apologétique* 21,1 [fin du II<sup>e</sup> siècle]), une couverture juridique leur accordant certaines exemptions en matières militaires et religieuses. Surtout, il s'agissait d'une forme ponctuelle de reconnaissance de l'ethnie juive et de son antiquité, par-delà ses trajectoires multiples. Le dossier est néanmoins bien complexe et l'existence même d'un édit impérial – valable universellement – demeure aujourd'hui controversée. Par ailleurs, identifiés au départ à un courant singulier du judaïsme d'avant 70, les chrétiens auraient profité de ce statut officiel, statut qui leur aurait été progressivement dénié, suite à l'émancipation des judéo-chrétiens hors de la Synagogue.

A ce sujet, voir **Simon Claude MIMOUNI**, *Le judaïsme ancien du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère au III<sup>e</sup> siècle de notre ère. Des prêtres aux rabbins*, Paris, PUF, 2012, p. 617-626 et **Jean-Pierre LEMONON** et **François RICHARD**, « La diaspora dans l'Empire romain et ses relations avec Jérusalem », dans Hugues COUSIN (éd.), *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998, p. 48-55.

### 5.2 Un judaïsme diversifié

Considérer qu'il existe une forme unifiée et orthodoxe de judaïsme dans l'Antiquité est un anachronisme. Il s'agit en effet d'une pluralité de courants et de partis qui nous est connue principalement grâce à la description de la société juive tracée par Flavius Josèphe en plusieurs endroits de ses écrits. Précisément, dans ses *Antiquités juives* (titre abrégé *Ant.*) 13,171 ou dans sa *Guerre des juifs* (titre abrégé *Bell.*, d'après le titre latin *Bellum Iudaicum*) 2,162, Flavius Josèphe énumère quatre « écoles » (en grec αἰρέσεις), qui au I<sup>er</sup> siècle composaient la société juive.

Évitons d'emblée deux malentendus. *Primo* : la radiographie que l'historien juif entreprend de la société juive au I<sup>er</sup> siècle, si elle nous renseigne utilement sur le judaïsme de l'époque, ne doit toutefois pas être confondue avec une photographie sociologique exacte. Le souci pédagogique, voire apologétique (comparer l'histoire juive à celle des Romains), qui accompagne l'écriture de Josèphe est évident. *Secundo* : le terme αἵρεσις, traduit *secta* en latin, équivaut alors à son sens premier de « choix », de « courant de pensée » – sans jugement dépréciatif de valeurs.

Pour le dire brièvement, le judaïsme du I<sup>er</sup> siècle se présente comme une **mosaïque de courants**, souvent exclusifs les uns des autres et (pour certains, du moins) en opposition plus ou moins avouée au pouvoir en place. Bien souvent, ils se recommandent d'une scrupuleuse observance de la Loi,

revendiquant pour eux l'authentique interprétation des Écritures, et se comprennent comme le « reste saint » d'Israël par contraste à une majorité qui ne suivrait pas tout aussi fidèlement la Loi.

Mais alors, comment expliquer cette complexification grandissante du judaïsme au tournant de notre ère ? Différentes hypothèses ont été avancées pour élucider ce phénomène d'éclatement. Dans tous les cas, certains facteurs, principalement le contact avec d'autres cultures, notamment la culture hellénistique, et les réactions diverses face à l'occupation étrangère expliquent les divergences qui fractionnèrent alors le judaïsme. Plusieurs points d'accord sont toutefois susceptibles de les rapprocher. A commencer par une même valorisation de différents convictions identitaires, quatre principalement : le monothéisme, l'élection du peuple, la Loi de Moïse (ou Torah) et le Temple de Jérusalem.

A ce sujet, voir en détail **Simon Claude MIMOUNI**, *Le judaïsme ancien du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère au III<sup>e</sup> siècle de notre ère. Des prêtres aux rabbins*, Paris, PUF, 2012.

### 5.3 Les principales convictions identitaires du judaïsme ancien

Pour l'ensemble de la section, voir **James D.G. DUNN**, « The Four Pillars of Second Temple Judaism » = ch. 2 de ID., *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism*, Philadelphia (PA), Trinity, 1991, p. 18-36. Cf. aussi **Simon Claude MIMOUNI**, « Introductions politiques et religieuses », in ID., Pierre MARAVAL (éd.), *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio), Paris, PUF, 2006, p. 1-39.

**Le « monothéisme »** : le culte rendu à un Dieu unique constitue une originalité notoire du judaïsme ancien. Les spécialistes s'accordent à l'heure actuelle pour affirmer que l'expression monothéiste du judaïsme remonte à l'époque babylonienne (= l'exil). Auparavant, soit au cours des périodes patriarcale et monarchique, la foi d'Israël aurait été monolâtrique et non monothéiste, confessant sa foi en un seul Dieu, mais ne déniait pas explicitement l'existence d'autres divinités nationales ou tribales. Dans le judaïsme ancien, cette croyance monothéiste trouve sa formulation par excellence dans la récitation, au Temple ainsi que dans les synagogues, du *Chema Israël* : « ÉCOUTE Israël (*Chema Israël*) ! Le Seigneur notre Dieu est le Seigneur UN » (Dt 6,4 ; trad. TOB 2010).

**Le « peuple élu »** : la notion de l'élection est, elle aussi, centrale à la compréhension de soi du judaïsme ancien. Soit l'idée que Dieu a choisi Israël parmi les peuples de la Terre pour y faire rayonner sa sainteté. En découle l'exigence de pureté qui fonde la piété juive. A l'image de son Dieu, le peuple d'Israël doit être saint, toute transgression de l'alliance constituant une atteinte à la pureté et à la sainteté divines. L'importance de l'élection juive se reflète notamment dans la longue argumentation que Paul conduit en Romains 9–11.

**La « Loi » de Moïse** : au premier siècle, la Torah (soit la Loi de Moïse consignée dans les cinq premiers livres de la Bible hébraïque) jouit déjà d'un caractère normatif dans la piété juive. « La Loi et les prophètes » : cette expression qui revient régulièrement dans la littérature du Nouveau Testament en témoigne. Cela dit, si tous les courants du judaïsme ancien en reconnaissent l'autorité, cette harmonie de départ butte sur un désaccord interprétatif, source de divergences dans sa mise en application. Simon Mimouni déclare ainsi : « [...] le caractère central de la *Torah* pour le judaïsme est à cette époque [au I<sup>er</sup> siècle] celui d'un "drapeau national" : tous les Judéens s'y rallient affectivement mais chacun peut interpréter la signification du "drapeau" à sa manière »<sup>5</sup>.

