



Nouveau Testament 1

Brevet 1. Introduction au Nouveau Testament
Denis Fricker (ce)

Leçon 1 – Cours

Introduction au contexte du Nouveau Testament

Brève histoire culturelle et sociale du bassin méditerranéen à l'époque romaine

Andreas DETTWILER (UNIGE) et Simon BUTTICAZ (UNIL)
revu par Anne-Catherine BAUDOIN

Remarques préliminaires : la mention des « annexes » se réfère à la **documentation** qui se trouve sur l'espace « Moodle » de l'UNIGE (voir : <https://moodle.unige.ch/>). Pour la présente synthèse dans son ensemble, on se référera, en plus des ressources bibliographiques signalées au fil du texte et en notes infrapaginaires, à la **bibliographie** de la « Leçon 1 », également disponible sur le « Moodle » de l'UNIGE (= bibliographie, L1). Le présent texte est **un support de cours interne, non publiable ni transmissible** en dehors des participant-e-s inscrit-e-s à l'enseignement.

0. Remarques introductives

L'étude des sources chrétiennes anciennes doit sans cesse évoluer sous un double horizon social et culturel. Car tout en s'inscrivant dans une réception **de la tradition juive-biblique**, le christianisme, façonné et promu par les auteurs du Nouveau Testament, investit un nouveau bassin socio-culturel : **l'Empire de Rome et sa civilisation d'inspiration gréco-romaine**. C'est là la toile de fond sur et contre laquelle les évangiles, les lettres de Paul et les autres écrits du Nouveau Testament ont été composés. Pour cette raison, le présent document propose une introduction à l'histoire culturelle et sociale du bassin méditerranéen à l'époque romaine, dans ses **composantes hellénistiques et juives**. Soit :

- **L'Israël ancien et le judaïsme du second Temple** – c'est en effet dans le contexte de la société juive du 1^{er} siècle, centrée autour du Temple de Jérusalem, que prend son essor le mouvement de Jésus. La Bible juive, « la Loi et les prophètes » très exactement (ainsi, par ex., Mt 5,17), sont les seuls ouvrages de référence pour ces croyants engagés à la suite du maître de Nazareth, qui continuent pour une part de fréquenter le sanctuaire jérusalémité et ses temps de prière (par ex. Ac 3,1). En même temps, la Judée au 1^{er} siècle – et l'Église naissante ne fait pas exception – n'échappe pas à la présence romaine et à la culture hellénistique¹.
- La **domination représentée par Rome** est donc une composante incontournable, pour qui étudie le monde méditerranéen au tournant de l'ère commune. Pacifié par Auguste, cet Empire s'étend alors autour de la mer Méditerranée, recouvrant la surface émergée qui s'étire du Rhin à l'Euphrate. Totalisant quelque 5 millions de kilomètres carrés (à son apogée), ces territoires situés sous juridiction romaine abritent une population de 50, 60 voire 70 millions d'habitants (selon les estimations proposées). C'est ce que l'on nomme alors *l'oikoumené* (οἰκουμένη), autrement dit le « monde habité ». Ajoutons que la pacification menée par César

¹ Voir singulièrement Martin HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10), Tübingen, Mohr Siebeck, (1969) 1988³.

Auguste fut **non seulement militaire mais aussi politique et diplomatique**. C'est un seul et même système d'exercice du pouvoir et de la justice que les Romains ont imposé aux régions sous domination. En retour, cette unification – sur les plans politique et militaire – de l'espace méditerranéen s'est accompagnée **d'une stratégie religieuse d'intégration**, caractérisée par un équilibre tendu entre **reconnaissance des cultes nationaux et adhésion à la religion civique romaine**.

- C'est finalement aussi **une culture et une civilisation** qui se diffusent dans le bassin méditerranéen et en conditionnent les croyances et les pratiques : ce que l'on nomme communément **l'hellénisme**. Cette prévalence culturelle se traduit notamment par la pratique de la **langue grecque**, la *koinē* plus précisément (> κοινὴ διάλεκτος², soit la « langue commune », un dialecte composite, issu de différentes formes de grec). A la suite des conquêtes d'Alexandre le Grand, le grec de la *koinē* – que l'on tient alors pour la langue « universelle » du monde méditerranéen, comme en témoigne son nom – acquit le statut de *lingua franca*, quand bien même les idiomes locaux ne sont pas bannis de la vie quotidienne (par ex. l'araméen en Galilée). En clair : le grec est la langue utilitaire et véhiculaire du monde antique, favorisant par-delà les barrières culturelles et idiomatiques les échanges culturels comme les transactions commerciales. Le choix du grec par les auteurs du Nouveau Testament est de ce point de vue symptomatique ! C'est la langue de tous et de partout à laquelle ils recourent. Et son emploi facilite grandement la diffusion d'une pensée ou d'un culte. Quant à **la pratique du latin**, elle reste confidentielle : son usage par les Romains sert pour l'essentiel la codification du droit et la conduite des armées. Enfin, **les populations ne parlant ni le grec, ni le latin** étaient péjorativement qualifiées de « barbares » (βάρβαροι). La raison à cette désignation onomatopéique ? Dans la mentalité romaine, ces peuples et sociétés, situées par-delà les frontières de l'Empire, ne répondraient pas aux standards de la civilisation hellénistique. Aux oreilles des Grecs, leur langue s'apparentait à un soi-disant « charabia ».

A ce sujet et pour d'autres détails encore, voir notamment **François RICHARD**, « L'Empire romain au I^{er} siècle », dans Hugues COUSIN (éd.), *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998, p. 11-34 ; **Hans CONZELMANN, Andreas LINDEMANN**, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, trad. et adaptation par **Pierre-Yves BRANDT**, (1999), p. 179-252 (> bibliographie, L1) ; **Jean-Paul MICHAUD**, « La Palestine du premier siècle », in Odette MAINVILLE (éd.), *Ecrits et milieu du Nouveau Testament : une introduction* (Sciences bibliques 7), Montréal, Médiaspaul, 1999, p. 11-56 ; **Marie-Françoise BASLEZ**, « Le cadre politique et les contextes culturels », dans François LAPLANCHE (éd.), *Histoire du christianisme (Des origines à nos jours). T. XIV. Anamnèsis*, Paris, Desclée, 2001, p. 283-323 ; **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 ; **Christian GRAPPE**, 2010 (> bibliographie, L1) ; **Udo SCHNELLE**, *Die ersten 100 Jahre des Christentums. 30–130 n. Chr.* (UTB 4411), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, (2015) 2019³, p. 29-60.

Avant de brosser un tableau de la civilisation gréco-romaine au tournant de l'ère commune et de situer le judaïsme ancien dans ce contexte, il convient de donner un aperçu historique de la domination étrangère, romaine notamment, en Judée.

² Par souci d'exactitude et pour vous permettre de vous familiariser avec les termes techniques, nous ne translitterons pas les mots grecs. Prenez soin de les lire.

1. La Judée d'Alexandre le Grand à Hérode Agrippa 1^{er} : brève histoire politique

Pour l'ensemble de la section, on lira en priorité **François RICHARD**, « L'Empire romain au 1^{er} siècle », dans Hugues COUSIN (éd.), *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998, p. 11-34 ; **Hans CONZELMANN, Andreas LINDEMANN**, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, trad. et adaptation par **Pierre-Yves BRANDT**, (1999), p. 191-206 (> bibliographie, L1) ; **Jean-Paul MICHAUD**, « La Palestine du premier siècle », in Odette MAINVILLE (éd.), *Ecrits et milieu du Nouveau Testament : une introduction* (Sciences bibliques 7), Montréal, Médiaspaul, 1999, p. 11-56 ; **Marie-Françoise BASLEZ**, « Le cadre politique et les contextes culturels », dans François LAPLANCHE (éd.), *Histoire du christianisme (Des origines à nos jours). T. XIV. Anamnèsis*, Paris, Desclée, 2001, p. 283-323 ; **Christian GRAPPE**, 2010, p. 11-15.24-60 (> bibliographie, L1) ; **Simon Claude MIMOUNI**, *Le judaïsme ancien du vi^e siècle avant notre ère au III^e siècle de notre ère. Des prêtres aux rabbins*, Paris, PUF, 2012, en particulier p. 211-473.

[> annexe 1 : résumé de l'histoire du judaïsme] Nous sommes en **332 av. n. ère**. Jusque-là aspirée dans l'orbite perse, la **Judée** passe dans le giron hellène. Un roi grec, à la tête des armées macédoniennes, étend alors sa domination de l'Égypte à l'Euphrate, et fait main basse sur cette région stratégique située au carrefour de l'Orient et de l'Occident. Son nom : **Alexandre le Grand**. Conquérante, cette expansion n'est toutefois pas militaire, seulement. Elle s'accompagne d'une immanquable composante culturelle, que prolongeront les successeurs d'Alexandre en Orient : **l'hellénisation du monde antique**³.