**Le « Temple » de Jérusalem** : alors que l'Israël ancien connaissait plusieurs sanctuaires (Silo, Sichem, Béthel, etc.), le judaïsme dit du Second Temple affirme le caractère unique du sanctuaire jérusalémite [➤ **annexes 5–10**]. Dans l'imaginaire juif, c'est là que la « gloire » de Dieu est réputée résider au cœur du peuple d'Israël et que l'alliance divine peut être renouvelée par l'action sacrificielle du clergé. A cette centralité spatiale, de nature religieuse, du Temple s'ajoutait par ailleurs sa fonction identitaire, précisément sa vocation de structuration de la société juive. Dans la configuration du Temple d'Hérode en effet, les païens étaient relégués en marge du sanctuaire et interdits de pénétrer

<sup>5</sup> Simon Claude MIMOUNI, « Introductions politiques et religieuses », dans ID., Pierre MARAVAL (éd.), *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio), Paris, PUF, 2006, p. 1-39, citation p. 32 (italiques originaux).

plus avant dans le sanctuaire sous peine de mort. Les femmes, elles aussi, étaient cantonnées dans un parvis spécial, à distance du « Saint des Saints ». A l'occasion de trois grandes fêtes du calendrier juif, Pâque, Pentecôte et la fête des Tentés, les pèlerins provenant autant des régions judéennes que de la diaspora se rendaient en nombre au Temple de la Ville sainte. Plus précisément, **la Pâque** (hébr. *pessah*), originellement une fête agricole qui célébrait le début de la première moisson des orges, remémore l'exode du peuple d'Israël hors d'Égypte ; **la Pentecôte** (hébr. *shavouot*, « semaines » ; en grec πεντηκοστή – « cinquante » – car célébrée cinquante jours après la Pâque) qui originellement célébrait la moisson des blés, remémore et célèbre le don de la Torah au mont Sinai ; enfin, **la fête des Tentés** (hébr. *soukkot*, « tentes », « cabanes »), elle aussi d'origine agricole, célébrant la récolte en automne, remémore le séjour du peuple d'Israël au désert.

Précisons à présent le profil des divers courants composant la société juive d'époque romaine.

#### 5.4 Les quatre écoles juives au I<sup>er</sup> siècle

Il existe un grand nombre d'études spécialisées à ce sujet. Pour un survol rapide et compétent qui reflète l'état de la recherche récent, cf. **Lutz DOERING**, « Religiöser Kontext », in *Jesus Handbuch*, Jens SCHRÖTER et Christine JACOBI (éd.), Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, p. 197-213, en particulier p. 206-212. Voir aussi **Simon Claude MIMOUNI**, « Introductions politiques et religieuses », in ID., Pierre MARAVAL (éd.), *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Cléo), Paris, PUF, 2006, p. 1-39, ici p. 33-39 et **Hugues COUSIN, Jean-Pierre LEMONON**, « Un judaïsme aux sensibilités diverses », in Hugues COUSIN (éd.), *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998, p. 659-739.

On l'a dit, c'est Flavius Josèphe qui dans ses deux écrits historiographiques volumineux (*Antiquités juives* 13,171-173.297-298 ; 18,11-25 et dans sa *Guerre des Juifs* 2,118-166) nous renseigne en détail sur les différentes écoles philosophiques qui peuplaient la société juive au I<sup>er</sup> siècle [► **annexe 22 : extraits de Flavius Josèphe**]. Quatre sont inventoriées sous sa plume : sadducéens, pharisiens, esséniens et zélotes. Seules les deux premières, soit les sadducéens et les pharisiens, se retrouvent dans la littérature du Nouveau Testament, les zélotes étant mentionnés de manière marginale. Le tableau reproduit à l'identique et traduit ci-dessous a été établi par **Gerd Theissen et Annette Merz** (*Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011<sup>4</sup>, p. 136 ; trad. angl. : *The Historical Jesus*, London, SCM Press, 1998, p. 138 ; italiques et gras originaux ; trad. AD, rév. SB) : il a été compilé sur la base des informations relatives aux pharisiens, sadducéens et esséniens consignées par l'historien Flavius Josèphe.

	<b>Sadducéens</b>	<b>Pharisiens</b>	<b>Esséniens</b>
Déterminisme et libre arbitre ( <i>Ant.</i> 13,171-173 ; <i>Bell.</i> 2,162-166)	<i>Indéterminisme</i> : les êtres humains sont la cause de leur destin.	<i>Synergisme</i> : Dieu [...] et l'humain collaborent.	<i>Déterminisme</i> : tout est déterminé par Dieu [...].
Eschatologie et doctrine de l'« âme »	<i>Négation de l'au-delà</i> : la survie de l'âme, ainsi que la récompense et la punition éternelles sont niées ( <i>Bell.</i> 2,165 ; <i>Ant.</i> 18,16).	<i>Résurrection des justes</i> : l'âme est immortelle, mais seule celle des bons passe dans un corps nouveau. Les impies subissent une punition éternelle ( <i>Bell.</i> 2,163).	<i>Immortalité de l'âme</i> ( <i>Bell.</i> 2,150ss) : libérés du corps, les bons jouissent d'une vie dans la joie et les impies souffrent la punition.
Écriture et tradition	« <i>Principe de l'Écriture</i> » : les sadducéens observent seulement les lois écrites et refusent la tradition (orale) des pères ( <i>Ant.</i>	<i>Écriture et tradition</i> : les pharisiens ajoutent, aux lois écrites de Moïse, des lois de la tradition des pères ( <i>Ant.</i> 13,297).	<i>Littérature secrète</i> : les esséniens possèdent des livres secrets ( <i>Bell.</i> 2,142) ; ils étudient avec attention les écrits des

	13,297).		anciens ( <i>Bell.</i> 2,136).
<i>Sitz im Leben</i>	<i>Lien avec la classe supérieure</i> : les sadducéens sont soutenus par les riches ( <i>Ant.</i> 13,298), mais lorsqu'ils sont en charge, ils suivent les doctrines des pharisiens ( <i>Ant.</i> 18,17).	<i>Proches des couches sociales inférieures</i> : les pharisiens donnent au peuple leurs lois ; le peuple se range de leur côté ( <i>Ant.</i> 13,297-298 ; 18,15).	<i>Communauté séparée</i> : répartie entre esséniens radicaux et modérés ( <i>Bell.</i> 2,160-161). Ils gardent leurs doctrines secrètes ( <i>Bell.</i> 2,141).
Comportements	« <i>Culture du conflit</i> » : les sadducéens contestent leurs propres maîtres ( <i>Ant.</i> 18,16) et sont rugueux entre eux ( <i>Bell.</i> 2,166).	<i>Principe d'autorité</i> : les pharisiens honorent ce qui est ancien ( <i>Ant.</i> 18,12) et chérissent l'harmonie entre eux ( <i>Bell.</i> 2,166).	<i>Idéal communautaire</i> : ils vivent dans une communauté modèle (partageant les biens), et la plupart d'entre eux est célibataire ( <i>Bell.</i> 2,119ss. ; 2,160-161).

#### 5.4.1 Les sadducéens

C'est à *Sadoq*, élevé à la grand-prêtrise sous Salomon (1 R 2,35), que semble renvoyer le terme « sadducéen ». D'un poids sociétal inversement proportionnel à leur faible nombre, les sadducéens forment au 1<sup>er</sup> siècle l'aristocratie du Temple (le grand-prêtre est d'ordinaire issu de leur rang) et fédèrent en leur sein les édiles de Jérusalem. A leurs yeux, c'est bien la vie sacerdotale et sacrificielle qui définit centralement la piété d'Israël. Cultivant des rapports étroits avec les autorités étrangères en place, situés à la tête du Sanhédrin (la principale cour juive de justice) et revendiquant un conservatisme de doctrine, ils appliquent à la lettre la Torah. A leurs yeux, et même s'ils n'ignorent pas les livres prophétiques, elle seule est source d'autorité en matière de foi : les codes de pureté édictés par Moïse n'ont par exemple aucune validité en dehors du Temple. Ils rejettent de même plusieurs convictions qui ne figurent pas dans la Torah, que ce soient les châtements/récompenses attendus pour l'après-mort, la croyance angélique [**> Mc 12,24-25**] ou encore l'espérance résurrectionnelle [**> Mc 12,18-19**].

#### 5.4.2 Les pharisiens

Si l'étymologie qui l'associe à *perushim* est correcte, l'étiquette de « pharisiens » veut alors dire « les séparés ». Sobriquet à l'origine, c'est leur quête superlative de pureté qui tendait en effet à les « séparer » non seulement des non-Juifs mais aussi du « peuple de la terre » (*am ha-arets*) – appellation péjorative et méprisante par laquelle ils désignaient la frange majoritaire de la population juive qui – par nécessité, le plus souvent – n'était à même d'appliquer toutes les prescriptions rituelles de la Torah. Parfois qualifié d'« humaniste » dans la recherche, ce parti laïque – composé d'artisans et de scribes – s'efforçait de favoriser le respect de la Loi par chacun, et cela dans tous les domaines de l'existence. D'où le développement de commentaires oraux – la *halakha*.

Leur origine est difficile à cerner, mais remonte, pense-t-on, à l'insurrection maccabéenne contre Antiochus IV Epiphane, plus précisément aux courants des *hassidim* (les « pieux ») qui s'étaient alors solidarisés des Maccabées (1 M 2,42 : « Alors se joignit à eux le groupe des Assidéens, hommes vaillants en Israël et tout ce qu'il y avait de dévoué à la Loi » ; trad. TOB 2010).

Dans la période précédant la chute du Temple, l'on compte deux grands courants pharisiens, chacun situé à la suite d'un maître : l'école de rabbi Chammaï et celle de rabbi Hillel. Ces deux écoles se démarquaient dans leur casuistique, par leur exégèse orale de la Loi – Chammaï étant réputé plus exigeant dans son interprétation légale. Dans le Nouveau Testament, il est une figure qui revendique pour elle cette excellence dans la pratique de la Torah, c'est Paul de Tarse, avant son illumination du chemin de Damas (cf. Ga 1,13-14 ; Ph 3,5-6). A mentionner encore que le NT raconte de nombreuses

rencontres – pour la plupart conflictuelles – entre Jésus (et ses disciples) et des pharisiens. Les controverses tournent notamment autour de la *dîme* (Mt 23,23), du *jeûne* (Lc 18,12), du *sabbat* (Mc 2,23–3,6 ; etc.) et de la *pureté rituelle* (Mc 2,15 ; 7,1-23 ; etc.). Il est possible que les textes néotestamentaires, à cet égard, reflètent de manière assez précise la réalité historique. Il ne faut néanmoins pas oublier le fait que la description, souvent négative (mais voir par exemple Lc 7,36-50 qui démontre une proximité toute naturelle de Jésus avec le pharisien Simon, sans note particulièrement polémique !), des pharisiens dans les quatre évangiles du Nouveau Testament est en partie influencée par l'expérience douloureuse du processus d'« émancipation » de l'Église naissante hors du judaïsme après 70, donc dans une situation historique où le judaïsme devait se redéfinir après la catastrophe de la première révolte juive contre l'occupation romaine (66-73).

### 5.4.3 Les esséniens et Qumrân

Issu de l'araméen *hassaya*, équivalent de l'hébreu *hassidim*, les « esséniens » désignent des « hommes pieux ». Rappelons-nous toutefois qu'à l'époque la dénomination est généralement externe : celle-là est ainsi absente des rouleaux retrouvés à Qumrân [**> annexes 23–31 ; l'annexe 23 résume sur trois pages quelques éléments de ce dossier complexe et fournit une bibliographie**]. Pourtant, le site de Khirbet Qumrân, exhumé du sol en 1947, constitue selon toute vraisemblance une expression particulière de l'essénisme mais pas la seule. Selon Flavius Josèphe, les esséniens, au nombre de quelque 4'000, étaient disséminés dans plus de quarante villes.