Ainsi, le **grec** se répand rapidement parmi les populations conquises. **L'urbanisation**, de même, constitue un puissant levier d'hellénisation : ce sont les canons de la cité grecque (avec ses bâtiments officiels, ses espaces de réunions [temples, agora, etc.] et ses lieux propices à la culture du corps [gymnases ; bains ; etc.]) qui essaient à l'orient du bassin méditerranéen. Dans **le registre des institutions** également, ces villes sont pourvues d'organes (civiques et politiques) d'inspiration grecque (avec conseil et assemblée des citoyens libres).

En 323 av. n. ère, Alexandre le Grand meurt, laissant son vaste empire aux mains de ses **généraux**. Ces derniers donnent alors naissance à **trois dynasties de tradition grecque** : les **Ptolémées** ou les **Lagides** à la tête de l'Égypte, les **Séleucides** (héritiers de Séleucos) établis en Syrie, sans oublier les **Antigonides** (héritiers d'Antigonus) qui se fixent en Grèce continentale ainsi que dans les Balkans. C'est sous **administration égyptienne** que la Judée échoue pour commencer (de 300 à 200 av. n. ère env.). Un siècle plus tard pourtant, cette contrée, théâtre de rivalités continues, change de mains : issu de la dynastie séleucide, un nouveau souverain, le roi Antiochus III (223-187 av. n. ère), reprend les rênes de la Judée. Poursuivant **le processus d'hellénisation** amorcé par ses prédécesseurs, il n'en affiche pas moins du respect pour les traditions ethniques et religieuses du peuple juif. A Jérusalem, ce programme rencontre une certaine adhésion, au sein de **l'aristocratie sacerdotale** notamment. Un certain Josué, lequel n'hésite pas à helléniser son nom en **Jason**, en est l'un des fers de lance. Avec le soutien des Syriens, il accède alors à la grande-prêtrise. *Le premier livre des Maccabées* (1 M) décrit ce processus d'acculturation dans les termes les plus vigoureux :

« ¹¹ 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". ¹² Ce discours leur plut, ¹³ et plusieurs parmi le peuple s'empressèrent de se rendre auprès du roi qui leur donna l'autorisation d'observer les pratiques des nations, ¹⁴ selon les usages de celles-ci. Ils bâtirent donc un gymnase à Jérusalem, ¹⁵ 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).

Cela dit, on se gardera bien de tenir ce propos pour une retranscription objective et neutre de la situation ; les traits polémiques sont manifestes. Fédéré autour de Jason, ce mouvement n'avait probablement pas pour ambition de ruiner l'identité juive. Son ambition était plus certainement de

³ En détail sur ce dossier et pour ce qui suit, voir en priorité Martin HENGEL, *Judentum und Hellenismus*.

conformer le judaïsme ancien aux standards de l'hellénisme, recherchant avec ce dernier une forme d'assimilation.

Fragile, cet équilibre tendu se rompit avec l'accession au pouvoir d'**Antiochus IV dit « Epiphané »** (175-164 av. n. ère). En effet : le nouveau souverain séleucide engagea une vaste **campagne d'unification culturelle**, soumettant la population juive à différents codes et pratiques d'empreinte hellénistique. A Jérusalem, la complicité de certains grands-prêtres encouragea ce programme. Pire : Antiochus IV fit main basse sur le trésor du Temple et poussa le sacrilège jusqu'à dresser dans le lieu saint une statue dédiée à Zeus Olympien (ce fut « l'abomination dévastatrice » mentionnée dans le livre de Daniel ; ainsi Dn 11,31 ; 12,11 ; trad. *TOB* 2010). A cette violation profonde du sanctuaire de la Ville sainte s'ajouta l'interdit dont furent frappées certaines pratiques cardinales de la piété juive (circoncision et respect du sabbat, notamment). Comprendons bien cela : toutes ces proscriptions revenaient à invalider, en empêchant son exercice, la piété juive. Métamorphosée en cité grecque, Jérusalem prit le nom d'« Antioche (de Judée) ».

En 167 av. n. ère, ce cortège de vexations déclencha un soulèvement populaire. Initiée par un prêtre du nom de Mattathias [**> annexes 2 et 3 : la dynastie juive des Maccabées / Hasmonéens**], cette insurrection du peuple juif – que l'on appelle aussi la « Révolte des Maccabées » – fut prolongée par le combat de ses fils. Leurs noms : Judas Maccabée⁴, Jonathan et Simon. C'est à l'occasion de cette guerre sanglante (167–164 av. n. ère) que se développa dans la piété juive la croyance en une résurrection posthume, Dieu étant réputé intervenir par-delà la mort pour rétablir dans leur droit les martyrs injustement tués⁵. A la faveur des succès militaires des Maccabées, une relative autonomie sera restaurée. En l'an **164** ainsi, le **Temple** est reconsecré à Yahvé, événement que commémore la fête juive de *Hanoukka* (= « consécration » ou « fête de la dédicace »). Il faut toutefois attendre le règne de Jean Hyrcan I^{er} (135/4–104 av. n. ère) pour que l'indépendance politique de la Judée soit rétablie et officiellement sanctionnée par l'autorité romaine. Le fils de Jean Hyrcan, Aristobule, s'arrogea alors – le tout premier parmi les Hasmonéens – la dignité politique de **roi**, non sans susciter remous et désapprobation au sein de la population juive. Aux yeux des « Juifs pieux » qui s'étaient solidarisés des Maccabées, ce cumul des fonctions politico-militaire et religieuse représentait en effet une insupportable souillure du sacerdoce d'Israël.

Cette indépendance fut toutefois de courte durée : moins d'un siècle plus tard, en **63 av. n. ère**, le **général Pompée** investit militairement la Judée, assiège Jérusalem, avant d'entrer dans son Temple⁶. Cette intervention romaine constituera non seulement une nouvelle violation du lieu saint d'Israël, mais signera aussi le glas de la dynastie hasmonéenne. Reste que le dessein de Rome était avant tout sécuritaire : consolider les marges orientales de l'Empire – ce que les rois séleucides n'étaient plus à même de garantir. Sur un plan politico-religieux, le général romain, non sans exiger le paiement d'un tribut, afficha pour le lieu saint jérusalémite⁷, de la considération mâtinée de curiosité.

L'un dans l'autre, l'occupation étrangère de la Judée eut tôt fait de raviver la fièvre nationaliste au sein de la population juive, attisant un climat d'agitation politique et d'insécurité armée jusqu'au déclenchement de la « Première révolte juive contre Rome » en 66 de n. ère. A ce titre, rappelons la protestation antifiscale déclenchée en 6 de n. ère par Judas le Galiléen. Mentionné dans les pages du Nouveau Testament (cf. Ac 5,37) et mû par des revendications théocratiques, ce mouvement contestait l'imposition étrangère de la terre de Judée.

Reprenons le cours de l'histoire. Nous sommes en l'an **40 av. n. ère** : un Iduméen (un semi-païen pour les Juifs) au bénéfice de la citoyenneté romaine est désigné par Rome comme souverain de la

⁴ 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 *macchabée* en est venu à désigner un cadavre par association lointaine avec l'adjectif *macabre*.

⁵ Voir notamment Christian GRAPPE, « Naissance de l'idée de résurrection dans le judaïsme », dans Odette MAINVILLE, Daniel MARGUERAT (éd.), *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament* (Le Monde de la Bible 45), Montréal/Genève, Médiaspaul/Labor et Fides, 2001, p. 45-72.

⁶ Voir notamment Marie-Françoise BASLEZ, « Le cadre politique et les contextes culturels », dans François LAPLANCHE (éd.), *Histoire du christianisme (Des origines à nos jours)*. T. XIV. *Anamnèsis*, Paris, Desclée, 2001, p. 283-323, ici p. 284-285.

⁷ Vous trouverez aussi l'adjectif « hiérosolymitain », d'après la forme grecque du nom de Jérusalem.

Judée. Son nom : **Hérode le Grand (40-4 av. n. ère)**. C'est sous le titre de *rex amicus et socius populi romani* (« roi, ami et allié du peuple romain ») qu'il est officiellement sacré par le Sénat romain. Obtenant ainsi le statut de royaume de clientèle, la Judée se voit par là-même concéder une relative autonomie. Les quatre traits suivants nous permettent de mieux saisir ce personnage complexe, à l'origine de la dynastie du même nom.