Dans le domaine doctrinal et éthique, les esséniens adoptent un type de vie ascétique et se regroupent en communautés, suivant en cela une progression clairement codifiée, faite d'une période de noviciat longue de deux années. Une fois intégrés au groupe, ils sont soumis à un mode de vie strict et exigeant : la mise en commun des biens, le rejet de la richesse et de toute forme de transaction, et, pour certains esséniens, le célibat en font partie. Cultivant un idéal de pureté et certains d'avoir reçu le véritable esprit d'interprétation à même de percer le sens eschatologique de la Loi et d'en favoriser la mise en pratique, les esséniens se comprennent comme (dans leurs propres termes) la « communauté de la Nouvelle Alliance ». Évoluant dans un monde présentement dualiste – dirigé par Dieu lui-même, mais où les ténèbres s'opposent à la lumière –, ils se comprennent comme le « reste saint » d'Israël et se démarquent des Juifs du Temple. La raison à ce rejet du sanctuaire jérusalémite et de son clergé ? Une divergence de calendrier, source d'irrégularité religieuse selon eux. On notera enfin la forte empreinte eschatologique qui caractérise leurs croyances et pratiques. Espérant pour la fin des temps l'avènement de deux messies – l'un prêtre, le « messie d'Aaron », l'autre roi, le « messie d'Israël » –, ils considèrent que ces prétendants émaneront de leur propre rang.

### 5.4.4 Les zélotes

Pour Josèphe, la quatrième « école philosophique » est à l'origine de la Grande révolte déclenchée en 66, qui aboutit à la chute du Temple en l'an 70. C'est dans le refus du paiement de l'impôt – à l'instigation de Judas le Galiléen en 6 apr. J.-C. et en réponse au recensement fiscal imposé par le légat de Syrie Quirinus – qu'il identifie la première attestation de cette mouvance. Par la suite, ce sont divers noms que Flavius Josèphe emploie pour qualifier les nationalistes armés dont les actions meurtrières se dirigent autant contre les Juifs que les non-Juifs en situation d'irrégularité religieuse. Parmi eux, les « zélotes » et les « sicaires ». D'un point de vue doctrinal, ils ne se différencient guère des pharisiens, dont ils peuvent être qualifiés de bras armé.

Construit à partir du vocable ζήλος (le « zèle », la « jalousie », en grec), le terme qualifie, en premier lieu et dans la LXX<sup>6</sup>, Dieu et sa défense de l'exclusivité qui entoure sa vénération (Ex 20,5 ; Dt 5,9). En retour, le ζήλος s'applique à la réponse de l'Israélite qui se montre loyal face à la volonté divine et la défend pratiquement ; l'exemple biblique en est la figure de Pinhas. Quant aux « sicaires » – dont le nom est construit à partir du terme *sica* désignant en latin un « poignard à lame courte et recourbée » –, Flavius Josèphe les range au rang des « brigands » qui, lors des fêtes religieuses singulièrement,

<sup>6</sup> Par cette abréviation, on désigne la Septante, la version grecque des Écritures juives.

n'hésitent pas à porter un coup de glaive fatal aux ennemis de Dieu qui, à leurs yeux, souillent la terre de Judée, propriété seule du Dieu d'Israël.

### 5.5 Les courants de protestation de type prophétique et messianique

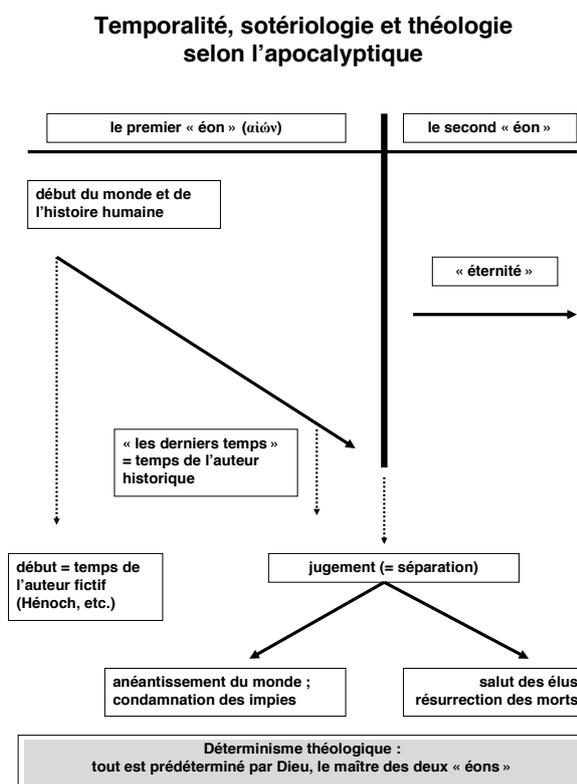
Cette composition quadriforme mise à part, d'autres tendances et courants occupaient au 1<sup>er</sup> siècle l'espace religieux juif : nous voulons parler des courants prophétiques – celui de **Jean le Baptiste** étant bien connu des lecteurs du Nouveau Testament – ainsi que des multiples revendications messianiques qui fleurirent çà et là.

La figure de Jean Baptiste – dont l'importance pour le ministère de Jésus semble plus grande que nous le laisse entendre la tradition des évangiles du NT (à part les textes des évangiles du NT se référant à Jean Baptiste, voir aussi le témoignage indépendant sur le Baptiste de Flavius Josèphe, *Ant.* 18,116-119) – nous renseigne utilement sur ces courants prophétiques au 1<sup>er</sup> siècle et dont plusieurs figures apparaissent dans l'œuvre de Flavius Josèphe (un prophète samaritain, cf. *Ant.* 18,85-87 ; un certain Theudas, cf. *Ant.* 20,97-99, cf. aussi *Ac* 5,36 ; plusieurs prophètes anonymes entre 52 et 60 apr. J.-C. ; un certain Jésus, fils d'Ananias, cf. *Ant.* 6,300-309 ; etc.). Le rite d'eau très particulier exercé par Jean le Baptiste diffère dans son ambition des ablutions rituelles pratiquées par les pharisiens ou les esséniens : en accordant le pardon des péchés à celui qui s'y soumettait (*Mc* 1,4), il excédait la simple purification par ablution, nécessaire à la réintégration dans l'assemblée célébrante du lieu saint jérusalémite où se pratiquait ensuite le sacrifice de repentance. C'est au contraire en lieu et place du service du Temple et de ses offrandes sanglantes que le baptême de Jean et des autres baptiseurs était administré.