- 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.
- b) *Autonomie politique et administrative très large*. Dans le domaine de la politique intérieure, Hérode gouverna la Palestine avec une autonomie quasi totale ; s'agissant en revanche de 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 avec les Juifs et un Grec avec les Grecs. A l'égard de la population juive, il s'efforça par tous les moyens d'attirer leur bienveillance : 1) sa politique d'imposition 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 restaurer et de transformer, par agrandissement notamment, le Temple de Jérusalem (> cf. aussi § 5.4), pour en faire un des bâtiments les plus célèbres de l'Antiquité. Et il veilla que les travaux rendus nécessaires par ce gigantesque projet soient accomplis en conformité avec 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 enfin connu pour son incessante activité architecturale. Elle poursuivait avant tout un but politique : attirer la bienveillance de la population juive et susciter l'admiration des autorités romaines. Parmi les constructions les plus spectaculaires figurent les suivantes : la restauration du *Temple de Jérusalem*, l'édification de la forteresse *Antonia* (du nom du général Marc Antoine) – une caserne-palais située à l'angle nord de l'esplanade du Temple –, la construction de la ville côtière, et future capitale de la province romaine de Judée, de *Césarée Maritime* (érigée, comme son nom l'indique, en hommage à 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 *Hérodion* [**> annexes 12-15**], palais fortifié construit sur une colline artificiellement rehaussée, située à quelques kilomètres au sud-est de Bethléem.

Ce portrait ne serait toutefois pas complet, si n'était évoqué l'écho de la figure d'**Hérode le Grand** que renvoient à travers leurs pages les écrits du Nouveau Testament. C'est le cas en Mt 2,1ss, en Lc 1,5 ou encore en Ac 23,35. Attention cependant à ne pas confondre ce personnage haut en couleur avec les autres Hérodiens qui jalonnent les sources néotestamentaires, soit **Hérode Antipas** (Lc 3,1 ; 13,32 ; 23,6-16), **Hérode Philippe** (Lc 3,1) et **Hérode Agrippa I^{er}** (Ac 12) (concernant la dynastie des Hérodiens, cf. **> annexe 16a**).

C'est à la **mort d'Hérode le Grand** qu'on retrouve ces autres Hérodiens. Car la disparition du roi de Judée déclenche une frénétique rivalité de succession, ses différents fils cherchant à s'installer sur le trône vacant au nom des multiples – et aussi contradictoires – dispositions qu'Hérode avait fixées dans son testament. L'héritage est finalement partagé par Auguste lui-même [**> 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**]. Il distribue ainsi le royaume orphelin, en accordant à **Archélaüs** (4 av.–6 de n. ère), nommé « ethnarche » (litt. : « souverain [-arche] du peuple [ethnos] ») et non « roi » comme son père, la partie principale composée de la Judée et de la

Samarie, avec Jérusalem comme capitale. Son règne sera néanmoins marqué par un fort autoritarisme doublé d'un mépris des traditions juives. Averti de ces excès, Auguste démit Archélaüs et convertit son royaume en **province impériale** (en 6 n. ère). Le procès de Jésus de Nazareth et sa condamnation à la crucifixion auront ainsi pour théâtre une juridiction de l'Empire directement administrée par Rome et ses hauts magistrats.

Entre l'an 6 et l'an 41 n. ère, la province de Judée connut 13 gouverneurs romains. Désigné à la tête de cette province de 26 à 36, **Pilate** en fut le 5^e. 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.

De quoi les deux autres fils d'Hérode le Grand – (Hérode) **Philippe** et (Hérode) **Antipas** – héritèrent-ils ? Sur décision d'Auguste également, ils se virent attribuer – avec le titre de « tétrarques » (= litt. : « souverain [-arque] d'un quart [tetra, « quatre », s.e. du territoire] ») – des régions de moindre poids politique et stratégique, soit la Batanée, la Trachonitide et l'Auranitide, au nord du pays, pour le premier, et la Galilée ainsi que la Pérée, pour le second. Et c'est là, dans ce royaume-allié placé sous l'autorité d'Hérode Antipas dont le règne dura plus de 40 ans, que Jésus sera élevé et conduira son activité publique, n'étant pas directement confronté à la présence romaine. Rappelons aussi qu'Hérode Antipas est désigné, dans les sources anciennes, comme le commanditaire de l'assassinat du Baptiste Jean (lire Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 18,116-119 ainsi que Mc 6,17-29).

Une dernière fois, la réunification des territoires juifs sera réalisée lors de l'accession au trône d'**Hérode Agrippa I^{er}** (41-44 n. ère). Ami de Caligula, suppôt de Claude, ce dernier gagna, grâce à son ostensible piété, la faveur des représentants religieux du judaïsme. Reste le funeste souvenir qu'il a laissé dans le livre des Actes, l'auteur lucanien lui imputant le martyre de Jacques le Zébédaïde (Ac 12,2). Ce même récit relate aussi la mort, en l'an 44, d'Agrippa I^{er} (Ac 12,20-23). Sa disparition sonna le glas des royaumes juifs de clientèle, le domaine d'Agrippa redevenant tout entier une province de Rome. Cette présence romaine accrue, accompagnée de vexations et de taxes, attisa le ressentiment populaire et provoquera la « Première guerre juive » contre l'autorité provinciale (à partir de 66 de n. ère). Successivement, la réprimande sera conduite par les Flaviens, Vespasien, puis son fils Titus. L'issue est connue : la Ville sainte sera prise d'assaut et le Temple calciné.

Pour de plus amples détails à ce sujet, voir notamment **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.

Le contexte historico-politique ayant été rapidement brossé, voyons désormais comment s'organisait l'Empire romain au 1^{er} siècle de notre ère.

2. A l'égide du **principat** : une première internationalisation du « monde habité »

En 27 av. n. ère, un nouveau régime politique – le **principat** – se forme à Rome, déterminant durablement la destinée des populations établies sur le pourtour de la Méditerranée. Avec l'avènement de l'Empire en effet, c'est sous l'horizon large de l'*oikouménē*, de la « terre habitée », que les habitants de cette région du monde vont dorénavant conjuguer leur existence. Deux facteurs d'importance catalyseront ce germe d'« universalité » :

- 1) les **recensements de population** décrétés et réalisés par Rome. Ces pratiques poursuivaient très exactement un double objectif : dénombrer les habitants du bassin méditerranéen et estimer leur poids fiscal ;
- 2) l'établissement d'un **réseau routier** – sur mer comme sur terre. Le commerce tout comme la communication étaient par là même facilités.

Cette première « globalisation » du monde antique sera encore soutenue par l'avènement d'une **citoyenneté commune** appelée à transcender les distinctions d'honneur liées à l'origine ethnique ou au statut social⁸. Attention toutefois à ne pas confondre cette inédite citoyenneté avec une forme de cosmopolitisme avant l'heure : c'est bel et bien un **statut de citoyen de juridiction romaine**, fait de droits comme de devoirs, dont il est question. Précisons. Dotée de la citoyenneté romaine (par acquisition ou par décret impérial), la personne est dès lors au bénéfice de différentes prérogatives – dans les domaines politique, juridique et fiscal –, sans pour autant que ses attaches locales ne soient rompues. Évoluant à l'interface de leur cité d'origine (*la patria naturae*) et de l'Empire (*la patria civitatis*)⁹, ces personnages favorisaient par là-même les nécessaires passerelles entre elles. Paul – originaire de Tarse et citoyen de Rome, selon les sources néotestamentaires – en a-t-il fait partie ? On le pense parfois.

A ce sujet, lire en priorité **Marie-Françoise BASLEZ**, « Le cadre politique et les contextes culturels », dans François LAPLANCHE (éd.), *Histoire du christianisme (Des origines à nos jours). T. XIV. Anamnèsis*, Paris, Desclée, 2001, p. 283-323, en particulier p. 305-314 ; **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 ; **Christian GRAPPE**, 2010, p. 18 (> bibliographie, L1).

3. L'organisation juridique et politique de l'Empire romain

En 27 av. n. ère, on l'a dit, c'est un nouveau régime politique qui se met en place dans le monde dominé par Rome. Certes, les institutions républicaines (le Sénat, notamment) ne sont pas instantanément supprimées, mais dans les faits, c'est désormais le « Prince » qui a autorité sur l'ensemble du « monde habité ». Il en concentre tous les pouvoirs – politiques, militaires (avec le titre d'*Imperator*) et religieux (comme *pontifex maximus*).

A l'échelle de l'empire, l'administration romaine adopte une double logique d'organisation : une gestion administrative directe – impériale ou sénatoriale –, **par désignation de magistrats romains à la tête de provinces** [**annexe 21 : les provinces romaines**], et une gestion administrative déléguée, **par alliance avec des souverains locaux**. Comme évoqué à l'instant, les provinces romaines sont elles-mêmes de **deux ordres différents** : il y a les provinces **sénatoriales** et les provinces **impériales**. Les **provinces sénatoriales** sont des provinces historiques, assignées à l'autorité du Sénat ; un « proconsul » en assure l'administration. Ce dernier a d'ordinaire déjà exercé de hautes magistratures. Quant aux **provinces impériales**, elles sont sous la houlette de l'empereur parce qu'elles nécessitent une présence militaire. On y distingue les provinces proprétoires, administrées par un gouverneur membre de l'ordre sénatorial (aristocratie de sang), et les régions administrées par un « préfet » de l'ordre équestre (aristocratie de statut) – c'est le cas de la Judée.

Pour l'essentiel, les prérogatives des gouverneurs sont **fiscales** (fixer les impôts et collecter les taxes) et **judiciaires** (dire le droit et recourir, le cas échéant, à la peine de mort). Ils sont également à la tête des légions qui stationnent dans les territoires sous leur juridiction. C'est dire si l'ingérence de Rome dans les affaires régionales s'avéra dans l'ensemble limitée. Au demeurant peu coercitive, cette tutelle romaine n'en prolongea pas moins l'acculturation – notamment, par la promotion du culte impérial,

⁸ Sur ces sources antiques d'honorabilité, voir notamment Bruce J. MALINA, Jerome H. NEYREY, *Portraits of Paul. An Archeology of Ancient Personality*, Louisville (KY), Westminster John Knox Press, 1996.

⁹ Le distinguo est établi chez CICÉRON, *De legibus* II,2,5.

comme on le verra (> § 6.3.1) – démarrée trois siècle plus tôt avec les rois hellénistiques. En contrepartie, c'est un important réseau de routes – les fameuses « voies romaines » – qui fut constitué et sécurisé par les Romains.

A ce sujet, voir notamment **François RICHARD**, « L'Empire romain au 1er siècle », dans Hugues COUSIN (éd.), *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998, p. 11-34 ; **Hans CONZELMANN, Andreas LINDEMANN**, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, trad. et adaptation par **Pierre-Yves BRANDT**, (1999), p. 196-198 (> bibliographie, L1) ; **Christian GRAPPE**, 2010, p. 16-18.29 (> bibliographie, L1) ; **Udo SCHNELLE**, *Die ersten 100 Jahre des Christentums. 30–130 n. Chr.* (UTB 4411), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, (2015) 2019³, p. 29-60.

4. La structuration sociale du monde romain

La société d'époque romaine est fortement stratifiée et clivée ; elle ressemble plus à une pyramide sociale qu'à une communauté égalitaire. C'est à la **classe moyenne et pauvre**, aussi nommée « plèbe », qu'appartient la plus grande partie de la population. Réduits à l'oisiveté, dans la mesure où la majorité des activités domestique ou commerciales est dévolue aux esclaves, les plébéiens s'attachent – selon un système dit de « **clientèle** » – à des protecteurs fortunés. Monnayant leur droit de vote, ils évoluent ainsi dans l'orbite de leur « **patron** », comme on les nomme aussi, qu'ils accompagnent au quotidien. La classe sociale supérieure se répartit, pour sa part, en deux catégories de personnes : (1) l'**ordre sénatorial**, qui regroupe les grandes familles aristocratiques dont les ancêtres ont exercé de hautes magistratures et dont l'institution du Sénat est le terrain réservé ; (2) l'**ordre équestre**, ensuite, soit une bourgeoisie financière composée d'entrepreneurs et de prospères commerçants. Récente, leur accession à la richesse leur vaut, très souvent, le dédain de l'aristocratie sénatoriale.

Tenus pour des biens meubles et privés de droits, les **esclaves** sont pour leur part relégués au pied de l'échelle sociale. Faits prisonniers à l'époque des grandes conquêtes romaines ou tombés en servitude par dette ou abandon, ils mènent **une existence faite d'abus de toutes sortes**, même si leurs conditions de vie dépendent en partie aussi du milieu socio-professionnel dans lequel ils évoluent – la campagne étant synonyme pour un esclave d'existence dure et isolée. Attention néanmoins à ne pas y voir une catégorie professionnellement et économiquement homogène ! Car leurs aptitudes et formations peuvent dans certains cas représenter un « capital » hautement convoité. Et certains esclaves, placés à la tête de grands domaines agricoles, sont susceptibles d'exercer leur autorité sur des dizaines d'autres. Le plus souvent pourtant, ce sont les tâches domestiques auxquelles ils sont astreints. Notons encore que le maigre salaire qu'ils sont à même de mettre de côté peut servir à financer leur affranchissement. La plupart du temps pourtant, une telle procédure de libération, codifiée dans le droit romain (= la *manumissio*), est actée par le maître lui-même, sur son lit de mort ou par testament. Si la *manumissio* est pour l'esclave synonyme d'accès à des droits, partagés avec le citoyen romain, il serait néanmoins trompeur de considérer leur nouvelle condition à l'égal d'une liberté complète. Dans le système du **patronage antique**, l'esclave continue d'évoluer dans l'environnement de son ancien maître, avec le statut de « **client** » désormais.

Concernant la « **famille** » **romaine**, loin de se confiner au noyau parents/enfants, elle représente un univers social bigarré, aussi nommé « **maisonnée** ». Précisément, se rangent sous l'autorité du « **père de famille** » (le *pater familias*) l'épouse, ses enfants, les esclaves et les affranchis, sans oublier tous ses biens meubles et immeubles. La possession d'esclaves est d'ailleurs chose relativement ordinaire à l'époque, symbole de notoriété sociale. Quant à la mère de famille – la fameuse « **matrone romaine** » –, elle exerce certaines prérogatives dans l'espace privé de la maisonnée.

A ce sujet, voir notamment **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 ; **Christian GRAPPE**, 2010, p. 18.

5. Le contexte culturel et religieux de l'Empire

Pour l'ensemble de la section, voir en résumé **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 ; **Hans CONZELMANN, Andreas LINDEMANN**, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, trad. et adaptation par **Pierre-Yves BRANDT**, (1999), p. 198.200.231-241 (> bibliographie, L1).

5.1 La distinction entre *religio* et *superstitio*

Dans la religiosité traditionnelle romaine, la **pratique sacrificielle** occupe une place centrale. Son enjeu ? Reproduire scrupuleusement les rites hérités des Anciens. On parle ainsi volontiers d'une « *orthopraxie* » pour qualifier la religiosité d'époque romaine¹⁰.

A cet endroit, les Romains différenciaient entre ce qu'ils nommaient une *religio* et ce qu'ils taxaient de *superstitio*. Ce couple était foncièrement antinomique : les deux notions s'opposaient axiologiquement (pour un Grec, de même, la δεισιδαιμονία, soit la « peur des dieux », formait un couple duel avec le concept de θεοσέβεια, la « crainte ou vénération de Dieu »). Au nom de quoi ?

La *religio* désignait alors pour un Romain la religion traditionnelle et instituée, un corps constitué de rites et de pratiques. C'est le bon usage du religieux, codifié et transmis sans discontinuer à travers les générations. Au contraire de l'*homo religiosus*, le « *superstitieux* » est celui qui blesse ces coutumes – ancestrales et largement répandues – par son angoisse excessive face au destin. Non seulement il inflige un préjudice à l'ancienneté en valorisant une pratique religieuse récente, mais il atteint au bien commun en lui préférant le particulier et l'intime. La citation suivante de Cicéron (106-43 av. n. ère) permet de se rendre compte de cette importante distinction opérée en matière de pratique religieuse :

« [...]. Et ce ne sont pas seulement les philosophes mais aussi nos ancêtres qui ont distingué la religion de la superstition. En effet, ceux qui, pendant des journées entières, faisaient des prières et des sacrifices pour que leurs enfants leur survivent (*superstites*) ont été appelés *superstitieux* (*superstitiosi*) et le mot a pris ensuite une signification plus large. Mais ceux qui examinaient avec soin tout ce qui se rapporte au culte des dieux et, pour ainsi dire, le passaient en revue (*relegere*) ont été appelés *religieux* (*religiosi*), du verbe *relegere*, tout comme élégants vient du verbe *eligere* (choisir), diligents du verbe *diligere* (prendre soin), intelligents de *intelligere* (comprendre). On retrouve dans tous ces mots le même sens de *legere* (choisir) que dans “religieux”. C'est ainsi que les termes “*superstitieux*” et “*religieux*” sont devenus, l'un péjoratif, l'autre laudatif. [...] » (CICERON, *La nature des dieux* II,28,71-72 ; éd. et trad. Clara AUVRAY-ASSAYAS¹¹).

On l'aura compris : deux postures, de nature et de valeurs opposées, sont en jeu. Nous avons, pour une part, les « *religieux* » qui s'adonnent aux traditions séculaires et les dupliquent scrupuleusement ; nous avons, d'autre part, ceux que Cicéron dénomme les « *superstitieux* », ceux qui s'abîment dans d'excessifs rites de dévotion pour s'abriter face au destin.

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 nouvelles pratiques ou croyances d'importation étrangère. C'est ainsi que la religion paléo-chrétienne, rompant avec la culture polythéiste dominante, s'est immanquablement attirée le soupçon de *superstitio*. Le discrédit jeté sur ces cultes, prétendument excessifs et sans dignité, ne contredit pas nécessairement la politique d'intégration et de respect pratiquée par Rome en matière de religion. Tant que ces divinités étaient intégrées au panthéon gréco-romain, sans que les pratiques reconnues civilement ou la coutume des ancêtres ne soient invalidées, elles ne présentaient pas un caractère nuisible.