Quant à l'attente messianique, elle avait été ravivée et exacerbée par la présence étrangère en Palestine et avait accouché de différentes figures dont le dénominateur commun était de s'arroger le titre de « Messie » et d'attiser l'espérance d'une imminente délivrance de la terre promise par YHWH (voir plus en détail Theissen et Merz, *Der historische Jesus*, 2011<sup>4</sup>, p. 138-142).

### 5.6 La pensée apocalyptique juive

Pour compléter le panorama du judaïsme pluriel du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, il convient d'évoquer de ce que l'on appelle « l'apocalyptique (juive) ». En fait, il s'agit d'une manière de penser Dieu, l'Histoire, l'être humain et le monde qui a eu un impact déterminant sur plusieurs courants du judaïsme de l'époque, mais aussi sur le christianisme émergent. Les traces de la pensée apocalyptique sont omniprésentes dans les écrits du christianisme des origines. Il suffit de rappeler le centre de la prédication de Jésus de Nazareth, à savoir l'avènement imminent du Royaume de Dieu dans ses paroles et ses gestes (cf. *Mc* 1,15 ; les nombreux récits de paraboles ; *Mc* 13, appelé la « petite apocalypse » ; etc.). Mais la pensée apocalyptique a aussi très fortement marqué la théologie de l'apôtre Paul, par exemple. En fait, quand l'homme de Tarse affirme que « la figure de ce monde passe » (*1 Co* 7,31 ; trad. *TOB* 2010) ou déclare que « si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature ; le monde ancien est passé, voici qu'une réalité nouvelle est là » (*2 Co* 5,17 ; trad. *TOB* 2010), il se sert des concepts apocalyptiques, tout en les modifiant parfois profondément.



La pensée apocalyptique est marquée par un *pessimisme* radical à l'égard de l'état actuel de « ce monde », un *dualisme* à caractère cosmologique, une très forte orientation vers la *fin de l'Histoire* (orientation eschatologique) et un *déterminisme de l'Histoire* à caractère théologique. Le monde actuel (« cet éon », du grec αἰών « siècle », « époque », « temps »), bien que créé par Dieu, est voué à l'échec, ceci à cause de la surabondance du « péché » dont l'humanité est à la fois la victime et néanmoins entièrement responsable. Le monde se terminera dans une catastrophe aux dimensions universelles. La fin est imminente : Dieu, le maître absolu de l'Histoire universelle (d'où un trait particulier de cette « théologie de l'histoire », à savoir la périodisation historique), interviendra bientôt pour apporter le jugement, lequel est compris comme un acte de séparation entre les « justes » et les « impies ». Après cet acte de jugement universel, Dieu fera apparaître un monde nouveau, un « nouvel éon », qualitativement différent du monde ancien, car éternel, transcendant, un monde dans lequel le mal sera définitivement vaincu. On l'aura compris : le but de l'Histoire universelle ne se trouve pas en elle-même, mais en dehors d'elle-même, dans le monde à venir. Il y a discontinuité radicale entre le monde présent et le monde à venir. La relation entre l'ancien et le nouveau implique que l'ancien doit disparaître totalement avant que le nouveau (« le salut », « le monde nouveau ») puisse s'établir.

Pour approfondir cette problématique importante, nous vous prions d'étudier également les > **annexes 32–33 [résumé de traits caractéristiques de la pensée apocalyptique + schéma]**. Les > **annexes 34–35** présentent une des apocalypses littéraires les plus anciennes qui existent, un texte traditionnellement appelé « apocalypse des dix semaines ». Son étude, bien que fort utile, n'est pourtant pas obligatoire.

### 5.7 La destruction du Temple et la reconfiguration du judaïsme ancien

La guerre civile qui fait rage à Jérusalem dès l'an 66, opposant différents courants de la société juive dans leur rapport à l'occupation romaine de la Judée, a pour conséquence l'arrêt des sacrifices pour l'empereur. Jusque-là, ces sacrifices étaient assurés quotidiennement au Temple de Jérusalem et traduisaient un immanquable geste de loyauté face à l'Empire des Césars. C'est le début d'une escalade de tensions avec Rome, qui culminera le 29 août de l'an 70 avec la prise de Jérusalem par les légions romaines de Titus. A cette occasion, le **Temple** est incendié. Il ne sera pas reconstruit.

Les conséquences qu'eut cette destruction sur le judaïsme ancien sont colossales. Car avec l'incendie du Temple et l'arrêt du **culte sacrificiel**, c'est un pilier central de l'identité d'Israël qui disparaît. Les échos que cette catastrophe a laissés dans les sources anciennes – juives, chrétiennes et romaines – traduit le traumatisme représenté par cet événement. De tels échos se recueillent notamment dans les évangiles (par ex. Mt 22,7 ; Lc 19,43-44 ; 21,20-24) et en fixent communément la rédaction après 70.

Le Temple et ses sacrifices ayant disparu, la foi juive sera obligée de se reconfigurer. Et c'est autour de la **Torah** – de sa lecture et de son interprétation à visée pratique – que se refondera le judaïsme d'après 70. Dans ce contexte, celui des synagogues, le rôle des **rabbins** ira crescendo. Rythmée par différentes prières majeures tels le *Chemoné Esré* (la prière dite des « Dix-huit bénédictions ») et le *Chema Israel*, la liturgie comprenait notamment la lecture (portionnée) de la Torah et des livres prophétiques, suivie d'une homélie (cf. Lc 4,16-21).

A propos de l'institution synagogale et de sa liturgie, voir **Jean MASSONNET**, « La synagogue », dans Hugues COUSIN (éd.), *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998, p. 287-328.

### 5.8 Le recueil des traditions

Le Temple détruit, les sages ou scribes réunis dans la ville de Yavné entreprirent de compiler et de compléter les traditions religieuses d'Israël. Cette entreprise aboutit, au début du III<sup>e</sup> siècle, à la mise par écrit de la **Mishna** (= les commentaires oraux de la Torah écrite). Résultant des commentaires de la Mishna, le Talmud de Jérusalem (IV<sup>e</sup> siècle), puis celui de Babylone (V<sup>e</sup> siècle), lequel deviendra le **Talmud** officiel du judaïsme, sont composés dans son sillage. Ainsi naissait, selon les expressions des historiens ultérieurs, le judaïsme dit « rabbinique » ou « classique ».