¹⁰ 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.

¹¹ CICERON, *De natura deorum*, Livre 2, éd. et trad. Clara AUVRAY-ASSAYA, Caen, Presses universitaires de Caen (@ Fontes & Paginæ – Sources antiques), 2019, en ligne : <https://www.unicaen.fr/puc/sources/ciceron/accueil.html> (dernier accès : 26/09/2024).

En priorité sur ce dossier, on se reportera à **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, en particulier à son chapitre 2.

5.2 Un panthéon en évolution

Au 1^{er} siècle, c'est une autre réalité qui caractérise aussi la religiosité ambiante : la simplification du panthéon gréco-romain, parfois qualifiée de quête « monothéiste » par les savants. Que faut-il donc entendre par là ? Concrètement, deux processus sous-tendent cette évolution. D'une part, les divinités vont être soumises à un ordre hiérarchique, certains dieux occupant un statut faîtier face aux autres, dès lors relégués au rang d'hypostases particulières du dieu suprême. D'autre part, certaines divinités aux fonctions apparentées vont être couplées ou fusionnées. L'un dans l'autre, une même conséquence se dessine : visant à rationaliser et à réguler un panthéon des dieux en pleine efflorescence, cette quête d'unicité divine s'allie au polythéisme hérité des Anciens et en favorise la préservation. De telles affirmations se lisent chez divers auteurs antiques, à l'exemple de Plutarque.

Sur le sujet, voir notamment **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.

5.3 Un éventail de pratiques

5.3.1 Le culte de l'empereur

Le **culte impérial** fut un incontestable ferment d'unité du monde romain. On peut dire qu'il favorisa auprès des sujets de l'Empire l'émergence d'une conscience civique partagée. Mais d'où vient ce geste d'adoration ? C'est le plus souvent dans les pratiques cultuelles des royautes hellénistiques que l'on en trouve l'origine. En effet : ces dynasties orientales n'hésitaient à entourer le souverain régnant d'honneurs divins. De fil en aiguille, avec la naissance du **principat**, ces hommages se reportèrent assez naturellement sur l'empereur, sur son *genius* très exactement. Qu'est-ce donc que le « **génie** » dans l'Antiquité ? Rapidement dit, il s'agit des puissances numineuses qui entourent les lieux et les gens, et en assurent l'intégrité comme la prospérité. Dès lors, rendu aux forces protectrice de la maison du Prince, ce culte épargnait la susceptibilité des Latins, pour qui la divinisation d'une personne vivante n'était guère envisageable. A titre posthume seulement, sur décret du Sénat, le Prince était personnellement et rituellement incorporé au panthéon, lors **d'une cérémonie d'apothéose**. Petit à petit, ce culte se diffusa dans l'ensemble du bassin méditerranéen et connut un fort retentissement – **civique comme religieux** ; sous la responsabilité des autorités provinciales et municipales, il permettait en effet de renouveler la fidélité des sujets à l'empereur et de favoriser par là-même la cohésion de son territoire.

Si vous souhaitez approfondir le sujet, consultez en priorité **Hans-Josef KLAUCK** (2012), *passim* (> bibliographie, L1). Voir aussi **Marie-Françoise BASLEZ**, « Le cadre politique et les contextes culturels », dans François LAPLANCHE (éd.), *Histoire du christianisme (Des origines à nos jours)*. T. XIV. *Anamnèsis*, Paris, Desclée, 2001, p. 283-323, en particulier pp. 308-310.

5.3.2 La religio domestica

Organisée autour des divinités de la maisonnée, la piété domestique constitue une part importante de la vie religieuse au 1^{er} siècle. Cela concerne aussi la maison du Prince qui possède ses propres puissances numineuses : les « *lares d'Auguste* ». Aux côtés d'autres rites et hommages probablement rendus aux ancêtres, la vénération de ces semi-divinités jouit d'un poids incontestable dans la dévotion journalière. Les principaux seuils et passages de l'existence – l'entrée dans la vie adulte ou un mariage par exemple – s'accompagnent également de rites domestiques.

Présidées par le *pater familias*, ces pratiques cultuelles sont exécutées avec le plus grand soin ; 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 puissances protectrices d'un espace donné – un habitat, par exemple –, tandis que les *pénates* désignent les divinités – portatives

et transmissibles – d'une famille, leur rôle consistant à protéger les ressources (alimentaires) dont dispose une maisonnée pour vivre.

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

5.3.3 Les rites mystériques

D'origine souvent agraire, les cultes à mystère recouvrent un éventail de rites centrés sur la « passion » d'une divinité (Isis ; Cybèle ; Mithra ; etc.). Au tournant de l'ère commune, c'est dans l'entier du bassin méditerranéen que se diffusent ces cultes de provenance orientale. Quelle explication donner à cet engouement ? Les rites à mystère donnent droit de citer à la **personne dans son individualité**. En effet : contrairement à la religion instituée par les Anciens ou au culte de l'empereur, ces rites ne sont pas l'occasion de pratiques collectives mais de gestes privés. 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**.

Dans le détail, les fidèles sont introduits aux **mystères du culte** sous la conduite d'un « mystagogue » et accèdent par là-même au rang de « mystes ». Adossée à un **mythe** retracant la mort et la renaissance d'une divinité, cette **cérémonie** a pour objectif l'acquisition du salut ou d'une forme d'immortalité. En clair : rendu-e participant aux épreuves et aux souffrances symboliques de la divinité, c'est à un état de vie supérieure que la candidate ou le candidat accède rituellement.

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).

5.3.4 Les principales écoles philosophiques

Il convient enfin de présenter **les grands courants de pensée** qui caractérisent **la société et culture hellénistiques**, attendu que leur influence sur la naissance et le développement du christianisme ne fut pas non plus négligeable.

Le cynisme

Si Antisthène est à l'origine de cette philosophie, on en connaît surtout **Diogène de Sinope** dont les actes symboliques et les phrases-choc ont assuré la renommée. Mais alors, comment expliquer le nom donné à ce courant de pensée ? C'est du « chien » en grec, κύων (génitif κυνός), que dérive étymologiquement l'appellation de « cyniques ». Probable sobriquet à l'origine, ce nom reflète – pense-t-on souvent – leur irrévérence sociale comme funéraire, analogue à celle des canidés.

Plutôt qu'une doctrine spéculative, le cynisme désigne une **sagesse pratique**. On peut la résumer en un maître-mot : l'**« affranchissement** ». Et cela, face aux contingences de l'existence (tels le bien-être ou les nécessités matérielles). Pour un cynique, l'authentique félicité tient en somme dans la vertu de tempérance et la frugalité. C'est dire aussi que la bonté n'est pas une chasse gardée, mais s'offre potentiellement à chacune et chacun.

L'épicurisme

Aussi connue sous le nom d'**« École du Jardin »**, cette philosophie doit son existence à **Épicure** qui la fonde en 306 av. n. ère au sein d'un jardin de la cité athénienne. Son objectif se résume, dans ce cas aussi, en un terme-clé : **le « bonheur »**. C'est ce maître-mot qui oriente 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 trouble (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 évoquer la **cosmologie**, qui emprunte à Démocrite sa représentation **matérialiste** et **atomique** de l'univers : c'est à partir d'elle

que s'élabore cette quête de sagesse. Car sur ce fondement, l'**angoisse de la mort et de l'au-delà** est chose vaine. Pourquoi, donc ? Parce que la réalité empirique se résume à des agrégats éphémères d'atomes, rien n'étant voué à l'immortalité. Il est dès lors inutile de se préoccuper de l'après-mort : destinés à la décomposition, les corps humains n'entreront pas en jugement ; ils ne sont promis ni à la félicité ni aux enfers. De même, les dieux ne sauraient être sources d'attention ni de trouble : ils vivent dans des sphères distinctes de l'humanité, sans contacts avec elle.

Le stoïcisme

Cette école doit son existence à **Zénon de Cition**, un personnage qui enseignait à l'ombre d'un portique (στοά) sur l'agora d'Athènes. D'où le nom d'**« École du Portique »** (ou « stoïcisme ») sous lequel on connaît aussi cette philosophie. Centralement éthique et pratique, cette sagesse ne se comprend pas, elle non plus, en dehors de la **vision du monde** 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 »¹². Pour cette philosophie en effet, la divinité se confond avec **l'ordre foncier de l'univers**. Le *Logos* – tel est le nom de ce principe qui sous-tend et organise le cosmos dans son entier. La connaissance de Dieu exige donc de s'ordonner au monde et à ce qui l'anime. Ni plus, ni moins. Le stoïcisme s'apparente ainsi à **un système panthéiste de pensée**. Et face aux contingences – favorables ou non de la vie –, l'**« impassibilité »** (l'ἀπάθεια, en grec), seule source de bonheur, est de mise. Quant à la liberté – celle qui dépend de la volonté –, elle est reléguée dans le *for* (du latin *forum*) intérieur de l'individu.