Quant aux sadducéens, ils perdirent avec la ruine du Temple toute influence socioreligieuse, n'ayant pas réussi à guider la vie politique et spirituelle en Judée, alors que les zélotes ne survécurent pas à la prise de Massada en 73. Ces deux courants disparurent ainsi de la scène religieuse juive au profit des pharisiens, grands patrons de la renaissance rabbinique. Plutôt que d'imposer ses propres convictions à l'ensemble du judaïsme, le courant pharisien, numériquement minoritaire, enregistra et compléta dans un processus au long cours les traditions religieuses d'Israël jugées admissibles, à l'inclusion de certaines convictions sadducéennes. Ils exclurent par contre les positions jugées déviantes, soit les traditions baptistes, judéo-chrétiennes ou esséniennes.

### 5.9 La mise au ban des hérétiques

En conséquence de ce recentrage du judaïsme sur la frange pharisienne et sur l'étude de la Torah, la prière synagogale dite des « Dix-huit bénédictions » (le *Chemoné Esreh*) intégra, à l'instigation de Gamaliel – qui présidait dans les années 85-90 l'académie de Yavné – une formule de prière à l'encontre des *mînîm* (« ceux du dehors », les « hérétiques »), la fameuse 12<sup>e</sup> bénédiction (dans les faits une malédiction) avec pour cible les judéo-chrétiens notamment :

« Qu'il n'y ait pas d'espoir pour les infidèles, que tous les hérétiques (*mînîm*) succombent en un instant, et que l'empire effronté, tu puisses l'extirper et le détruire : loué sois-tu, l'impudent fléchit<sup>7</sup> ! »

Bien entendu, la condamnation n'affectait pas les pagano-chrétiens dont les responsables des synagogues n'avaient que faire, puisqu'ils n'étaient pas d'origine juive. En la matière, on relèvera aussi le néologisme grec ἀποσυνάγωγος (« hors synagogue ») forgé par l'évangile de Jean à la même époque pour qualifier le sort réservé aux judéo-chrétiens fréquentant la Synagogue (voir Jn 9,12 ; 12,42 ; 16,2).

## 6. Le contexte culturel et religieux de l'Empire

Pour l'ensemble de la section, voir **Jean COMBY**, « La religion au quotidien. Le monde gréco-romain : culte, religion, songes, merveilleux », dans Hugues COUSIN (éd.), *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998, p. 143-160.

### 6.1 La distinction entre *religio* et *superstitio*

Dans la religiosité traditionnelle romaine, la pratique sacrificielle occupe une place centrale, l'enjeu consistant à reproduire scrupuleusement les rites hérités des Anciens. On parle ainsi volontiers d'une « orthopraxie » pour qualifier la religiosité d'époque romaine<sup>8</sup>.

A cet endroit, les Romains différenciaient au sein de leur univers religieux entre ce qu'ils nommaient une *religio* et ce qu'ils taxaient de *superstitio*. Pour un Romain, ce couple était foncièrement antinomique : les deux concepts s'opposaient, comme pour un Grec la δεισιδαιμονία (« peur des dieux », donc une piété excessive) s'opposait au concept positif de θεοσέβεια (« crainte ou vénération de Dieu »). Au nom de quoi ?

La *religio* désignait la religion traditionnelle et instituée, l'ensemble des rites reconnus et organisés par les autorités civiques et religieuses. C'est le juste usage du religieux tel qu'il avait été codifié par les Anciens. Au contraire de l'*homo religiosus*, le « superstitieux » était celui qui blessait ces coutumes – jancestrales et largement répandues – par son angoisse démesurée face au destin. Non seulement il infligeait un préjudice à l'ancienneté en valorisant une pratique religieuse récente, mais il atteignait à la conscience communautaire en lui préférant le particulier et l'intime. La citation suivante de Cicéron (106-43 av. J.-C.) permet de se rendre compte de cette importante distinction opérée en matière de pratique religieuse :

<sup>7</sup> Cité à partir de François VOUGA, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean*, Paris, 1977, p. 63.

<sup>8</sup> Voir en détail à ce sujet John SCHEID, *Quand faire c'est croire*, Paris, Aubier, 2005 ; Philippe BORGEAUD, Francesca PRESCENDI, « Religion et polythéismes dans l'Antiquité », dans EIDEM (éd.), *Religions antiques. Une introduction comparée Egypte – Grèce – Proche-Orient – Rome*, Genève, Labor et Fides 2008, pp. 11-29 ; Bernadette CABOURET *et al.* (éd.), *La norme religieuse dans l'Antiquité*, Lyon, CERGR, 2011.

« Non seulement les philosophes mais aussi nos ancêtres ont distingué la religion de la superstition. En effet, ceux qui priaient et faisaient des sacrifices tous les jours pour que leurs enfants leur survécussent ont été appelés *superstitiosi*, nom qui, plus tard, s'est étendu plus généralement. Ceux, au contraire, qui reprenaient et qui, pour ainsi dire, relisaient scrupuleusement tout ce qui se rapporte au culte des dieux, ont été qualifiés de *religiosi*, de *religere* [« reprendre », « relire »], comme *elegantes* de *eligere*, *diligentes* de *diligere* et *intelligentes* de *intelligere*. Dans tous ces mots se retrouve le même sens de *legere* que dans celui de *religiosus*. De là est venu que dans *superstitiosus* et dans *religiosus*, l'un renferme un blâme, l'autre un éloge » (*La nature des dieux* II,28,71-72 ; trad. Clara Auvray-Assayas<sup>9</sup>).

Bref, d'un côté, nous avons les « religieux » qui se penchent sur les traditions séculaires et reproduisent scrupuleusement l'héritage du passé, de l'autre, nous avons ceux que Cicéron dénomme les « superstitieux », tous ceux qui s'abritent des coups du sort par de multiples et inconsidérés actes de dévotion.

Bien souvent, la piété craintive des « superstitieux », déconnectée de ce qu'on appelait alors le *mos maiorum* (« la tradition des ancêtres »), conduisait à l'adoption de pratiques, rites ou croyances nouvelles et étrangères. C'est ainsi que la religion paléo-chrétienne, rompant avec la culture polythéiste dominante, s'est inmanquablement attirée le soupçon de *superstitio*. Ce discrédit jeté sur les cultes nouveaux, prétendument déraisonnables ou étrangers, ne contredit pas nécessairement la politique d'intégration et de respect pratiquée par Rome à l'égard des divinités des peuples assujettis. Tant que ces divinités étaient intégrées au panthéon gréco-romain, qu'elles venaient l'enrichir, sans que les pratiques reconnues civilement ou la tradition nationale des ancêtres ne soient invalidées et tant que les officiels romains du religieux y étaient associés, cela ne soulève guère de discussion.

Voir **Xavier LEVIEILS**, *Contra Christianos. La critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nicée (45-325)* (BZNW 146), Berlin/New York, de Gruyter, 2007.

## 6.2 Un panthéon en évolution

Une autre tendance se dessine au I<sup>er</sup> siècle : la simplification du panthéon gréco-romain, parfois qualifiée de quête monothéiste, même si elle n'est pas à confondre avec les monothéismes juif ou chrétien. Que faut-il donc entendre par là ? On observe deux processus d'ampleur. D'une part, les divinités sont ordonnées selon un principe hiérarchique, certains dieux occupant un statut faitier face aux autres, dès lors perçus comme des hypostases, particulières, du dieu suprême. D'autre part, certaines divinités aux fonctions apparentées sont tout bonnement fusionnées. L'un dans l'autre, la conséquence est identique : l'aspiration monothéiste, visant à rationaliser et à réguler l'efflorescence du panthéon des dieux, vient de la sorte s'articuler avec le polythéisme hérité des anciens et en favorise la préservation. De semblables affirmations se lisent chez divers auteurs antiques, à l'exemple de Plutarque.

Voir **Simon Claude MIMOUNI**, « Introductions politiques et religieuses », in ID., Pierre MARAVAL (éd.), *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio), Paris, PUF, 2006, p. 1-39, ici p. 10-12.

## 6.3 Un éventail de pratiques

### 6.3.1 Le culte impérial

Le culte impérial fut l'un des ciments de l'empire, favorisant auprès de ses sujets l'émergence d'une conscience civique ou impériale. Ses racines sont à rechercher dans la pratique des monarchies hellénistiques : elles jugeaient approprié de rendre à la personne du souverain des honneurs divins. Son intégration à la religion romaine est contemporaine de la naissance du **principat**. En effet, l'instauration d'un régime de pouvoir personnel contribua à transférer ces honneurs sur la personne d'Auguste (27 av. – 14 apr. J.-C.). Ce dernier ne s'en offusqua guère, y voyant une occasion de conférer un caractère numineux à son pouvoir, mais eut toutefois la finesse de réserver cette pratique d'adoration non pas à sa personne physique, mais à son *genius*. Qu'est-ce que le « génie » dans

<sup>9</sup> CICERON, *La Nature des dieux*, texte, traduction et commentaire par Clara AUVRAY-ASSAYAS, Paris, Les Belles Lettres, 2002, ad loc.

l'Antiquité romaine ? Ce sont les forces surnaturelles protégeant toute personne ou tout lieu. De ce fait, un culte rendu au *genius* de l'empereur ne pouvait froisser la mentalité des gens. Quant à la personne d'Auguste, elle ne fut divinisée qu'à titre posthume, selon un décret du 17 septembre de l'an 14. En effet, en ce jour, le Prince fut mis au bénéfice d'une cérémonie d'apothéose et intégré au panthéon des dieux. Progressivement, cette pratique religieuse gagna en importance : elle se diffusa dans l'ensemble du bassin méditerranéen et connut une forte réception dans toutes les régions du monde romain. Bien plus, à la dimension religieuse de ce rite se coupla une **composante civique** : sous la responsabilité des autorités provinciales et municipales, ce culte permettait de réaffirmer la loyauté de tous les sujets au Prince et de cimenter par là-même l'unité de l'empire.

Si vous souhaitez approfondir le sujet, consultez en priorité **Hans-Josef KLAUCK** (2012), *passim* (> bibliographie, L1).

### 6.3.2 La religio domestica

Organisée autour des divinités du foyer que sont alors les lares et les pénates, la religiosité domestique constitue une part importante de la vie religieuse romaine au 1<sup>er</sup> siècle. Même la maison du Prince dispose de ses divinités protectrices : les lares d'Auguste. Leur importance dans la dévotion quotidienne, privée, est grande, aux côtés d'autres rites et hommages probablement rendus aux ancêtres. Les différentes étapes de l'existence – l'entrée dans la vie adulte ou un mariage par exemple – sont aussi l'occasion de rites domestiques.

Présidés par le *pater familias*, ces services cultuels sont l'objet d'une grande attention ; il s'agit le plus souvent d'offrandes végétales et de sacrifices sanglants, quelquefois aussi. Symbolisés par des figurines (en bois ou en bronze), les lares représentent les divinités d'un lieu – les « génies » du territoire – alors que les pénates sont les puissances protectrices d'une famille, transmises de génération en génération et par conséquent mobiles. Comme le suggère par ailleurs l'étymologie – *penus* signifiant les « provisions » –, l'action des pénates consiste à protéger les biens matériels, les vivres dont dispose une maisonnée.

Si vous souhaitez approfondir le sujet, consultez **David Gerald ORR**, « Roman Domestic religion : The Evidence of the Household Shrines », *ANRW* II.16.2, 1978, p. 1557-1591.

### 6.3.3 Les rites à mystère

D'origine souvent agraire, les cultes à mystères recouvrent une palette de rites centrés sur la « passion » d'une divinité (Isis ; Cybèle ; Mithra ; etc.). Au tournant de l'ère commune, c'est à travers le bassin méditerranéen dans son entier qu'ils se diffusent. La raison de cet engouement ? Les rites à mystère sont orientés sur la **personne**. Contrairement à la religion instituée par les Anciens, ces rites se destinent en effet non au sujet de l'empire mais à l'individu en tant que personne. De même, à la différence des autres cultes de la religiosité civique comme domestique, qui sont publics, les rites à mystère imposent aux initiés la **discipline de l'arcane**. Les fidèles sont introduits aux mystères du culte sous la conduite d'un « mystagogue » et accèdent par là-même au rang de « mystes ».