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. A titre préliminaire, on lira aussi **Hans Conzelmann, Andreas Lindemann**, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, trad. et adaptation par **Pierre-Yves Brandt** (1999), p. 236-241 (avec une bonne bibliographie) (> bibliographie, L1).

6. Le judaïsme du Second Temple : principales caractéristiques

Pour une introduction générale à cette section, on lira notamment **Hans Conzelmann, Andreas Lindemann**, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, trad. et adaptation par **Pierre-Yves Brandt**, (1999), p. 200-205.214-230 (> bibliographie, L1).

6.1 Un statut de « *religio licita* » ?

Dans le domaine religieux, Rome semble avoir adopté, à la suite des royautes hellénistiques, un certain pragmatisme, **fait d'ouverture et de reconnaissance à l'égard des divinités et des cultes** propres aux différents peuples soumis à son autorité. Un geste d'obéissance civique – **le culte de l'empereur** – en conditionnait toutefois l'exercice. Bien vite, ce geste cultuel se révéla incompatible avec le monothéisme strict du peuple juif. Aurait-il alors bénéficié d'un statut de « **culte licite** »¹³, une couverture juridique accordant aux Juifs de l'Empire certaines dispenses et exceptions en matières militaires et religieuses singulièrement ? Le dossier est complexe et l'existence même d'un tel édit – valable dans tout le monde romain – demeure aujourd'hui très disputée dans la recherche. Il semble plus probable que Rome ait ponctuellement mis les Juifs, considérés comme un **peuple**, au bénéfice de **certaines exemptions et autorisations**, en raison de l'**antiquité de son histoire** et de ses **lois séculaires**.

A ce sujet, voir singulièrement **Simon Claude MIMOUNI**, « *Introductions politiques et religieuses* », in **Id.**, **Pierre MARAVAL** (éd.), *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio), Paris, PUF,

¹² 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.

¹³ Attention : le terme de « *religio licita* » est tardif et se trouve initialement chez TERTULLIEN, *Apologétique* 21,1 (fin du II^e siècle).

2006, p. 1-39, ici p. 27-28 ; **Simon Claude MIMOUNI**, *Le judaïsme ancien du vi^e siècle avant notre ère au III^e 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.

6.2 Un judaïsme diversifié

Considérer qu'il existe une forme unifiée et officielle de judaïsme dans l'Antiquité est un anachronisme. Il s'agit bien plutôt d'une pluralité de courants. Précisément : ce sont quatre « écoles » (en grec αἵρεσις) dont l'historien juif Flavius Josèphe entreprend l'inventaire dans ses *Antiquités juives* (titre abrégé *Ant.*) 13,171 comme dans sa *Guerre des juifs* (titre abrégé *Bell.*, d'après le titre latin *Bellum Iudaicum*) 2,162.

Évitons d'emblée deux malentendus. *Primo* : la cartographie que Flavius Josèphe trace de la société juive au I^{er} siècle, si elle constitue une précieuse source d'information sur le judaïsme de l'époque, ne doit toutefois pas être confondue avec une photographie exacte. La vocation didactique comme le parti-pris idéologique (comparer l'histoire juive à celle des Grecs ou des Romains) qui accompagnent l'écriture de Josèphe sont évidents. *Secundo* : le terme αἵρεσις, traduit *secta* en latin, équivaut alors à son sens premier de « choix », de « courant de pensée » – et cela, sans jugement dépréciatif de valeurs.

Pour le dire brièvement, la société juive au I^{er} siècle ressemble à une **mosaïque de familles et de tendances**, souvent exclusives les unes des autres et (pour certaines) en porte-à-faux factieux avec les autorités religieuses comme politique. Bien souvent aussi, ces courants se recommandent d'une rigoureuse observance de la Torah, revendiquant pour eux-mêmes l'authentique interprétation des Écritures, non sans reprocher au reste de la population juive de ne pas suivre fidèlement la Loi.

Mais comment alors expliquer cette **complexification croissante** du judaïsme au tournant de l'ère commune ? Plusieurs théories ont été formulées pour élucider ce morcellement en courants contrastés, sinon opposés. Les réactions diverses à l'occupation étrangère de la Judée et à l'empreinte grandissante de la culture hellénistique sur la piété juive sont susceptibles d'expliquer à la fois la démultiplication des écoles au sein de la population juive et les débats qui les séparent. Plusieurs **points d'accord** en forgent toutefois l'unité : la croyance **monothéiste**, l'**élection** du peuple (qui symbolise l'alliance d'Israël avec Dieu), la **Loi révélée à Moïse** (= la Torah, appelée à réguler cette alliance), sans oublier le **sanctuaire de Jérusalem**, où le Dieu d'Israël est réputé habiter. **Quatre convictions fondamentales** donc, qui constituent le socle commun du judaïsme dit du Second Temple.

A ce sujet, voir notamment **Jean-Paul MICHAUD**, « La Palestine du premier siècle », in Odette MAINVILLE (éd.), *Ecrits et milieu du Nouveau Testament : une introduction* (Sciences bibliques 7), Montréal, Médiaspaul, 1999, p. 11-56 ; **Simon Claude MIMOUNI**, *Le judaïsme ancien du vi^e siècle avant notre ère au III^e siècle de notre ère. Des prêtres aux rabbins*, Paris, PUF, 2012.

6.3 Quatre convictions partagées

Pour l'ensemble de la section, voir en priorité **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. On se reportera également à **Jean-Paul Michaud**, « La Palestine du premier siècle », in Odette MAINVILLE (éd.), *Ecrits et milieu du Nouveau Testament : une introduction* (Sciences bibliques), Montréal, Médiaspaul, 1999, p. 11-56 ; **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 ; **Christian GRAPPE**, 2010, p. 36-38 (> bibliographie, L1).

Le « monothéisme » : c'est là un article de foi central à l'identité juive. A l'heure actuelle néanmoins, tout porte les savants à considérer que le monothéisme d'Israël a évolué : si l'expression monothéiste du judaïsme s'origine à l'époque babylonienne (dans la période dite de l'« Exil »), auparavant, soit aux périodes patriarcale et monarchique, la piété d'Israël aurait été essentiellement monolâtrique – plutôt que strictement monothéiste. Autrement dit : rendant un culte unique à son Dieu, le peuple juif n'aurait

pas dénié toute existence à d'autres divinités, nationales ou tribales. Dans le judaïsme ancien, cette croyance monothéiste s'exprime tout spécialement dans la récitation, au Temple de Jérusalem 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 » : conséquence directe de la récitation du *Chema Israël*, la notion d'élection est, elle aussi, centrale à la compréhension de soi du judaïsme ancien. Soit l'idée que le Dieu unique a choisi Israël parmi les peuples de la Terre et lui a confié une vocation singulière. 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 infraction à l'alliance constituant une atteinte à la sainteté divine. Cette importance accordée à l'élection juive se reflète notamment dans la longue argumentation que Paul conduit en Romains 9–11 (cf. déjà 9,4-5).

La « Loi » de Moïse : au premier siècle, la Torah (soit la « Loi de Moïse ») recueillie dans les cinq premiers livres de la Bible hébraïque) jouit déjà d'un **statut 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 toutes les composantes du judaïsme ancien en reconnaissent l'autorité, cet accord de principe débouche sur un conflit interprétatif, touchant à sa correcte mise en œuvre. Simon Mimouni peut ainsi écrire : « [...] le caractère central de la *Torah* pour le judaïsme est à cette époque [au 1^{er} siècle] celui d'un "drapeau national" : tous les Juifs s'y rallient affectivement mais chacun peut interpréter la signification du "drapeau" à sa manière »¹⁴.

Le « Temple » de Jérusalem : alors que l'Israël ancien connaissait plusieurs sanctuaires (Silo, Sichem, Béthel, etc.), le judaïsme dit du Second Temple soutient **le caractère central et unique du lieu saint jérusalémite** [> annexes 5–10]. Dans l'imaginaire juif, c'est là que la « gloire » de Dieu est réputée résider en Israël et c'est là que l'alliance divine peut être renouvelée par l'action sacrificielle du clergé.

Central pour la piété juive, le Temple joue aussi **un important rôle socio-identitaire**, traduisant dans son architecture religieuse la structuration même de la société. Ainsi, dans la configuration du Temple d'Hérode, les non-Juifs sont repoussés dans sa cour extérieure et interdits – sous peine de mort – d'entrer plus avant. Quant aux femmes juives, elles sont, elles aussi, cantonnées dans un parvis spécial, à distance du « Saint des saints », les cours enchaînées du Temple étant supposées tracer une trajectoire ascendante de pureté.

Enfin, la centralité du Temple jérusalémite concerne également **les Juifs établis en diaspora** : à l'occasion de trois grandes fêtes du calendrier juif – Pâque, Pentecôte et la fête des Tentes –, les pèlerins (autant ceux établis en diaspora que dans les campagnes juives) convergent en nombre au sanctuaire de la Ville sainte, pour y consacrer des offrandes en rémission de leurs péchés.