Leurs traits principaux – matérialisés dans un rite d'initiation – se décomposent comme suit. Adossée à un mythe divin, la cérémonie initiatique se concentre autour d'un cycle de mort et de renaissance auquel s'associe le candidat. Commune aux rites à mystères, cette « passion » divine dont il fait l'épreuve a pour objectif l'acquisition du salut ou d'une forme d'immortalité. En clair : le fait qu'Osiris, Attis et Adonis soient symboliquement mis à mort dans ces cérémonies n'est pas une fin en soi, mais un passage : à travers cette épreuve et cette souffrance, c'est l'accession à un état de vie supérieure qui est ritualisée et offerte au « myste ».

Si vous souhaitez approfondir le sujet, consultez en priorité **Hans-Josef KLAUCK** (2012), p. 101-176 (> bibliographie, L1) et **Walter BURKERT**, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*. Trad. Alain-Philippe. Segonds (Vérité des mythes 22), Paris, Les Belles Lettres, 2003 (première publication en anglais en 1987).

### 6.3.4 Les principales écoles philosophiques

#### Le cynisme

Si Antisthène est à l'instigation de cette école, on en connaît surtout **Diogène de Sinope** qui, au travers de ses coups d'éclat, habitera les mémoires. Mais alors, comment expliquer le nom donné à cette philosophie ? C'est de κύων (génitif κυνός), le « chien » en grec, que dérive étymologiquement le terme « cynisme ». La raison de ce qui fut probablement un sobriquet au départ ? A l'image des chiens, le refus du conformisme de ses adeptes.

Plutôt qu'une pensée abstraite ou une doctrine, le cynisme désigne un comportement particulier, une sagesse pratique ; en un mot : l'**affranchissement** – face aux besoins et aux contingences (telles la santé ou la fortune). L'authentique félicité, le bonheur, réside ainsi dans la maîtrise de soi, le détachement d'autrui et la frugalité. C'est dire aussi que la béatitude n'est pas une chasse gardée, mais s'offre potentiellement à tous. Finalement, notons qu'il existait des cyniques itinérants, qui, à la manière de Socrate, abordaient les gens et leur soumettaient des questions.

#### L'épicurisme

Aussi parfois connue comme l'« École du Jardin », cette philosophie doit son existence à **Épicure** qui la fonde en 306 av. J.-C au sein d'un jardin de la cité athénienne. Son objectif se résume en un terme-clé : le « **bonheur** ». C'est ce maître-mot qui doit orienter toute l'éthique des Épicuriens. C'est dire si l'épicurisme n'est pas synonyme de culte effréné du plaisir, comme le prétend son évolution moderne de sens, mais vise plutôt à suspendre les sources externes de troubles (que ce soit sur un plan corporel ou mental). Mais comment y parvenir ?

Avant d'exposer l'enseignement éthique d'Épicure, il convient d'en rappeler la **cosmologie**, qui emprunte à Démocrite sa représentation atomique de l'univers : c'est sur elle en effet que repose toute sa quête de sagesse. Sur cette base, autant la **peur des dieux** que la  **Crainte de la mort** sont choses vaines. Pourquoi, donc ? Parce que les divinités sont indestructibles et connaissent la béatitude. Évoluant à distance des humains, elles s'en dépréoccupent. Les révéler comme les redouter sont de ce point de vue futiles. L'autre source humaine de tourment, la mort, n'est pas plus redoutable. Vouant la vie humaine à l'inexistence et à l'absence de sensations, le trépas n'atteint pas l'humain, mais son contraire si l'on veut. Sa crainte est donc, tout aussi, inutile.

#### Le stoïcisme

Cette école doit son existence à **Zénon de Citium**, personnage qui enseignait sous un portique (στοά) sur l'agora d'Athènes, d'où la désignation d'« École du Portique » (ou « stoïcisme ») sous laquelle on connaît aussi ce courant de pensée. Cette sagesse, centralement éthique et pratique, ne se comprend pas en dehors de la **cosmologie** qui la fonde. Comme l'écrit Hans-Josef Klauck : « Dans la Stoa, théorie de la connaissance, théorie du langage et éthique ont trouvé [...] un fondement ontologique unifié »<sup>10</sup>. Pour cette philosophie en effet, Dieu n'est pas étranger à l'univers mais en constitue la logique foncière, le principe qui l'organise et qui l'anime. Son nom : le *Logos*. Connaître Dieu, c'est donc se conformer au monde, vivre en accord avec l'ordre cosmique. Ni plus, ni moins. Le stoïcisme s'apparente ainsi à un panthéisme. Quant à la liberté – celle qui dépend de la volonté et sait s'affranchir des passions –, elle est reléguée dans le for (du latin *forum*) de l'individu.

La sagesse consiste en somme à vivre tant que faire se peut en accord avec le **destin** et à accepter le statut imparti à chacun, que l'on soit esclave ou affranchi, à l'exemple d'Épictète (env. 50-130 apr. J.-C.), ou un notable, à l'instar de l'empereur Marc Aurèle (160-180 apr. J.-C.). Qu'est-ce à dire ? Ceci : la sagesse consistant à percer la nature des choses et à s'y conformer, il n'est pas question de modifier son rang ou sa place dans le monde. Face aux contingences, l'« impassibilité » (ἄπαθεια, en grec), seule source de bonheur, est de mise.

<sup>10</sup> Hans-Josef KLAUCK, *L'environnement religieux gréco-romain du christianisme primitif*. Traduit de l'allemand par Joseph HOFFMANN (Initiations au christianisme ancien), Paris, Cerf, 2012, p. 375.

Si vous souhaitez approfondir la question des écoles philosophiques de l'époque impériale, consultez en priorité **Hans-Josef KLAUCK** (2012), p. 351-448 (> bibliographie, L1) ; **Pierre HADOT**, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, 1995 ou encore **Jean COMBY**, « Éthique, vertus et vices, liberté. Le monde gréco-romain », dans Hugues COUSIN (éd.), *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998, p. 168-178.