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

6.4 Les écoles juives du 1^{er} siècle

Il existe un grand nombre d'études spécialisées à ce sujet. Pour un survol rapide et compétent qui reflète l'état récent de la recherche, voir notamment **Lutz DOERING**, « Religiöser Kontext », in Jens SCHRÖTER, Christine JACOBI (éds), *Jesus Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, p. 197-213, en particulier p. 206-212. Voir aussi **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 ; **Hans CONZELMANN**, **Andreas LINDEMANN**, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, trad. et adaptation par **Pierre-Yves BRANDT**, (1999), p. 200-205 (> bibliographie, L1) ; **Jean-Paul Michaud**, « La Palestine du premier siècle », in Odette MAINVILLE (éd.), *Écrits et milieu du Nouveau Testament : une introduction* (Sciences bibliques), Montréal, Médiaspaul, 1999, p. 11-56 ; **Simon Claude MIMOUNI**, « Introductions politiques et religieuses », in Id., Pierre MARAVAL (éds), *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio), Paris, PUF, 2006, p. 1-39, ici p. 33-39 ; **Christian GRAPPE**, 2010, p. 38-60 (> bibliographie, L1).

¹⁴ Simon Claude MIMOUNI, « Introductions politiques et religieuses », in Id., Pierre MARAVAL (éds), *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio), Paris, PUF, 2006, p. 1-39, citation p. 32 (italiques originaux).

On l'a dit, notre connaissance des différentes écoles qui comptaient au 1^{er} siècle la société juive provient en grande partie de l'œuvre de l'historien juif Flavius Josèphe (dans ses *Antiquités juives* 13,171-173.297-298 ; 18,11-25 et dans sa *Guerre des Juifs* 2,118-166) [> annexe 22 : extraits de Flavius Josèphe]. Quatre sont inventoriées sous sa plume : « sadducéens », « pharisiens », « esséniens » et « zélotes ». Les écrits du Nouveau Testament permettent en partie de corroborer ces informations : si les zélotes ne sont signalés que manière marginale, les sadducéens comme les pharisiens sont des protagonistes majeurs des origines chrétiennes narrées dans les sources du christianisme naissant. 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, 2011⁴, 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 indications relatives aux pharisiens, sadducéens et esséniens consignées chez Flavius Josèphe.

	Sadducéens	Pharisiens	Esséniens
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> 13,297).	<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 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 cherissent 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).

6.4.1 Les « sadducéens »

D'un poids sociétal inversement proportionnel à leur faible nombre, les sadducéens (> de Sadoq, un grand-prêtre salomonien ; cf. 1 R 2,32) forment au 1^{er} siècle l'**aristocratie du Temple** (d'ordinaire, le

grand-prêtre est issu de leur rang) et fédèrent en leur sein les édiles de Jérusalem. A leurs yeux, c'est la **vie sacerdotale**, sacrificielle donc, qui définit centralement la piété d'Israël. Cultivant des rapports étroits avec les Romains, ils ont la main mise sur le **Sanhédrin** (le principal tribunal juif). Pour eux de même, s'ils n'ignorent pas les livres prophétiques de la Bible, seule la Torah est rituellement ou traditionnellement contraignante. En conséquence de quoi, ils écartent plusieurs convictions qui ne figurent pas *verbatim* dans la Loi de Moïse (à l'exemple des châtiments/récompenses attendus pour l'après-mort ou de la croyance angélique) et cantonnent l'observance des lois de pureté édictées par Moïse au seul sacerdoce.

6.4.2 Les « pharisiens »

Composés pour l'essentiel d'artisans et de scribes, les pharisiens constituent un parti laïque. Son ambition est de favoriser le **respect de la Loi juive par chacune et chacun**, dans tous les domaines de l'existence. D'où le développement de **commentaires oraux de la Torah**, réputés avoir été émis par Moïse lui-même – ce que les pharisiens nomment la *halakha*. En cela, ils se démarquent des sadducéens.

Le plus souvent, c'est à l'insurrection maccabéenne contre Antiochus IV que l'on fait remonter l'origine de cette école juive. Les sources anciennes renseignent, il est vrai, sur des groupes de *hassidim* (des « pieux ») qui semblent avoir fait cause commune avec les 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). Quant à l'étymologie, elle tend à associer l'appellatif « pharisiens » à celui de *perushim* en hébreu, soit littéralement les « séparés ». Comment expliquer l'apparition de ce qui était probablement un surnom au départ ? Cette désignation externe traduit probablement le corrélat social de la quête de pureté qui animait les pharisiens : évitant toute source de souillure rituelle, ces derniers auraient eu tendance à faire bande à part, « se séparant » du reste de la population.

Dans la période précédant la chute du Temple, le pharisaïsme est traversé par deux importants courants, que démarque leur *halakha*, l'exégèse orale de la Torah : l'école de rabbi Hillel, plus libérale, et celle de rabbi Chammaï, plus exigeante. 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 Nouveau Testament raconte de nombreuses rencontres – pour la plupart conflictuelles – entre Jésus (et ses disciples) et des pharisiens. Les débats 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.). A cet égard, il est possible que les textes néotestamentaires aient enregistré certaines réalités historiques. Le phénomène de rétroposition, à partir de l'expérience des premières Églises, n'est toutefois pas à sous-estimer : la description, souvent négative (mais voir, par exemple, Lc 7,36-50 qui démontre une proximité tout naturelle entre Jésus et le pharisen Simon, sans note particulièrement polémique !), des pharisiens dans les quatre évangiles du Nouveau Testament est en partie influencée par le processus de distanciation entre l'Église et la Synagogue successif à la disparition du Temple en l'an 70.

6.4.3 Les « esséniens » et *Qumrân*

Peut-être issu de l'araméen assaya, l'appellatif « essénien » désigne des « hommes pieux ». Rappelons-nous toutefois qu'à l'époque l'entreprise de nomination est généralement chose externe. Ainsi, on en cherchera en vain la trace dans les rouleaux retrouvés à Qumrân [[> annexes 23-31 ; l'annexe 23 résume sur trois pages quelques éléments de ce dossier complexe et fournit une bibliographie](#)], quand bien même le site de Khirbet Qumrân, exhumé du sol en 1947, constitue – comme on le pense souvent – une expression particulière de l'essénisme. Mais pas la seule ! Selon Flavius Josèphe en effet, les esséniens, au nombre de quelque 4'000, étaient présents dans une quarantaine de localités.

Dans le domaine doctrinal et éthique, les esséniens adoptent un comportement ascétique et se regroupent en communautés, suivant en cela une progression clairement codifiée, initiée par une période de noviciat. Une fois intégrés au groupe, ils sont soumis à un mode de vie strict et exigeant :

les rites de lustration, l'abstinence sexuelle ainsi que le rejet des richesses et de toute forme de transaction en font partie. Cultivant un idéal de pureté, de tendance messianique, évoluant en régime de fin des temps et convaincus d'avoir reçu le véritable esprit à même de desceller le sens de la Torah, les esséniens se comprennent comme le « reste saint » d'Israël et se démarquent des Juifs du Temple. La raison à ce rejet du sanctuaire jérusalémité et de son clergé ? Pour l'essentiel, une divergence de comput calendaire, source d'irrégularité religieuse selon eux.

6.4.4 Les « zélotes »

Pour Josèphe, ce qu'il qualifie de quatrième *hairesis* est responsable de la guerre antiromaine déclenchée en l'an 66. C'est précisément dans la contestation violente de l'impôt romain – à l'instigation d'un certain Judas le Galiléen et en réaction au recensement fiscal décrété par Quirinus, le légat de Syrie – que l'historien juif identifie la première occurrence de cette mouvance. Nous sommes en l'an 6 de l'ère commune. 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 en situation d'irrégularité religieuse que les non-Juifs qui souillent la terre de Judée. Parmi eux, les « zélotes » et les « sicaires ». Sur un plan doctrinal, leur différence face aux pharisiens n'est pas substantielle.

Construit à partir du vocable *ζῆλος* (le « zèle », la « jalouse », en grec), le terme qualifie, en premier lieu et dans la Septante, Dieu et sa défense de l'exclusivité qui entoure sa vénération (Ex 20,5 ; Dt 5,9). En retour, le *ζῆλος* s'applique à la réponse de l'Israélite qui se montre loyal envers Dieu et observe rigoureusement sa volonté ; la figure de Pinhas en est le type biblique. Quant aux « sicaires » – dont le nom, construit à partir du latin *sica*, désigne une sorte d'opinel à lame courbe –, Flavius Josèphe les range au rang des « brigands » qui, lors des fêtes religieuses singulièrement, n'hésitent pas à saigner à mort les ennemis de Dieu.

6.5 Les courants de type prophétique et messianique

Cette cartographie quadriforme dressée, d'autres tendances composent au 1^{er} siècle la société juive, à commencer par **divers courants prophétiques**. Auxquels on ajoutera aussi **les nombreuses revendications messianiques** qui se développèrent ça et là.

Bien connus des lecteurs du Nouveau Testament, le ministère et l'activité de **Jean Baptiste** (à part les textes des évangiles du NT qui en fixent le souvenir, on se reportera aussi au témoignage sur le Baptiste rendu par Flavius Josèphe dans ses *Ant.* 18,116-119) nous renseignent utilement sur ces mouvances prophétiques actives au tournant de l'ère commune ; d'autres prétendants prophétiques sont encore nommés dans l'œuvre de Josèphe (un prophète samaritain, cf. *Ant.* 18,85-87 ; un certain Theudas, cf. *Ant.* 20,97-99, cf. aussi Ac 5,36 ; un certain Jésus, fils d'Ananias, cf. *Ant.* 6,300-309 ; etc.).

Le **rite d'eau** administré par le Baptiste Jean est très instructif sur la portée de ces mouvements prophétiques : en accordant le « pardon des péchés » à celui qui s'y soumettait (Mc 1,4 ; *TOB* 2010), il se distinguait fondamentalement des ablutions lustrales pratiquées par les Juifs de son temps. On le sait, ces purifications rituelles ne visaient pas à se substituer aux sacrifices du Temple de Jérusalem nécessaires à rétablir l'alliance divine en cas de transgression. Le baptême du prophète Jean semble avoir franchi ce pas, en offrant un mécanisme complet de repentance et en invalidant du même coup la fonction nodale du sacerdoce dans la piété juive de son temps.

Quant à **l'attente messianique**, elle est au 1^{er} siècle exacerbée par la présence étrangère en Judée. Suscitant différents prétendants dont le dénominateur commun est de s'arroger le titre de « Messie » tout en ravivant la mémoire des hauts faits divins de l'histoire sainte, ce courant couvait l'espoir d'une prochaine libération politico-nationale d'Israël (cf. Ac 1,6).

Pour davantage de détails, on lira singulièrement **Gerd Theissen et Annette Merz**, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011⁴, p. 138-142.

6.6 La pensée apocalyptique juive

Pour compléter le panorama du judaïsme pluriel du 1^{er} 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 dont l'effet sur plusieurs courants du judaïsme de l'époque fut majeur, tout comme sur le christianisme émergeant. Les traces de la pensée apocalyptique sont omniprésentes dans les écrits des origines chrétiennes. Il suffit de rappeler le noyau dur de la prédication de Jésus, proclamant dans ses paroles et ses gestes l'avènement imminent du Royaume de Dieu (cf. Mc 1,15 ; les nombreux récits de paraboles ; Mc 13, appelé la « petite apocalypse » ; etc.). Mais la pensée apocalyptique a aussi très fortement imprégné la théologie de l'apôtre Paul. 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 cultive un *pessimisme* radical à l'égard de l'état actuel de « ce monde », un *dualisme cosmique*, une conscience aigüe de la *fin de l'Histoire* (ce que l'on nomme l'eschatologie) et un *déterminisme historique* à caractère théologique. Le monde actuel (« cet éon », du grec *aiών* « siècle », « époque », « temps »), bien que créé par Dieu, est frappé d'obsolescence. La raison à cette ruine annoncée du monde ? La démultiplication du « péché », dont l'humanité est à la fois la victime et la cause. Pour cette raison, l'apocalyptique confesse que le monde prendra fin dans une catastrophe aux dimensions cosmiques. Et cela, très prochainement. Dieu, le maître absolu de l'Histoire universelle, surgira alors pour faire comparaître l'humanité en jugement, récompensant les « justes » et châtiant les « impies ». Dans la foulée, il suscitera ou manifestera un monde nouveau, un « nouvel éon », qualitativement différent de la réalité présente, un monde où le mal sous toutes ses formes sera définitivement vaincu.

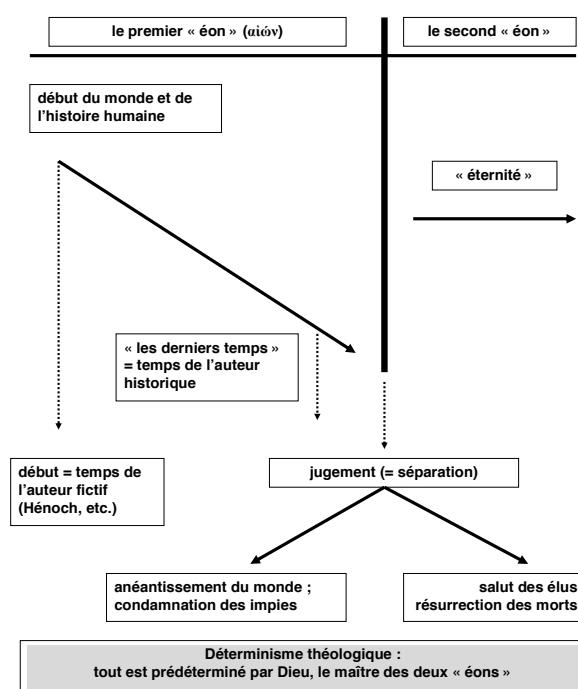
Pour approfondir cette problématique importante, nous vous prions d'étudier également les > annexes 32–33 [résumé de traits caractéristiques de la pensée apocalyptique + schéma]. Les > annexes 34–35 présentent une des apocalypses littéraires les plus anciennes qui existent, un texte traditionnellement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

6.7 La destruction du Temple et la recomposition 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. Jusqu'à là, ces sacrifices étaient assurés quotidiennement au Temple de Jérusalem et affichaient la loyauté du peuple juif à l'égard de l'Empire des Césars. C'est le début d'une escalade de tensions avec Rome ; elle culminera au mois d'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 vecteur central de l'identité d'Israël qui disparaît. Les échos de cette déflagration que renvoient les sources

Temporalité, sotériologie et théologie selon l'apocalyptique



chrétiennes anciennes – on en trouve aussi dans d'autres sources antiques – traduisent le traumatisme représenté par cet événement et en fixent communément la rédaction après 70 (par ex. Mt 22,7 ; Lc 19,43-44 ; 21,20-24).

Le Temple et ses sacrifices ayant disparu, la foi juive sera obligée de se reconfigurer. Comment donc ? C'est autour de la **Torah** – sa lecture et son interprétation à visée pratique – que le judaïsme se recomposera dans le cadre des **synagogues**. Rythmée par différentes prières majeures tels le *Chemoné Esré* (la prière dite des « Dix-huit bénédictions ») et le *Chema Israel*, la liturgie synagogale comprenait notamment la lecture (portionnée) de la Torah et des écrits prophétiques, suivie d'une homélie (cf. Lc 4,16-21).

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

6.8 Le renaissance du judaïsme et la mise au ban des courants « marginaux »¹⁵

Le Temple détruit, c'est dans la ville de **Yavné** et sous la forme d'une « **académie** » que les rabbins auraient eu l'autorisation de se rassembler et d'œuvrer à cette **recomposition du judaïsme**. Sous la houlette du rabbin Yohanan ben Zakkaï précisément, les pharisiens réunirent les traditions d'Israël et réorganisèrent la piété juive autour de la Torah et de son étude. Furent en revanche écartées du canon biblique et de son interprétation certaines expressions du judaïsme – notamment messianiques et apocalyptiques – accusées d'avoir attisé la révolte contre Rome.

C'est une telle expérience que tendrait à décrire l'évangile selon Jean à l'aide d'un terme jusque-là inconnu, l'adjectif ἀποσυνάγωγος (litt. : « [exclu] loin de la Synagogue »), soit **l'expulsion hors de l'institution synagogale de croyants en Jésus** qui en fréquentaient le lieu de culte (voir Jn 9,22 ; 12,42 ; 16,2)¹⁶. Dans ce contexte général, on assiste aussi à l'intégration dans l'oraison des « Dix-huit bénédictions » – prière centrale à l'office de la Synagogue – d'une **formule à l'encontre des *minim*** (dans les faits, nous avons donc affaire à une « malédiction ») :

« Qu'il n'y ait pas d'espoir pour les infidèles, que tous les hérétiques (*Minim*) succombent en un instant, et que l'empire effronté, tu puisses l'extirper et le détruire : loué sois-tu, l'impudent flétrit ! »¹⁷.

Pour de plus amples détails, voir **Simon Claude MIMOUNI**, « Chapitre VIII. La séparation entre Judéens pharisiens et Judéens chrétiens : de la discussion à la polémique », dans Id., Pierre MARAVAL (éd.), *Le christianisme des origines à Constantin* (Nouvelle Clio), Paris, PUF, 2006, p. 257-273.

¹⁵ François VOUGA, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean* (Beauchesne religions 3), Paris, Beauchesne, 1977, p. 62-65.

¹⁶ Voir *ibid.*

¹⁷ Cité à partir de François VOUGA, *ibid.*, p. 63.